

RESEÑAS

BOTTE, Roger y STELLA, Alessandro (sous la direction de), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée (Moyen Âge- XXe siècle)*, París, Editions Karthala, 2012, 396 pp.

Entre las obras dedicadas a esclavitud publicadas en los últimos años cabe llamar la atención sobre esta, porque se trata de una apuesta ambiciosa y arriesgada desde un punto de vista temático y metodológico por muy diversos motivos: el amplio espacio geográfico escogido, el Mediterráneo; el largo periodo cronológico, desde la Edad Media hasta el s. XX; y, especialmente, su enfoque multidisciplinar. El libro incluye trabajos dedicados a las “dos orillas” o, más precisamente, a los dos mundos culturales, el cristiano y el islámico, que en materia de esclavitud no son, en absoluto, dos universos independientes. Asimismo, considero especialmente relevante el tema elegido por los editores del volumen como nexo de unión de artículos dedicados a materias y espacios tan distintos, el tema del color o de la raza. Ha sido ésta en las últimas décadas una cuestión tabú entre los historiadores occidentales, desde que determinadas corrientes antropológicas llegaran a negar la existencia del concepto de raza e incluso lo censurasen como objeto de estudio. Basten como ejemplo los giros eufemísticos que los autores del volumen hacen para evitarlo en la medida de lo posible.

La obra recupera, por tanto, una cuestión determinante cuando se trabaja sobre esclavitud en cualquier ámbito, la del color de los esclavos, de los cautivos, y de los dueños y traficantes de esclavos, una cuestión que tiene implicaciones relacionadas no sólo con el origen étnico de los protagonistas de la trata, sino también, y muy especialmente, con la construcción ético-religiosa de la esclavitud a lo largo de la historia. Hay que tener en cuenta que en relación con el mundo islámico sólo un autor, Bernard Lewis (“Raza y color en el Islam”, *Al-Andalus* 33 (1968), 1-51; *Race and Color in Islam*, Nueva York, 1971; *Race and Slavery in the Middle East*, Oxford, 1990), había abordado previamente esta cuestión de manera monográfica. Junto a los de este autor, cabe mencionar otros trabajos importantes, aunque menos extensos, como por ejemplo el de Benjamin Braude (“Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et chistianisme”, *Annales HSS* (enero-febrero 2002), 1, 93-125).

Couleurs de l'esclavage contiene 16 trabajos en francés compuestos entorno del tema de las diversas formas de la esclavitud, con especial atención a sus aspectos étnicos. Los editores del volumen –Roger Botte y Alessandro Stella– son especialistas en esclavitud y cautiverio y la mayoría de los autores de sus capítulos ya habían trabajado también previamente sobre esta cuestión.

Los capítulos se ordenan cronológicamente: los cuatro primeros (de Salah Trabelsi, Mohamed Meouak, Henri Bresc y Philippe Braunstein) se centran en la esclavitud medieval de las dos orillas, el quinto (Raúl González Arévalo) abarca ambos mundos –el Reino de Granada– y se adentra ya en la Edad Moderna, al igual que el extensísimo sexto capítulo de Fabienne Plazolles Guillén dedicado a la Valencia de finales del s. XV y principios del XVI. A estos trabajos les suceden siete contribuciones dedicadas a la esclavitud mediterránea en la Edad Moderna, entre las que se cuentan las de los propios editores del volumen (Antonio de Almeida Mendes, Salvatore Bono, Jocelyne Dakhliya, Roger Botte, Frédéric Hitzel, Florina Manuela Constantin y Alessandro Stella). Concluyen la obra tres capítulos sobre esclavitud en la Edad Contemporánea: dos dedicados al Túnez del s. XIX (M'hamed Oualdi e Inès Mrad Dali) y el último sobre las esclavitud en los siglos XIX y XX en Argelia, un espacio geográfico al que no se ha prestado suficiente atención en los estudios sobre esclavitud (Judith Scheele).

La obra muestra la enorme heterogeneidad y variedad de la esclavitud mediterránea a lo largo de los siglos y constituye un verdadero catálogo de los posibles orígenes, etnias, colores, circunstancias sociales y familiares, etc. El estatus –los estatus– del esclavo responde a distintos factores, entre los que el color de la piel juega un papel entre otros muchos, como son la religión, el origen geográfico, el sometimiento social y económico, etc. Los esclavos de la cuenca mediterránea tienen distintos colores según el momento histórico y el lugar –y con colores se refieren los autores no sólo a características físicas, sino también morales y a sus distintas situaciones legales y antropológicas–. La esclavitud atlántica ha empañado el imaginario colectivo europeo con imágenes estereotipadas de la esclavitud negra que caracterizó a la trata en América y ha hecho olvidar que la esclavitud ha sido un fenómeno frecuente y continuado en las dos orillas del Mediterráneo desde la Antigüedad hasta comienzos del siglo XX.

Puede afirmarse con rotundidad que los coordinadores del volumen han llevado a cabo un trabajo de edición loable por la selección de las contribuciones, el equilibrio obtenido entre los capítulos dedicados al mundo islámico y al cristiano, la cuidada edición científica de los mismos, así como la oportuna elección y distribución de los temas. *Couleurs de l'esclavage* es una obra coherente, que no constituye una mera recopilación de trabajos sobre esclavitud dispersos, sino que es un tratado sobre la esclavitud mediterránea sin precedentes, que constituirá una obra de referencia durante mucho tiempo.

CRISTINA DE LA PUENTE
ILC, CSIC

AMRI, Nelly, *Un "manuel" ifrīqiyyen d'adab soufi. Paroles de sagesse de 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276) compagnon de Shādilī*, Soussse, Contraste Éditions, 2013, 240 pp. en francés, 24 pp. en árabe.

Ni que decir tiene que la profesora Nelly Amri es una de las mejores conocedoras de la literatura hagiográfica en el Occidente islámico, especialmente la de Túnez, zona a la que pertenece el autor del "manual" ifrīqí de *adab* sufí, objeto de este libro. La profesora Amri vuelve a enriquecer las bibliotecas con un excelente estudio sobre el sufismo magrebí medieval.

El texto árabe, objeto de esta edición, traducción y estudio, es corto –apenas 20 páginas (pp. 8-20 en numeración árabe y la traducción al francés, pp. 159-211). Sin embargo, la editora le ha sacado mucho provecho proporcionando una lección magistral sobre la historia del sufismo tunecino, especialmente en su rama šādīlī, así como su desarrollo en los periodos medieval y moderno y con referencias incluso a los tiempos contemporáneos. La extensión del estudio creo que se debe, entre otros motivos, al hecho de que el autor de este manual es desconocido, además de los diversos manuscritos existentes y a los que la autora ha consagrado un estudio exhaustivo, en el que ha hecho hincapié en los criterios seguidos en su edición (pp. 20-28).

En líneas generales, se aprecia que la historia del sufismo tunecino no se diferencia tanto de la registrada en otras zonas del Magreb, como Marruecos, salvando, claro está, las diferencias de cada una de estas zonas. No olvidemos, por otro lado, que el actual Marruecos es el origen del fundador de la *ṭarīqa šādīliyya*.

En su interesante introducción (pp. 13-28), la profesora Amri pone de manifiesto los motivos de su edición, luego habla del lugar ocupado por el *šayj* 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276) en la hagiografía tunecina. Según esta tradición hagiográfica al-Mzūghī formó parte de los cuarenta compañeros de al-Šādīlī. Varias son las fuentes que atestiguan dicha relación, como *al-Ta'rif bi-awliyā' al-arba'īn* y *Manāqib yāmi' al-Šafšāfa*, lugar de santidad tunecina por excelencia en época ḥafṣī, tal y como afirma la autora (p. 19).

El siguiente capítulo (pp. 31-41), el más interesante, está dedicado a estudiar el complejo tema de la autoría del "manual" y, con mucho criterio, duda de la atribución del "manual" a Ibn al-Šabbāg, tal como se ha hecho en el catálogo (pp. 31-32). La autora llega a la conclusión y proporciona el perfil curricular del autor de este manual, o *manāqib* de 'Abd al-Wahhāb. Dice que dicho autor tenía muy buen conocimiento de las obras hagiográficas del *šayj* Abū l-Ḥasan al-Šādīlī, *Laṭā'if al-Minan* de Ibn 'Aṭā' al-Iskandārī (m. 709/1309) y la *Durrat al-asrār* de Ibn al-Šabbāg, así como de la literatura sufí, como testimonia la movilización de no menos de 25 autoridades. El autor tiene igualmente un buen conocimiento de las fuentes escriturarias (Corán y *ḥadīṯ*). "A partir de aquí podemos razonablemente establecer que se trata de un hombre versado también en las ciencias tanto exotéricas como esotéricas, realizadas en el medio šādīlī en Tunis (¿Túnez?) y muy particularmente en el del *šayj*

‘Abd al-Wahhāb” (p. 35). Ante la ausencia de una posible fecha de estos “*manāqib*”, la autora intenta resolver este problema manejando varias hipótesis que conducen, con toda lógica y no con menos dificultad, a situar la obra en el siglo IX/XV (p. 38). La autora intenta explicar, y creo que lo hace de manera muy adecuada, la metodología del trabajo del autor de la obra, y dice que el “autor de esa “antigua” hagiografía, por no haber sido él mismo discípulo directo del maestro ‘Abd al-Wahhāb, no conocía menos a sus compañeros y discípulos directos, en su mayoría fueron sus transmisores (como ese Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Mālaqī que “fue compañero suyo en la ciudad de Tunis (¿Túnez?)”, pero también a un número de juristas y sabios que conocieron al maestro o asistieron a sus *maḡālis*, así como sus devotos y otras personas que creían en sus carismas. Todo pertenecería a un período (más cercano al siglo IX/XV) durante el cual el sufismo se había convertido en algo más institucionalizado, más integrado y más ritualizado (“ritualisé”); un periodo durante el cual la santidad de los “felicis” de Dios se había vuelto más visible que en el pasado y que había suscitado un debate (de allí la insistencia sobre este tema en la obra), los propósitos del maestro y relativos a los buenos actos de la *ziyāra* se inscriben en el proceso incluso de la realización espiritual, contribuyendo a su vez a apoyar a la hipótesis de una redacción más tardía (pp. 38-39).

La autora, por otro lado, nos resume en pocas palabras la singularidad de la obra: “La obra se distingue por su aspecto cohesivo y su unidad que lucha por una recopilación más homogénea. En efecto, creemos haber percibido, más allá del aspecto macizo de la obra y de la ausencia de capítulos, una concepción de conjunto; los juicios y dichos atribuidos al santo (...) solo son el desarrollo amplificado y reiterado del deseo de siete propósitos que figuran en la vida propiamente dicha, y ligados todos por testimonios nominalmente mencionados; por otro lado, a menudo encontramos una sucesión de cuatro o cinco propósitos que pertenecen al mismo tema, incluso si esos últimos no obedecen a ningún orden” (p.39). Sin embargo, en términos generales y examinando los diferentes apartados del “manual”, la autora afirma que la mayoría de los temas no presenta grandes novedades desde el punto de vista temático (p. 40), salvo en algunos casos, en que según la autora, “reflejan la preocupación de los sufíes de la época, sobre todo en los medios *šādīlīes*, y muy especialmente en el círculo del *šayj* ‘Abd al-Wahhāb” (p. 41).

La autora dedica el segundo capítulo (pp. 43-66) a los estudios que mencionaron el *šayj* y su obra, y hay que reconocer que se realiza aquí una excelente reseña de estas obras, consiguiendo con ello no sólo proporcionarnos una autentica historia de la *zāwiya* del *šayj* ‘Abd al-Wahhāb y la memoria a ella ligada, sino también rectificar mucha de la información que aparece en dichos estudios.

Ya era hora de que la autora nos ayudara a identificar el *šayj* ‘Abd al-Wahhāb (pp. 54 y ss). He de reconocer que ha sido muy hábil en este sentido, ya que ha conseguido que el lector esté pendiente y con ganas de leer las diversas piezas de este estudio para ir descubriendo la identidad del protagonista

de este manual de sufismo šāḍilī. La *nisba* Mzūgī no aparece en los *Manāqib*. El origen tribal se remonta a la tribu beduina de los Mzūga, una tribu cuyas ramificaciones se encuentran en Ifrīqiya y en Marruecos y que ha proporcionado al sufismo ifrīquí muchos de sus maestros (p. 55). Según esta tradición hagiográfica, uno de los siete maestros habría sido iniciado por el propio Abū Madyān Šu‘ayb (m. 594/1197).

Se aprecia que no hay muchos datos acerca de la juventud del maestro, aunque eso no debe presentar ninguna excepción ya que la mayoría de los santos magrebíes y no magrebíes presenta ese mismo perfil; es el caso de Abū Ya‘zzā en Marruecos, por ejemplo. En cambio, en otros casos sí que tenemos algunos detalles sobre su juventud como al-Yuhānīsī, el protagonista de la obra de al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib* (s. VIII/XIV), o el propio Abū Madyān que protagonizó varias obras (*Da‘āmat al-yaqīn*, por ejemplo). Es muy importante señalar que el maestro tenía buena formación en materias como las lecturas coránicas y las ciencias racionales, materias que enseñó en la mezquita de Abū ‘Abd Allāh al-Anšārī durante un tiempo estimado de 21 años (pp. 56-7). A su *maylis* asistían discípulos con perfil variopinto, pero sobre todo sufíes y *fu-qahā’*, dos grupos tradicionalmente enfrentados (Cornell, “faḡīr versus faḡīh”). Este hecho puede darnos una idea acerca del gran éxito de la labor educativa y religiosa de este maestro. La autora destaca el viaje del maestro a Córdoba, pero ve frustrante (p. 59) la no mención de la fecha en la se produjo este viaje. Yo creo que las fechas no constituyen un dato relevante para el género hagiográfico, aunque sí para los repertorios bio-bibliográficos. La hagiografía, como bien sabemos, se interesa mucho más por los aspectos morales y religiosos de sus protagonistas. En lo que afecta a la santidad, creo que no debería extrañarnos tampoco que los desplazamientos registrados en la época hacia Túnez – o el Magreb en general- fueran más numerosos, ya no solo por la pérdida progresiva de las posesiones musulmanas en la Península Ibérica, sino también por otras razones, en mi opinión, ligadas a la propia esencia del Magreb como tierra de santos y de las tradiciones de santidad, y por lo tanto constituía el mejor lugar por excelencia elegido por los andalusíes para consolidar sus carreras. A mi modo de ver, el paso por el Magreb, hecho demostrado y defendido consciente o inconscientemente por las fuentes hagiográficas, era condición imprescindible para alcanzar la perfección religiosa y la santidad. La trayectoria del *šayj* incluye un viaje de diez años ejerciendo la *siyāḡa* entre el Magreb o el Mašriq pues estuvo en Córdoba, y posiblemente en Marruecos, antes de trasladarse a al-Ándalus, y en Oriente. Se aprecia una escasez de datos sobre su viaje a Oriente y no se sabe si realizó o no la peregrinación. El cambio radical que sufrió la vida del *šayj* tras su regreso a Túnez nos recuerda otras experiencias místicas, como la del santo andalusí al-Yuhānīsī que realizó un viaje de más 20 años. Se trata, sin duda, del inicio de la nueva fase de la vida del *šayj*, hacia el camino de la santidad. A partir de ese momento la santidad se ve consolidada, y el papel del santo también se ve muy identificado de cara a la sociedad. La instalación del *šayj* ‘Abd al-Wahhāb entre los beduinos tras

el regreso de su viaje puede ayudar a entender algunas de las características de la nueva personalidad del santo: no sólo la de la islamización de las tribus sino, también, la consolidación del islam entre las tribus, sobre todo las beréberes. Tal islamización y tal consolidación fue objetivo prioritario bien marcado no solo del *šayj* ‘Abd al-Wahhāb y de otros *šuyūj* sino de toda una institución como la *zāwiya*, y gran parte de los sufíes, pese a las grandes reservas mostradas por los sectores ortodoxos. Es todo un acierto metodológico el estudio que hace la autora de la nueva vida del santo (pp. 62-66), a las personas que informaron sobre él, así como los discípulos (pp. 67-77), porque permite formular una idea bastante clara acerca de los círculos del maestro, las disciplinas por las se interesaba e impartía, pero sobre todo el perfil intelectual, religioso y incluso ideológico de todas aquellas personas que tuvieran alguna relación con él. La combinación entre la enseñanza del Corán, la Sunna, el *fiqh*, el *tawhīd*, las ciencias racionales y el sufismo (p. 85), es muy original y puede ayudarnos a entender qué tipo de maestro era ‘Abd al-Wahhāb y qué era lo que pretendía con esa combinación. Seguramente era muy consciente de los enfrentamientos que existían entre un sector religioso y otro, y se presentaba como una persona que cumplía con los requisitos de uno y de otro sector, pero quería demostrar la compatibilidad entre ambos.

La autora dedica el capítulo IV a varios aspectos ligados a las palabras del maestro, que se ven reforzadas por la gran presencia de referencias a los textos sagrados y otras representaciones de fe y de piedad. Se hace evidente la presencia de las enseñanzas *šāḍilīes* y de sus figuras más destacadas (al-*Šāḍilī*, Yunayd, etc...) (p. 95). Basándose en las “sentencias” atribuidas al maestro ‘Abd al-Wahhāb, la autora dedica el siguiente capítulo a destacar y esclarecer algunas bases doctrinales de la *malāmātiyya*, emparentada con la *šāḍilīyya*. Nacida en Nisabur en el siglo III/IX, la *malāmātiyya* no tardará mucho, siempre según la autora, en convertirse en una categoría de santos en la tipología de los espirituales musulmanes (p. 99).

La segunda parte de la obra está dedicada a los “propósitos” atribuidos al maestro ‘Abd al-Wahhāb, es decir a la obra propiamente dicha. La autora distingue entre cuatro clases de propósitos: el primero pertenece a la vida del maestro, y el segundo afecta a los otros tres grupos que reúne unos 200 propósitos (el primero va de 1 a 60, el segundo de 61 a 94 y el tercer de 95 a 200) (pp. 109-124). Por otro lado, la autora, y con mucho acierto, estudia detalladamente las autoridades utilizadas por la hagiografía y los temas en los que han sido solicitados (pp. 125-152), y llega a conclusiones muy interesantes entre las cuales figura el hecho de que al-Yunayd haya sido mencionado más que el hadiz (15 frente a 6) (p. 126), aunque también hay que destacar que *Dū l-Nūn al-Miṣrī* a su vez fue citado 7 veces, y por lo tanto más veces que el propio hadiz (p. 132).

La autora concluye su estudio destacando cuatro temas tratados en la obra: la ética social del aspirante y del *šayj*; el *adab* del *ḍikr*; el *adab* del *masyaja* y el resto de los propósitos trata temas puramente doctrinales, otros de orden

general y de *adab* de la *ziyāra*, o vista de los santos. Se trata básicamente de marcar los pasos que debe seguir el *murīd*, o discípulo en su trayectoria sufi, con todo lo que conlleva esto. Tras la lectura de estos propósitos, insiste la autora, nos hace pensar que estamos ante un verdadero manual de *adab* sufi “dont l’ancrage shadhili est affirmé, de par l’appartenance d’al-Mzûghî d’abord mais aussi de par le nombre des références au fondateur éponyme de la shâdhiliyya et à ses successeurs” (p. 155). Estamos ante todo en presencia de un conjunto de normas de ética general y social, y ante un cierto número de reglas que conciernen particularmente las relaciones maestro-discípulo, la crítica de los santos, y la conducta que conviene adoptarse, el *adab al-dīkr*, el *adab al-masāyid* y el *adab al-ziyāra*, válidos para todos los aspirantes al margen de su vía espiritual o iniciática.

La necesidad de componer este manual probablemente tuvo que ver con la proliferación de cofradías místicas, así como los conflictos que debieron surgir a partir del siglo VIII/XIV en todo el Magreb. La obra de al-Mayari, *al-Minhay al-wāḍiḥ*, del siglo VIII/XIV, nos recuerda el gran descontento que tenía el autor con los *murīdun* de la *ṭarīqa Mayariyya*, y de allí la necesidad de escribir su obra para esclarecer la verdadera identidad de la *ṭarīqa* y sus normas básicas. Es probable que la composición de esta obra responda a conflictos internos surgidos en el seno del mismo grupo sadilí creado por el maestro ‘Abd al-Wahhāb al-Mzūgī.

La autora tiene el gran mérito de utilizar una bibliografía y estudios de carácter variopinto (estudios pertenecientes a disciplinas como la historia, arqueología, antropología y sociología, véase la lista en las pp. 213-220), lo que contribuye, a mi entender, a la calidad de este estudio.

RACHID EL HOUR
Universidad de Salamanca

BOLOIX GALLARDO, Bárbara, *Las sultanas de la Alhambra. Las grandes desconocidas del reino Nazari de Granada (siglos XIII-XV)*, Granada, Patronato de la Alhambra y del Generalife, Editorial Comares, 2013, 312 pp.

The Granadan Nasrid dynasty ruled the last stretch of Islamic territory in Southern Spain, between the 13th and the 15th centuries, until its fall in 1491 to the armies of the united Christian Kingdom of Ferdinand and Isabel. The period is unique in terms of the body of source material available, ranging from a large number of Arabic chronicles to archival documentation to secondary critical work built upon it. Making use of the extensive coverage, the book under review here offers a detailed historical account of the lives of the female members of the Nasrid royal family and household, ranging from queens and mothers to slaves and concubines.

The book is built in four parts. It begins with a survey of the historiography, listing an array of primary Arabic sources written by contemporaries and close observers of the life at the court. The authors were active participants in court activities in the quality of intellectuals, poets, writers and official chroniclers; others belonged to the palace administration and all were obviously males. The secondary literature includes general studies of the political, social and economic life of the Nasrid period, as well as gender studies in general, and that of Muslim and Andalusian women in particular. The second part addresses chronologically the events surrounding the rise of the dynasty to power and identifies the names and roles of female members of the dynasty associated with it. A detailed description of life trajectories, the mechanisms and circumstances under which women operated, as they became part of the royal family, through marriages and concubinage. In a society where strong dichotomy prevailed between those who married in an Islamic marriage, and those who became free through motherhood, one assumes that a two-tiered system prevailed in the palace as well. Marriage provided with all the entitlements, property, divorce, support, as well as with the responsibilities of a Muslim wife and mother, yet even in the court a legitimate spouse status with a limited scale of legal rights probably did not apply to slaves and concubines of the sultans. Significantly enough, the list provides quite a spectrum of ethnic and social origins of spouses, which insinuates that no single lineage or family common stock was detected in the sources. The wide scope of social backgrounds, which supplied wives to the royal house, is likely an indication of a less structured marriage patterns in place. Activities in the court and involvement in political events, if there were any, are reported, most notably the role played by one of the queens, or sultana, Fāṭima, and the fate of the royal family after the Christian conquest.

The third part deals with female naming patterns, first names and official titles bestowed upon royal females, consorts or freed concubines. Here the amount of details is astounding: practically every name and titles of an individual female member has been retrieved. The existence of a similar pool of first names and titles of Andalusian royal female names has social and comparative implications for the larger picture of Islamic naming patterns. It identifies naming patterns distinctive to Andalusian societies, which was shared with the Nasrid court. It shows that in addition to the traditional female Islamic names such as 'Ā'isha and Fāṭima, there were exclusive names, such as that of Umm al-Faḥ, which also appeared frequently in the court deeds of Granada. No other group of Muslim women in the Middle East is known to have sported such a name, suggesting an association between the physical and the psychological, between personal choices in naming female children and national anxieties related to the political circumstances of the Nasrid period.

