

## RESEÑAS

BADAWI, Elsaid M. y ABDEL HALEEM, Muhammad, *Arabic-English dictionary of Qur'anic usage*, Leiden-Boston, Brill (Handbook of Oriental Studies: The Near and Middle East), 2008, xxvi+1069 pp.

Desde hace mucho se echaba de menos una obra que reemplazara a la que en su momento supuso un gran avance en la lexicografía del árabe y en los estudios coránicos: John Penrice, *A dictionary and glossary of the Kor-ân*, (Londres, King, 1873), glosario que, gracias al facsímil de Beirut (Librairie du Liban-Lebanon Bookshop, s. d.), ha alcanzado en las últimas décadas una gran difusión. Pues bien, aquí tenemos ya el reemplazo del libro de Penrice, este diccionario de uso coránico, realizado por E.M. Badawi, ilustre lingüista, coautor, con M. Hinds, de una auténtica joya lexicográfica (*A dictionary of Egyptian Arabic*, Beirut, Librairie du Liban, 1986), y M. Abdel Haleem, que se ha labrado ya un nombre como coranólogo y como traductor del Corán; conviene, además, destacar aquí la extraordinaria labor del segundo de ellos, M. Abdel Haleem, en el campo de la coranología, al frente del Centre of Islamic Studies de la Universidad de Londres, desde donde impulsa la publicación del *Journal of Qur'anic Studies*, y la organización de los congresos bienales sobre el Corán. Y es necesario recordar estos datos por la decidida apuesta por un conocimiento científico, de alcance internacional y no necesariamente confesional (ni aconfesional tampoco) en torno al texto sagrado islámico. Dos investigadores de gran solvencia, a los que se une un tercero, el historiador de la lingüística árabe K. Versteegh, autor del sobresaliente prefacio que antecede a la obra lexicográfica que nos ocupa. Se trata de tres personalidades cuya trayectoria y capacidad garantizan los resultados de un trabajo de esta envergadura. Contamos, así, por fin con una obra que afronta el léxico coránico a partir de concepciones en consonancia con la lingüística científica contemporánea. La restricción «*Qur'anic usage*» (uso coránico) del título da cuenta ello: se trata de recoger un corpus léxico considerándolo en un contexto históricamente determinado. Ello no significa, sin embargo, que los autores hayan prescindido de la tradición lingüística árabe-islámica medieval. Todo lo contrario.

En 2004 se cumplió el milenario de la muerte de Ibn Fāris, el sabio que trabajó al servicio de los Buwayhíes y es en gran medida el responsa-

ble de nuestra visión del árabe como macro-paradigma de un conjunto de raíces morfológicas, compuestas, a su vez, por unidades léxicas emparentadas de manera más o menos obvia en la forma, y algo más misteriosa en el significado. Este segundo aspecto de dicha concepción, el relativo a la comunidad semántica de las raíces del árabe, es lo que sirve de fundamento y razón de ser de uno de los dos monumentos lexicográficos de Ibn Fāris, sus *Maqāyīs al-luġa* (ed. 'A.S.M. Hārūn, Beirut, Dār al-Īl, 1991), donde intentó (con bastante éxito) poner de relieve esos significados básicos que dan, desde la sustancia, unidad a las palabras. Esa búsqueda fue compartida por otros lingüistas musulmanes medievales, que, convencidos a menudo de la racionalidad del árabe y de su valor epistemológico (incluso mistagógico para algunos), ensayaron distintos procedimientos para desentrañar esas líneas semánticas fundamentales, tanto en obras teóricas como en sus diccionarios. Y, desde luego, ese modo de ver, ese intento de encontrar «las leyes del léxico» (como podría traducirse el título del mencionado diccionario de Ibn Fāris) ha seguido guiando la labor de quienes trabajan en el terreno de la lingüística aplicada del árabe (didáctica, lexicografía) en nuestros días. En la magnífica obra que nos ocupa tenemos un ejemplo destacado. Desde un primer acercamiento llaman en ella la atención las entradas, que, englobando a las unidades léxicas, ofrecen información sobre los contenidos semánticos de las raíces. Más abajo veremos algún ejemplo.

*In claris non fit interpretatio* (en lo claro no ha lugar la interpretación), rezaba la máxima jurídica latina, que, como bien se sabe, ha sido desechada por las corrientes hermenéuticas contemporáneas, que sostienen que en todo momento interviene la interpretación cuando se trata de comprender un texto dado. Tratándose del Corán, incluso de un glosario, el problema de la interpretación está también ahí, alcanzando a veces proporciones muy considerables. Ante una obra como esta, o ante cualquier exégesis o traducción del libro sagrado islámico, siempre cabe preguntarse donde está exactamente el límite entre lo lingüístico y lo hermenéutico. Y, dado que hemos de contar con la intervención del componente interpretativo, no podemos sino preguntarnos si los lexicógrafos, exegetas o traductores de que se trate han recogido todas las interpretaciones vigentes, históricas o incluso posibles, o bien si se han limitado a adoptar alguna clave interpretativa determinada. Es seguramente imposible dar respuesta satisfactoria a una cuestión semejante en un glosario, como el que nos ocupa, para empezar por la mera razón práctica de que la obra alcanzaría un volumen más allá de la sensatez editorial, pero no podemos dejar de planteárnosla. Veamos el problema con dos ejemplos, no de los más espinosos, desde luego. En la entrada correspondiente a لوح (lawḥ), la secuencia لوح محفوظ (lawḥ mahfūz) se define como «a Protected, or Guarded Tablet» (una Tabla protegida o guardada), pero se añade: «Some commentators take this to literally mean an actual Heavenly tablet eternally kept, while others take it to