The fourth part is devoted to the physical surroundings, locations where royal women spent their years, palaces, apartments, gardens and the cemeteries, their last resting place. Here the author makes use of the numerous ar-

chaeological studies and renewal projects of the Alhambra, Generalife, harem quarters and other smaller palaces revealing sophisticated building structures.

Given the large amount of detailed information contained here, the book will be useful to those fascinated by the history of Nasrid Granada, as a complement to the classic study of Rachel Arié of the dynasty. In that respect it is an overview and at the same time an informative and a useful account. Nonetheless, the existence of abundant literature and critical studies on the women of Granada under the Nasrids in particular, has raised the bar of expectations higher for subsequent publications on the subject and places a burden on the author to come up with a new approach. For those interested in the questions of Islamic gender and issues specific to the women of Muslim Spain, the book raises some valid questions.

The case of the Granadan women of the Nasrid period is unique in many ways. The work done on Granadan women has already established a new paradigm: it was shown that their legal status enabled Granadan women to achieve an economic status superior to that of any other contemporary female society in the Middle East. During the last 200 years of Islamic statehood in Spain, they were called upon to execute a growing number of legal and economic functions previously reserved for men in a society going through of process of declining population, movement of people and shrinking resources. The analysis of that social and economic scope exposed in the process a web of interlinked legal rights and a network of female familial and social links and formal and informal interaction. It is almost imperative methodologically to pose the question of how representative were the limited group of royal women of the female population at large? How much did the 'sultanas' have in common in terms of legal, economic and social status with the exception of their biological functions? How scholarly rigorous would it be to derive conclusions and postulate a hypothesis based on the evidence collected here? And if there was no common ground how can we expect such research to benefit and illuminate gender history?

In all fairness to the author, the history of queens is a popular topic among historians of past and present societies and only rare among historians of Muslim women. Yet, it is required to show how pertinent is the study of queens to gender issues by a stricter scrutiny of historical methodology. The author is aware of the limitations in drawing correlation between her group of women and the historical evidence related to the larger female population in Muslim Spain and in particular that of Granada, but finds it difficult to link it to established standards. Perhaps studies of comparable Harem systems, such as Leslie Pierce's study on the Ottoman Harem could have been useful in that regard¹.

¹ Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1993.

Additional deficiency is the reduced indexation of the content: An index limited to personal names will effectively restrict the usefulness of the work. Finally, this reviewer was somewhat miffed by the illustrations which accompanied the evidence. The author, or someone on her behalf, went to a lot of trouble collecting 19th and 20th centuries black and white drawings of women reclining in the Alhambra chambers. One is sympathetic to the romantic allure of Muslim Spain and Granada in particular, but in the age of post-Orientalism, do we really need those in a scholarly work?²

MAYA SHATZMILLER

The University of Western Ontario, Canada

MÜLLER, Christian y ROILAND-ROUABAH, Muriel (dirs.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damasco-Beirut, Institut Français du Proche Orient, Presses de l'Ifpo, 2013, 607 pp.

Esta publicación del “Institut Français du Proche Orient” (IFPO), de cuidada edición, es una obra miscelánea que, como indica su propio título, se dedica a la figura de Jacqueline Sublet y a su trayectoria investigadora, especialmente la consagrada al estudio del nombre propio árabe y lo que este desvela y oculta a la vez³. Se trata de un merecido homenaje, sin duda.

Las diversas contribuciones que conforman este volumen, precedidas de un breve prefacio de André Miquel (pp. 9-10) y de una bibliografía en la que se relacionan las publicaciones de Jacqueline Sublet (pp. 11-14), han sido agrupadas en torno a tres bloques temáticos: *Manuscripts et documents* (pp. 15-246), *L'onomastique* (pp. 247-480) y *Littérature et histoire* (pp. 481-608), con una extensión cada uno de estos bloques o secciones bastante equilibrada; objetivo deseable en este tipo de publicaciones colectivas, pero no siempre fácil de conseguir.

Los autores que han participado son especialistas de renombre en las temáticas que abordan en sus respectivos artículos. En la primera sección se incluyen las colaboraciones de Donald S. Richard, “Three (twelfth-century) guarantes issued for the monks of St Catherine’s Monastery in Sinai” (pp. 15-28); François Micheau, “La calligraphie du *Kitāb al-diryāq* de la Bibliothèque nationale de France: entre sens et esthétique” (pp. 29-52); David J. Wasserstein, “Evidence, methodology and history: on the date and interpretation of

² Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1978.

³ Sumamente conocida en esta línea de investigación es su obra: Jacqueline Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, a la que hay que añadir diversos artículos sobre múltiples aspectos relacionados con la onomástica árabe medieval.

an alleged Arabo-Islamic inscription of medieval al-Andalus-Marocco” (pp. 53-66); Arianna d’Ottone, “La bibliothèque d’un savant yéménite du XIII^e siècle d’après une note manuscrite autographe” (pp. 67-84); Lahcen Daaif y Margaret Sironval, “Marges et espaces blancs dans le manuscrit arabe des Mille et Une Nuits d’Antoine Galland” (pp. 85-126); Abdelouahad Jahdani, “Recette andaloussienne: fabrication de couleurs, de mèches, d’encre et de savon” (pp. 127-144); Mara Allaoua Amara, “Communautés oasiennes et tradition manuscrite arabe: l’exemple des collections privées des Ouled Saïd au Gourara (Algérie)” (pp. 145-160) y Jean-Louis Triaud, “Deux bibliothèques arabo-islamiques en Côte d’Ivoire au début du XX^e siècle” (pp. 161-246), quienes abordan diversos aspectos relacionados con bibliotecas, manuscritos y documentos del islam medieval, y sólo dos de ellos lo hacen sobre temas contemporáneos.

En la sección de la onomástica han colaborado Yūsuf Rāḡib, “Esclaves et affranchis trahis par leur nom dans les arts de l’Islam médiéval” (pp. 247-302); Pierre Larcher, “Le nom propre dans la tradition grammaticale arabe” (pp. 303-318); Mohammed Hocine Benkheira, “Onomastique et religion: à propos d’une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l’Islam” (pp. 319-356); Catherine Mayeur-Jaouen, “La cigogne: ses noms, ses visages, ses voyages” (pp. 357-374); Thierry Buquet, “Nommer les animaux exotiques de Baybars, d’Orient en Occident” (pp. 375-402); Christian Müller, “Le nom propre à géométrie variable: nommer et être nommé dans les actes du Ḥaram al-Šarīf de Jérusalem (VIII^e/XIV^e siècle)” (pp. 403-436); Jean-Pierre Molénat, “Les noms des mudéjars revisités, à partir de Tolède et de Portugal” (pp. 437-460); Gilles Veinstein, “Les nouveaux noms des recrues du *devşirme* ottoman” (pp. 461-468) y Nathalie Clayer, “Un élément sur la nationalisation des noms dans l’Albanie de l’entre-deux-guerres”. Es este un apartado de contenido algo más homogéneo, en el que se abordan de forma prioritaria, aunque no única, aspectos relacionados con los nombres propios de persona en diversos territorios del Islam medieval, pero poco uniforme en cuanto a la extensión de los artículos, pues van desde los muy largos, con cincuenta y cinco páginas (el de Y. Rāḡib), a los muy breves, con sólo siete (G. Veinstein).

Los artículos de la última sección inciden mayoritariamente en diversos aspectos de la literatura medieval, con alguna incursión en otros temas, como el de la magia entre los musulmanes de Bosnia-Herzegovina. En ella han colaborado Daniel Gimaret, “Bibliographie d’Ibn Ḥuzayma. Données et hypothèses” (pp. 481-490); André Miquel, “Muqaddasī et ses mots” (pp. 491-496); Abdallah Cheikh-Moussa, “De la «communauté de salut» à la «population». La représentation du «peuple» dans quatre Miroirs arabes des Princes (VIII^e-XIII^e s.)” (pp. 497-524); Monik Kervran, “La mosquée de Ġalāl al-Dīn Ḥwārazm Šāh à Damrīlā, dans les bouches de l’Indus” (pp. 525-546); Avner Giladi, “Toutes les femmes d’al-Saḥāwī: quelques remarques sur le *Kitāb al-nisā’* («le Livre des femmes»), comme source de «l’Histoire intime» des sociétés musulmanes médiévales” (pp. 547-566); Jean-Caude Garcin, “Enquête d’his-

torien sur un conte des *Mille et Une Nuits. Uns al-Wuğūd et al-Ward fī l-akmān*” (pp. 567-584) y Alexandre Popovic, “L’étude de la magie chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine à l’époque de l’occupation austro-hongroise (1878-1918)” (pp. 585-608), con una extensión también muy desigual en sus contribuciones.

Sólo por esa variedad de temas y por la actualización de los datos relativos a los aspectos contemplados, es recomendable la lectura de estas aportaciones. Sin embargo, ese carácter misceláneo dificulta la tarea de realizar una reseña de conjunto o detallada de cada una de las contribuciones, pues superaría con creces las páginas exigidas para esta tarea. Es por ello que me voy a detener sólo en algunos de los artículos, los que abordan temáticas relacionadas con al-Andalus y con ámbitos relacionados con mis propios intereses de investigación.

En cuatro de las veinticuatro aportaciones que se presentan en esta obra se abordan aspectos relacionados con al-Andalus, dos en la sección *Manuscripts et documents* y otros dos en la dedicada a *L’onomastique*, y sólo dos de ellos contemplan temas referidos a epigrafía árabe.

El artículo de David J. Wasserstein, “Evidence, methodology and history: on the date and interpretation of an alleged Arabo-Islamic inscription of medieval al-Andalus-Marocco” reviste un especial interés, pues pone en cuestión la cronología que se ha venido atribuyendo a una inscripción que discurrió sobre el *minbar* de madera de la mezquita Qarawiyyīn de Fez⁴, que desapareció totalmente y que se conoce por la información que aportan sobre ella las fuentes árabes medievales. El caso es que estas fuentes, que reproducen el texto de la inscripción desaparecida, aportan fechas diversas para la realización de este *minbar*: 1) *ŷumādā* II del año 375/octubre-noviembre de 985, que se consigna en el *Rawḍ al-qirṭās* de Ibn Abī Zar’, primera edición de Tornberg (Uppsala, 1843-1846) que es la que manejó Lévi-Provençal, aunque, como explicita Wasserstein (p. 56), en la segunda edición (Rabat, 1972) se corrige el año por el de 395/1005. 2) La otra fecha, es el año 388/996, sin especificar el mes, que es la proporcionada en *Zahrāt al-Ās* de al-Āznā’ī. 3). Y, por último, no se menciona ninguna fecha en *Ādwat al-iqtibās*, de Ibn al-Qāḍī.

Fue Lévi-Provençal quien puso en duda la fecha aportada por Ibn Abī Zar’, en la que se consigna un mes y un año que coinciden exactamente con

⁴ Sobre esta inscripción, véase E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d’Espagne avec quarante-quatre planches en phototypie*, Leiden-París, 1931, n° 221, p. 196; H. Terrasse, *Art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, París, 1932, p. 216; H. Terrasse, *La mosquée al-Qarawiyyin à Fès. Archéologie Méditerranéenne*, París, 1968, III, p. 15; C. Cambazard-Amahan, *Le décor sur bois dans l’architecture de Fès. Époques almoravide, almohade et début mérinide*, Aix-en-Provence, 1989, pp. 27-28; M^a A. Martínez Núñez (con la colaboración de I. Rodríguez Casanova y A. Canto García), *Epigrafía árabe. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2007, n° 136, pp. 287-288.

los que se explicitan en la inscripción, esta sí conservada, del almimbar de la mezquita de los Andaluces de Fez⁵, realizada en tiempos del *ḥāyib* al-Manṣūr (Almanzor), que aparece mencionado en la inscripción como ordenante. Esta misma fecha, por cierto, es la que se consigna en la documentación del siglo XVIII, propiedad de la Real Academia de la Historia⁶, relativa a esta inscripción de la Qarawiyyīn de Fez, realizada ya a nombre del hijo. Pues bien, Lévi-Provençal (1931, p. 196) puso de relieve la imposibilidad de que el año que se consignaba en esta última inscripción fuese el 375 ya que el hijo de Almanzor, ‘Abd al-Malik, que se cita en este epígrafe como *ḥāyib* y tras la expresión *‘alā yaday* (bajo la dirección de...), sólo accedió a la *ḥiyāba* tras la muerte de su padre, acaecida en el año 392/1002. Por ello, restituyó el texto de la inscripción y en su final consignó la fecha de *yumādā* II del año 395/marzo-abril del año 1005. Y es que, por otra parte, también tenía una explicación epigráfica, pues los nombres de las decenas *sab ‘īn* y *tis ‘īn* tienen en cufico una grafía muy próxima, a veces idéntica.

D. Wasserstein recoge y comenta en su aportación los textos de Ibn Abī Zar‘, Al-Ŷaznā‘ī e Ibn al-Qāḍī sobre esta inscripción, así como los de otros autores árabes que los copian y reproducen con posterioridad, y también se hace eco de la corrección de la fecha de Ibn Abī Zar‘, que hizo Lévi-Provençal y que ha sido aceptada por la historiografía posterior, señala (p. 61) la coincidencia de esta fecha con la que se consigna en el *minbar* de la mequita de los Andaluces de Fez, a partir de la lectura de G. S. Colin en la publicación de H. Terrasse, y refiere el hecho (p. 64, nota 26) de que una autora como Catherine Cambazard siga la fecha del 388⁷, consignada por al-Ŷaznā‘ī, a pesar de que tampoco se aviene con el título de *ḥāyib* que se aplica a ‘Abd al-Malik.

Hasta ahí lo conocido y recopilado por Wasserstein, pero lo novedoso de su aportación al tema es que este autor cuestiona también, y con argumentos convincentes, la fecha de *yumādā* II del año 395. La razón principal para rechazar esa data es que el *ḥāyib* ‘Abd al-Malik adoptó el *laqab* de *al-Muẓaffar*, citado también junto a su nombre en la inscripción, en el mes *muḥarram* del año 398/octubre de 1007, por lo que Wasserstein propone que la inscripción debía portar la fecha de *dū l-qa‘da* del año 398, en función de la secuencia cronológica en la adopción por el *ḥāyib* ‘amirí de títulos y cargos de función y de la actividad de *ḡihād* que desarrolló en el Magreb (pp. 63-64).

Como digo, la propuesta de Wasserstein es convincente y existen evidencias epigráficas que redundarían en lo atinado de su hipótesis. Así, por ejemplo, el texto de la inscripción de la célebre arqueta del monasterio de Leyre,

⁵ H. Terrasse, *La mosquée des Andalous à Fès*, Publications de l’Institut des Hautes Études Marocaines, París, 1942, pp. 5-6, 41, 43-44.

⁶ Martínez Núñez, *Epigrafía árabe*, nº 136/1, p. 287.

⁷ Cambazard-Amahan, *Le décor sur bois dans l’architecture de Fès*, p. 27.

en Navarra⁸, con fecha expresa del año 395/1004-1005, menciona literalmente como ordenante al *ḥāyib*, *Sayf al-dawla 'Abd al-Malik b. al-Manṣūr*, pero no se consigna aún el *laqab* de *al-Muẓaffar*. Y lo mismo se puede decir acerca de otra pieza de márfil, el bote de la Catedral de Braga (Portugal), en el que se cita al *ḥāyib* y *Sayf al-dawla* y, aunque el antropónimo no ha sobrevivido, debe corresponder a 'Abd al-Malik b. al-Manṣūr y a una data que oscila entre el 395, en que se documenta el título de *Sayf al-dawla*, y el 398 /1007, en que adopta el de *al-Muẓaffar*, después de vencer en una batalla a Sancho García, como ha señalado Carmen Barceló en un reciente artículo⁹.

En el apartado dedicado a la onomástica, el artículo de Yūsuf Rāgib (pp. 247-302) incluye información relativa a la epigrafía omeya de al-Andalus dentro del tema general de los esclavos y libertos en las artes del islam medieval. Rāgib ofrece una concienzuda recopilación de datos relativos a diversos territorios de la *dār al-islām* y dedica una atención especial a la información sobre al-Andalus durante la época omeya, probablemente porque acerca de ella existe una abundante información, dispersa en publicaciones de diferentes autores y referida a los nombres de esclavos y de libertos que se consignan en los epígrafes relacionados con la arquitectura, pero también en los que ostentan diversos objetos suntuarios.

Es este un aspecto de sumo interés, y no exento de controversia, que atañe a los procesos de producción en la Edad Media islámica, a los diversos oficios, a los talleres y a los artesanos, especialmente a los vinculados con el poder establecido y con la administración estatal, a los responsables (o *aṣḥāb*) de los diversos talleres de la *dār al-ṣinā'a*. Y, sin embargo, las fuentes árabes suelen ser bastantes parcas sobre estos temas, mientras que el grueso de la información disponible procede de los datos que proporcionan las propias inscripciones que ostentan estos objetos y productos.

Por ello, este aspecto ha sido tratado por muchos de los especialistas en epigrafía árabe con mayor o menor profundidad y detenimiento. Por lo que respecta a al-Andalus¹⁰, Manuel Ocaña fue el primero que trató en profundidad y con gran acierto, como era habitual en él, esta temática y lo hizo en di-

⁸ Una puesta al día sobre esta pieza en Martínez Núñez, *Epigrafía árabe. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, n° 68, pp. 177-180.

⁹ C. Barceló, "Epitaph of an 'Amirī (Cordova 374 H/ 985 CE)", *Journal of Islamic Archeology*, 1.2 (2014), p. 136.

¹⁰ Fuera del ámbito epigráfico, M. Meouak ha abordado la cuestión de los esclavos y libertos al servicio de la administración califal omeya de al-Andalus. Véanse, entre otras, sus publicaciones *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1999; *Saqaliba: eunuques et esclaves à la conquête du pouvoir. Géographie et histoire des élites politiques « marginales » dans l'Espagne umayyade*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2004; « Deux familles d'origine "affranchie" au service de l'Etat hispano-umayyade: les Banū Durī et les Banū Ṭarafa », *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 183-192.

versas publicaciones dedicadas a la epigrafía del califato omeya, especialmente en sus numerosos artículos sobre los capiteles realizados en Córdoba-Madīnat al-Zahrā¹¹, dispersos en diversos museos y colecciones, y de forma monográfica en el artículo que dedicó a la Mezquita aljama de Córdoba: “Arquitectos y mano de obra en la construcción de la gran mezquita de Occidente”¹², en el que distinguió diferentes niveles: de dirección (consignada en los epígrafes tras la expresión ‘*alà yaday*’), de inspección (con la expresión *bi-naẓar* seguida de uno o varios antropónimos) y de los artesanos (citados de forma habitual tras el término ‘*amal*’).

El profesor Juan Antonio Souto, prematura y tristemente desaparecido, dedicó la mayor parte de su investigación a esa cuestión, con varios estudios consagrados a la gliptografía, a los signos lapidarios, de la Mezquita de Córdoba¹³, y a los nombres de siervos y esclavos en los epígrafes del califato omeya, información que recogió en una última publicación del año 2010, “Siervos y afines en al-Andalus a la luz de las inscripciones constructivas”¹⁴. Otros epigrafistas, entre los que me cuento, también hemos prestado atención al tema. En una publicación de 1995 sobre la epigrafía del Salón de ‘Abd al-Raḥmān III¹⁵, en al-Zahrā’, planteé una hipótesis acerca del posible sentido, en este contexto palatino, del ambiguo término ‘*amal*’ y sobre quiénes eran las personas nombradas tras ese término, que, en mi opinión, debían de ser *aṣḥāb* de diversos talleres de la *dār al-ṣinā’a*, los responsables técnicos de los trabajos realizados en el salón, de toda la decoración del salón, más que los artesanos que labraron sólo los epígrafes. Una hipótesis que fue asumida por algunos autores, que coincide con la planteada para otras zonas del mundo islámico por otros epigrafistas, como Solange Ory¹⁶, y que ha sido objeto de discusión posterior¹⁷.

¹¹ Una relación de las publicaciones de este autor se puede consultar en A. Vallejo Triano, “La trayectoria científica de Don Manuel Ocaña Jiménez”, en *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez*, Córdoba, 1990, pp. 7-20.

¹² *Cuadernos de la Alhambra*, 22 (1986), pp. 55-85. Publicado antes en *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 102 (1981), pp. 97-137.

¹³ Como, entre otros, J. A. Souto, “Glyptographie omeyyade: signes lapidaires à la Grande Mosquée de Cordoue. Documentation de noms propres”, *Actes du XII^e Colloque International de Glyptographie de Saint-Christophe-en-Brionnais*, Braine-le-Château, 2001, pp. 283-307.

¹⁴ Publicado en la revista de la UNED *Espacio, Tiempo y Forma, Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie III, *Historia Medieval*, 23 (2010) (número monográfico: *Minas y esclavos en la Península Ibérica y el Magreb en la Edad Media*), pp. 205-263.

¹⁵ M^a A. Martínez Núñez, “La epigrafía del salón de ‘Abd al-Raḥmān III”, en A. Vallejo Triano (coord.), *Madīnat al-Zahrā’. El Salón de ‘Abd al-Raḥmān III*, Córdoba, 1995, pp. 107-152.

¹⁶ En su monografía S. Ory (dir.), *De l’or du sultan à la lumière d’Allah. La mosquée al-‘Abbās à Asnāf (Yémen)*, prefacio de O. Grabar, Damasco, Institut Français de Damas, Centre Français d’Études Yéménites de Sanaa, 1999, pp. 245-246.

Pues bien, considero mérito fundamental de Yūsuf Rāgib el haber recogido lo aportado en estos y otros estudios publicados recientemente en España sobre estos temas¹⁸, poniendo en relación los datos que suministran con los que se refieren al norte de África y a Oriente Próximo. El autor, reputado especialista en el estudio de los papiros de la *Genizah* de El Cairo y de documentos privados medievales, como las actas de venta de esclavos, realiza su estudio desde el punto de vista de la onomástica de estos personajes, nombrados habitualmente tras el término *'amal*, y de su condición de esclavos y, en algunos casos, de libertos, plantea sus propios y atinados puntos de vista sobre múltiples cuestiones relacionadas con el tema principal de su aportación y termina con un balance final acerca de estos artesanos esclavos y de condición servil, de su formación y de la forma en que trabajaban individualmente o de forma conjunta y en talleres especializados al mando de un maestro.

Sin cuestionar el valor general de su estudio, sí creo necesario matizar algunas de sus afirmaciones relativas a al-Andalus. Sobre la terminología aplicada en los epígrafes (pp. 52-53), en efecto, el término *'abd* y su plural *'abīd*, se refiere indiferenciadamente a esclavos y a servidores, y Rāgib cita algunos ejemplos. Sin embargo hay que señalar que en Madīnat al-Zahrā', y en las inscripciones de fundaciones soberanas del califato omeya en general, este término se aplica con mucha frecuencia no sólo a los nombrados tras el término *'amal*, sino también a los nombres que se consignan tras la expresión *'alà yaday*, los que ejercían la alta dirección honorífica de las obras, independientemente de su origen esclavo o libre¹⁹. En cuanto al término *fatà*, del que Rāgib afirma que se consigna con menos frecuencia, hay que matizar, pues en las inscripciones del califato omeya de al-Andalus, y en especial en las de al-Zahrā' se aplica de manera casi sistemática a diversos personajes de la administración, como el célebre Ÿa'far al-Šiqḷābī, bien solo o bien junto al de *mawlà* a partir del año 345 H.

En relación con la interpretación del término *'abd*, el autor señala (pp. 252, 280, 288) que en el herraje de la arqueta de Gerona se lee la expresión

¹⁷ Véase C. Barceló, *La escritura árabe en el país valenciano. Inscripciones monumentales*, 2 vols. Valencia, 1998, pp. 92-93; o el ya citado artículo de la misma autora, Barceló, "Epitaph of an 'Āmirī (Cordova 374 H/ 985 CE)", pp. 134-139; y M^a A. Martínez Núñez, "Epígrafes a nombre de al-Ḥakam en Madīnat al-Zahrā'", *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 4 (1999), pp. 83-103; y también, M^a A. Martínez Núñez, *Recientes hallazgos epigráficos en Madīnat al-Zahrā' y nueva onomástica relacionada con la dār al-šinā'a califal*, Anejo n^o 1 de *Arqueología y Territorio Medieval*, Jaén, 2015.

¹⁸ Lo que es menos frecuente de lo deseable en publicaciones de fuera de la Península y le ha debido suponer al autor un gran esfuerzo, debido a la dispersión de dichas publicaciones.

¹⁹ Como señalé a propósito de los epígrafes del Salón Rico, Martínez Núñez, "La epigrafía del Salón de 'Abd al-Raḥmān III", pp. 116-147.

‘*amal Badr wa-Ṭarīf*’²⁰ ‘*abdi-hi*’ (“obra de Badr y de Ṭarīf, su esclavo”) y de ello concluye que Ṭarīf era esclavo de Badr, que a su vez era esclavo del califa. Pues bien, aunque están documentados esclavos de otros esclavos, como los del esclavo Ŷa‘far, quienes llevaban la *nisba* al-Ŷa‘farī, en este caso se puede decir rotundamente que no hay nada de eso, porque lo que está escrito en el epígrafe es ‘*amal Badr wa-Ṭarīf ‘abīdi-hi*’ (“obra de Badr y de Ṭarīf, sus esclavos”)²¹; es decir, hay una errata en este breve texto, pues se ha usado el plural en vez del dual, y, por consiguiente, ambos son nombrados como esclavos del califa. Sí se utiliza el término ‘*abday*, en dual, en el tablero de los pavones²², hallado en Madīnat al-Zahrā’ y conservado en el Museo Arqueológico de Córdoba, en el que hoy se lee ‘*amal Rašīq*, pero debía consignar otro antropónimo en la parte hoy desaparecida.

Al tratar los nombres escritos sobre piezas cerámicas, Rāgib afirma (p. 277) que en la pintura de estas piezas trabajaban mano a mano mujeres y hombres. Me parece una generalización abusiva, pues lo que es una excepción, la mención de un nombre de mujer, Yāsamīn *al-ŷāriya*, lo convierte en un hecho habitual, aunque bien es verdad que él se hace eco (p. 252, nota 49) de otro nombre que fue citado por M. Ocaña²³, Baraka *al-ŷāriya*; un nombre que no se encuentra entre los que se consignan en la cerámica de al-Zahrā’, por lo que Rāgib supone, aunque nada de ello dice Ocaña, que es una pieza que se ha perdido.

Por último, Rāgib expone (p. 267) que estos artesanos realizaron obras en Granada y otras provincias, debido a la conservación de capiteles y otras elementos arquitectónicos en diversos museos y a que en sus epígrafes se consignan los mismos nombres que en los cordobeses. A pesar del enorme esfuerzo de recopilación que ha llevado a cabo, no ha reparado en un hecho importante, reiterado en las publicaciones sobre el particular, desde las de Manuel Ocaña hasta las más recientes de Patrice Cressier. Y es que todos los datos remiten a la centralización de la producción de estas piezas y objetos en los talleres de Córdoba/Madīnat al-Zahrā’ y a su dispersión posterior como resultado del expolio tras la *fitna* de principios del siglo XI, que puso fin al califato omeya. Estos materiales se reutilizaron intencionadamente después en diversas taifas (la propia Córdoba, Málaga o Sevilla) y también en el Magreb, otros sufrieron diversos avatares y acabaron en tesoros de catedrales, como diversos objetos de marfil y metal o el arquito de la Catedral de Tarra-

²⁰ Rāgib señala (p. 251, nota 47) que también puede ser Zārīf, aunque Ṭarīf está ampliamente documentado en al-Andalus.

²¹ Destaqué este hecho, el uso de ‘*abīdi-hi*, ya en el año 1995, Martínez Núñez, “La epigrafía del Salón de ‘Abd al-Rahmān III”, p. 143.

²² Martínez Núñez, “Epígrafes a nombre de al-Ḥakam en Madīnat al-Zahrā’”, lám. 9, p. 90, nota 84; Souto, “Siervos y afines en al-Andalus a la luz de las inscripciones constructivas”, n° 7.101, fig. 20, p. 227.

²³ En su monografía, *El cufico hispano y su evolución*. Madrid, 1970, p. 35.

gona, que procede de un baño de al-Zahrā', otros en fin han sido objeto del comercio más o menos clandestino de antigüedades y están en diversas colecciones públicas y privadas del extranjero.

Se podrían añadir, sin duda, otras consideraciones al respecto, pero ya para concluir, quiero señalar que son muchos los aspectos de interés tratados en las otras aportaciones dedicadas a la onomástica. Así, el estudio detallado de Jean Pierre Molénat sobre la antroponimia de los musulmanes bajo dominio cristiano en la Península Ibérica, comparando los datos relativos a Portugal, a partir de lo aportado por Filomena Barros en su tesis, con los de Toledo y Valencia; o el de Mohammed Hocine Benkheira en su largo artículo sobre "Onomastique et religion...", donde aborda la cuestión de la reforma del nombre propio en los primeros siglos del Islam, los nombres que el Profeta prefería y aquellos que reprobaba o la forma en que se elegía el nombre de los esclavos; o el de Christian Müller, uno de los editores del libro, con su análisis del nombre propio a través de las actas legales de Ḥaram al-Šarīf de finales del siglo XIV. Todos ellos y, sin duda, los reunidos en los otros dos apartados del libro, hacen muy recomendable la lectura de esta obra.

M^a ANTONIA MARTÍNEZ NÚÑEZ
Universidad de Málaga

AL-SAQATĪ al-Mālaqī, *Libro del buen gobierno del zoco*, ed. Pedro Chalmeta and Federico Corriente, tr. and study Pedro Chalmeta, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014, 212 pp., Arabic 105 pp.

Hisba manuals are an important source for the economic life of the pre-modern Muslim marketplace, but cannot tell us everything. The work under review is the *Kitāb fī ādāb al-ḥisba* of the Andalusī Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Saqatī of Málaga. The pioneering edition of this text by G. S. Colin and E. Lévi-Provençal, *Un manuel hispanique de ḥisba* (Paris, 1931) was based on only one and one-half manuscripts: the partial Salé ms. (B) that belonged to Lévi-Provençal and is now in the library of the Instituto de Estudios Islámicos in Madrid and the complete Rabat ms. (A) currently in the National Library of Rabat. This edition has omissions and mistakes, and, because of the difficulty of the text no study or translation of it was published until 1967. There is no autograph manuscript of al-Saqatī. Additional manuscripts have been used here to produce a new critical edition of this text: a copy (C) in the National Library of Cairo that often has better readings than the Paris edition, a copy (M) found in Meknes by Colin that is now in the Royal Library (Colin noted that although its variants were different from those of C, they confirm most of the latter's readings), and another copy (F) preserved in the Qarawiyyin library in Fez, apparently from the same original as C and M. The resulting edition is the fruit of the collaboration of a linguist (Corriente)

with an economic historian (Chalmeta) whose purpose was to provide a *textus eclecticus* that pointed out variants of interest but not merely orthographic differences or the mistakes of copyists (especially numerous in B). The notes to the text have numerous corrections to and differences with the Paris edition, that make this a very useful publication. Parallels with the works of al-Shayzarī, Ibn al-Ukhuwwa, Ibn Bassām, Ibn al-Bayṭār, and Ibn ‘Abdūn are noted in the notes to both the text and the translation.

Chalmeta’s translation stays as close to the Arabic text as possible in order to be intelligible in correct Castilian. He used the glossary that accompanies the text of the Paris edition and was guided by other translations of *ḥisba* works, but he admits that his translation of the first paragraph of chapter 3 on scales is conjectural because we do not know the correct meaning of the technical terms used there. Explanatory material is sometimes added in parentheses to help make sense of the text and descriptive subheadings have been added in parentheses. Otherwise, the translation follows the organization of the *Kitāb* in eight chapters: (1) introduction to the *ḥisba* and the matter of the *muḥtasib*, prohibited kinds of sales, (2) about measuring, (3) about weighers and measurers, (4) about flour, bread, millers, bakers, and recipes, (5) about the slaughterers of camels, sellers of meat, fish, and kinds of cooked dishes, hygiene, (6) about perfumists-druggists and apothecaries, adulterations, (7) about the sellers of male and female slaves, the qualities, abilities, and stereotypes of slaves (8) about artisans, their trades and deceits. There is a short appendix about cheese that is not included in the Arabic text, a bibliography and indices of names and terms. There are only a couple of places where the translation seems questionable. In a paragraph on the responsibilities of the *almo-tacén* (p. 65) one of them is said to be the governance of the general public (*siyāsāt al-jumhūr*). This is rendered as “gobierno de la república”, which sounds a bit too modern and political for the context. In three places (pp. 140-41) *zanj* has been translated as “etíope”. This is misleading because the usual term for Ethiopian/Abyssinian in Arabic is *ḥabashī*. *Zanj* is normally used for a black East African or sub-Saharan African.

Chalmeta’s study addresses issues topically that arise in the text, beginning with the identity and date of al-Saqāṭī himself, who was a Mālikī *faqīh* who lived in Málaga and had traveled in the East. Based on internal references (there is no reference to any event later than 1230) his *Kitāb* was redacted during the first third of the thirteenth century C.E. He may have been a certain Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Mālaqī or the latter’s father. He appears to have been an inquisitive person with a sharp eye and curiosity about the reasons for things and a taste for anecdotes. His accounts are sometimes vivid and personal.

Al-Saqāṭī’s aim was not merely ethical, “to command the good and forbid the evil”, but to produce a treatise on the governance of the marketplace, “to redact a treatise that embraces the description of fraudulent merchants and artisans who are established in the marketplaces, their tricks regarding measures

and weights, the ruses of those who resort to adulterate the textiles, the sophistries they are accustomed to use in their dealings, their deceits in presenting and managing their affairs” (p. 54). This work can qualify as a “memoire” written by a retired functionary. Chalmeta notes the paradox that, although al-Saqaṭī was a *faqīh*, his arguments are not based on *fiqh* but on the practice of earlier *almotacenes* or on “the custom now in Málaga” (p. 34), on what he has seen, heard, and learned by experience. A great part of the value of this work rests on this practicality, reflecting local usage and custom. The cases are never theoretical, and nearly all their data are contemporary, affording a fleeting glimpse of the economy of Málaga at the beginning of the thirteenth century and the ability to partially reconstruct it. Its significance also lies in its legacy in Morocco and in Christian Spain.

The police function of the market inspector, supervision of weights and measures and those who use them occurred in the context of specialization of trades and production for exchange in an urban market. The punishments imposed by a market inspector ranged from reprimand and threat to expulsion from the market, whipping, and jail. Chalmeta makes the important point that most of the frauds described by al-Saqaṭī would only be relevant in an economy of the poor. Chalmeta also converts al-Saqaṭī’s units of weight and capacity to the metric system with the caveat that that is only valid for Málaga in that period. It is also the case that the units were not consistent: the *arrelde* of wheat or flour was 16 ounces, while that of meat was 64 and that of nails was 12.

Chalmeta discusses the chapters on food in the *Kitāb* in terms of three socio-economic strata: a) the rich, rulers, b) the “middle class”, and c) the needy. This economic division is echoed in the quantity and quality of food, who prepares it, and where it is eaten. a) The rich had a high calorie diet as much for the kind and quality of the ingredients as for the quantities consumed. Their dishes were expensive delicacies elaborated by great chefs according to recipes collected in books and prepared for conspicuous consumption intended to impress the guests of the host at banquets in his mansion. b) The urban middle class, mostly the “people of the market”, producers and distributors, ate individually at noon in a restaurant specializing in particular dishes that scrimped on expensive ingredients, substituted them with others or dispensed with them. Consumption favored heavy, filling dishes, or the popular, vegetarian *harīsa* of wheat. Lacking the resources for regular access to proteins, they could only occasionally have to luxury to consume meat or fat. c) The needy, whose diet is not mentioned in the *ḥisba* manuals.

One of Chalmeta’s most important contributions is that he goes outside the text to identify and discuss aspects of the economy that al-Saqaṭī does not tell us about. Since his jurisdiction is the urban market, he ignores rural markets. Marketplaces for horses and cattle should have been located outside the city walls, as probably also grain markets. Women are conspicuous by their absence, except for slave-women on sale. The productive and distributive ac-

tivity of the marketplace was exclusively a matter for men. Ibn ‘Abd al-Ra’ūf knows of women who spin linen rubbed with water to give it a better aspect and increase its weight, for the sale of their yarn, and Ibn ‘Abdūn denounced women who inserted outside substances in the skeins of cotton and linen to increase their weight. Chalmeta wonders if destitute women in Málaga at that time may have resorted to that, but answers that the local weavers at that time were mainly supplied by extra urban imports. Chalmeta also suggests that al-Saqatī’s silence about women’s trades might also indicate that in a port city to sell one’s body would be an easier expedient for a needy woman to earn a living. Since that would be a “private” activity, it would not fall under the jurisdiction of the *almotacén*. Nor does al-Saqatī mention non-Muslims in the marketplace except for an instruction not to sell a boy or girl to any *dhimmī*, lest they be Judiazed (or Christianized). Chalmeta points out that there may not have been many native Christians left in Málaga after the deportation of 1126, but there were Italian merchants and sailors, and foreigners seem to have had a kind of juridical “extra-territoriality” that exempted them from the authority of the *almotacén*, thus justifying the silence of al-Saqatī. But his silence about the *qaysāriyya* is more inexplicable. Since the *qaysāriyya* of Málaga is mentioned in 1489, it is logical to suppose that there would have been one in the time of al-Saqatī.

Nor does al-Saqatī have anything to say about the activity of the *ṣarrāf*. The most glaring omission of all is that al-Saqatī has nothing to say about the port. The most plausible of several possible explanations for this is that the port did not lie within the jurisdiction of the market inspector.

According to Chalmeta the fact that we lack the data to answer these questions underscores the fragmentary nature of our understanding of the organization and structure of Andalusī urban life. Nevertheless, this volume is an important and valuable contribution to Andalusī economic history that goes significantly beyond the boundaries of al-Saqatī’s text.

MICHAEL MORONY
University of California, Los Angeles

GARCÍA-ARENAL, Mercedes and WIEGERS, Gerard (eds.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2014, *The Medieval and Modern Iberian World*, volume 56, 492 pp.

This book is the meticulous translation of *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, published by the Universities of Valencia, Granada and Zaragoza in 2013. It is translated by Consuelo López-Morillas, professor emerita of Spanish at Indiana University Bloomington and Martin Beagles, professor at the Instituto Universitario de Idiomas Modernos of the Universidad Pontificia de Comillas de Madrid. The

English edition has a list of frequently used terms, undoubtedly a great aid for the non-specialist. The Spanish edition includes the following article, not present in the translation: Nabil Mouline (Sciences Politiques, Paris), “Aḥmad al-Manṣūr, sultán de Marruecos y sus ambiciones de reconquistar al-Andalus”, pp. 314-33.

Following an excellent Introduction/Conclusion, the book is divided into two sections: Part I. The Expulsion. Preparations, Debates and Process and Part II. The Morisco Diaspora. Authors of the articles include many long-associated with Morisco studies: Bernard Vincent, Miguel Ángel de Bunes Ibarra, Luis Bernabé Pons, Rafael Benítez Sánchez-Blanco and the editors, Mercedes García-Arenal and Gerard Wiegers. Newer voices include the historian of Early Modern Spain, Antonio Feros and Youssef El Alaoui.

Having decided on issues they considered important, the editors then approached scholars working in these areas. Part I analyses the identity of the Morisco protagonists and the part played in the expulsion by various sections of society: the state, the Church, the religious orders and the Papacy. Part II looks at the diaspora in many geographical locations. It has monograph studies on Morisco immigrants in countries of the Magreb, France and the Galata quarter of Istanbul: Morocco (Mercedes García-Arenal), Algiers (Sakina Misoum), Tunisia (Olata Villanueva Zubizarreta), France (Youssef El Alaoui) and Ottoman Galata (Tijana Kristić). There are two pioneering studies on *judeoconvertos*: the unrealised plan for their expulsion (Juan Ignacio Pulido Serrano) and a comparison between their experiences and those of the Moriscos (Natalia Muchnik). Of particular interest is the account of the networks of earlier migrants —Moriscos and Portuguese *judeoconvertos*— in France, the Magreb, and Istanbul: the routes now taken, the financing and the help with integration into new societies (Vincent, Bernabé Pons, Gil Herrera, El Alaoui). Most left through France, whence exiles embarked from Saint Jean de Luz to Morocco, from Marseilles to Algiers or Tunisia and from Venice to Constantinople (Gil and Bernabé, pp. 221-222). Wealthy Moriscos employed agents to get their money out. The image of Moriscos landing in the Magreb penniless is one promoted by Spanish authorities as a sign of divine chastisement (p. 227).

The Introduction opens with a dramatic and detailed description of the chaos and human misery that accompanied the expulsion from Valencia, written surprisingly, by Pedro Aznar Cardona. We know him as one of the Catholic Apologists of the Expulsion who wrote to justify the expulsion after the event. This was “an instance of ethnic, racial and religious cleansing” in a society where religious freedom was considered incompatible with good order and in which assimilation of the Moriscos had been greatly impeded by obsession with Purity of Blood (p. 3). Yet such ideas of “Otherness” were belied by the fact that many Moriscos stayed behind in Spain; others returned and proved indistinguishable from Old Christians (Tueller, p. 215). Conversely, in Morocco, the New Christian Gerónimo de Zúñiga could pass himself

off as a Morisco nobleman of the Granada Venegas family (García-Arenal, pp. 302-303).

Bernard Vincent in his “Geography of the Expulsion” insists that, in spite of recent studies on the “quedados y vueltos” the proportion who did return was limited (p. 29). Recent studies showing exceptions to the rule concerned a small minority (p. 35). Vincent shows the great regional differences between Moriscos within Spain and gives recent updates for numbers of exiles to France, Italy and the Magreb (pp. 20, 30-31). It had proved difficult to distinguish between enforced and voluntary exile (p. 26).

The book is set in the context of European political affairs at the time: the period between the Spanish truce with the Netherlands (1609), peace with England (1604) and the outbreak of the Thirty Years War (1618) is known as the *Pax Hispanica*. Miguel Ángel de Bunes Ibarra (“[...] Philip III’s Mediterranean Policy”), however, reminds readers that such a policy did not apply to the Islamic world: If you include the expulsion of the Moriscos there was also the capture of Larache and La Mamora, constant expeditions against corsairs and an attempt to form a pact with the Safavid sultan (p. 53). Rafael Benítez Sánchez-Blanco (“The Religious Debate in Spain”), in a very clear exposé based on the papers of the Council of State, shows that the final decision to expel was taken for reason of state: the legal justification for the expulsion from Valencia was not apostacy-heresy (*lesae-maiestatis divinae*) but rather treason (*lesae-maiestatis humanae*), as the Moriscos were accused of conspiring with the Moroccan sultan Muley Zaydān. The Church had no official view (p. 102). The more extreme exponents of mass expulsion on racial grounds saw the Moriscos as suffering from a form of genetically-inherited original sin (pp. 107-108). Religious writers saw failure to act against apostate Moriscos as a reason to fear divine punishment (p. 114). Stefanía Pastore (“Roma and the Expulsion”) claims that to represent the Spanish monarchy as “the military wing of aggressive Catholicism and Roma as its acquiescent sponsor” was purely Habsburg propaganda (p. 132). There is no extant document that shows papal approval of the Expulsion (p. 136). Paolo Broggio (“The Religious Orders and the Expulsion”) finds no united voice among the religious orders. Many members of religious orders wrote apologetic works to justify the expulsion and to mythify Philip III, whom they saw as a New David, who was successful on the Morisco question unlike his forbears, who had not been (pp. 157-158). Politico-religious symbols were used to spread the image of Spain as a power based on defence of the Church and of the purity of the faith (pp. 176-177). This rhetoric of the expulsion is considered by Antonio Feros to exist widely in various texts, including all literary genres. He traces the evolution of a quest for ethnic and cultural purity through the historians Morales, Mariana and culminates with Mármol de Carvajal’s account of the Alpujarras war (1570-71), where the Moriscos are represented as rebels and apostates (pp. 66, 69). Prophecies were quoted to show that the expulsion was part of a divine plan (p. 81). Conversely, in Morocco, prophe-

cies predicting the re-conquest of al-Andalus were used partly as political propaganda by Muley Muḥammad al-Shaykh (García-Arenal, p. 290).

Contrary to the propaganda of the Catholic Apologists, the expelled Moriscos were by no means all inveterate Muslims. Thus, the question of identity is explored in many articles. The traits of Cervantes's Morisco Ricote (*Don Quijote*, II, chap. 54), torn between Christianity and Islam, are verified by the archives (Vincent, Tueller, El Alaoui). García-Arenal writes of the complexity of society in Morocco, where the expelled Moriscos, took a very long time to settle. Some of them were fervent Catholics, even the Morisco corsairs of Salé at one stage claimed to be more Christian than Muslim (pp. 287, 326). Many Moriscos wished to return to Spain and thus, the corsair so called "Republic of Rabat/Salé" engaged in diplomatic negotiations with the Spanish authorities to hand over their port in return for the right to return to Spain (p. 287). In Tunisia many Moriscos who went there contributed greatly to social and economic life (Villanueva, p. 357). They benefitted from the structures set up by previous emigrants. Wealthy exiles helped the newcomers to settle (Villanueva, p. 365). In Morocco and Tunisia expelled Moriscos often lived in separate communities such as that of Tetouan in Morocco. The *Andalusies*, as they were called, had been settling in Morocco since the fall of Granada. In Tetouan a local oligarchy, enriched by the ransoming of captives, dreamed of re-conquering Granada. García-Arenal stresses the importance of the prophetic tradition in keeping such hopes alive. Morisco corsairs operated not just for monetary gain but also as a means of waging holy war on Spain (García-Arenal, p. 286, 291–292, 307). Warfare also was the way of life chosen by many Moriscos, who served in the armies of various sultans.