signify the promise that the text of the Qur'an will be forever protected as stated in verse (15:9) [...]» (algunos comentaristas entiende esto de manera literal: una verdadera Tabla celestial guardada eternamente, mientras que otros interpretan que, en realidad, se habla de la promesa de preservar el Corán por siempre, tal como se afirma en el versículo XV 9) (p. 855). Creo que salta a la vista que, incluso cuando los autores se hacen eco de diferencias de interpretación, como ocurre aquí, apuestan de algún modo por una clave determinada, lo cual supone dar un apoyo aparentemente objetivo a una determinada corriente teológica (la no literalista, en este caso) sobre las demás. Sigamos ahora el procedimiento inverso, partiendo de un pasaje concreto del Corán y viendo cómo lo entendemos si partimos, bien del diccionario que nos ocupa, bien de otras interpretaciones; pueden servirnos las palabras finales de VII (*al-A'rāf*) 128: العاقبة للمتقين (*al-'āqibatu li-l-muttaqīn*). Sin siquiera recurrir a la exégesis propiamente dicha, limitándonos a algunas de las traducciones del Corán, nos encontramos con diferentes lecturas: «Quienes cumplen con Dios tendrán un final feliz» (trad. B.M. Huech, Barcelona, Didaco, 2004); «y el futuro es de los conscientes de Dios» (trad. M. Asad y A.-R. Pérez, Londres, The Book Foundation, 2006); «el fin es para los que temen a Dios» (trad. J. Cortés, Barcelona, Herder, 1999); «y el buen fin es de los que temen (a Allāh)» (trad. A.G. Melara, Riyād, Darussalam, s. d.). De modo que, limitándonos a algunas de las recientes versiones al castellano que podemos encontrar en nuestras librerías, la unidad *مُتَّقُونَ* (*muttaqūn*) ha dado lugar a sentidos diferentes: «quienes cumplen», «los conscientes» y «los que temen», sobreentendiendo a Dios/Allāh. La interpretación no sencilla de la palabra ya llevaba a J. Penrice a ensayar una doble definición (del singular) en su citado glosario coránico: «One who fears God, devout» (quien teme a Dios, devoto) (p. 162). Por su parte, Badawi y Abdel Haleem pasan por alto cualquier sentido claramente relacionado con el temor: «those who are mindful of God, the pious» (aquellos que tienen a Dios en mente, los piadosos) (p. 1043), sin que su opción quede sustentada en razones lingüísticas o filológicas explícitas. Puede que tengan poderosas razones para ello, pero uno no puede dejar de preguntarse si el investigador académico de un libro sagrado debe apostar por unas corrientes teológicas determinadas y silenciar otras.

A pesar de lo anterior, y asumiendo que lo que acabo de pedir (una obra léxica que se haga eco de las alternativas hermenéuticas) es probablemente demasiado, no cabe duda de que Badawi, Abdel Haleem (y Versteegh, en la medida en que le corresponde) han cumplido con la tarea pendiente: dar cuenta del componente léxico del Corán, considerando al libro sagrado como unidad textual y teniendo en cuenta las concepciones acerca de los significados comunes dentro de las raíces morfológicas del árabe. Y lo han hecho ofreciendo una obra redonda, un hito en varias áreas de investigación de nuestro campo, fruto, al parecer, de siete años de labor.

Cabe ahora preguntarse: ¿qué vías, en la investigación sobre el léxico coránico, abre o ilumina el diccionario del que hablamos?, teniendo sobre todo en cuenta el sólido punto de partida que este ofrece. Me atrevería a señalar cuatro. En primer lugar, el aceptar, al modo de Ibn Fāris, como hemos visto al principio, que hay uno o unos pocos significados comunes a las palabras que podemos encuadrar dentro de una raíz, debe llevarnos a aceptar, en el paso siguiente, que comprenderemos mejor las unidades léxicas del Corán si las relacionamos con sus respectivas raíces semíticas, algo que solo esporádicamente se hace en la obra comentada, por ejemplo, al tratar la raíz  $\text{◌} / \text{ل} / \text{ل}^{\text{ء}}$  (*hamza-lām-hā*): «old Semitic root denoting deity of which various forms occur in all Semitic languages» (antigua raíz semítica, con variadas formas en todas las lenguas semíticas, que hace referencia a la deidad) (p. 40). Tales datos faltan en otras raíces, como  $\text{ر} / \text{م} / \text{أ}$  (*hamza-mīm-rā*), por mencionar una sola, de las muchas en que la información sobre el tronco semítico común sería iluminadora. Evidentemente no podemos criticar por esto a los autores, que no tenían ese diccionario semítico del Corán entre sus objetivos. En segundo lugar, sería necesario que el léxico coránico diese lugar a investigaciones sistemáticas, organizadas no desde la perspectiva de los significantes (las raíces o las propias palabras que sirven de entradas), sino los significados (las ideas generales o campos semánticos); recientemente, y en nuestro ámbito cercano, se han realizado trabajos de este tipo (véase, por ejemplo, O. Carbonell i Cortés, “Los inicios de la alteridad coránica: aproximación a la caracterización ideológica del Otro en los primeros periodos mecanos”, en M. Hernando de Larramendi y S. Peña, *El Corán ayer y hoy: estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba, Berenice, 2008, pp. 279-306), pero resultan insuficientes, tanto por las áreas de significado que quedan por explorar como por la ausencia, hasta donde yo sé, de fundamentar alguna investigación de conjunto, un poco en la línea de lo que hizo el andalusí Ibn Sīdah de Murcia, con sus dos diccionarios, uno onomasiológico y otros semasiológico, es decir, orientados desde las dos perspectivas, contrarias y complementarias, de los significantes y los significados (véase D. Serrano-Niza, *El proyecto lexicográfico de Ibn Sīdah*, Ajuntament d’Onda, 1999). En tercer lugar, y alejándonos aún más de los fines de Badawi y Abdel Haleem, la obra de estos nos lleva a echar de menos lo que podríamos llamar un glosario simbólico de términos coránicos. El motivo de ello es doble: por un lado, ésta, como otras muchas obras de investigación, se aleja de todas las interpretaciones coránicas o corrientes teológicas islámicas relacionadas con la sabiduría tradicional (neoplatónicas, si se prefiere, y por abreviar); por otro, es un hecho histórico que a las palabras del Corán se les ha concedido, en la historia, un valor intrínseco: son, fenomenológicamente al menos, entidades que actualizan una carga de sentido aun exentas de cualquier contexto verbal; a ello se ha debido, por ejemplo, el uso reiterado de palabras árabes aisladas, o en breves frases, sin contextos tex-

tuales o situacionales claros (tales como الملك *al-mulk*, por mencionar uno solo de tantos ejemplos posibles), en la epigrafía del Occidente islámico medieval, sin ir más lejos. Desde la recepción de las obras de W. James y R. Otto, no es una novedad que el hecho religioso debe abordarse, entre otras, desde la perspectiva de la experiencia de lo sagrado. Más adelante, la obra de todos los investigadores que, como C. Jung o M. Eliade, han apuntado a la existencia de una transcendencia de las representaciones humanas. Unamos a todo ello la noción de imaginario en J.-P. Sartre, para darnos cuenta de hasta qué punto nuestros conocimientos sobre los valores numinosos (más allá de la historia, según algunas corrientes), otorgados por la comunidad de creyentes a las palabras coránicas –palabras de Dios, recordémoslo–, son rudimentarios. Por último, en cuarto lugar, y en contraposición con lo anterior, seguimos desprovistos de investigaciones sistemáticas acerca de cómo la historia ha podido influir en las palabras del Corán; es fácil explicar, con un ejemplo, a qué me refiero: ¿cómo podríamos concretar y registrar los desplazamientos de significado en términos clave, tales como امر *amr*, desde los tiempos y la sociedad en que aparece el Libro sagrado islámico hasta la sociedad gobernada por los almohades?

Pero insisto en que nada de esto empaña la calidad y valor de este glosario que ha tardado demasiado en presentarse en el horizonte de los estudios árabes e islámicos; sino que más bien lo refuerza, en la medida en que completa una etapa de un largo trayecto aún por recorrerse. Versteegh acaba su prefacio al libro con las siguientes rotundas palabras: «one cannot study Islam and Islamic civilisation without an intimate familiarity with the text of the Qur'an» (no hay modo de conocer el islam y la civilización islámica si falta una estrecha familiaridad con el texto coránico) (p. xii). Si Versteegh tiene razón –y sin duda se trata de una voz autorizada–, hemos de preguntarnos si, en nuestro ámbito, los estudios relativos al árabe y el islam están verdaderamente asentadas sobre una tal familiaridad.

SALVADOR PEÑA

CASULLERAS, Josep, *La astrología de los matemáticos. La matemática aplicada a la astrología a través de la obra de Ibn Mu'āḍ de Jaén*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2010, 335 pp.

La historia de la ciencia no es un largo río tranquilo; su estudio implica tener claro que la evolución de la ciencia es el resultado de cambios globales, en donde la noción de «descubrimiento» es, al menos, ingenua, al rechazar el condicionamiento inherente a las contingencias económicas y sociales. Y si esto es válido para el análisis general de la historia de las ciencias, lo es más para el caso específico de la historia de la ciencia en al-Andalus, en donde –como ya denunció en su día Millás Vallicrosa–, la

visión un tanto pacata e islamófoba del academicismo español, sorprendido de que una sociedad como la hispanomusulmana fuera capaz de tener científicos en sus filas, concede a lo sumo que la actividad científica andalusí fuera un mero reflejo pálido de la realizada en el Oriente musulmán, cuyo único objetivo era acabar siendo la base para las traducciones alfonsinas del siglo XIII.

Sigue costando mostrar y convencer a un colectivo de intelectuales escépticos de que, en al-Andalus, no sólo se hizo ciencia, tanto pura como aplicada, sino que muchos de sus científicos elaboraron teorías alternativas y novedosas a las producidas en otras zonas del imperio musulmán medieval, dando soluciones prácticas o modélicas a problemas irresueltos o deficientemente resueltos por los científicos orientales. Y uno de estos científicos fue el giennense astrólogo y matemático del siglo XI Ibn Mu'āḍ.

Aunque es conocida de todos, nunca está de más poner de relieve la labor titánica —sí, no exageramos en el adjetivo— que la llamada Escuela de Barcelona lleva a cabo desde el siglo pasado por dar a conocer los logros y la historia de la ciencia hispanomusulmana, tanto en el plano nacional como internacional, ámbito en el que se encuadran las investigaciones del profesor Josep Casulleras que sepamos, lleva desde el año 1993 dedicándose a estos menesteres y que, hacia mediados de la actual década, tuvo el acierto de unirse a los estudiosos de Ibn Mu'āḍ, tras la llamada de atención que sobre la importancia de la obra de este andalusí hicieron expertos tan reconocidos como D.A. King, D.R. Hill, A. Mark Smith, D.S. Kennedy o J.P. Hogendijk.

Es sabida la vinculación existente entre la astrología —ciencia que, aunque tradicionalmente ha sido considerada disciplina externa al ámbito científico, necesita un importante y elevado desarrollo de aplicaciones matemáticas— y la astronomía de posición, labor consistente en el cálculo de la situación en el cielo de ciertos elementos, a fin de poder dar las bases para la interpretación de un horóscopo; pues bien, tanto para la astrología como para la astronomía se necesitan matemáticos especializados que suministren las herramientas necesarias para estas labores, desde los instrumentos analógicos medievales hasta los modernos programas informáticos. Es en esta complicada y difícil tarea matemática, a caballo entre la astrología y la astronomía, en donde se encuadra la obra *Risāla fī matraḥ al-šū'ā'āt* (*Tratado sobre proyección de rayos*) de Ibn Mu'āḍ, cuya edición y traducción forma parte del libro que reseñamos, y en la que se tratan los aspectos matemáticos de dos teorías astrológicas —la división de casas y la proyección de rayos—, partiendo del principio novedoso de que ambas doctrinas provienen de unos mismos principios teóricos.

Ciertamente, poco o muy poco sabemos de la vida de Ibn Mu'āḍ —campo de investigación que sigue abierto—, en comparación con la popularidad, uso y número de traducciones a otras lenguas que en su día tuvieron las, al menos, seis obras que han llegado hasta nosotros, entre ellas el

*Kitāb ma'yhūlāt qisī l-kura* (*Libro de las incógnitas de los arcos de la esfera*), –editada y traducida en 1979 por la también profesora de la Universidad de Barcelona M.V. Villuendas– considerada como el primer tratado de trigonometría en el Occidente medieval y que, en opinión de J. Samsó, trata los aspectos de la trigonometría esférica de un modo original y novedoso, con independencia de cualquier tradición conocida.

De la obra estudiada, traducida y editada en este libro de J. Casulleras, la *Risāla fī maṭraḥ al-šū'ā'āt*, sólo se conserva una copia incluida en un manuscrito misceláneo de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia, siendo el tercero de un grupo de tratados científicos, colocado, precisamente, después de una copia del *Kitāb ma'yhūlāt qisī l-kura* de Ibn Mu'ād, copia fechada en Toledo el año 1265, siendo necesario apuntar que, desde que se descubriera el manuscrito, los estudios, ediciones y traducciones sobre las diversas obras que contiene, se han sucedido casi sin interrupción.

El libro de J. Casulleras, afortunadamente para los no duchos en la materia, no sólo contiene la edición y traducción de la obra de nuestro matemático giennense, sino que dedica un amplio capítulo a estudiar, explicar y analizar los aspectos y modos de resolución de las tres grandes teorías astrológicas, la división de casas, la proyección de rayos y el *tasyīr* (progresiones a fin de determinar el arco del círculo máximo que media entre dos puntos dados de la eclíptica). A este capítulo hay que añadir otro conteniendo el estudio de las novedades introducidas por Ibn Mu'ād en la elaboración y aplicación de estas teorías, incluida la algoritmización para los diversos métodos. La obra se completa con una serie de conclusiones, con una exhaustiva lista bibliográfica y un listado de las cuarenta y cuatro figuras (nada menos) que contiene el libro. A todo ello, hay que añadir, y agradecer, la traducción que nos hace del *Qānūn* de al-Bīrūnī, a fin de poder hacer una lectura comparativa con lo expuesto por Ibn Mu'ād.

En resumen, nos felicitamos por poder contar con la edición y traducción española de la *Risāla fī maṭraḥ al-šū'ā'āt* del célebre matemático andalusí Ibn Mu'ād, importante obra representativa del estado de la práctica astrológica en el siglo XI en el mundo islámico, completada además por un magnífico estudio descriptivo e histórico de la evolución de los diversos procedimientos de cálculo matemático aplicables a esta disciplina y de las herramientas necesarias para su ejecución.