Some authors give detailed descriptions of individual Moriscos: Youssef El Alaoui ("Moriscos in France") describes the counsellor and spy of Richelieu, Alonso López (pp. 261–267); Bernabé Pons and Gil Herrera write of al-Hağari, adviser to Muley Zaydān in Morocco and author of the *Kitāb Nāsir al-dīn*, the aforementioned Alonso López and Mustafá de Cárdenas, a slave trader in Tunisia (p. 228). This latter Morisco entrusted al-Hanafī, who taught at Tunis madrasa, with writing a text to help the *Andalusies* to integrate into society. Tunis was the centre of many polemical, anti-Christian writings: al-Hanafī wrote there as did al-Hağari, Juan Alonso, Muhammad Alguazir and the anonymous author of the *Gospel of Barnabas*. Alonso and Alguazir had great influence on the Morisco exiles (Wiegiers, p. 209). Alguazir's influence spread to Europe also where he was quoted by the anti-Trinitarians John Toland and Henry Stubbe (p. 397).

Part II of this collection of essays gives the reader a nuanced view of the Moriscos expelled from Spain from 1609 to 1614: There was a wide range of linguistic, religious and cultural differences among them. In spite of Spanish propaganda, many seemed to have been largely assimilated in Spain and were indistinguishable from Spaniards (García-Arenal, p. 328). Wiegiers considers

that the work of Juan Alonso provided a “new” Islamic identity for such Moriscos (p. 411). As Tueller writes: “Moriscos outside the peninsula became the agents of continued Morisco identity and history in Morocco, Tunis, Algiers or Istanbul” (p. 215). Thus, [...] “the [more than twenty new or re-built] towns founded by the Moriscos in Tunisia incorporated typical Hispanic features into their architecture and the design of their streets and fields.” There were several mosques, including the Great Mosque of Testour. Among the Moriscos were many skilled masons, carpenters and plasterers (Villanueva, p. 383). They also established a monopoly for the manufacture of the *chechia*, or woollen hat, and produced high quality glazed tiles. Those who went to Istanbul found themselves in a far less tolerant society. There many made public conversions to Islam (Krstić, p. 274) and engaged in hostilities towards Catholics and Jews (pp. 284-285). Still, the Moriscos in Istanbul were in touch with others throughout the Magreb, as Wieger’s research on al-Hağari revealed. Wiegiers essay on polemical writings of Moriscos living in the Diaspora gives a very valuable and detailed account of the many texts written to help the Moriscos to become assimilated in their new homes. Tunisia was a hotbed of a polemical “war of words” in which we should perhaps include the Lead Books and the *Gospel of Barnabas*.

The translation reads, like the good translation that it is, as if English were the language of its composition. There are some minor typos and mistranslations: “have” instead of “has” (p. 401); “trying” for “try” (p. 290) and “Estambul” for “Istanbul”. However, these are trivia in comparison with the excellence of the remaining pages.

GRACE MAGNIER
Trinity College Dublin

GHOUIRGATE, Mehdi, *L'Ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, collection “Tempus”, 2014, 509 pp.

Le livre que le lecteur a entre les mains constitue un nouvel apport au dossier relatif à l’histoire du Maghreb au Moyen Âge. L’un des objectifs est de proposer une nouvelle lecture de cette histoire, à des fins de renouvellement historiographique, avec une profonde volonté de démontrer que l’application de l’outil anthropologique est susceptible d’être opérationnelle quant à l’élaboration d’une histoire du politique à la période almohade. De fait, le lecteur, qu’il soit historien, arabisant ou anthropologue, ne peut rester indifférent face à un tel défi, a priori risqué, mais sans aucun doute passionnant. Son auteur, Mehdi Ghouirgate (désormais MG), maître de conférences à l’Université Bordeaux Montaigne, a publié des travaux référents sur les Almohades, à partir de recherches relatives, non seulement au politique, mais aussi à l’histoire so-

ciale, la langue berbère et les mentalités. On pourrait supposer que le pari de réviser nos idées et connaissances sur le domaine almohade intervient comme une sorte d'écho aux travaux qui virent le jour au début des années 2000, notamment ceux contenus dans le volumineux *Los Almohades. Problemas y perspectivas* (éd. Patrice Cressier, Maribel Fierro, Luis Molina, Madrid, CSIC, 2005, 2 vol.), ouvrage qui peut également être considéré comme une somme indispensable sur la question. Et malgré son importance, on aura soin de ne pas omettre d'autres travaux pionniers qui posèrent les bases de nouvelles études sur la problématique almohade. Parmi ces travaux, nous en citerons au moins trois qui nous paraissent fondamentaux : John F. P. Hopkins avec « The Almohade Hierarchy » inclus dans son ouvrage *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra* (London, Luzac, 1958) ; Roger Le Tourneau sur l'histoire de l'empire almohade dans *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Princeton, Princeton University Press, 1969) ; Rachid Bourouiba, « La doctrine almohade », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 13-14 (1973), pp. 141-158 et ses ouvrages *Abd al-Mu'min, flambeau des Almohades* (Alger, SNED, 1974) et *Ibn Tumart* (2^e édition, Alger, SNED, 1982) ; curieusement ce dernier auteur n'a pas été pris en considération dans le livre qui fait l'objet de ce compte-rendu.

Selon nous, MG prend également le parti de s'atteler à une histoire sémantique des principaux signes du pouvoir almohade. Il propose une étude détaillée et intelligente des faits et gestes des principales figures (par exemple le *mahdī* Ibn Tūmart) ainsi que des structures politico-administratives de base et des éléments constitutifs de l'appareil politique almohade. Il le fait avec une profonde sensibilité grâce à un examen soigné des textes arabes et à une maîtrise incontestable des contextes historiques et géographiques. Cette démarche nous semble tout à fait pertinente, et grâce à l'appui de quelques études comme celles de Jocelyne Dakhlia, Serge Gubert ou Abdellah Hamoudi, nous avons droit à un examen poussé de la geste almohade. Cette dernière est appréciée sous l'angle des idées d'universalité et celles correspondant à un idéal politique hautement influencé par les origines berbères des propres élites almohades. Dans la continuité des observations précédentes, nous pouvons affirmer que l'un des aspects fondamentaux du livre réside dans le fait que MG donne un sens renouvelé, profond et précis aux sources qu'il utilise. Il s'emploie à expliquer finement plusieurs aspects de la vie quotidienne, ainsi que plusieurs vocables arabes et berbères. À propos du dernier point, on ne manquera pas de souligner l'évidente habileté et la précision avec lesquelles MG s'applique à examiner tout un registre linguistique berbère bien présent dans les chroniques et autres textes maghrébins du Moyen Âge, comme une collection de pierres incrustées dans les interstices de ces mêmes sources écrites. Entre examen littéraire et étude philologique, nous avons, tout au long du livre, un exercice de critique historique. Et pour faire œuvre d'historien, sensible aux questions linguistiques, l'auteur fait appel à des autorités scien-

tifiques en matière de langue(s) et littérature(s) berbères comme Salem Chaker, Abdellah Bounfour ou encore Ali Sadki Azaykou.

Outre les conclusions, la liste des sources, la bibliographie, l'index des noms de personnes, un glossaire des personnes, quatre résumés (français, anglais, espagnol, arabe), un glossaire des termes techniques, des cartes, des illustrations et des tableaux, autant d'outils utiles, l'ouvrage se décline en neuf chapitres. Afin de procéder à leur évaluation, nous passerons en revue chacun d'entre eux et nous tenterons, autant que possible, de mettre en relief la « substantifique moelle » des idées et des contenus.

L'« Introduction », de près de vingt pages (pp. 15-34), est la première étape de ce livre qui sert à fournir une sorte de clé de lecture et permet ainsi d'expliquer au lecteur les principaux axes autour desquels s'articule l'ouvrage. Les deux sections de cette partie introductive, à savoir l'historiographie (sources et bibliographie) et la problématique, sont exposées avec précision et rigueur.

Le premier chapitre constitue une sorte de mise en bouche qui aborde « Le précédent almoravide : rupture ou continuité ? » (pp. 35-102). Malgré une certaine distance idéologique entre les deux grands espaces, almoravide et almohade, cette partie sert également à décrypter les situations politiques qui offrent à l'entité étatique l'opportunité, peut-être unique, de se structurer dans un milieu principalement tribal qui semble hostile à toute influence, voire intervention extérieure. Puis, dans un long développement il est question de la « rupture » almohade, thème complexe mais qui est excellemment traité par MG. Il y est question notamment de concepts aussi emblématiques que la *da'wa*, le rôle de l'imam, l'insigne de distinction qu'est le *liṭām*, l'usage spécifique de la *maḡṣūra* dans les mosquées, etc. ; l'ensemble est agrémenté par une critique ingénieuse d'autres notions représentatives de l'empire almoravide.

Le deuxième chapitre, au titre évocateur, traite de « L'intronisation du calife » (pp. 103-135), et débute par un développement fort intéressant sur un plat singulier de la cuisine royale almohade : *asmās*, une « bouillie de farine ou couscous », partagé notamment par Ibn Tūmart et ses compagnons, afin de renforcer leur union. Suit la question des deux serments d'allégeance mis en marche au sein de la *ḥāṣṣa* et de la *'amma*. Dans ces paragraphes, MG déploie un art sans pareil pour expliquer que la *bay'a 'amma* avait lieu dans des endroits précis de la capitale et sous les yeux des Almohades de rang inférieur et de la population. Puis, arrive la *bay'a ḥāṣṣa*, celle que l'on qualifiera de privée et qui est déployée en compagnie des élites. MG procède en outre à une décodification subtile des divers rites qui composent ce cérémonial : gestes, paroles, sons et échanges de dons sont autant de périodes qui marquent le rituel et la pompe almohades.

Le troisième chapitre est un autre mouvement exceptionnel du livre. Il s'intitule « Un souverain nourricier » (pp. 137-202) ; il permet au lecteur de s'introduire dans le labyrinthe des traditions almohades en matière de mani-

festation du pouvoir souverain avec le calife comme véritable « distributeur » généreux de nourritures. Il y est question notamment des rythmes de mise en place des repas officiels, du « Temps et localisation des banquets ». Le lecteur est entraîné dans ce qu'il est convenu de désigner, et nous résumons la pensée de l'auteur, une « nouvelle gestion du temps », un « nouvel agenda », en matière de célébration du pouvoir politique et religieux almohade. Plusieurs détails sont fournis en ce qui concerne les banquets donnés pour célébrer les victoires, consolider les rapports entre soldats et créer ainsi un autre tempo que celui qui marque les cérémonies de caractère religieux. Il est également fait une place de choix à la variété de la cuisine almohade, vue du haut de l'échelle sociale, et mise en opposition à des régimes alimentaires plus stricts préconisés par les saints ; ceci étant par ailleurs bien documentés dans les sources hagiographiques (voir par exemple les travaux de Halima Ferhat et Rachid El Hour).

La quatrième partie, au titre suggestif de « Habiller le calife » (pp. 203-214), s'attaque au thème complexe du vêtement comme signe d'identité politique. Le chapitre se concentre autour des questions du caractère uniforme de l'habit, des dons de vêtements d'apparat et du costume comme pièce fondamentale de l'étiquette califale. L'ensemble est accompagné d'observations intéressantes sur les conséquences de la « politique almohade en matière de mode vestimentaire ».

Le cinquième chapitre consiste en un examen détaillé sur « Le choix de la langue » (pp. 215-251), et il constitue sans aucun doute un autre temps fort de l'ouvrage. En effet, il y est question d'un sujet à la fois complexe et intéressant sur la place de la langue berbère dans le système politique et social almohade. MG déploie des efforts considérables pour décrire, puis expliquer le rôle d'*al-lisān al-ġarbī* dans la diffusion du *tawhīd* et les discours officiels élaborés par les institutions almohades. En filigrane apparaissent également des thèmes relatifs aux connaissances du berbère et de l'arabe d'Ibn Tūmart, au possible usage de la variante berbère employée par les Maṣmūda (voir sur ce point al-Marrākuṣī et son *al-Mu'ǧib*), et des observations suggestives sur les « modalités pratiques du discours », etc. ; autant de questions qui font que ce chapitre occupe une place de choix dans le livre. Les vestiges du berbère sont bien présents dans de nombreuses sources écrites et MG a eu le mérite d'en dégager d'abord l'essence pour ensuite poser des jalons pour de futures études.

L'investigation se poursuit par la sixième partie intitulée « Un souverain vengeur : l'éclat des supplices » (pp. 253-309). Afin de donner une place chaque fois plus importante à leur politique et de renforcer leur idéologie à travers l'empire, les Almohades mirent en route un système spécifique amené à faire du châtement une arme avec laquelle il serait possible de faire régner la crainte et la peur tous azimuts. MG rappelle à juste titre qu'Ibn Tūmart lui-même, avait souligné « le caractère inique et non conforme à la loi divine des châtements infligés sous juridiction almoravide ainsi que le chemin à suivre

pour les futurs gouvernants almohades ». Dans ce chapitre, le lecteur découvre de nombreux détails relatant les modalités élaborées pour mettre en scène la mort, la disposition du corps de l'individu supplicié, la mutilation du corps, la décapitation *post-mortem* ou encore l'exposition jusqu'à la décomposition complète. Ces faits appartiennent, comme le démontre MG, à une espèce de désintégration symbolique qui va bien au-delà de la simple mort. On notera en plus des passages captivants sur « L'absence des femmes », « L'aveu », « L'exposition des corps suppliciés », la place occupée par Marrakech dans le système almohade ainsi que les portes du palais comme lieu d'exposition des suppliciés (des morts) représentant donc « la toute-puissance du calife ». « Le supplice, un procédé réversible » (notamment à propos du tabou marquant le « sang des Almohades ») et « Le faste punitif, un processus ambigu » sont d'autres questions examinées avec diligence.

« Un prince guerrier » constitue le thème central du chapitre sept (pp. 311-355). Il se propose d'étudier ce que la guerre et ses modalités représentent dans le système politique, ainsi que le rituel et la hiérarchie des emblèmes du pouvoir almohade. Cette partie est structurée principalement autour de trois grands mouvements : « Le temps de l'expédition », « Les emblèmes déployés au cours de l'itinérance du calife » et « Un cas d'espèce : comment composer avec un roi chrétien ». Tout au long de ces étapes, nous faisons connaissance des structures et des modalités érigées par le califat almohade pour mener à bien ses campagnes militaires. Ce sont des thèmes tels que le *sāqa* (arrière-garde de l'armée), l'*afrāg* (camp militaire), la *qubba* (tente du calife), les étendards, les Coran de 'Utmān et d'Ibn Tūmart (voir aussi les études d'Amira K. Bennison dans *al-Masāq*, 19-2 [2007] et de Pascal Burési, dans *al-Qanṭara*, XXXI-1 [2010]), etc. Ils font l'objet d'un examen historico-philologique minutieux et d'une réévaluation nécessaire de leur place dans le système politico-religieux almohade.

La huitième partie, nommée « Le calife en son palais : maintenir son rang » (pp. 357-402) est une excellente opportunité pour comprendre les mécanismes conçus par le pouvoir almohade en matière de topographie royale. Marrakech introduit naturellement ce chapitre. Ce site, appelé Tāmūrākušt/Tā-marrākušt en berbère (« pays de Dieu »), est l'objet de toutes les attentions de la part de MG ; il est revisité notamment à travers quelques repères architecturaux comme la « cité aulique » qu'est la propre ville de Marrakech, les mosquées et la *maqṣūra* en tant qu'élément central de la Grande Mosquée. D'autres points de la topographie de la ville, aussi importants, sont examinés avec précision comme la *sudda* (seuil du palais), ingénieusement mise en parallèle avec le vocable berbère *imī* ou « bouche », c'est-à-dire « entrée ». On trouve dans la documentation arabe médiévale quelques occurrences de l'expression berbère *imī n-tīgemmī*, soit « l'entrée de la maison » (sur ce thème voir les chroniqueurs Yahyā b. Ḥaldūn, Ibn Ġāzī, al-Zarkaṣī et Maḥmūd Ma-qdīṣ). Le cérémonial aulique almohade est également l'objet d'une attention particulière à travers l'étude de « Deux types de *ḥāḡib* ». Il est démontré que

cette dernière fonction était exécutée transitoirement par les *wuzarā'* au moment des cérémonies ayant lieu à l'extérieur, alors qu'à l'intérieur du palais califal, cette charge avait un caractère plutôt permanent et était parfois dévolue à d'anciens esclaves. Ensuite, le lecteur trouve matière à réflexion en lisant les pages dédiées aux « Esplanades du palais », autres lieux par excellence où s'exerce la pompe du pouvoir califal almohade. Le terme berbère *asārāg* (« place », « esplanade ») est la vedette de ce développement ; il est examiné avec minutie ainsi que d'autres thèmes comme celui de la place des tambours et des *ṭabbālaṭṭabbālan* souvent employés pour « annoncer le temps où l'ordre almohade allait se donner en représentation ». Le chapitre s'achève par quelques observations intéressantes à propos de la présence des jardins (*riyād-s*) renvoyant ainsi à « La résidence califale : l'éden ».

La neuvième et dernière section de ce livre est, comme on pouvait l'imaginer, réservée à « La mort du calife et le culte des ancêtres » (pp. 403-447). Ce mouvement ultime est l'occasion de s'arrêter sur un lieu commun de la littérature arabe médiévale : la narration de la mort du prince. Il faut souligner que d'après MG, les Almohades ont été plutôt des adeptes de funérailles discrètes, voulant sans doute éviter d'être assimilés au fameux culte des saints. Une mention spéciale doit être faite au site de Tinmal (Tīnmallal) qui, en plus d'être un haut lieu de la genèse du mouvement almohade, bénéficie de nombreuses attentions. Il est l'objet d'un pèlerinage spécifique car les dépouilles du *mahdī* Ibn Tūmart et des trois premiers souverains almohades y sont abritées. D'autres champs notionnels, tout aussi fascinants, sont examinés avec soin : les sépultures des califes, le culte des morts, etc.

La « Conclusion » (pp. 449-460), en plus du fait de reprendre et d'affiner les matériaux apportés et les idées et hypothèses élaborées, se propose d'ouvrir le spectre de l'étude de l'« ordre almohade » en tenant compte, entre autres points, des entités étatiques extérieures, de la « novlangue » créée par les Almohades, des facteurs tribaux, etc. ... Et sans non plus oublier de mieux caler le moment almohade dans une histoire du Maghreb sur l'ensemble du Moyen Âge.

Au terme de ce compte-rendu, nous pouvons dire que le livre qui vient d'être présenté n'est pas n'importe quel livre ! Rédigé dans un style particulièrement brillant, prenant également grand soin de la précision historique et de la critique scientifique, cet ouvrage est à la fois novateur et suggestif. Il marquera sans nul doute un tournant dans l'historiographie relative à l'histoire politique des Almohades, et au-delà, il constituera un instrument de choix pour réfléchir sur les formes du pouvoir. Il va sans dire qu'il sera nécessaire de le consulter par tous ceux qui étudient l'histoire politique et sociale de l'Occident musulman au Moyen Âge.

MOHAMED MEOUAK
Universidad de Cádiz

GÖRKE, Andreas and PINK, Johanna (eds.), *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford-Londres, Oxford University Press - Institute of Ismaili Studies, 2014, XXI + 547 pp.

Estamos ante un libro importante. Y no solo por las razones esperables: la riqueza de datos, el rigor con que se tratan, las conclusiones que de ellos se extraen, así como la trascendencia del asunto abordado, en este caso la historia de la exégesis coránica; sino también por lo mucho que dice, explícita o implícitamente, acerca de los estudios islámicos, sus carencias y el modo de subsanarlas. De manera que la trascendencia del libro que nos ocupa alcanza a sectores de la historia del saber, el pensamiento y la religión no necesariamente interesados en el *tafsīr*.

El volumen se compone de quince contribuciones debidas a otros tantos autores, y precedidas por una soberbia introducción de los editores, que también participan con sendos escritos en el cuerpo de la obra. Esta se originó en el seminario (“conference”) “*Tafsīr: the evolution of a genre in the framework of Islamic intellectual history*”, celebrado en Berlín, del 15 al 17 de septiembre de 2010; y aparece, como queda consignado más arriba, bajo un doble sello, el servicio de publicaciones de la oxoniense, y el Institute of Ismaili Studies, en el marco de su colección Qur’anic Studies, cuyo objetivo se define en el pórtico del libro (y traduzco del inglés): “permitir que los materiales hablen por sí mismos”, al mismo tiempo que “sentar registro de la feraz diversidad y pluralidad de enfoques y opiniones que se han acogido al Corán a lo largo de la historia” (p. IX). En lo que respecta al presente volumen, creo que puede darse la misión por cumplida.

En cierta medida, y atendiendo a la trascendencia para otros sectores de los estudios islámicos, tal como dije al principio, lo más recomendable y trascendente del libro es la introducción, que en sí misma supone una sorpresa: la del reconocimiento sin paliativos de lo mucho que nos falta por conocer en materia de fundamentos, desarrollos y variedades de la exégesis coránica. Görke y Pink lo dejan bien sentado: “el ámbito de los estudios de *tafsīr* está aún en su más tierna infancia” (p. 1), por lo que “la historia general del *tafsīr* está aún por escribirse” (p. 3). Ante tan sorprendentes afirmaciones, lo primero que cabe hacer es preguntarse cómo ha podido ocurrir esto, cómo los estudios árabes e islámicos, tan desarrollados en numerosos sectores, han podido dejar casi intacto nada menos que lo relativo a la interpretación del Corán. Una respuesta fundada a esta pregunta requeriría un trabajo de enjundia, que estaría mucho más allá de esta modesta reseña.

Superada la sorpresa, acaso la reacción que cabría albergar es la inquietud. Si durante los siglos XIX y XX el orientalismo, la filología árabe, la islamología, la historia de las religiones, la teología islámica no han sabido, podido o querido roturar y cultivar el campo de la exégesis coránica, ¿es sensato albergar esperanzas de que se haga ahora, cuando, de un lado, los estudios de sesgo confesional, y, de otro, la influencia de los “cultural studies” (con su

crítica de la objetividad por positivista, que ha propiciado surgimientos casi prodigiosos de áreas de estudio, donde, de pronto, casi todo estuvo “hecho”) son fuerzas que impedirían el desarrollo armonioso de un ámbito que está en su más tierna infancia? Falsa alarma. El presente volumen muestra sin duda que, una vez reconocida la remarcable carencia del área de estudio que tendría que dar cuenta de los modos en que se ha interpretado a lo largo de los siglos y en la actualidad el Libro Sagrado islámico, fuente (si no, esta vez, culmen) del pensamiento y la acción individuales y sociales; los investigadores atraídos por la tarea se han dedicado a lo único que podía hacerse desde una intención científica: empezar a construir desde los cimientos.