JUAN MARTOS QUESADA

IBN 'AMĪRA AL-MAJZŪMĪ, *Kitāb Tārīj Mayūrqa. Crónica árabe de la Conquista de Mallorca*, edición y estudio: Muḥammad b. Ma'mar, traducción al castellano: Nicolau Roser Nebot, Guillem Rosselló Bordoy, Palma, 2009, 192 pp.

El texto cuya traducción presentan Roser y Rosselló es una breve obra en prosa rimada, salida de la pluma de un autor bien conocido, Ibn 'Amīra al-Majzūmī (Alcira 1186-Túnez, 1260), cultivador de diversas disciplinas, pero renombrado sobre todo por su actividad de *kātib* al servicio de diversos soberanos, soberanos que iban cambiando con una frecuencia asombrosa, tanto por los avatares políticos como por el inquieto espíritu viajero de Ibn 'Amīra, que lo llevó desde la Valencia almohade hasta el Túnez ḥafsí, pasando por numerosos lugares de al-Andalus y el Magreb. En definitiva, el típico personaje de esa época revuelta de la historia del occidente musulmán que mezcla la literatura con la política o, por ser más claros y precisos, el afectado virtuosismo epistolar con las intrigas de las covachuelas de la administración. Con estos antecedentes sería de esperar que un texto tan breve (veintiséis folios), obra de un autor de esas características y titulado nada menos que *Tārīj Mayūrqa* (¡toda la historia de Mallorca en cincuenta páginas!) resultase ser el habitual ejercicio de retórica insustancial del que poca información se podría extraer.

Pues bien, escondido detrás del artificio irritante y del despliegue de cultura de *kātib*, el *Tārīj Mayūrqa* se revela como una espléndida joya de la historiografía andalusí, más valiosa aún por su condición de pieza casi única. Lo que Ibn 'Amīra ha puesto en nuestras manos no es una «Historia de Mallorca», sino un preciso relato de los últimos años de la Mallorca musulmana, desde el 1226 hasta el 1232, basado en el testimonio de un testigo presencial. Preciso es reconocer que Ibn 'Amīra consigue satisfacer más allá de toda expectativa a dos tipos de lectores muy diferentes: el que busca la recreación estética y el que acude al libro en busca de información; y lo consigue paradójicamente porque comete un error de acomodo entre el fondo y la forma, pues al estilo grandilocuente de su discurso se opone un relato muy poco heroico, no sólo por la poca altura moral de la mayoría de los protagonistas de la historia, tanto los individuales como los colectivos, sino por los sucesos que describe, muy alejados de las proezas guerreras, de los códigos caballerescos, de la imagen de dos brillantes ejércitos que se enfrentan en el campo de batalla. La historia comienza con la captura por los cristianos de un pequeño barco cargado de madera, continúa por la indigna actuación del gobernador almohade de la isla, preocupado exclusivamente por esquilmar a la población, y finaliza con el asedio de la plaza, en el que el factor decisivo no es ningún combate singular entre campeones ataviados con brillantes lorigas, ni un impetuoso asalto a las murallas, ni una valerosa salida de los sitiados; lo que en la narración de Ibn 'Amīra inclina la balanza en la contienda es la sorda e in-

visible batalla que se desarrolla bajo tierra entre los zapadores que excavan la mina que acabará derribando las murallas y los defensores que abren galerías en un intento de localizar y neutralizar a los enemigos que socavan sus cimientos. Este pasaje de la mina es, probablemente, el más interesante de la obra porque, aunque no descubre nada nuevo sobre esta faceta importantísima de la guerra de asedio, deja entrever la tenacidad y el arrojo suicida de los que trabajaban en esas labores en los dos bandos. Esplendorosa prosa poética para describir las tinieblas, el barro, el aire asfixiante, la probable muerte a manos de un enemigo ante el que no se puede escapar o bajo la tierra que se derrumba sobre sus cabezas.

El texto árabe fue editado por Muḥammad b. Ma'mar en Beirut en 2007, basándose en el único manuscrito conocido, conservado en una biblioteca particular (la *zāwiya* de Sidī Bela'maš) en Tinduf. Por cierto, no hemos sido capaces de encontrar la referencia completa de esa edición en la traducción que aquí comentamos, a pesar de que es mencionada en numerosas ocasiones.

Unos meses antes de la publicación de esta traducción al castellano había aparecido la versión catalana (de 2008), en una presentación y un formato idénticos, pero con diferencias sustanciales. Algunas son de nula trascendencia académica, como es el hecho de que la edición en catalán cuenta con una *Presentació* del President de les Illes Balears de la que prescinde la castellana, pero otras tienen mayor entidad, de forma que convierten la versión en castellano en una especie de segunda edición corregida y revisada, en la que se han eliminado algunas erratas y se han añadido diversos pasajes. Ejemplos de erratas rectificadas son la que afectaba a la misma portada del libro, donde aparecía un imposible *Tā'rīj* en el título; la precisión cronológica de al-Maqqarī (p. 9: «activo entre los siglos XVI y XVII» = cat. «del segle XVI»); el título del *Lubāb al-albāb* (p. 18 = cat. «*Lubāb albāb*»); las notas 17 y 18, que son la misma en el texto catalán, mientras que en el castellano (p. 18, n. 41 y 42) se presentan correctamente. Aunque también hay alguna errata en la versión castellana que no aparece en la catalana (la obra de Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarā'* se transforma en *al-Ḥulla al-sayrā'* en las numerosas ocasiones en las que es citada). Por concluir la relación de este grupo de diferencias menores, las notas que acompañan tanto al estudio de Ibn Ma'mar como al texto de Ibn 'Amīra difieren sensiblemente en las dos versiones: bastantes de las de la castellana no figuran en la catalana y viceversa.

Más trascendencia tienen otros dos pasajes en los que las versiones se muestran divergentes: la "Introducción" de Guillem Rosselló (cast. p. 7-24; cat. p. 11-22) y el "Estudio preliminar del texto" de Ibn Ma'mar (cast. p. 25-49; cat. p. 23-65). Sólo con el recuento de las páginas que ocupa cada uno de estos capítulos (recuérdese que el formato de las dos versiones es idéntico), se aprecia que entre una y otra edición hay notables cambios, pues el primero de esos dos apartados ocupa en castellano dieciocho

páginas y en catalán, doce, mientras que el segundo abarca veinticinco y cuarenta y tres, respectivamente.