Y precisamente, si algo puede haber de decepcionante en el presente volumen es el que algunas de las contribuciones muestren cierta indeterminación en las conclusiones, la falta de profusión de conclusiones rutilantes y lo obvio que resulta que se transitan terrenos que ya deberían estar más que explorados. A pesar de que estamos advertidos desde el principio de la novedad del asunto como objeto de estudio, uno vuelve a experimentar cierta incomodidad al comprobar que alguien ha tenido que ocuparse, a comienzos del siglo XXI, de cómo afrontaba la interpretación del Corán nada menos que ‘Abd al-Qāhir al-Ŷurŷānī, o de si hubo algún tipo de trasvase entre los exegetas coránicos y los alfaquíes, comenzando por el mismo Mālik. Pero hay que insistir en que ello se debe a la inmadurez de este nuevo campo dentro de los estudios árabes e islámicos (por más que haya habido, en décadas pasadas, trabajos de relieve al respecto, como los de Helmut Gätje, Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd, Norman Calder o Bruce Fudge). Y es que, como advierten los editores, las tareas prioritarias, así las cosas, son la delimitación y la taxonomía.

De otros cuatro asuntos, entre los tratados por Görke y Pink en la introducción, quisiera hacerme eco aquí: primero, la noción de límites (“boundaries”, como se registra en el subtítulo) entre épocas y disciplinas; segundo, las variedades de exégesis coránica diferentes a la forma tradicional de *tafsīr* (en el que se van comentando versículo coránicos, uno por uno y en su totalidad), que es necesario tener en cuenta, incluido el comentario oral; tercero, el que, como no podía ser de otro modo, haya que poner la hermenéutica en el primer plano, y, por último, la trascendente constatación de que no puede darse por supuesto que la adscripción de un *mufassir* a una determinada corriente doctrinal o filosófica vaya a determinar en todo momento y necesariamente su labor exegética.

El libro se divide en cinco secciones, de las que paso a dar cuenta. Dado que no cuento con mucho espacio para transmitir lo esencial de trabajos muy densos, dejaré que hablen por ellos los títulos, casi siempre muy elocuentes, de cada uno de ellos. La primera sección, acerca de la temprana evolución del género *tafsīr*, se abre con la contribución de Catherine Bronson, “Eve in the formative period of Islamic exegesis: intertextual boundaries and hermeneutic demarcations” (pp. 27-61), donde, con la idea de que el *tafsīr* contribuyó a la delimitación del islam como nueva fe, se procede al examen del primitivo dis-

curso islámico sobre la figura de Eva. Ello da lugar a varias conclusiones llamativas. Así, el hecho de que (en consonancia con la tesis de J. Wansbrough, según quien antes del siglo III H./IX d. C. el islam se desarrolló en un ambiente donde coexistían varias confesiones), se observen “comunicaciones transculturales entre las comunidades textuales judía, cristiana e islámica primitive” (pp. 30-34); y, sobre todo, el que la imagen de Eva está marcada por la visión del mundo medieval, según la cual las mujeres se perciben como seres espiritual, ontológica y físicamente deficientes. Los primeros exegetas habrían facilitado así la teoría de que fue el propio Dios quien estableció una jerarquía entre los sexos (una tesis, por cierto, muy cercana a la mantenida por teólogos cristianos feministas acerca de las interpretaciones tradicionalmente sexistas del Génesis, como puede comprobarse, por ejemplo, en el libro de Anne Soupa, *Dieu aime-t-il les femmes?*, Paris, Médiaspaul, 2013).

Las dos siguientes contribuciones tienen varios puntos en común. Claude Gilliot, en “Mujāhid’s exegesis: origins, paths of transmission and development of a Meccan exegetical tradition in its human, spiritual and theological environment” (pp. 63-111), se ocupa de la labor de Mujāhid (m. 104/722 o 103/721), un primitivo exegeta, a quien podríamos igualmente calificar como predicador y contador de historias (*qāṣṣ*). Pues ese es acaso el rasgo más llamativo de esta primera fase del *tafsīr*: cómo el mensaje que se quiere transmitir se integra en historias populares, que se convierten así en relatos reveladores de determinadas corrientes de pensamiento teológico. Se trata, desde luego, de un uso común a varias tradiciones religiosas, con evidentes paralelos en las parábolas y *exempla* de la historia literaria cristiana. Gilliot destaca cómo Mujāhid “recurría al ‘placer del texto’ o de la narrativa para edificar a su audiencia” (p. 85).

Este modo de actuar puede hacerse extensivo a varios exegetas que eran al mismo tiempo narradores, comenzando por el propio Ibn ‘Abbās, pero asimismo otros, como al-Suddī al-Kabīr, al-Kalbī o Muqātil, a quien se dedica el siguiente capítulo del libro. Pero, antes de pasar a este, hemos de recoger algunas otras de las importantes conclusiones de Gilliot, quien muestra cómo el uso de las historias populares sirvió para exponer, en lo esencial, complejos sistemas de ideas teológicas, y cómo, en el caso de Mujāhid al menos, dieron expresión a orientaciones teológicas “racionalistas” (p. 79). Todo esto queda reflejado en la historia con que se explicaba Corán IV, 78-79, afrontándose de ese modo el problema de la predestinación.

Por su parte, Nicolai Sinai, en “The Qur’anic commentary of Muqātil b. Sulaymān and the evolution of early *tafsīr* literature” (pp. 113-143), se ocupa también, como ha quedado dicho, de otro exegeta-narrador, el baljí Muqātil (m. 150/767 o después), una suerte de “théologien maudit”, según lo describió en su momento C. Gilliot, y que practicaba el *tafsīr* narrativo, no parafrástico, si bien con atención especial a las circunstancias de revelación (las *asbāb al-nuzūl* de las ciencias coránicas). El procedimiento consiste en lo que Sinai llama, muy expresivamente, “canibalización del material de *qāṣṣ*”, esto es

la narrativa de ejecución oral. El trabajo se cierra con la versión inglesa del comentario a Corán 84.

En la segunda sección, acerca de los límites entre disciplinas islámicas y su permeabilidad, comienzan a integrarse los capítulos que exploran las contribuciones al saber exegético de sabios hasta cierto punto ajenos al *tafsīr* propiamente dicho. Roberto Tottoli, en “Interrelations and boundaries between *tafsīr* and *hadith* literature: the exegesis of Mālik b. Anas’s *Muwattaʿ* and classical Qurʾanic commentaries” (pp. 147-185), muestra cómo la exegesis coránica especializada usa desde el principio unos materiales propios. Esta es la conclusión a la que permite llegar la constatación del casi nulo interés que los *mufasssīrūn* muestran hacia la labor de Mālik, quien trabajaba, como bien se sabe, en un campo cercano pero extraño. También hemos avanzado, en parte, la conclusión, a mi modo de ver de gran calado, que ofrece Ignacio Sánchez, en “Shāfiʿī hermeneutics and Qurʾanic interpretation in al-Jāḥiẓ’s *Kitāb al-Uthmāniyya*” (pp. 187-221), donde se afirma que el gran prosista basorí no envolvió de muʿtazilismo su labor exégetica en una de sus menos conocidas obras, su tratado acerca de la corriente de pensamiento político-religioso que defendía la plena legitimidad de los tres primeros califas islámicos.

Rebecca Sauer, en “*Tafsīr* between law and exegesis: the case of Q. 49:9 (the rebellion verse / *āyat al-baghy*)” (pp. 223-250), sigue dando muestras de que el ámbito de estudios en torno al *tafsīr* se halla aún en la etapa de desbroce. De ahí que sea necesaria una labor que correspondería, en otros ámbitos, a los compendios, tales como la elaboración de definiciones de partida, por ejemplo, la que insiste en los aspectos hermenéuticos (“understanding or interpreting”) del *tafsīr*, que se examinan a la luz de las contribuciones al comentario del versículo indicado en el título del trabajo, por parte de al-Māwardī y al-Shāfiʿī.

A pesar de que en este punto abren los editores del volumen una nueva sección, acerca de la expresión de ideas a través de la exégesis coránica, el hecho es que varios de los trabajos siguientes muestran características semejantes a las del último considerado. Ya hemos dicho algo sobre la contribución de Nejmeddine Khalafallah, “Al-Jurjānī: *tafsīr* theory between linguistics and theological dogma” (pp. 253-272), donde se explora la contribución exegética de ʿAbd al-Qāhir en sus obras principales. Las conclusiones son importantes, pero resultan un tanto “ingénues” si pensamos en los dos siglos de estudios académicos rigurosos en historia del pensamiento y la religión que nos preceden. Se demuestra, así, primero, que la labor de al-ʿYurʿānī, que llegó a influir en la de al-Zamajsharī y al-Rāzī, se basa en el principio de que todo ha de interpretarse de modo que no se cuestione la unicidad divina (p. 267), y, segundo, se pone de relieve la existencia de lo que podemos llamar hermenéutica aplicada desde el momento en que el *tafsīr* abre su radio de acción no solo a la teoría, sino a la praxis (p. 269).

Pero no quiera verse en lo que acabo de decir el menor asomo de crítica a Khalafallah en concreto o al presente volumen en general. Todo lo contrario.

Los investigadores que participan en esta empresa están actuando con rigurosa dedicación a toda un área cuya importancia objetiva simplemente no ha hallado el reflejo en la literatura científica contemporánea. Mi crítica iría en todo caso dirigida a la comunidad de islamólogos e historiadores del islam en general. El rigor y la elaboración de unas bases sólidas a partir de las que seguir trabajando son también manifiestos en el siguiente trabajo, el de Abdessamad Belhaj, “Interpretation and reasoning in al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār’s Qur’anic hermeneutics” (pp. 273-288), quien examina la obra del mencionado sabio, muerto a comienzos del siglo V/XI. Partiendo del principio de que lo esencial es eliminar la ambigüedad en la comprensión del Libro Sagrado, ‘Abd al-Ābbār puso en juego conocimientos de las disciplinas lingüísticas en razón de la presencia de lenguaje figurado en el Corán y la trascendencia del tratamiento que a este se dé desde la perspectiva mu’tazilí, que fue la adoptada por el sabio en cuestión.

A partir de aquí el volumen incluye una serie de valiosas contribuciones que quedan fuera del horizonte cronológico de la presente revista, pues se ocupan principalmente de la exégesis coránica contemporánea. Conviene, con todo, decir algo al respecto. De hecho, puede afirmarse que la carencia de una sólida labor académica que permitiera responder a las graves cuestiones que suscita la interpretación del Corán la han puesto de manifiesto las urgencias históricas suscitadas por la situación política internacional de las últimas décadas. Así se demuestra, para empezar, en el trabajo, muy bueno por cierto, de Negin Yavari, “*Tafsīr* and the mythology of Islamic fundamentalism” (pp. 289-319), donde, bajo un título alejado de la tónica rigurosa del presente volumen, se exploran la labor exegetica de Jomeini y Quṭb, sacando a la luz problemas como el de las políticas de exclusión con base religiosa, y la cuestión clave de hasta qué punto es preciso recurrir a las elaboraciones de siglos pasados para entender la hermenéutica actual de las Escrituras.

Los editores distribuyen a continuación los materiales en dos nuevas secciones. La cuarta, donde se cuestionan los límites cronológicos, geográficos y relativos a los medios que se utilicen, se abre con el brillante trabajo, al que volveré más abajo, de Johanna Pink, “Where does modernity begin? Muḥammad al-Shawkānī and the tradition of *tafsīr*” (pp. 323-360), sobre el mencionado exegeta yemení, que vivió entre los siglos XVIII y XIX. Siguen dos trabajos ejemplares, y donde se registran novedades metodológicas: el de Andreas Görke, “Redefining the borders of *tafsīr*: oral exegesis, lay exegesis and regional particularities” (361-378), donde se estudia la exégesis transmitida por los medios de comunicación de masas, y, también con renovación metodológica, el de Andreas Brigaglia, con “*Tafsīr* and the intellectual history of Islam in West Africa: the Nigerian case” (pp. 379-415), de título expresivo.

De ahí pasamos a la quinta y última sección, acerca de la exégesis coránica en la actualidad, que incluye tres trabajos de los que, por la razón indicada, me voy a limitar a mencionar los títulos y poco más: Kathrin Klausning aborda cuestiones de género (entiéndase *gender*, en este caso, y no *genre*) en “Two

twentieth-century exegetes between traditional scholarship and modern thought: gender concept in the *Tafsīrs* of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī and al-Ṭāhīr Ibn 'Āshūr" (pp. 419-440), donde se concluye que las diferencias, en la defensa del modelo familiar tradicional, son mínimas entre los dos exegetas mencionados, a pesar de que uno es chií y el otro sunní. Kathrin Eith, por su parte, explora la relación entre tradición y modernidad, fe y razón en el horizonte teológico turco de nuestros días, en "Yaşar Nuri Öztürk: a contemporary Turkish *tafsīr* theorist" (pp. 441-459). Por último, Andrew Rippin, uno de los principales artífices, junto con C. Gilliot, del interés despertado en las últimas décadas por los estudios en torno al *tafsīr*, se interesa por las motivaciones y destinatarios de las traducciones a distintas lenguas (inglés, francés, español, alemán, turco) de conocidas obras de exégesis coránica, en "The contemporary translation of classical works of *tafsīr*" (pp. 465-487).

El volumen se cierra con una extensa lista bibliográfica (treinta apretadas páginas), constituida por las referencias de las quince contribuciones, un índice de pasajes coránicos estudiados y otro, general, de nombres propios y nociones abordadas. En fin, se trata de una obra imprescindible para cualquier estudio futuro acerca del *tafsīr*, que debería suscitar, además, como espero haber puesto de relieve, otras importantes cuestiones para los estudios árabes e islámicos en general. Pero he dicho que iba a volver a una de las contribuciones del libro, la de Johanna Pink, mencionada, donde se ofrece, con remarkable precisión, la enumeración de principios hermenéuticos aplicados por al Shawkānī en su *tafsīr* (*Faṭḥ al-qadīr*). Son los siguientes: 1) en la medida de lo posible es menester seguir el contenido literal del Corán, a partir de una rigurosa indagación lingüística; 2) se prima siempre la interpretación más extensiva posible; 3) la multiplicidad de significados debe registrarse; 4) el Corán es perfecto en su exposición, de modo que nada incluye de superfluo; 5) el *ḥadīth* profético tiene el mismo rango exegetico que el propio Libro Sagrado; 6) por lo general, la Sunna es fuente que debe considerarse; 7) las "ocasiones de la revelación" solo ofrecen indicaciones que no delimitan el significado, y 8) las tradiciones que proceden de los Compañeros y Seguidores de Muḥammad son fuente de exégesis, pero no definitiva.

Una exposición tan clara de las reglas de interpretación en un *tafsīr* contemporáneo puede llevarnos a poner en tela de juicio, al menos para algunos sectores de la investigación, los súper-estructurales, la división usual entre lo pre-moderno y lo moderno en el ámbito de los estudios árabes e islámicos. Por otro lado, el que, al menos hasta donde yo sé, la comunidad científica no esté en posición para ofrecer una historia fundamentada de la evolución de los principios hermenéuticos de las Escrituras islámicas habla a las claras de la grave carencia a la que me he venido refiriendo y cuya pronta solución augura el presente libro.

SALVADOR PEÑA
Universidad de Málaga

NAGEL, Tilman, *Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam*, Berlin, Duncker & Humblot, 2014. 422 pp.

The book discussed here can be quite irritating and onerous to read for anyone who has studied Islam and is thus aware of the complexities of its history, religion and culture(s). On the one hand, the author (b. 1942) is Professor Emeritus of Arabic and Islamic Studies at the University of Göttingen (1981-2007) and well-known in academic circles for his numerous publications on the Koran, Islamic theology, law and history. On the other hand, over the past decade or so, Nagel (henceforth N.) has also become known for his repeated interventions in the controversial domestic policy debate on Muslim immigration and integration. His contributions have been extremely critical of Islam. And the present book, mainly a collection of previously published essays and lectures, is in the same spirit. As a result, *Fear of Allah? Discussions with Islam*, has more the character of a political-ideological statement, in large parts even that of a polemical pamphlet, rather than of a neutral and nuanced scholarly analysis. A thesis that runs through the whole book is that Islam is intrinsically incompatible with German (often over simply equated with “European”, “Christian”, or “Western”) values and norms (e.g. pp. 52, 123). “Our political culture” – in the words of N. – has to be defended against “the Islamic political culture” which he presents as the natural outcome of a “politico-religious message of salvation” claiming to be absolute eternal truth and regulating all areas of life in the form of a sacrosanct, immutable law and thus continues to have practical consequences for the way in which Muslims think and behave (e.g. pp. 7f, 33f, 46f, 53, 109, 127, 234, 336f and *passim*).

N.’s reasoning is in the same vein as a discourse that has gained prominence, in particular in the aftermath of ‘9/11’, among Western scholars (S. Huntington, B. Lewis, D. Pipes in the United States or B. Tibi in Germany), bestselling populist authors (e.g., in Germany, Nagel’s former fellow student H.-P. Raddatz), and/or (far-) right-wing politicians and social movements (e.g., in recent times, representatives of the *Alternative for Germany*/AfD; *Patriotic Europeans against the Islamization of the West*/PEGIDA) alike, and that has been variously termed ‘New Culturalism’, ‘Neo-Orientalism’, or simply ‘Islamophobia’. Therefore, it comes as no surprise that the first enthusiastic reactions to the book under review were launched by well-known populist anti-Islamic internet sites (*Gudrun Eussner* or *Political Incorrect*). Even with variations this discourse, which is prejudicial to Islam, is based on a determinist understanding of culture and religion that perpetuates the construction of the otherness of Islam and Muslims. Its advocates make full use of binary patterns of thinking (us – them, secular – religious, tolerant – militant, etc.), of sweeping, exclusive ascriptions of a static and holistic character, of untenable transnational comparisons, unfounded assumptions, fear-mongering, passing of judgment without presenting concrete evidence, and/or

other rhetorical devices. At the same time they ignore or undermine diversity, particularity, context, and the gap between dogma and practice.

Having said all this, one may ask why N. decided to reprint his essays in a separate volume in 2014 – a year that saw the electoral successes of the AfD and the weekly marches of PEGIDA.

From the outset – the dedication, preface and introduction ([5], 7-13, 19-53) – N. makes clear that he is enraged about what he calls the style of “political correctness” in the public discourse on Islam in Germany that “made it taboo” to “discuss Islam as such and as a religion”, to speak of cultural difference and “to relate authoritative religious texts to the actual behavior of Muslims” (pp. 19-28). That the author refers to such “unwritten taboos” as “intellectual bulky waste” (p. 27) already suggests his aversion to ‘cultural turns’ in the humanities and social sciences since the 1970s (pp. 261f: derogatory comments on postmodernist approaches).

He is outspoken in his criticism of those sections of society who in his view have adapted to this ‘euphemistic language and stance’ (pp. 10, 28) and refuse to tolerate a critical discussion with Islam (pp. 9f), such as:

1.- “Too many representatives” of the “political-media class” (“politisch-mediale Klasse”) –an expression N. often uses but, like several other problematic terms, never defines– who “for decades have upheld such taboos” (pp. 26, 28). After years of experiences (producing expert reports) on state committees dealing with integration he is “disappointed”, as he says, “with the lack of willingness in many if not most members of our political-media class to perceive Islam and also those of its characteristics which run counter to our culture, in a sober, realistic way” (p. 9).

2.- Several western scholars of Islam, alternatively labelled by him “Islam-enthusiasts” (pp. 223, 258), “Orient-political scientists” (p. 150), “Islamophiles” (pp. 259, 364f, n. 9), or some mentioned by name, whom he accuses of being “open to the preferences of the political-media class” (p. 31) and who “frequently... say what champions of an eternally true Islam want to hear” (p. 268).

3.- The “spokesmen of Islam” (or, of Islamic associations) who welcome such talk and feel encouraged to go on disseminating their apologetic views (on Islam’s tolerance and peacefulness, etc.) and demanding more rights (e.g. pp. 8, 114). Referring to the principle of *taqiyya* (i.e. dissimulation of a person’s belief for self-protection), N. speculates that “one may assume that some of the officials of Muslim associations resort to deliberate disinformation on the religious-political principles of Islam” (p. 310). Moreover, he doubts their ability to break away from their “intellectual prison” (pp. 324ff, 383, 387).

In addition, in the first part of his book N. indicates what the immediate reason for reprinting his essays was and which audience he is targeting. As the main reason, he refers to the speech made by the former German President, Christian Wulff, on October 3rd, 2010, German Reunification Day (pp. 7, 29-35). Wulff’s statement that ‘Islam too is a part of Germany’ prompted not only

approval but also an (ultra-) conservative backlash. For N., Wulff's remarks on Islam as well as on 'our Judeo-Christian history' are tantamount to "distorting history" (pp. 30, 32f). He forgets to mention the integrating role of the German president and does not adequately consider the background of the speech: there had been the recent contentious debate since that summer over Thilo Sarrazin's book with its frontal attack on Muslim immigrants and the long denied fact of permanent immigration. There had also been the shift in German integration policy in the mid-2000s which led to diverse governmental initiatives, among them the first German Islam Conference in 2006, ahead of which its initiator, the then-Interior Minister Wolfgang Schäuble, had made a statement similar to Wulff's, not to speak of the fact of there being more than 4 million Muslims living in Germany. It is telling that N. avoids quoting empirical data on the number and composition of the Muslim population in Germany; nonetheless, he claims to be describing the "Islam as it really is" (p. 165, n. 21) and comes to far-reaching conclusions without providing concrete evidence.

N. names two target groups for whom he wishes to offer arguments and well-founded information to enable them to take part in the debate over Islam (pp. 10, 11f, 52): Firstly, there are those Muslims who have decided for integration into "our liberal secular society"; yet it is questionable whether the majority of secular, open-minded Muslims will read a book which includes blatantly offensive ideas: for example, reminiscent to medieval Christian anti-Islamic polemic, N. presents the Koran as Muḥammad's own composition (pp. 39, 53, 67), and uses the term "confessors of the Muḥammad faith" (p. 310); he always speaks of Allah instead of God, and of the prayer community as a gathering of persons "forced into line", "not individuals acting with personal responsibility" (p. 297). Secondly, there are the non-Muslim citizens, i.e. persons that are as concerned as N. about Islam in Germany. It is highly unlikely that such an audience will read the whole book; what they might be looking for, they will find mainly in the first and last section of the publication, i.e., catchy, quotable phrases, not details on medieval Islam.

The remaining parts of *Fear of Allah* contain N.'s collected essays which are arranged in four subject areas, each of them introduced by general remarks and entitled as follows:

a.- "Fundamentals of Islam" (55-150): To say the least, this is an unconventional survey of the basic tenets of Islam as the subtitles already illustrate ("The unattainable superiority of the Islamic Umma", "Origins of Muhammad's monotheism", "Militant faith and free will", etc.). Large sections are a summary of N.'s findings in his previous publications, above all in his studies on the Prophet of Islam, Muḥammad (2008, 2009). The main shortcomings of these publications with respect to methodology, content, and style, have already been pointed out in critical reviews written by eminent western scholars of Islam (e.g. G. Schoeler 2011; G. Hagen 2009). Altogether, this part would seem to be intended as a prelude to the next section,

b.- “A comparison of the world views of Christianity and Islam” (151-193), because both parts attempt to demonstrate the “deep and huge gulf that separates Islam from Christianity” (e.g. pp. 175, 241). Needless to say, this is a meta-narrative that ignores major phases and aspects of the history of the two monotheist religions and simply reproduces stereotypical images of “them” and “us”. The construct of a linear trajectory culminates in untrue statements such as, “Hope is not among the Muslim virtues but one of its vices” (pp. 160f, 263), or “Christianity as the necessary precondition for the emergence of the secular state and human rights” (p. 159). In contrast, Islam is portrayed as a totalitarian ideology (N. speaks of “endogenous radicalism”, a term coined by A. Ignatenko, a Russian Islamic scholar – cf. pp. 163, 196 and *passim*) with “theocratic features” (pp. 159, 225) and a “comprehensive, indivisible system of norms” (p. 197). This alleged fundamental discrepancy is also at the core of the next section,

c.- “Islam and the secular state –baselines of a conflict” (pp. 195-204), in which N. confirms that religion and politics form “an integrated whole that from the Muslim perspective is eternally linked with a sense of moral superiority” (p. 257). Thus, it comes as no surprise that N. (unlike the “postmodern interpretation of Islam”) considers it “impossible to draw a clear line between Islam and Islamism” (p. 262), and insists that this is the case “as long as Koran and Sunna are taken as absolutely and eternally true” (p. 267). The last part, entitled

d.- “To debate with Muslims” (pp. 305-407), starts with remarks that sound as if there is no option for dialogue: “In brief, the Muslim who feels safe and comfortable in the Sharia” (i.e., for N., the overwhelming majority, as he does not even exclude reformers and modernists from the charge that they held “deeply-ingrained Muslim attitudes” pp. 212, 230f) “lacks any sense of intellectual exchange on an equal footing” (p. 307, incl. n. 4). Yet, in the preceding section N. had asked the representatives of the Islamic associations in Germany to do something virtually impossible in order to be explicit on their position as regards German Basic Law: They should declare “essential parts of the Koran and the Prophetic Tradition to be no longer valid” (p. 242), i.e. those “numerous passages ... that are diametrically opposed to norms and values of a pluralist liberal constitution” (p. 344).

The book ends with multiple indices, but without a bibliography.

As exemplified by a few quotations, throughout his publication N. draws a black and white distinction between two “political cultures” (i.e., a set of historically based attitudes, beliefs, sentiments, which are assumed to have an enduring impact on the political process and behavior in the political system). These are depicted as homogenous, coherent, and timeless entities, although the concept of ‘political culture’ itself is contentious in political science since it poses problems of definition and measurement and in the testing of hypotheses. What is more, supposing scholars were to apply this concept, they could not avoid mention of the negative consequences of German and Euro-

pean fascist or authoritarian regimes and European/Western colonialism and imperialism. From time to time N. admits that the issues are more complex than he has outlined them (e.g. pp. 26, 162f, 239). However, he soon returns to his one-sided, reductionist narrative. Moreover, he is aware that his statements could be understood as ‘Islamophobia’ and a revival of ‘Orientalism’ (cf. pp. 23, 25, 331, 405). He, therefore, anticipates this possible accusation, by attempting to discredit the academic approaches that emerged from ‘cultural turns’. Often the tone is emotional and insufficiently precise (cf. frequent use of exclamation marks, rhetorical questions, and the neutral form of the personal pronoun, in German “man”, in English “one”). On the one hand, he is keen to present new translations for Arabic words that are normally considered clear (e.g. *islām*, *dīn*, pp. 234, 365f); on the other hand, he unscrupulously uses problematic translations (e.g. *miḥna* as “inquisition”, *sha‘ā’ir Allāh* as “Allah’s slogans”, pp. 104, 253, 292) and highly controversial notions (German “Leitkultur” /‘leading culture’, “Bringschuld”/‘obligation to provide proof [of willingness to integrate]’ of Muslims, “Islamic parallel society”, pp. 47, 312, 316, 327). Not surprisingly, his use of texts and sources is very selective. As to ‘secondary sources’, he mainly refers, if at all, to his own works (including cross-references in the book discussed here) or to those that best match his ideas and discourse (e.g. D. MacEoin (2009); K.A. Schachtschneider (2010); J. Wagner (2011); H. Abdel-Samad (2010)). Opposite views are either ignored or criticized, or they are presented in an abridged or distorted form (e.g. Th. Bauer, G. Krämer). What is most striking is that he widely disregards the ongoing expert discussion in Islamic studies, be it with respect to early Islam, medieval Islamic theology and law, or Islam in Germany, in the diaspora. References to standard works such as the *Encyclopaedia of the Qur’ān* are absent; instead, N. does not hesitate to use Wikipedia (cf. pp. 42, n. 43; 163, n.20; 328, 330, n.2).

As to the ‘primary sources’, N. refers next to passages from Qur’an (in fact just a few verses that are repeatedly quoted) and (less often) Sunna, and to diverse texts from various centuries, most of them written by traditionalist, conservative, fundamentalist authors, or converts to Islam. The focus is on Sunnite Islam and on Arabic and German sources. These disparate texts are conflated into a single, one-voice account on “Islamic political culture” without highlighting Qur’an’s textual polysemy, interpretive pluralism, and the dynamics of law, theology, state and society. Nor does he ask to what extent the theoretical elaborations affected local practices and individual beliefs. It is noticeable, for instance, that N. downplays the efforts of reformist, progressive Muslims to adapt Islam to changed living conditions, both in medieval (e.g. al-Shāṭibī, pp. 109) and in modern times. While their role should not be exaggerated, it should not be discounted either. N. either doubts their abilities or reputation as reformers (cf. M. ‘Abduh, p. 149), or depicts their endeavors as being like “trying to square the circle” (pp. 50, 209f, 224). Sometimes he analyzes one text in greater detail but fails to contextualize it ade-

quately. His analysis of the late Moroccan thinker and philosopher Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (1936-2010) is a good case in point (cf. pp. 224-231). It is correct that Jābirī’s *ad-Dīn wa-l-dawla wa-taṭbīq al-sharī’a* (1996) is not without its flaws and that he rejects the Western concept of secularism (as not being applicable in the Arabic-Islamic context). He was seeking for an autonomous path to rationalism and democracy given the completely different historical experiences in ‘West’ and ‘East’. The overall objective of Jābirī’s life’s work, however, was to push for an emancipatory process in the Arabic/Islamic world similar to Western enlightenment and secularism, and maybe the best proof for his commitment is the great number of open-minded individuals of different points of view that he influenced with his ideas. Although N. broaches the issues of human rights and Islam, he is reluctant to acknowledge the courageous work of human rights organizations in the Islamic world and their criticism of Islamic Human Rights Declarations, or the impact of recent social movements in the MENA region (Iran, Arab countries, Turkey). Despite suffering repression, these movements have demonstrated that there is a widespread quest for human dignity, freedom, democracy, and social justice, and they indicate that ordinary people in ‘East’ and ‘West’ make similar demands. Though N. speaks of discrimination against women in Islam (pp. 9, 369ff), the only Muslim female scholar he refers to is the rather conservative ‘Ā’isha ‘Abdarrahmān (d. 1998), the wife of Amīn al-Khūlī (p. 341f). There is no mention made of alternative readings of the Qur’an and attempts to deconstruct the patriarchal paradigm in *Tafsīr* and *Fiqh*, particularly prominent in the Western contexts of diaspora. Then again, with respect to the situation of Muslim immigrants in Germany and in Europe generally, N. only presents one side of the coin. He denounces the humiliations of non-Muslim children by Muslim peers in school (pp. 23, 28) but ignores acts of discrimination against Muslims (in rhetoric and in violent physical attacks, etc.). And he blames the stakeholders of Islamic associations without mentioning that only a small minority of German Muslims is active in such organizations and that these are not seen as representative of the wide spectrum of the lives of Muslims in German diaspora. This is not to suggest that integration (which is not equivalent to assimilation) and interfaith dialogue are without their problems and misunderstandings. But provoking, polarizing and putting all the blame on one side are counterproductive moves as they impede communication and the finding of an appropriate (‘democratic and enlightened’) solution.

Last, but not least: It is not enough simply to criticize, criticism need to be carried out responsibly.

ROSWITHA BADRY
Freiburg University

O'CALLAGHAN, Joseph, *The Last Crusade in the West. Castile and the Conquest of Granada*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014, 365 pp.

Under the title *The Last Crusade in the West. Castile and the Conquest of Granada*, Professor Joseph O'Callaghan offers the last link in his chain of studies devoted to the lengthy conflict held between Christians and Muslims in the Iberian Peninsula during the Middle Ages. Following the first two works of this series – *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* (2003) and *The Gibraltar Crusade: Castile and the Battle for the Strait* (2011) –, this new contribution covers the events that happened from the halfway point of the 14th century (reign of Castilian king Peter I, nicknamed 'The Cruel') until the end of the 15th century, when the conquest of the territory integrating the Nasrid Kingdom of Granada was culminated by the seize of its capital by the Catholic Monarchs. The sequence of political and military events analyzed throughout the book is conceived by the author as part of the Crusading project taking place in the far-off East, and is distributed in nine chapters.

A brief but clarifying Introduction on *Castile and the Emirate of Granada* opens this work, offering the reader the coordinates of its content as a way of a starting point: the development of the 'Reconquest' project, the geographical, social, and economic situation of Nasrid Granada around 1350, and the textual sources on the basis of which the study itself is grounded.

The first two chapters tackle the confrontation between Castile and Granada during the 14th century. In Chapter One ("Pedro I: An Era of Ambivalence"), the author focuses on the fruitful political relationship between the afore-mentioned Christian king and his homonyms Nasrid emirs Yūsuf I (1333-1354) and Muḥammad V (1354-59; 1362-91). The chapter explores in detail the policy of military and political collaboration developed by Peter I with both the Marinid and the Nasrid Islamic realms, reinforced by the internal strives that happened in the bosom of these three dynasties (the Castilian civil war caused by Enrique of Trastámara and the respective overthrows of Nasrid emir Muḥammad V and Merinid ruler Abū 'Inān), as well as by the emergence of the Castilian-Aragonese conflict. This part also pays attention to how Peter I trusted the advice of a "great philosopher and counselor of the king of Granada," Ibn al-Khaṭīb, according to the author's analysis of two letters preserved at the National Library of Paris. Chapter Two ("The Early Trastámaras: An Era of Peace") is devoted to the foreign policy developed by the dynasty of the Trastámaras under the rule of Enrique II (1369-1379), a period that was dotted with both truces of peace and the persistence of the "Crusade against the Moors." That oscillation can be seen in opposed facts, reflected in the book, such as the eight-year treaty established between Castile and Granada, and the death of the Castilian king due to a poisoned present received from a Moorish commander. Despite the persistence of the Crusading ideal in times of his successor, Juan I (1379-90), the former limited himself to renewing the

truces with Nasrid Granada. The chapter also examines in detail the growing interference of emir Muḥammad V in the Merinid kingdom's politics, the Castilian aspirations over Africa and the Canary islands, and the Castilian mission sent to Tamerlan (1370-1405). This part finishes with the resumption of the hostilities between Castile and Granada, after the death of Nasrid emir Muhammad V, under the auspices of a new crusade.

Chapter Three ("The Crusades of Antequera and Ceuta") introduces the reader to the 15th century, when the offensive against Granada was tightly resumed under the government of Fernando, regent of Juan II, resulting in the Crusade of 1407, analyzed in the chapter. The Crusade of Antequera, and the consequent battle of *Boca del Asno* of 1410, also deserves attention in this section, being considered by O'Callaghan as "the most notable Christian success since Alfonso XI's victory at Salado in 1340 and capture of Algeciras in 1344." The chapter concludes by examining the truce established in 1410, the conquest of Ceuta by the Portuguese in 1415, a historical milestone that determined the distribution of 'conquering rights' over Africa and Granada between the Portuguese and the Castilians respectively. "The Failed Crusades of Juan II" is the title chosen for the fourth chapter of this work, considering the incapacity of the aforesaid sovereign to take advantage of the Nasrid dynasty's upheavals. After analyzing the pacific atmosphere of the relationship between Castile and Granada from 1417 to 1454 in times of Nasrid emir Muḥammad X, the author explores the attempt of the former to conquer Ceuta and the instability of his government. He also takes notice of the development of the peninsular crusading project, analyzing Popes Martin V's and Eugene IV's crusades of 1421 and 1437, as well as the battle of *La Higuera* of 1431. The question of the collaboration between Portugal and Castile against Granada is also tackled in this chapter that concludes with the deteriorated situation of the Castilian government after Juan II's death. In chapter Five, O'Callaghan addresses "The intermittent Crusades of Enrique IV," which took place in 1455, 1456, 1457 and 1458, soon after the fall of Constantinople to the Ottoman Turks. Throughout these campaigns, sheltered by the Papacy's support, the aforementioned sovereign, considered "one of the worst Castilian kings" and accused of "maurophilia," could not achieve his 'holy plan' due to his dynasty's internal crisis over the succession and his unsuccessful interventions in Navarre and Catalonia. This section also pays particular attention to the clashes happened in the border and the surrender of Gibraltar to the Castilians.

In chapter Six, ("Fernando and Isabel's Crusade: From Alhama to Málaga") the Catholic Monarchs come onto the scene of the conquering project against Granada. This section analyzes in-depth the beginnings of Queen Isabella's rule, who began her rule by imposing the rights of Castile over the conquest of Africa and turning the conquest of the Nasrid kingdom into her main political priority. After preparing the ground for the conquest, securing the Papacy's bulls and recruiting war provisions from Europe, the Catholic Monarchs launched their steady sequence of attacks against strategic enclaves

of the Nasrid territory –Alhama (1482), *al-Sharqiyya* (1483), Álora and Setenil (1484), Ronda and Marbella (1485), Loja (1486), Íllora and Moclín (1486), Vélez Málaga (1487) and Málaga (1487)–, the surrenders of which are analyzed throughout this chapter. Considering the triangle of power existing in the Nasrid dynasty –Muley Hacen, el Zagal, and Boabdil–, the chapter also recounts the tragic capture of the former by the Christians at the well-known Battle of Lucena and his posterior release, amongst other aspects, finishing with the analysis of the situation of the Moors of Málaga after its conquest and how this event was celebrated by the Christians.

Chapter Seven (“The End of the Crusade: From Baza to Granada”) traces the final stage of the way towards the seizure of Granada. Starting with the exploratory short campaign of 1488, the chapters work through the siege of Baza (1489), regarded as “the most grueling operation of the entire war,” and the surrender of Almeria and Guadix, which Ferdinand I received directly from emir al-Zagal in the same year. The conquest and submission of the capital of the Nasrid kingdom, Granada, comprise the remaining pages of the chapter, highlighting the previous demands of surrender of the city presented to Boabdil, the development of the war and, above all, how both the capitulation and the occupation of the city by the Christians took place. The fate of the Muslim Grenadine population and that of the three emirs who had been ruling at the same time –el Zagal, Boabdil, and prince al-Najjar– also deserves specific attention.

The work concludes with two additional interesting chapters examining “The Frontier of Peace and War” and “A War of Religions” respectively. The first explores how the peaceful intervals existing between Castile and Granada allowed the development of *convivencia* and commercial interchange between the societies of both civilizations. The explanation of how Castile’s military organization worked –through a review of its main military units and orders, the participation of foreign crusaders, the naval forces– is offered, followed by an analysis of the Nasrid army. The development of raiding expeditions, the use of artillery and siege procedures, and the practice of captivity with the consequences that this method entailed are others aspects that O’Callaghan explores in this section. The final chapter aims to approach the Castilian-Nasrid conflict as a ‘holy’ war, according to the premises and religious zeal of both the Catholic and the Muslim faiths (crusade vs. jihād). It justifies both visions by analyzing their shared value of martyrdom, their respective ways of purifying each other’s temples, or the Castilian forgery of a Visigothic origin. The fate of the vanquished Muslims and Jews, characterized by conversion to Catholicism and exile by force, and the shift of the conquering ambitions of the catholic Monarchs from Africa to the Atlantic ‘New World’ puts an end to this recommendable study.

As a curious fact, I would like to highlight the author’s choice of ornamenting his discourse by citing Medieval popular ballads or *romances* composed on the occasion of the frontier episodes analyzed. However, the many

lights of this bibliographical achievement contrast with one surprising shadow, namely the constant use of the outmoded term ‘Reconquest,’ which has fallen behind the many studies that consider and justify, as surprisingly this work does, that the Castilians were not ‘recovering’ lands from Muslim hands but appropriated themselves of an historical ownership over the Andalusí territory falsely inherited from the Visigoths.

The Last Crusade in the West is complemented with a wide and very well-organized list of the primary works –Castilian, Aragonese, Portuguese, and some Arabic sources used in translation– and secondary literature. Regarding this last aspect, I miss to some extent the use of more bibliography produced by the Spanish academia of Arabists. Professor O’Callaghan also includes some useful genealogical trees of the Castile-Leon, Aragon, Portugal and Nasrid dynasties, and a few maps illustrating the political events described.

To conclude, this work constitutes a great contribution to the study of the Western Crusade against Muslim Granada from the perspective of the Castilian side of the border, updating with rich data and reflections the pre-existent works on this issue.

BÁRBARA BOLOIX
Universidad de Granada

TIXIER DU MESNIL, Emmanuelle, *Géographes d’Al-Andalus. De l’inventaire d’un territoire à la construction d’une mémoire*, Paris, Publications de la Sorbone, 2014, 558 pp.

La geografía árabe no ha sido siempre objeto de atención e interés preferente por parte de los historiadores y arabistas pese a la importancia y el desarrollo que alcanzó la disciplina en el mundo musulmán medieval. En este sentido, la publicación de la *Géographie humaine du monde musulman* de André Miquel (cuatro tomos que vieron la luz entre 1967 y 1988) constituyó todo un hito y un impulso que transformó en buena medida los estudios árabes y que sigue siendo de hecho una obra fundamental.

Por lo que se refiere a la geografía de al-Andalus, destacan ante todo los trabajos clásicos de J. Alemany Bolufer y H. Mu’nis, a los que se les deben sumar algunos artículos de A. García Sanjuán, *El significado geográfico del topónimo Al-Andalus en las fuentes árabes* (2003) o su *La caracterización de Al-Andalus en los textos geográficos árabes orientales* (2006), y la aparición recientemente de la obra que aquí nos ocupa: *Géographes d’Al-Andalus*, un estudio de E. Tixier du Mesnil fruto de un trabajo prolongado y que recoge buena parte de sus estudios hasta el momento (véase por ejemplo *La géographie andalouse, l’autre versant d’une même écriture*, 2009).

Se trata de una obra ambiciosa que propone una lectura diferente de las fuentes, centrada en el análisis del “discurso geográfico” y de las originalida-

des y especificidades de cada uno de los autores (pp. 13-5). Con ello la autora sigue los pasos marcados por A. Miquel y su concepción de la Geografía árabe. La referencia al arabista francés aparece ya en las primeras páginas del libro pero su influencia se respira en toda la obra al igual que se denota la impronta de otro gran arabista francés, G. Martinez-Gros (*L'idéologie omeyyade*, 1992) y artífice del prefacio de esta obra (pp. 7-8).

Esta concepción de las fuentes geográficas árabes como “discurso” tiene sin duda enormes virtudes pero también algunas graves deficiencias. Ciertamente estamos ante un análisis exhaustivo que denota un notable conocimiento de la geografía e historiografía árabes y de sus particularidades y características a lo largo de los cinco siglos (desde el siglo IX al siglo XIV), y que acierta sin duda en poner de manifiesto el sentido y la finalidad de las fuentes árabes, pero también resulta evidente que no podemos infravalorar las fuentes y reducir su valor y nuestro análisis al de un mero “discurso”.

La primera parte de la obra se centra en *L'écriture de la Géographie*, ahondando en su origen y concepción primaria bajo los auspicios del Califato de Bagdad, así como la influencia nada desdeñable de Ptolomeo y sus primeros representantes. Por el contrario, la geografía andalusí destaca por su singularidad y ello se debe, y este es quizás uno de los aspectos más significativos que subraya la obra de E. Tixier, a las fuentes latinas utilizadas en la Península Ibérica y desconocidas en Oriente, así como a la especificidad del periodo omeya en al-Andalus (pp. 49-57).

La segunda parte de la obra se adentra ya de lleno en esa singularidad de al-Andalus, analizando las “permanencias del discurso geográfico”, es decir aquellas noticias comunes en todos los autores y que se refieren al espacio geográfico y al pasado histórico peninsular (pp. 93-257).

De este modo, por un lado la autora se centra en definir el concepto geográfico de “al-Andalus”, y analiza las descripciones triangulares de la Península y las referencias que dedican a cada una de las ciudades de al-Andalus cuatro autores: Aḥmad al-Rāzī, al-Bakrī, al-Idrisī y al-Himyarī (incluye un cuadro con las referencias básicas que resulta ciertamente útil, pp. 137-193). Sin embargo, se echan en falta los interesantes comentarios al respecto ya avanzados por A. García Sanjuán (2003) así como una mayor profundidad en esa tradición latina que resulta tan singular en al-Andalus. Las vagas referencias a las fuentes latinas empleadas por los autores andalusíes resultan un tanto decepcionantes y llama la atención el olvido de referencias importantes: la traducción árabe de las *Historias* de Orosio, el *Kitab Hurusiyus*, y que está en el origen de esa descripción triangular de la Península (véase el artículo de L. Molina, *Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes*, 1984) y el empleo ya en esta obra y en autores posteriores de fuentes latinas como la *Cosmografía* de Julio Honorio o las *Etimologías* de San Isidoro.

La parte dedicada a analizar las noticias sobre el pasado peninsular resulta por el contrario mucho más atractiva (pp. 217-257). La autora desgrana algunas de las referencias más significativas de los autores sobre Hércules, *Išban*,

los romanos y los visigodos, resalta las noticias dedicadas a las ruinas y monumentos antiguos de al-Andalus y destaca cómo cada autor alude a este pasado de forma concreta. También aquí se echa en falta una mayor profundidad en ciertas cuestiones e incidir quizás en la extraordinaria singularidad de estas noticias o en el porqué de la elaboración de estos relatos, construidos igualmente a partir de fuentes latinas, pero en realidad el tema resulta enormemente complejo. Sigue siendo necesario un estudio que aborde de manera global estas cuestiones, un tanto aparcadas desde las aportaciones de C. Sánchez Albornoz, D. Catalán y L. Molina, pero hasta que llegue ese momento la aportación de E. Tixier no deja de ser un soplido de aire fresco.

Finalmente, la tercera y última parte está dedicada a resaltar la evolución y los cambios que se denotan en el discurso geográfico andalusí durante tres momentos concretos: el siglo X en plena época califal, los siglos XI-XIII y el siglo XIV (pp. 259-423). Para ello la autora toma como referencia a cinco autores: Aḥmad al-Rāzī, al-'Uḡrī, al-Bakrī, al-Idrīsī y al-Himyarī y con ellos incide en estas transformaciones, en la aparición de nuevas características y géneros como el *Masālik wa-l-Mamālik* (Los Caminos y los Reinos) y en cómo este discurso se va adaptando a los cambios políticos, económicos o militares que tienen lugar en esos siglos. De este modo, la obra geográfica de Aḥmad al-Rāzī es hija del Califato de Córdoba, del mismo modo en que, tal y como afirmaba A. Miquel, la geografía árabe era hija del Califato de Bagdad (p. 301), mientras que en el siglo XIV cuando al-Andalus se reducía ya al Reino de Granada, la geografía de al-Himyarī se halla anclada en la memoria y habla sin duda más de lo que había sido al-Andalus y no tanto de lo que era en esos instantes.