La “Introducción” de Guillem Rosselló en la versión castellana añade varios párrafos a la que se incluye en la catalana: una breve alusión a los proyectos de Ahmed Zéki Pacha en relación con la historia de las Baleares (cat. p. 14) se amplía considerablemente y se añade un párrafo sobre el *Repartment de Mallorca* (cast. p. 10-11); después de un breve pasaje común, la versión castellana vuelve a introducir novedades, con un extenso discurso sobre las aportaciones de la arqueología a la historia de las Baleares (cast. p. 12-14); un poco más adelante (cast. p. 15-18), la “Introducción” de Rosselló vuelve a verse ampliada con respecto a su “Introducción” con otro amplio pasaje sobre los problemas de la arqueología, disciplina que, por su propia naturaleza, es muy dependiente de factores económicos y está más expuesta que otras a las influencias de instancias ajenas al mundo científico. Finalmente, el tramo final del capítulo, en el que se hacen algunas consideraciones sobre el estilo de Ibn ‘Amīra y sobre los criterios de la traducción, presenta redacciones distintas en las dos versiones (cast. p. 23-24; cat. p. 20-22).

En el “Estudio preliminar”, que es una traducción del trabajo de Ibn Ma‘mar que antecede a su edición del texto árabe, sólo hallamos una diferencia, pero de mucho calado, pues la versión castellana omite en su totalidad el capítulo dedicado a exponer resumidamente el contenido de la obra (“Contingut del llibre”, cat. p. 43-62, que en la edición árabe de Ibn Ma‘mar ocupa las páginas 25-51).

Por último, la versión castellana cuenta con más ilustraciones, ofrece glosario e índices y se ve enriquecida con dos dibujos en pergamino fuera de encuadernación.

Si nos hemos detenido tan largamente en la exposición de las diferencias que se pueden hallar entre las ediciones catalana y castellana es porque las apariencias formales –y la ausencia de cualquier indicación al respecto– pueden hacer pensar al lector que se trata de un mismo texto. Comentábamos antes que el texto castellano podía ser considerado una nueva edición corregida y ampliada, y en líneas generales así es, pero el hecho de que en él se haya omitido un extenso capítulo del estudio introductorio de Ibn Ma‘mar obliga a utilizar las dos versiones para conseguir una imagen íntegra del mejor y más completo texto salido de la pluma de los autores, texto ideal que no tiene reflejo real en ninguna de las dos versiones.

Sea como fuere, la reseña que aquí presentamos está realizada sobre la versión castellana.

Como se ha podido ir viendo en los párrafos anteriores, el *Kitāb Tārīj Mayūrqa* está dividido en tres partes: una “Introducción” de Guillem Rosselló (p. 7-24), el “Estudio preliminar del texto” (p. 25-49), traducción del que Ibn Ma‘mar incluyó como prefacio a su edición, y la traducción del

texto de Ibn 'Amīra fijado en dicha edición (p. 51-122). Completan la obra una serie de "Ilustraciones" (p. 123-141), la "Bibliografía" (p. 143-151), un "Glosario de voces árabes" (p. 153-159) y los índices onomástico, de lugares y de autores citados (p. 161-192).

En su "Introducción" Guillem Rosselló traza un breve esbozo del pasado y el presente de los estudios sobre las Baleares en época musulmana, fruto de la labor de arqueólogos, medievalistas y arabistas. En esas páginas se entremezclan cierta preocupación por los problemas de variada índole que afectan a esos estudios y la indisimulada satisfacción por la recuperación de la obra de Ibn 'Amīra, el más maravilloso regalo que un historiador dedicado en cuerpo y alma a esa zona y a esa época puede recibir. El estudio se cierra con una concisa referencia al *Tārīj Mayūrqa*, a cuyo estudio se dedica el siguiente capítulo.

El trabajo de Rosselló en este capítulo es impecable y ajustado a su objetivo, además de cumplir perfectamente su función de enmarcar la obra dentro de su contexto histórico e historiográfico. Pero, a pesar de ello, nos queda paradójicamente al mismo tiempo la sensación de que se ha quedado corto, de que faltan cosas que sabemos que están en su pluma pero que no han pasado al papel. Analizando bien esta aparente contradicción se descubre la causa: la "Introducción" es, en efecto, adecuada y cumplida; por otra parte, no es menos cierto que se echan de menos muchas cosas, pero el lugar donde faltan no es en la "Introducción", sino en el estudio posterior y en la anotación del texto de Ibn 'Amīra. Ahí es donde esperaríamos hallar aplicado el conocimiento de Guillem Rosselló sobre la historia de las Islas Baleares para sacar todo su jugo a los datos del *Tārīj Mayūrqa*. En lugar de eso, los responsables de la publicación han optado por reproducir traducido el estudio del editor, Ibn Ma'mar, y su anotación del texto, con muy pocas aportaciones propias de los traductores en nota. Es una opción legítima (luego veremos alguno de los problemas que ha planteado), pero no es, desde luego, la mejor de las posibles.

Pocas observaciones se pueden hacer a la "Introducción": algún despiste mínimo como llamar al hijo de Sa'īd b. Ḥakam, el régulo de Menorca, Abū 'Uṭmān Sa'īd ibn Ḥakam, cuando en realidad su nombre era Abū 'Uṭmān Ḥakam b. Sa'īd (p. 19), o pequeñas omisiones bibliográficas, como el olvido de tres ediciones de fragmentos del *Muqtabis* (p. 11, n. 14), las de Makkī del tomo II (M2b, Riyad, 2003 y M2c, Beirut, 1973) y la de Ḥayyī del VII (Beirut, 1965); también podría haberse citado, al hablar del mencionado Sa'īd b. Ḥakam, el artículo de M. Marín, "Sa'īd b. Ḥakam (601-680/1205-1282): una reconsideración biográfica", *Publicacions des Born*, abril, 2006, 95-113.

El "Estudio preliminar" es, como ya se ha dicho, la traducción del de Muḥammad b. Ma'mar; se han añadido algunas notas de los traductores y se han suprimido otras que aparecían en el original árabe, en un intento de adecuar sus contenidos a las necesidades del lector al que va dirigida esta

traducción, muy diferente del lector arabófono, receptor tenido en mente por Ibn Ma'mar a la hora de redactar su estudio. Como las diferencias entre esos dos lectores son más profundas que las puramente lingüísticas, el hecho de explicar cuidadosamente en nota todos los términos árabes que aparecen en el estudio no basta para solventar el problema. El enfoque general de este capítulo no es el idóneo para acompañar una traducción al castellano de un texto de las características del *Tārīj Mayūrqa*; si a esto añadimos que Ibn Ma'mar no es un experto en la historia de al-Andalus, ni, obviamente, en la de las Baleares, y que su utilización de la bibliografía contemporánea sobre el tema es nula, tendremos como resultado que el "Estudio preliminar" se convierte en el elemento más débil de esta obra.

No contribuye en nada a mejorar la valoración de este capítulo la traducción que se nos ofrece. Frente a la que a continuación se realiza del texto del *Tārīj*, muy estimable a pesar de su extrema dificultad, la del "Estudio" parece hecha de una forma mecánica y apresurada, de forma que, por una parte, una literalidad excesiva afea el estilo de la redacción y, por otra, surgen errores producto de la falta de atención. Claro ejemplo de ello son las traducciones de algunos títulos mencionados en el estudio: una de las obras de Ibn 'Amīra que se enumeran en el "Estudio" es el *Kitāb al-Tanbīhāt* (p. 35); señala Ibn Ma'mar que este libro es una refutación del *Kitāb al-Tibyān* (traducido como "Libro de la aclaración ...") de al-Zamlakānī y que su título completo es *Kitāb al-Tanbīhāt 'alā mā fī l-Tibyān min al-tamwīhāt*, que los traductores vierten "Libro de las observaciones sobre lo que hay en la explicación de las tergiversaciones", sin darse cuenta de que el título de la obra de Ibn 'Amīra está haciendo referencia al de la obra que refuta, el *Tibyān*, y que, por tanto, su traducción correcta sería, respetando en lo posible la versión de los traductores, "Libro de las observaciones sobre las tergiversaciones que hay en *al-Tibyān*". Semejante es el caso de dos títulos mencionados al hablar de los *Mawā'iz* de Ibn 'Amīra (p. 38), ambos derivados del *Malqā al-sabīl* (su vocalización correcta es *Mulqā l-sabīl*) de Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (que se traduce como "El lugar a partir del cual se encuentra el camino", aunque más apropiado sería, siguiendo a P. Smoor, en *EI2*, V, 927, «What is scattered on the road»). En el primero de ellos se traduce el título de la obra emulada ("El adorno del noble en la confrontación del lugar a partir del cual se encuentra el camino"), mientras que en el otro se conserva en transcripción ("Intercambio de pareceres [...] en su *malqā al-sabīl*").

La práctica de ofrecer traducciones de los títulos de libros árabes, usual en épocas pasadas, abandonada durante largo tiempo y que ahora se quiere resucitar, es casi siempre inútil y siempre arriesgada. No pretendemos afirmar con ello que esos títulos cuyas primeras cláusulas rebosan de flores, perfumes y huertos, todos ellos miríficos y miróforos, y de iluminaciones y explanaciones, siempre elocuentes y clarificadoras, sean meros ejercicios de huera retórica en todas las ocasiones; lo que, en nuestra opinión, des-

aconseja traducirlos por sistema es la imposibilidad de recoger en la brevedad de un título en un idioma distinto del original todos los significados y sentidos que esos aparentemente pomposos y relamidos enunciados encierran. Un ejemplo aclarará esta cuestión: Ibn Ma'mar reproduce una cita del *Dayl* de Ibn 'Abd al-Malik en la que sostiene que Ibn 'Amīra imita en el *Tārīj* el estilo de 'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī en una obra cuyo título los traductores transcriben y vierten "*Al-faṭḥ al-qassī fī al-faḥ al-Qudsī (La sagaz elucidación en la liberación de Jerusalén)*" (p. 13). No habría nada que objetar a esta interpretación, pues parece un claro caso de título bímembre, con una primera parte insustancial y una segunda en la que indica la materia de la obra. Pero lo cierto es que hay mucho más oculto tras el primer sintagma y lo sabemos gracias al mismo al-Iṣfahānī, que lo elucida en el prólogo de su *al-Faḥ al-qussī* (ésta es su transcripción correcta): la obra la había titulado originalmente *al-Faḥ al-qudsī*, pero una de las personas a las que se la dio a leer le aconsejó que la llamara *al-Faḥ al-qussī*, «porque Dios te ha favorecido (*fataḥa*) en este libro con la pureza de lenguaje y la elocuencia de Quss [b. Sā'ida, el paradigma de la elocuencia]» (ed. El Cairo, 2004, 41). ¿Pueden estas referencias literarias y religiosas ser reflejadas con precisión en un título traducido literalmente?

En otras ocasiones el automatismo en la traducción se une a una redacción confusa por parte del autor para producir resultados insatisfactorios. Esto ha ocurrido con un pasaje en el que Ibn Ma'mar intercala dentro de su estudio una cita literal de la *Hulla* de Ibn al-Abbār, sin señalar en el texto dónde empieza y dónde finaliza la cita. Como, por otra parte, el engarce entre las palabras de Ibn Ma'mar y las de Ibn al-Abbār no está muy conseguido, la confusión en los traductores es casi inevitable. Ibn al-Abbār refiere cómo el cabecilla de una rebelión antialmorávid, la de los *Murīdūn*, ordenó a sus seguidores atacar Mértola «en un momento que él les fijó, en ese año que significó la ruina del poder de los lamtūnīs [los almorávides]». Ibn Ma'mar redacta su párrafo uniendo dos frases de Ibn al-Abbār separadas en el original por una veintena de líneas: «Fue el primero que se sublevó contra los almorávides en al-Andalus, en un momento que él fijó a sus seguidores, en ese año que significó la ruina del poder de los lamtūnīs, como dice Ibn al-Abbār» (ed. Ibn Ma'mar, p. 15). Si no se es consciente de que se trata de un par de citas textuales mal hilvanadas, la frase resulta un tanto extraña, por lo que no es fácil hallarle un sentido coherente; de este modo los traductores se ven conducidos al error y vierten: «en el momento en que anunció a sus seguidores, en un ademán fuera de lugar, el advenimiento del reino de los lamtūnīs» (p. 37).

Pero todo lo que en la traducción del "Estudio" es trabajo automatizado, sin alma, aparentemente realizado para cubrir un antipático expediente, se convierte en la del texto de Ibn 'Amīra en esmero puntilloso, cuidado por el detalle y afectuosa dedicación. No era tarea sencilla, pues el estilo de Ibn 'Amīra es lo más alejado de la sencillez que se pueda imaginar y su

léxico, rebuscado hasta la pedantería; además el texto está trufado de referencias religiosas, poéticas, culturales, no siempre evidentes, nunca obvias. Los traductores al castellano, Nicolau Roser y Guillem Rosselló, han logrado salir airoso ante esas dificultades, respetando con bastante acierto el estilo del original, sin caer en la banalización que hubiera supuesto verterlo con un lenguaje llano y sencillo. Como el mismo Ibn 'Amīra señala en su prólogo (p. 53), su objetivo al redactar el *Tārīj Mayūrqa* era tanto relatar unos hechos históricos como componer un texto de valor literario («Este libro se ha escrito para dos tipos de personas: aquel que quiere aprender el modo en que se compone el discurso y aquel otro que se duele del oficio de los días»). Ese mismo criterio se ha seguido en la traducción, buscando a la vez el rigor lingüístico y la elegancia en la expresión, con resultados más que meritorios.