En definitiva, por tanto, *Géographes d'Al-Andalus* es un estudio interesante que traza ese análisis global y detallado que venía necesitando la geografía sobre al-Andalus y que ofrece un marco de ideas y referencias que sin duda serán valiosas y fundamentales para los investigadores.

JORGE ELICES OCÓN
Universidad Autónoma de Madrid

VASMAGHI, Sedigheh, *Women, Jurisprudence, Islam*, translated from persian by Mr Asha and Philip G. Kreyenbroek, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014 [2008], 162 pp.

Le titre de cet ouvrage est trompeur : il ne s'agit pas d'un ouvrage supplémentaire sur la description du statut juridique des femmes dans la loi islamique. L'auteur, Sedigheh Vasmaghi, qui enseigne à la Faculté de théologie de l'Université de Téhéran, propose un plaidoyer pour une réforme du droit de la famille dans les pays musulmans contemporains, en particulier l'Iran. Elle y défend la thèse que la loi islamique dans le détail de ses prescriptions

dans ce domaine n'est pas adaptée aux conditions contemporaines. Dans une première partie (pp. 15-39), elle expose sa thèse de départ. Dans une seconde partie, elle y aborde différents points sur lesquels la législation doit être révisée (polygamie, garde des enfants, tutelle, puberté et majorité civile, le témoignage des femmes, prix du sang, etc.). Elle estime que seules les normes qui régissent le culte ('*ibādāt*) échappent à l'obsolescence et donc à la nécessité d'une réforme (pp. 25, 29). Même s'il arrive à l'auteur de citer des sources sunnites, ses références sont principalement duodécimaines : elle cite surtout des sources tardives comme Muḥammad Jamāl al-dīn al-Āmilī, dit al-Shahīd al-awwal (m. 786/1384), auteur du manuel *al-Lum'a al-dimashqiyya*, et son compatriote et commentateur Zayn al-Dīn al-Āmilī, dit al-Shahīd al-Thānī (m. 965/1557), *al-Rawḍa al-bāhiyya fī sharḥ al-Lum'a al-dimashqiyya*. Elle s'appuie parfois également sur la législation iranienne actuelle. Dans ce compte rendu, nous nous en tiendrons à la présentation et à la discussion de la thèse de l'auteur.

Le point de départ de l'auteur est d'une certaine façon anecdotique : d'où vient l'image négative des femmes musulmanes, qui, reconnaît-elle, est répandue, y compris dans les milieux musulmans (p. 15) ? Elle admet que cette image négative n'est pas qu'une caricature, mais repose sur des éléments précis de la jurisprudence musulmane (défense à la femme de quitter le domicile sans la permission du mari, non obligation de participer à la prière collective du vendredi, tutelle matrimoniale exercée par le père, etc.) (pp. 16-17). Pour donner un exemple du ton de l'ouvrage, citons ce passage significatif : « Today, we are facing serious dilemmas in many different questions concerning jurisprudential rulings that have come to be known to the world as 'Islamic laws »'. One question, for instance, is why a woman's blood money should be half that of a man ? » (p. 29). Par ailleurs, elle observe que chaque fois que l'on veut donner une représentation empirique de « la femme musulmane », c'est la « femme arabe » qu'on convoque. La raison est, selon elle, que « la culture arabe » a eu une grande influence sur la jurisprudence de l'islam (p. 19). C'est sur une telle base que l'auteur avance sa thèse qui a été sans doute défendue la première fois par 'Alī 'Abd al-Rāziq d'al-Azhar ainsi que par Ṭāhir al-Ḥaddād de la Zaytūna au début du XX^e siècle : on doit distinguer le contenu historiquement déterminé des règles islamiques de leur contenu « universel » indéterminé. Cela revient à la distinction entre ce qui est essentiel et ce qui est accidentel (le contenu concret de la Loi), voire entre l'infini (le religieux) et le fini (le sociologique). Énoncées dans un contexte historique précis, les lois, toutes les lois et règles, en sont forcément l'expression. Ce serait une erreur, dans cette perspective, d'absolutiser n'importe quelle loi ou règle, si on ne commence pas par prendre soin de distinguer le contenu universel du contenu historique déterminé. Comme l'orientaliste Gertrud Stern (*Marriage in Early Islam*, London, The Royal Asiatic Society, 1939), l'auteur voit dans le hadīth un témoignage sur le mode de vie typique des Médinois. Mais elle ne se limite pas à la notion de détermination historique et sociologique, sa thèse comporte également une dimension théologique : selon elle, la mis-

sion des prophètes est de proclamer le monothéisme et de poser des règles éthiques, afin de contribuer au salut de chacun, non de s'opposer directement à la culture qui prévaut à leur époque, car ils ne cherchent pas à transformer les usages de leurs peuples (p. 20). Par là, elle prend le contre-pied de tous les auteurs (par exemple, W. M. Watt), selon lesquels le Prophète était aussi un « réformateur social ». C'est pour cette raison que, selon elle, ce que l'on appelle Sunna combine à la fois l'enseignement du Prophète et les principaux usages de la cité de Médine. Ce sont ces usages que vise l'auteur quand elle parle de « la culture arabe », qu'elle décrit de la manière suivante : « They [*i.e.* les Médinois] had a specific family structure, whose absolute leader was a man under whose close supervision the women and the children lived » (p. 21). Autrement dit, il s'agit d'une culture « patriarcale ». La loi islamique s'est tellement confondue avec cette culture qu'on en vint à y voir « la même chose » (*idem*). C'est pour cela que la diffusion de l'islam et de sa jurisprudence a conduit à la diffusion de la conception patriarcale de la société comme islamique. Toutefois, l'auteur met à part les règles qui concernent le culte (*'ibādāt*) ainsi que certaines prohibitions (elle donne l'exemple de la défense des relations sexuelles pré-nuptiales et extra-matrimoniales ainsi que de l'usure) : selon elle, il s'agit d'obligations incontestables, qui ne peuvent être remises en question (p. 25), parce qu'elles ne dépendent pas du contexte et font partie de l'éthique prônée par le Prophète. Elle ajoute un autre argument pour justifier la nécessité d'une réforme : ce n'est pas parce qu'une solution juridique a été choisie dans la Tradition que toute autre solution est illégitime (p. 25). Elle prend l'exemple du droit de garde des enfants après la séparation entre les parents. Si à l'époque du Prophète, le droit de garde d'un jeune garçon est confié à un certain âge à son père, cela signifie-t-il qu'il s'agit d'une règle islamique (*a Sharia ruling*), autrement dit « un décret divin » ? Si la réponse est affirmative, seul Dieu (ou Son Messager) peut changer la règle ; si au contraire la réponse est négative, on peut proposer une autre réponse sans porter atteinte au message universel de l'islam. C'est évidemment cette seconde éventualité qu'elle défend.

Selon l'auteur, les juristes musulmans ont eux-mêmes dessiné le cadre pour surmonter le handicap du contexte, forcément limité, quand ils ont énoncé ce qu'elle appelle « les principes de la jurisprudence », à savoir les *qawā'id*, qui deviennent à partir d'une certaine époque une référence obligée de la littérature juridique et qui se présentent parfois sous la forme d'adages (par exemple, *lā ḍarar wa lā ḍirār*) : ces règles, selon l'Auteur, sont à la fois en accord avec le Coran et la raison. De plus, ces principes ou règles constituent « la base des législations dans toutes les sociétés humaines » (p. 29), autrement dit, sont l'expression d'un contenu « universel ».

Si cette thèse est intéressante, on peut au moins lui objecter qu'elle repose sur des présupposés qui sont loin d'être évidents. Selon le premier, la culture de référence de la jurisprudence musulmane est la culture arabe dans sa version médinoise : cette assertion n'est vraie que *si la tradition prophétique est*

authentique. Or cela est fort sujet à caution. Par ailleurs, il n'est pas certain que les règles dont l'établissement est imputé au Prophète reflètent des usages avérés, car il est tout à fait vraisemblable que, dans plusieurs cas et même dans l'hypothèse de leur non authenticité, il s'agit d'innovations qui sont allées à l'encontre d'usages en place. Donnons un seul exemple. Quand al-Šāfi'ī (m. 204/820), discutant la doctrine de la tutelle matrimoniale (*wilāya*), invoque l'exégèse du verset 2, 232, selon lui l'usage en cours du temps du Prophète était qu'un agnat de la femme avait un pouvoir étendu, y compris celui de s'opposer à son choix matrimonial ou de la contraindre à épouser celui qu'il avait choisi pour elle. Selon Šāfi'ī, comme selon Ṭabarī plus tard, la Sunna intervient pour limiter cette puissance exorbitante des agnats – donc la Sunna corrige la conduite des contemporains du Prophète. Une autre objection que l'on peut faire à cette thèse : elle suppose une homogénéité linguistique, sociologique et anthropologique des « Arabes » à la veille de l'islam. Cela n'est pas plus vrai au VII^e siècle qu'au XX^e siècle. On se demande si ce concept des « Arabes » n'est pas le reflet de l'inscription nationale de l'auteur (une Iranienne à l'ère du nationalisme moderne pense les « Arabes » comme « uniformes » et comme identiques à ceux qu'elle connaît le mieux, ceux de la péninsule Arabique).

Un autre présupposé de l'auteur, auquel elle n'est pas la seule à adhérer (un de ses récents adeptes est Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, 2005, voir chapitre 2), est que le message prophétique était purement religieux, spirituel et moral, mais étranger à tout projet juridique. Elle écrit (p. 23) : « Initially the Prophet did not create legislation. The laws already existed. » Elle reconnaît tout juste une intervention correctrice : « The approach of Islam to the people's existing lifestyle was a corrective one » (p. 23). Plus loin, elle précise : « The Prophet of Islam did not change those laws and relations ; he did not transform the routine daily life of the people, but rather, gradually corrected some of their mistakes » (p. 24). Ainsi le Prophète aurait rejeté le *zihār* comme procédure païenne de répudiation et organisé la rupture du lien matrimonial de manière plus juste. Cette conception de la prophétie s'inscrit en faux à la fois contre le Coran lui-même, qui même s'il ne contient pas une « Loi », n'en comporte pas moins de nombreux versets législatifs (sur le mariage, l'héritage, les relations entre conjoints, l'homicide...), mais aussi la tradition théologique et philosophique islamique, qui a pensé la figure du prophète-législateur à travers notamment le personnage de Muḥammad. Même un courant aussi singulier que l'ismaélisme adhère à cette conception de la prophétie législatrice. Or notre auteur (comme ses prédécesseurs, dont l'Égyptien 'Alī 'Abd al-Razzāq), afin de pouvoir se débarrasser de tout ce qui la gêne dans le corpus juridique, refuse d'en imputer l'initiative au Prophète. Peut-être que la Loi n'occupait pas une place centrale dans la prédication initiale, mais elle n'en était pas totalement absente.

On peut faire une objection de méthode à l'auteur, concernant sa façon de considérer la tradition des Imāms : si la tradition prophétique est historique-

ment déterminée, celle des Imāms l'est forcément aussi. Or elle semble considérer que le contenu historique des deux traditions est identique (p. 25). On peut admettre que Muḥammad et 'Alī appartenaienent au même monde, mais peut-on soutenir la même chose au sujet de Muḥammad et de Ja'far (VI^e Imām) comme de 'Alī b. al-Ḥusayn (IV^e Imām) et de Mūsā Kāẓim (VII^e Imām) ? Si l'on accepte le postulat de la correspondance entre tradition et contexte historique, et si l'on admet également que le contexte entre Muhammad et Ja'far a changé, *a fortiori* entre 'Alī b. Abī Ṭālib et son lointain descendant Mūsā, il devrait y avoir des différences, voire des contradictions, entre la tradition de Muḥammad et celle de Ja'far comme entre celle du I^{er} Imām et celle du VII^e Imām, d'autant que si les premiers Imāms ont vécu à Médine, les suivants ont vécu en Irak. On observe que les opinions juridiques prêtées aux Imāms sont souvent proches, voire identiques à celles de nombreux juristes de Kūfa, alors qu'ils ont vécu à Médine (c'est notamment le cas de Ja'far al-Ṣādiq). On note également souvent des différences entre les opinions de Ja'far dans la littérature imāmite et celles qu'il défend dans la littérature ismaélienne. En réalité pour statuer sur ce sujet, il faudrait mener une investigation historique approfondie et systématique sur le corpus juridique attribué aux Imāms.

Plus globalement, la thèse défendue par l'auteur pose un problème majeur : est-ce que les systèmes normatifs (dont celui qui est propre à l'islam) sont seulement des modes de régulation et de gestion des relations sociales ou est-ce qu'ils proposent des modes d'articulation du symbolique et du social ? Dans la première éventualité, toutes les règles sont potentiellement obsolètes et doivent évoluer avec l'évolution des mœurs (c'est l'exemple occidental) ; dans la seconde, si certaines règles peuvent évoluer, d'autres, y compris quand elles concernent le domaine des *mu'āmalāt*, doivent demeurer intangibles. Nous avons de nombreux exemples qui tiennent aux évolutions récentes dans le monde occidental : la biologisation de la filiation avec l'introduction des tests de paternité effectués en laboratoire au détriment du principe de la présomption de paternité ; l'introduction des unions de même sexe ; la disparition du patronyme ; la désacralisation de la sexualité ; la contestation de la division des sexes, etc. Ces évolutions ne sont pas tant une adaptation d'un système normatif que son bouleversement et la promotion d'une « nouvelle organisation » de la société.

Nous avons indiqué que la thèse principale de l'auteur est une idée déjà ancienne dans le monde islamique puisqu'on la voit apparaître dès le début du XX^e siècle. Cela semble être une des « pistes » les plus sérieuses afin de parvenir à la révision de certains pans des prescriptions islamiques, notamment pour ce qui concerne le statut des femmes. Pourtant il nous semble que cette démarche serait bien plus efficace si elle s'appuyait sur un examen historique et critique de la Tradition juridique islamique, débarrassé des frontières « sectaires » (il ne sert à rien de considérer la doctrine imāmite sans la mettre en regard de la doctrine sunnite ou de la doctrine ibāḍite). Un tel examen

soulignerait l'historicidad de nombreuses règles islamiques qui sont présentées ou vécues comme « divines ». Dans une telle perspective, on ne voit pas comment on peut mettre à l'abri de toute évolution les règles culturelles, comme le souhaite l'auteur.

Cet ouvrage a donc plus trait à la discussion de la problématique de la « réforme » en islam qu'à l'histoire de la loi islamique, dans sa version imāmite. Il sera utile à tous ceux qui s'intéressent aux discussions contemporaines sur la réforme de la loi positive islamique.

MOHAMMED HOCINE BENKHEIRA
EPHE, Section des Sciences religieuses (Sorbonne)

Die Ghasele des Qāsem Anwār. In der Überlieferung der Handschrift in der Mamier-Kulturstiftung. Ediert und mit einem Nachwort versehen durch Khosro Kiyānrad. Übersetzt von Sarah Kiyānrad, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2015, 498 pp.

Este libro es una edición bilingüe (farsi-alemán) de una colección de poesía mística *ghazal* gnóstica ('*irfān*), compuesta por un poeta de época timurí muy popular llamado Qāsem Anwār, nacido a finales del siglo XIV en Tabriz (en 757 H/1356) y que está basada en un manuscrito de origen afgano que actualmente se encuentra entre los fondos de la fundación cultural Mamier en Bad Camberg (Alemania).

Contiene 217 poemas *ghazal* de entre 5 a 15 versos ordenados según la rima final, tal como es uso en este tipo de ediciones, y que van desde la rima en *alif* hasta el *dāl* (faltan en el manuscrito los poemas correspondientes a las letras a continuación). El editor, Khosro Kiyānrad, es un poeta iraní que vive en Alemania, y Sarah Kiyānrad trabaja como investigadora en Heidelberg y es la traductora al alemán de los poemas.

El libro consta, por un lado, de la edición del manuscrito (pp. 9-228), que fue adquirido en los años setenta en Kabul, y que es una copia bellamente decorada, escrita en *nasta'liq* y tinta negra, y sin fechar. Para la edición fue colacionado con el manuscrito de la biblioteca nacional de Teherán Maʿlīs 10-33589, una copia muy bien conservada del siglo XV (existen numerosas copias más que evidencian la popularidad del poeta, cf. pp. 475-477); las divergencias entre ambos manuscritos aparecen a pié de página. Le sigue una traducción al alemán (pp. 231-447) bastante literal y desgraciadamente sin anotar; un breve estudio del autor y de su obra (pp. 449-480); y finalmente una selección de reproducciones en color de las láminas iluminadas con pájaros y flores que dan una impresión de la belleza artística del manuscrito (pp. 481-496).

Qāsem Anwār, de probable origen sayyid, fue, según algunos biógrafos, discípulo de Šadr al-Dīn Mūsā (1305-1391/92), célebre tercer maestro de la hermandad sufi creada por el ancestro de la dinastía de los safavíes en Ardabil,

Şāfi al-Dīn (1252-1334); sin embargo, parece la relación con este personaje prestigioso más bien se deba a un intento posterior de relacionarlo con la dinastía safaví, que quiso sacar provecho de la popularidad del poeta. El poeta sufí Ŷāmī (1414-1494) cuenta que era discípulo de un tal Şadr al-Dīn al-Yamanī, un personaje menos conocido. Según su biografía en el *Majālis al-Ushshāq* (colección anónima de biografías de sufíes), recibió el sobrenombre de Anwār por haber soñado repetidas veces con la luz divina. La mayor parte de su vida la pasó en Herat, aunque tuvo algún episodio en Samarcanda. Entre sus obras (todas en farsi, véase la lista pp. 453-54) destacan, aparte de obras poéticas, un tratado sobre conocimiento gnóstico (*irfān*) y un interesantísimo tratado histórico sobre Tamerlán.

Los *ghazal* son una forma de poesía lírica de origen árabe y contenido erótico que se hicieron muy populares en la poesía mística persa desde el siglo XI, alcanzando su apogeo en las obras de Sa‘dī (1210-1292), Ŷalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273) y Ḥāfiz (1350-1390). La forma usual en Persia es la rima pareada en las cuales riman los primeros hemistiquios y a continuación cada segundo hemistiquio, y que finaliza con la inserción sutil del nombre del poeta en los versos finales, el llamado *tajalluṣ*. Los *ghazal* de Qāsem siguen este modelo clásico y se orientan sobre todo en la poesía de Ḥāfiz, tanto que el copista intercaló poemas del maestro entre las láminas del manuscrito de Qāsem. El lenguaje es simple, aunque de complejidad conceptual; la lengua es farsi con frecuentes citas coránicas (véase lista en pp. 466-471) y expresiones en árabe (sin embargo, no contiene turco, como en otros poemas del mismo autor); por otro lado, gusta de juegos de palabras.

El contenido es místico y utiliza el típico vocabulario sufí que expresa la apasionada búsqueda divina, el anhelo y amor de Dios (reflejado en la metáfora del amante, *dust*, *yār* o *ma‘šūq*). La falta de género gramatical en el farsi hace que sea imposible saber si la metáfora se refiere a una persona femenina o masculina; en la versión alemana los traductores optaron por el masculino, aunque las imágenes evocan frecuentemente atributos femeninos. El fin de esta pasión es la unión mística con Dios, y el método a seguir en el camino espiritual es el *iṭihād* (esfuerzo) más el *dikr* o invocación divina y el vino místico que contiene la verdad y el amor divino y provoca una embriaguez mística. Qāsem antepone esta pasión divina a cualquier otro principio vital, y ni siquiera el Corán y la *šarī‘a* le son superiores. En el poema 78 incluso llega a afirmar que la *šarī‘a* (entendida en sentido literal como “carretera”, pero también en un sentido figurado como el ámbito del conocimiento certero, *‘ilm yaqīn*) únicamente constituye la primera etapa en el camino hacia Dios, cuyo reino es igual al lugar del *irfān*, del conocimiento divino.

Esta bella edición es de interés para aquellos que se interesan por el sufismo oriental y es una buena introducción a la poesía clásica persa.

ISABEL TORAL-NIEHOF
Freie Universität Berlin

GLEAVE, Robert e KRISTÓ-NAGY, István T. (eds.), *Violence in Islamic Thought from the Qur'ān to the Mongols*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2015, 278 pp.

Para los lectores interesados en el fenómeno de la violencia en relación con las sociedades islámicas, el valor de esta obra colectiva reside menos en la originalidad de las conclusiones sobre el tema a las que se llega en cada una de las contribuciones individuales -aunque estamos ante una obra de obligada lectura en este y en otros muchos sentidos- que en el hecho de formar parte de un ambicioso proyecto (*Legitimate and Illegitimate Violence in Islamic Thought* = LIVIT) dirigido por Robert Gleave en la Universidad de Exeter, que aspira a abordar el tema desde una perspectiva transversal y multidisciplinar y contribuir con ello “a una comprensión más profunda de una serie de amenazas de seguridad globales” (p. 18). El presente volumen es, de hecho, el primero de una serie de tres en los que se abordará la manera en que la violencia “ha sido legitimada, normalizada o censurada por los musulmanes a lo largo del tiempo y del espacio, desde los primeros tiempos del Islam hasta nuestros días”.

Una sencilla búsqueda en Google exime de la tarea de reproducir aquí la lista de autores y contribuciones que integran la obra; desde la siguiente dirección puede incluso descargarse un pdf de la fantástica “Introducción”, en cuya primera parte Istvan Kristó-Nagy reflexiona sobre la relación entre violencia, biología y cultura en la historia de las sociedades humanas (y no humanas) para terminar conectando la cuestión con lo religioso y, finalmente y dada la procedencia disciplinar de los editores y resto de participantes, con el Islam, y lo hace con pericia suficiente para que quede claro que el islam no tiene una relación especial, o más intensa, con el fenómeno de la violencia que otras religiones y culturas²⁴.

El abanico de fuentes abarcadas por los estudios es bastante amplio desde el Corán y su exégesis (v. contribuciones de D. Urvoy y A. Rippin), pasando por las obras de ascetismo y escrúpulo religioso (Ch. Melchert), las crónicas históricas (S. Bowen Savant, J.A. Nawas, A. Marsham, M. Sárközy, M. Fierro, M. Cooperson, Z. Szombathy) y las obras jurídicas (S. Tlili), hasta la poesía (G.J. van Gelder). Entre los temas abordados tenemos el *yihād*, la rebelión, la herejía y el bandidaje (Marsham, Kristó-Nagy, Nawas y Cooperson), la violencia como atributo del liderazgo político (Sárközy), la violencia contra las mujeres y contra los animales (Fierro, Van Gelder, Tlili) y el canibalismo (Szombathy).

²⁴ http://www.eupublishing.com/userimages/ContentEditor/1430302258875/Violence%20in%20Islamic%20Thought.pdf?utm_source=Edinburgh+University+Press&utm_medium=email&utm_campaign=5571731_April+IMES+newsletter&utm_content=gleavesample

Si bien era de esperar que la tesis de Eric Hobsbawm según la cual el bandidaje es, básicamente, “una forma de protesta contra la explotación del campesinado que se manifiesta de forma similar en todo el mundo y que en el imaginario popular convierte al bandido en un héroe”, iba a poder ser refutada sin mayor problema en el caso del período ‘abbasí temprano (véase contribución de M. Cooperson, especialmente pp. 191-192) –como en el de cualquier otro período de la historia de las sociedades islámicas me atrevería a decir–, las conclusiones de Krystó-Nagy dejan al lector con una profunda sensación de inquietud (“Who instigated violence: A rebelling devil or a vengeful God?”). Al analizar la manera en que el Corán presenta la reacción divina frente al delito de orgullo y desobediencia cometido por el diablo, el investigador argumenta que el calificativo de *raʿīm* aplicado por Dios al diablo al tiempo que lo expulsaba del Paraíso, si es entendido como “apedreado”, puede estar apuntando al primer acto violento de la historia del Islam y a que este fue cometido por Dios. Dicho acto estaría, además, en el origen de la posterior decisión de Iblis de sembrar la corrupción y la violencia entre los hombres. Y como Dios ha sido imitado por padres y por gobernantes, y el Corán deja claro que los diablos son humanos, cuando los padres castigan a sus hijos e hijas rebeldes, los maridos a sus mujeres, los creyentes a los no creyentes y los gobernantes a los rebeldes es como cuando Dios castiga a Satán. La afirmación realmente problemática viene cuando se añade que “estos patrones están implícitos en el Islam y no necesitaron ser verbalizados para funcionar. El Corán era aprendido de memoria por generaciones de musulmanes. Escuchado, leído y recitado diariamente, sus símbolos afectaron profundamente a sus mentes e influyeron en sus actos, incluso sin una referencia concreta a ellos”. Es una afirmación demasiado polémica, demasiado cercana al determinismo coránico que creíamos superado hace tiempo como método para explicar las acciones de los musulmanes, y hubiera sido preferible no dejarla en el aire a la espera de poder explicar mejor sus “cómos” y sus “por qué” en el desarrollo futuro del proyecto.

Pero como apuntaba más arriba, el principal valor de este libro no reside únicamente en lo que los autores nos dicen acerca de la violencia en el pensamiento islámico sino en la manera en que las distintas contribuciones ilustran el empleo de modelos, teorías y conceptos para desvelar las claves de las fuentes desde las que se aproximan a diferentes aspectos del fenómeno de la violencia, unas claves que son extensibles al análisis de otro tipo de temas y que nos enseñan que, a menudo, la narración o el reflejo de hechos violentos tiene menos que ver con la condena moral de la violencia, o con el intento de ponerle freno, que con otros fines, hasta el punto incluso de que, como sucede con los versos analizados por Geert Van Gelder (“Sexual violence in verse: the case of Ji’thin, al-Farazdaq’s sister”), el autor termine sospechando que la violación de Ji’thin que inspirara los mismos nunca tuvo lugar en realidad. Esto no quiere decir que el rechazo de la violencia y el afán por atajarla no hayan sido objetivos relevantes para los autores musulmanes y para sus audiencias, sino simplemente que no podemos tomarnos la información sobre el

tema que aparece en las fuentes al pie de la letra y sin tener en cuenta la complejidad de estas últimas y los contextos en los que fueron compiladas. Es algo básico que todos deberíamos tener muy claro pero que sigue siendo necesario recordar, sobre todo en nuestro entorno académico más inmediato.

DELFINA SERRANO RUANO
ILC, CCHS-CSIC

MOSCOSE GARCÍA, Franciso, *Diccionario de árabe marroquí*, Biblioteca Arabo-Románica e Islámica, Gijón, Ediciones Trea, 2015, 640 pp.

Una nueva edición del *Diccionario de árabe marroquí* elaborado por Francisco Moscoso ha visto la luz a finales de 2015, esta vez en la editorial Trea. Los trabajos de lexicografía realizados por este autor empiezan a ser numerosos, puesto que en una década ha publicado tres diccionarios de árabe marroquí.

El primero de estos diccionarios fue editado por la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias de la Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía en 2005. En aquella ocasión se trataba de un diccionario español-árabe marroquí que incluía algo más de 6000²⁵ voces. Este diccionario no se comercializó, si no que la propia Junta de Andalucía se encargó de distribuirlo gratuitamente y hoy puede descargarse en pdf. Dos años más tarde, en 2007, se publicó la primera versión del diccionario bilingüe bajo el título *Diccionario español-árabe marroquí, árabe marroquí-español*²⁶. Aquella publicación contenía más de 7000 entradas, aunque entre ellas se incluían derivaciones morfológicas que debieron haberse incluido en una entrada única. La obra representó un importante avance para la divulgación de los estudios de dialectología árabe, así como para dar a conocer aún más esta lengua al gran público y facilitar su aprendizaje. Sin embargo, esta edición aquejaba de cierto descuido y se vio ensombrecida por algunas imprecisiones, errores, erratas y alguna que otra falta de ortografía²⁷.

Esta segunda edición, “consta de dos partes [...], con un total de dieciséis mil entradas repartidas entre ambas” (p. 17), por lo que es más que evidente que se trata de una segunda edición notablemente aumentada, pero también mejorada ya que “hemos eliminado las entradas que se ofrecían entonces bajo la forma de plurales, femeninos, nombres de unidad y variantes que remitían a otros lemas” (p. 17).

²⁵ Se trata de una estimación, ya que el autor no proporciona el número exacto de entradas que incluye el diccionario.

²⁶ Fundación Ibn Tufayl, 571 pp.

²⁷ Véase la reseña de J. Aguadé en *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 11 (2007), 178-183.

El lector encontrará una sección inicial de carácter teórico que consta de un preámbulo, firmado por Ignacio Ferrando Frutos, un prólogo a esta segunda edición –que rubrica el propio autor–, una introducción –que incluye nociones de fonética y transcripción²⁸, morfología verbal y la relación de fuentes empleadas en el diccionario– y un anexo con los paradigmas verbales. A esta sección inicial le sigue la sección lexicográfica propiamente dicha que empieza por el español-árabe marroquí y concluye con la sección árabe marroquí-español.

En la parte introductoria, llama la atención el posicionamiento ideológico, a propósito de la situación lingüística del árabe marroquí, que realiza el autor en el prólogo. Defiende que el árabe marroquí es una lengua y no un dialecto, argumentando primero, que tanto el árabe literal como el árabe marroquí proceden de un mismo tronco común y en segundo, que el árabe clásico no es lengua materna de ningún arabófono (p. 11). Es posible que, pese a lo exiguo de la argumentación, el lector esté de acuerdo con tales planteamientos, sin embargo, parece que tal afirmación excede de lo estrictamente científico, ya que las reivindicaciones lingüísticas deben ser realizadas por la comunidad de hablantes. Será ésta y/o la autoridad pertinente las que se encarguen de la legitimación de una lengua como tal. La misión del lingüista debe restringirse al estudio de la lengua, a su divulgación, a su enseñanza e, incluso, a su protección registrando dicha lengua cuando ésta se encuentre en peligro de desaparición.

Más adelante, el autor continúa explicando que la situación lingüística de Marruecos se caracteriza por la pentaglosia, esto es, “cinco registros en los que el hablante, en función de su instrucción, se desenvuelve cotidianamente. Son estos: el árabe antiguo (Corán y textos antiguos), el árabe literal, clásico, moderno o estándar (el empleado en la prensa, administración, relaciones internacionales), el árabe marroquí estándar (árabe de la zona centro, especialmente Rabat y Casablanca, desde donde emiten los medios de comunicación o están las instituciones gubernamentales), el árabe dialectal (el habla materna de cada hablante, perteneciente a alguna de las zonas dialectales del país) y el árabe marroquí moderno (con una estructura marroquí y con voces y expresiones del árabe literal)” (p. 12). Parece contradictorio afirmar que el árabe marroquí es una lengua, cuando lo que el autor presenta son distintos registros o niveles de un *continuum* lingüístico en el que tres de esos registros serían algún tipo de árabe marroquí.

Si nos centramos en la parte puramente léxica, esta edición supera a la anterior en cuanto a cuidado, rigor y en subsanar la mayoría de erratas y errores de que adolecía aquella primera edición.

La sección lexicográfica resulta bastante rica, ya que el autor proporciona numerosos sinónimos en cada entrada. Por ejemplo, en la voz “pañuelo” (p. 243) el autor proporciona los términos *sebniyya*, *derra*, *ħiżāb*, todos ellos de-

²⁸ Los ejemplos que se citan en esta reseña siguen la transcripción propuesta por el autor del diccionario.

finidos como ‘pañuelo’, ‘velo con el que las mujeres se cubren la cabeza’. Sin embargo, es bastante probable que no todos se usen de la misma manera, con la misma frecuencia o por los mismos hablantes. Debe tratarse, sin duda, de términos distribuidos geográficamente en distintas zonas dialectales de Marruecos, por lo que unas indicaciones de geografía dialectal en estos términos completarían la información y no inducirían a error al lector. Lo mismo ocurre con “cubo” (p. 117), voz para la que el autor aporta como equivalentes los lemas siguientes: *ṣṭal*, *dlu*, *qubb*. En las voces *ṣṭal* y *qubb* el autor añade una especificación del significado como ‘cubo para el pozo’, ‘pozal’ para la primera y ‘cubo de madera’ para la segunda, sin embargo, se echa en falta de nuevo la distribución dialectal. A este respecto el autor indica (pp. 18-19): “Nuestro diccionario está basado en las hablas de las zonas norte y centro del país. No hemos hecho distinción entre variedades dialectales, porque entendemos que el árabe marroquí hablado en estas dos zonas tiene una estructura común que permite la comunicación entre sus hablantes”. Esta afirmación es completamente cierta desde el punto de vista del hablante nativo, sin embargo, al lector que se acerca a este diccionario no se le presuponen conocimientos profundos de árabe marroquí, por lo que sería de gran ayuda haber incluido indicaciones sobre la variación en árabe marroquí.

Esta falta de información lingüística no sólo es aplicable a la distribución dialectal de algunos términos, también sería recomendable en la introducción de los préstamos que el árabe marroquí toma de otras lenguas. En la p. 522 aparece la voz *fālda*, para un lector hispanófono es más que evidente que se trata de un préstamo del español, pero no está demás aportar dicha información tanto en un caso tan evidente como este, como en préstamos procedentes de otras lenguas, como por ejemplo en p. 252 “pieza” *pyēs*, “pijama” *bīzāma*, etc.

Las definiciones del diccionario son, en conjunto, más certeras en esta edición, si bien, algunas mantienen un carácter un tanto inapropiado. Por ejemplo, (p. 139) el autor define *ḥṛīq el-būl* como “dolor de orina”, lo cual deja al lector ciertamente confuso; *bū-mezwi* es “dolor epigástrico bastante doloroso” que es un tanto redundante; o *fi sabīl aḷlah* (p. 61), que, habiendo sido señalada ya en la reseña de la edición anterior, sigue traducándose como “¡por el amor de Dios!”, en lugar de “desinteresadamente”. Quizá el autor ha optado por esta traducción con el fin de aproximar el significado a una expresión española que, en algún contexto, podría ser utilizada de la misma manera. Algunas otras definiciones, también señaladas como erróneas en la primera edición, se mantienen aún probablemente porque el autor ha decidido mantener una traducción literal. Es el caso de *smāwi* (p. 461) que el autor define como “del color del cielo”, o de la traducción del ejemplo aportado en “intercambiarse” (p.197) *ḥna bāqyīn kā-neṭṭāḍdu l-klām* “nosotros aún seguimos intercambiando palabras”, que en español habría sido más apropiado traducir por “intercambiar impresiones”.

Entre las fuentes que el autor utiliza sigue estando el *Dictionnaire arabe-français (DAF)* algunas de cuyas definiciones, ya desde la primera edición,

se han traducido casi literalmente. Es el caso de *temma* (p. 388) -cuya definición habría sido más apropiada si se hubiera traducido por “allí” o “allá”, tanto por razones semántica como por la categoría gramatical de ambos términos-, *ḥanbel* (p. 409), *ṭbaṣ* (p. 491) -que podría haberse definido simplemente con “calar”-, *ṣaṣṣa* (p. 510) o *maṭmūra* (p. 589). La traducción literal de algunas de las definiciones de *DAF* no es negativa en sí misma, sin embargo, favorece la aparición de desplazamientos semánticos, o incluso de “falsos amigos”, por influencia de la lengua desde la que se traduce: el francés. Es el caso de las acepciones 6 y 7 del verbo “comprar” *saxxaṣ* (p. 107) ‘enviar a hacer una comisión’ y *ttsaxxaṣ* ‘ir de compras, hacer una comisión’, donde el término “comisión” debería haberse traducido por “recado”.

Sobre la transcripción habría que señalar que el autor transcribe alguna interdental (*wād d-ḍaḥab*, “Río de Oro” en p. 624), mientras que en la tabla de grafemas consonánticos no aparece ninguna interdental. Puede tratarse de una errata, ya que es bien sabido que la mayoría de variedades árabes habladas en Marruecos se han perdido las interdentes. Por otro lado, es posible que la introducción de esta interdental refleje la pronunciación de la variante de la que es originario el término, ya que en ḥasaniyya sí se han mantenido las consonantes interdentes, aunque si fuera éste el caso, el autor debería haberlo indicado.

Algunos errores en la transcripción, ya señalados por Aguadé, persisten también en esta edición. Es el caso de *šānṭē* en lugar de *šānṭi* (pág. 466), pese a que el autor dice que no se indica la cantidad vocálica en posición final (p. 23), o de *baḥnāša* y *baḥnaṣ* por *baḥnāsa* y *baḥnas*. En este último caso, el significado de la palabra *baḥnāša* sigue siendo exclusivamente “tráfico de drogas” cuando también significa, al menos en Casablanca, “negocios”. Esta especificación del significado se justifica, de nuevo, por la distribución dialectal. En algunas regiones de Marruecos, el sentido del término debe ser especialmente peyorativo, mientras que en otras no lo es en absoluto, de ahí la importancia de que el autor añada más información lingüística.

Además de todo lo anteriormente señalado se han detectado algunas erratas. En p. 97, la traducción del ejemplo *maqṭūl* ‘yo también esto encerrada en mía misma’; p. 352, la voz árabe es بيز, mientras que la transcripciones *baz-baz* ‘felicitar a’, la correcta sería la transcrita en caracteres latinos, ya que بيز es la entrada que está a continuación ‘cigarra, grillo’.

En suma, esta última edición del *Diccionario de árabe marroquí* es una herramienta muy útil, pese a mantener algunos aspectos mejorables como los que se han mencionado en esta revisión, para el aprendizaje del árabe marroquí, ya que los materiales para la didáctica y la adquisición de éste no son muy abundantes.

MONTSERRAT BENÍTEZ
Universidad de Granada

OSMAN, Nabil, *Deutsch-Arabisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung von Abbas Amin*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, 1594 pp.

Pese a que la lexicografía moderna tiende a volcarse más y más en el mundo virtual de la informática e internet, de forma y manera que los diccionarios *on line* se han convertido en referencias imprescindibles a la hora de localizar usos y significados de las palabras, particularmente cuando se trata de voces nuevas, resulta saludable y meritorio el hecho de que sigan apareciendo obras lexicográficas de referencia en el formato papel tradicional, obras como la que nos ocupa en esta reseña. Y es que la “volatilidad” inherente al ámbito de lo virtual, no solo pero también en el campo de la lexicografía, supone muchas veces un freno, o plantea más de una duda al usuario que bucea en la red tratando de desentrañar el sentido y el uso de determinado término o expresión. Por eso es más que conveniente disponer de obras de referencia que, aun cayendo en el riesgo de quedar desfasadas con cierta rapidez y de no recoger los usos más recientes y vivos del idioma, permiten una consulta más sosegada, más sopesada, y por ende ofrecen unos resultados más aquilataados y “autorizados”. Ciertamente es que el mero hecho de que se trate de libros impresos no les confiere la fiabilidad y credibilidad absoluta, pero no lo es menos que sí son un reflejo más fiel, a nuestro modo de ver, de esa labor paciente y concienzuda del lexicógrafo que va reuniendo las voces, cotejándolas, rumiándolas y analizándolas para presentarlas al lector en un producto más acabado y redondo.

Y esto es, en el fondo, lo que nos ofrece Nabil Osman en esta obra: un diccionario amplio, con alrededor de 70.000 lemas, que resultará muy útil a los germanófonos que aspiran a hacer un uso activo de la lengua árabe, por un lado, y a los arabófonos que estudian y manejan el alemán, por otro lado. El diccionario sigue en líneas generales el *Deutsch Arabisches Wörterbuch* de Götz Schregle (1974), publicado también en la misma editorial, Harrassowitz, en el cual se inspira y del cual recupera mucha fraseología y ejemplos de uso, algo lógico en una ciencia como la lexicografía, donde no hay excesiva cabida para la novedad o la innovación, y sí para la transmisión o traslado del material previo. Sabido es que un diccionario bebe siempre de los diccionarios anteriores, y en esto el trabajo de Osman no es excepción. Y si comparamos ambas obras, resulta claro que se ha efectuado un concienzudo trabajo de ampliación de lemas y de acepciones, una modernización fructífera del trabajo de Schregle.

Uno de los méritos indudables de esta obra es la claridad tipográfica de la parte árabe, que puede calificarse sin ambages como excelente. El texto árabe resulta perfectamente legible, lo cual no es cosa menor en un trabajo lexicográfico. El lector de esta obra agradecerá sin duda la legibilidad del tipo de letra, el espaciado entre líneas adecuado y, sobre todo, la precisión de la vocalización de las voces árabes, que le permitirá manejarse con fluidez y soltura por los entresijos del diccionario. Y es que, a diferencia de su predecesor,

Osman ofrece la vocalización completa de todas las voces árabes, incluyendo también las vocales finales de caso, algo que no es imprescindible, pero que le aporta un valor añadido al texto árabe. La estética de la parte árabe está muy cuidada. En ese sentido, nos parece un acierto el hecho de haber elegido introducir el plural de los sustantivos árabes entre paréntesis siguiendo al singular, de derecha a izquierda, como vemos por ejemplo en la entrada siguiente:

Mondsichel *f*(~, ~n) (هِلَالٌ (أَهْلَةٌ) (bei abnehmenden Mond).

En eso difiere este diccionario de su predecesor, el de Schregle, que separaba el singular del plural mediante la abreviatura *pl.* Este nuevo sistema nos parece más claro y elegante. Y es el mismo sistema que se utiliza para indicar el imperfectivo de los verbos trílteros simples, tal como podemos ver en la siguiente entrada:

lösen I *v/t* ① (حَلَّ (يَحُلُّ) ، فَكَّ (يُفَكُّ) (Schraube);...

Igualmente nos parece acertada la disposición de las diferentes acepciones dentro de una misma entrada, separadas mediante números muy visibles que permiten bucear dentro de las entradas más complejas con bastante facilidad. En la misma línea de claridad visual, el comienzo de las citas o ejemplos fraseológicos viene marcado mediante un rombo. Es decir, se aprecia un notable esfuerzo por lograr un resultado muy legible y muy atractivo para el usuario.

Uno de los peros que ha de hacerse a este diccionario es que la parte introductoria, en general, es bastante escasa. Hay tan solo tres secciones: *Vorwort* (prólogo), que es muy corto y da poca información sobre la organización y uso del diccionario, *Abkürzungen und Zeichen* (abreviaturas y símbolos) y *Liste der unregelmäßigen Verben* (lista de verbos irregulares), donde se indican las siguientes formas: *Infinitiv, Indikativ Präsens (1,2,3 sing.), Indikativ Präteritum, Konjunktiv Präteritum, Imperativ, Partizip Perfekt* (esta tabla parece tomada del *Wahrig Deutsches Wörterbuch* (2011).

Es decir, que el usuario del diccionario se queda sin información sobre aspectos importantes, como de dónde ha extraído el corpus léxico el autor, en qué obras previas se ha basado, a qué destinatarios va dirigido, cómo se han estructurado los lemas alemanes y las equivalencias árabes, etc. Por poner un ejemplo de esta escasez de información, en algunas palabras se indica la sílaba acentuada mediante un punto bajo la vocal, siguiendo en ello el sistema de Schregle, pero no se indica el criterio que se ha seguido para incluir esa información en algunas entradas y en otras no, lo cual sin duda despistará al usuario que no disponga de un sólido conocimiento de la fonética y la morfología alemanas. Además, ese punto colocado bajo la vocal no figura en la lista de abreviaturas y símbolos.

En cuanto a la información gramatical que se ofrece sobre las voces alemanas, hay que notar que en los sustantivos se indica el género, así como las

formas de genitivo y de plural pero que en los adjetivos no se indica nada. En adjetivos y sustantivos no se atiende expresamente a las variaciones en la declinación, pero los ejemplos suelen contener pistas al respecto. En los adjetivos tampoco se da información sobre variaciones en las formas de la gradación (p.e., *lang* - el comparativo es *länger*, esta información no se incluye). Por lo que respecta a los verbos, se señala si son transitivos o intransitivos, y se indica también la reflexividad. En los verbos irregulares una cifra remite a una lista al principio del diccionario (esta lista está tomada del diccionario de *Wahrig*); se señalan con (s.) los verbos que construyen el pasado perfecto con *sein*; la información sobre la construcción y la regencia de complementos viene dada a través de los ejemplos; no se da información expresa sobre las partículas separables en los verbos, pero en estos casos suelen incluirse ejemplos en los que se manifiesta esta característica. No se da información sobre la separación silábica, ni ortográfica ni fonética (pero véase lo indicado *supra* al respecto del punto situado bajo algunas vocales).

Algunas otras virtudes del diccionario son el uso de entradas independientes para las voces homógrafas, enumerada cada una de ellas con un superíndice, o la inclusión de transcripción fonética en el caso de los extranjerismos. También se proporciona cierta información sobre la variedad de uso de la palabra (diacrónica, diatópica, diastrásica, diafásica), con datos adicionales sobre el campo de especialidad de la palabra. Y, aunque no de modo plenamente sistemático, se indican sinónimos o antónimos que completan el campo semántico de determinadas voces.

El diccionario supone una cierta mejora y renovación con respecto a trabajos anteriores como el de Schregle en lo tocante a los abundantes neologismos introducidos en la lengua alemana en los últimos decenios. En ese sentido, y tras hacer una somera cata limitada al campo de la informática moderna y el mundo de internet, se puede comprobar fácilmente que este diccionario incluye los términos más comunes de ese ámbito semántico, aunque no alcanza la profundidad que podría tener un diccionario más especializado. Es decir, que faltan algunos términos como *hipertexto*, *navegador* (*browser*), *modem*, *interfaz*, *cibernauta*, entre otros, pero sí están otros como *Internet-server* (aunque la traducción que se ofrece, في الإنترنت نيت متجول, es errónea) o *internetsurfen* (pese a que la traducción que se propone, البحث في الإنترنت نيت, tampoco parece muy precisa), además de muchos otros que sí están correctamente vertidos y traducidos al árabe. El autor cumple, pues, con lo esperable en un diccionario de carácter general, aunque sería deseable algo más de exhaustividad en la introducción de neologismos.

En suma, puede decirse que este nuevo diccionario de Nabil Osman es un interesante añadido a las obras lexicográficas en la combinación alemán – árabe, que sin duda será de utilidad a aprendices de árabe y alemán y a traductores que trabajan en ambas lenguas. La claridad tipográfica, la disposición de las entradas y la legibilidad del texto árabe, con plena vocalización de todas las voces, permiten un manejo sencillo y eficaz del diccionario. Es cierto que

la parte introductoria es excesivamente parca, y que no se trata