Pocas observaciones se pueden hacer al texto de la traducción y la mayoría de ellas son de poco relieve: ¿por qué se presentan los topónimos ibéricos en transcripción en lugar de en su nomenclatura castellana actual? El lector medianamente avisado no tendrá dificultad en reconocer en *Balansiya* (no *Balansiyya*) la actual Valencia, pero tal vez no sea tan evidente para él que *Yābisa* es Ibiza; en las notas la cuestión se complica un poco más, puesto que se intenta mantener ese criterio, pero a veces se abandona la transcripción para utilizar el nombre castellano, lo que da lugar a que, en una misma nota, encontremos *Mayūrqa* y *Minūrqa* junto a «Barcelona» y «Cerdeña» (p. 119, n. 134). También choca un poco observar que la sigla que se emplea para indicar una fecha cristiana no es la habitual «d. C.», sino una curiosa «M», suponemos que abreviatura de *masīhī* («cristiano», i.e. «era cristiana»).

Las notas al texto son, en su mayoría, traducción de las que incluía Ibn Ma'mar en su edición. Los traductores han prescindido de algunas de ellas y han añadido otras de su propia cosecha, aunque en ambas acciones han pecado de cierta timidez: siguen sobrando muchas de las de Ibn Ma'mar y se agradecería que las suyas fueran más numerosas. Ese automatismo descuidado que advertíamos en la traducción del “Estudio” vuelve a aparecer aquí, con resultados como la presencia de numerosas notas en las que se nos explica con detalle dónde se hallan ciudades tan desconocidas para el lector español como Barcelona (p. 60, n. 17) o una que concluye con la traducción literal de la apostilla que Ibn Ma'mar hace al vocablo *al-qūmṭ* (transcripción poco frecuente de «conde»): «El *kumṭ* es el conde, es decir, el emir», frase que en la edición árabe puede tener su utilidad, pues aclara el significado de un término raro, pero que en la versión en castellano sorprende hallar, ya que esa nota está explicándole al lector la palabra «conde» y no parece que ello sea muy necesario (p. 104, n. 104).

Incluso en algún caso en el que detectamos algún error de traducción podemos hallar su causa indirecta en una nota de Ibn Ma'mar, pero no por-

que esa nota sea inexacta, sino porque una mala interpretación de lo que en ella se consigna ha llevado a los traductores a una pequeña confusión. El texto del original reza: «*wa-l-jaṣar bi-l-bard alladī aḫraṭa ṣā'im mā aḫṭara*», que se podría traducir literalmente por «y el frío, que alcanzaba niveles extremos, era como el que ayuna y no rompe el ayuno». La frase, así expresada, no tiene mucho sentido en castellano, lo que lleva a los traductores a intentar dar con una explicación plausible y traducen: «El frío penetrante que entumece las extremidades era algo parecido a un ayunante que no quisiera romper el ayuno con un frío menos riguroso» (p. 105) y aclaran en nota: «El frío intenso que entumece las extremidades, en árabe *jaṣr*, se asemeja a uno que ayuna y no desea romper el ayuno con un frío menor, que le haría seguir sintiendo frío pero en menor escala. El ayuno musulmán en invierno es mucho más severo que en verano en razón, precisamente, de la sensación de destempe que siente el cuerpo al no ingerir suficientes calorías». Dejando de lado esta última afirmación sobre los rigores del ayuno según la estación del año solar en la que caiga el mes de ramadán (para los que no lo hemos experimentado parecería más llevadero el ramadán en invierno, tanto porque en esos meses el cuerpo requiere menos líquido como porque las horas de luz –y, por tanto, de ayuno– son menos que en verano), lo cierto es que la conexión entre ayuno y climatología en esta frase no va en la dirección apuntada en la traducción. El error procede de la nota, puramente lexicográfica, con la que el editor explica el poco usado vocablo que Ibn 'Amīra utiliza para «frío», *jaṣar*: «*al-jaṣar* es “frío que entumece las extremidades del hombre”; cuando va acompañado de hambre se utiliza la voz *jaṣaṣ*» (ed. Ibn Ma'mar, p. 123, n.3). Nos imaginamos que esa mención a la mezcla de frío y hambre y el parecido entre *jaṣaṣ* y *jaṣar* sería lo que llevó a los traductores a añadir a los rigores del ayunante un frío intenso; de esta forma conseguían establecer un nexo semántico entre los dos términos de la comparación, pero a costa de fracasar en el nexo lógico, porque ¿qué característica del individuo que no quiere «romper el ayuno con un frío menos riguroso» puede ser útil para aplicarla en una comparación al frío intenso? Dejemos al ayunante con su hambre y no lo castigemos con más penalidades, sobre todo si es de los que «no interrumpen el ayuno», aquellos que, acabado ramadán, continúan practicándolo con tenacidad e insistencia, características, éstas sí, que pueden ser predicadas del frío, que no sólo sería intenso y entumecedor, sino también persistente y excesivo. La expresión «el que ayuna y no rompe el ayuno» aparece en algunos hadices (p. ej. Muslim, 2982; Bujārī, 5661) en su sentido literal, pero la encontramos ya utilizada como término de comparación para denotar persistencia, constancia, en un verso de Abū Tammām (al-Ḥāwī, *Šarḥ Dīwān Abī Tammām*, Beirut, 1981, 880), en un contexto en el que aún se mantiene dentro de su campo semántico original:

Pasó la fiesta del *Fiṭr* [final del ayuno de ramadán], pasó la del *Aḫḫā* [casi diez semanas más tarde],

y mi esperanza sigue a tu puerta como si fuera uno de los que no interrumpen el ayuno [aunque haya acabado ramadán]

Pocas veces es tan sencillo resumir en breves líneas la valoración de un trabajo: el *Kitāb Tārīj Mayūrqa* es una obra de lectura muy recomendable, por no decir imprescindible, en la que se reúnen un texto histórico y literario de capital importancia y de apasionante interés, una traducción muy meritoria y de alta calidad, una “Introducción” atinada y un “Estudio” que tiene como mayor defecto el haber sido escrito con la mente puesta en un público muy distinto del que ahora recibe esta versión en castellano. Este relato de los últimos años de dominio musulmán en Mallorca nos ofrece una visión muy alejada de lo habitual en la historiografía andalusí y adquiere un valor que va más allá de su condición de fuente histórica: es un retazo de vida real que surge inesperadamente en un ámbito en el que predomina agobiantemente una tendencia irresistible a mostrar una imagen ideal, teórica, oficial.

LUIS MOLINA

FRANÇOIS POUILLON (ed.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, París, Institut d’Études de l’Islam et des Sociétés du Monde Musulman, Karthala, 2008, XXII + 1007 pp.

Los diccionarios tienen sus propias exigencias como género literario: una de sus pretensiones es la de tender a la exhaustividad, y parece que ahí siempre habrá un crítico que señale las entradas que faltan, las que sobran, las inconsistencias e, incluso, la poca pertinencia de las elecciones realizadas. Por otro lado, un diccionario pretende definir los límites de una realidad, agotar la lista de lo que pertenece (y, por exclusión, de lo que no pertenece) a una determinada categoría. Entre exhaustividad y categorización, el presente libro interviene en un ámbito que resulta especialmente amplio y nebuloso, si no polémico, como el del orientalismo, o, más en concreto, el de los orientalistas de lengua francesa: más de mil páginas a doble columna, la invitación a una lectura pausada, larga y fascinante.

Es posible que el término «orientalistas» no tenga ya, hoy en día, la connotación tan negativa de que le dotó el inevitable libro de Edward Said; seguramente, los orientalistas han sabido siempre que ellos y su actividad y la tradición universitaria a la que pertenecían no podían ser despachados de una manera tan sumaria. Sin embargo, es también cierto que se trata de una obra que ha tenido una influencia extraordinaria fuera del ámbito de los estudios orientales, y que hasta hoy ha impuesto una lectura del orientalismo como una fuerza de choque del imperialismo europeo, productor de imágenes exotizantes y tópicas sobre un Oriente ficticio, del

que buscaba apropiarse. Resulta inútil trazar aquí la enorme fortuna de la obra de Said, las polémicas que provocó y la gran cantidad de trabajos que se sitúan bajo su magisterio intelectual, fundamentalmente en el marco de una crítica del hecho colonial.

Hacer un catálogo de orientalistas supone habérselas con esta referencia ineludible, y François Pouillon, editor del volumen, así lo hace en la introducción: la propia realidad compleja e inaprensible de las actividades de más de cuatro siglos de orientalistas franceses desborda con mucho la simplicidad del marco propuesto por Said. Pero, más que los propósitos enunciados al comienzo, es la propia lectura del *Dictionnaire* la que proporciona una visión clara de esa complejidad. La obra ha adoptado una definición amplia de «orientalista», en la que cabe un número grande y extraordinariamente diverso de personajes, de profesiones, de intereses... Se encontrarán aquí, desde luego, referencias sobre expertos en historia, lenguas o culturas orientales, y también de instituciones académicas y universitarias, que dan cuenta de cómo se fue conformando un campo de saber específico, a partir fundamentalmente del s. XVI. Pero también hay entradas sobre pintores, cineastas, médicos, políticos, viajeros, escritores, diplomáticos, ideólogos... Hay orientalistas que nunca viajaron a Oriente, pero para quienes lo oriental formó parte de su obra y su pensamiento, o de sus intereses políticos. Hay, incluso, autores de cómics, como Hergé, el creador de Tintin. Por otra parte, se trata de una concepción geográficamente extensa del «Oriente», no referida solamente a un «oriente» musulmán, sino, más allá, también a la China, al Japón... Si se acepta un proyecto tan vasto como el propuesto por este diccionario, ya no hace falta lanzarse a la búsqueda de sus posibles carencias, faltas u olvidos; más bien, entrar en la lectura y tratar de aprehender el tipo de realidad cuyo catálogo se nos ofrece. A mí me parece que el orientalismo es, desde luego y en primer lugar, la construcción de una serie de saberes específicos, a partir del desarrollo de herramientas intelectuales concretas, y también de su institucionalización. Pero esta construcción disciplinar se hace también partiendo de la multiplicidad de las experiencias concretas de intermediarios culturales de diverso tipo, de personas que no dudan en apropiarse de materiales narrativos o iconográficos para forzar la creación de nuevos sentidos. Personas, como se dice en la obra, movidas por las intenciones más diversas, el interés, la curiosidad, el desasosiego, la incomodidad religiosa o la búsqueda interior, pero cuyo encuentro con algo «oriental» alcanza a veces una intensidad que puede llegar a resultar conmovedora. Por citar sólo un ejemplo, el de Gaëtan Gatian de Clérambault: psiquiatra, médico alienista, fotógrafo, que realizó entre 1912 y 1919 más de novecientas tiradas fotográficas sobre drapeados marroquíes. Son series obsesivas (conservadas en el Musée de l'Homme de Paris), donde Clérambault intentaba captar cada detalle del vestido, de su caída, de sus pliegues, interpretado, a partir de su propia formación psicoanalíti-

ca y semiótica, como clave para el análisis de una cultura o de una «raza». Son imágenes intensas, extrañas, que intentan indagar el sentido simbólico del uso del vestido, ilustración de las prohibiciones relativas al cuerpo y a su control, pero que, como fotografías, acaban alcanzando un nuevo sentido que tiene que ver sobre todo, creo, con el propio Clérambault, en una medida que muestra cómo este encuentro psiquiátrico-estético escapa a la simple lógica de la etnicización del objeto colonial. Yo ignoraba la figura de Clérambault y sus fotografías, e imagino que los lectores del *Dictionnaire* se encontrarán con sorpresas igualmente deslumbrantes y desconocidas para ellos, capaces de poner en marcha los mecanismos de su propia imaginación.

«Imaginación» es sin duda un concepto importante, no tanto como herramienta de mixtificación de la realidad, que hace desaparecer la concreción de lo otro para situarlo en el plano de la exotización, sino más bien como un medio fundamental de creación de sentido. Sin duda, el orientalismo ha producido una inmensa cantidad de materiales para la imaginación, para el desarrollo de saberes académicos pero también para la expresión y la conformación de uno mismo, de su extrañeza o sus delirios (recuérdese el caso extraordinario de William Beckford, otro orientalista de habla francesa, aunque inglés, y su *Vathek*). Uno de los hechos fascinantes de esta historia es precisamente el de que el encuentro orientalista (o incluso, el encuentro colonial) es a menudo una experiencia del orden de la intimidad, de lo más personal, que se desarrolla en el cruce de horizontes intelectuales y emocionales privados y, por la misma razón, imprevisibles pero radicalmente asumidos por sus protagonistas como necesarios, y no sólo como el resultado de una manipulación o de una operación de dominación. Se puede leer, por ejemplo, lo que escribe Mercedes Volait en un libro reciente (*Fous du Caire. Excentriques, architectes et amateurs d'art en Égypte, 1863-1914*, Montpellier, l'Archange Minotaure, 2009) sobre el proceso de patrimonialización de la arquitectura egipcia en el cambio de siglo: un proceso, por cierto, que lejos de ser etnocéntrico y unidireccional (de dominante a dominado), reserva un papel fundamental a los actores locales («indígenas», en el lenguaje colonial) en la creación de un orientalismo que es también, al final, un instrumento de expresión de lo propio.

No se trata, por supuesto, de negar la importancia decisiva de las relaciones de dominación, sino de restituir la complejidad de lo que llamamos orientalismo, restituyendo a la vez, con François Pouillon, la compleja trama personal, cultural e institucional de sus actores.

FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO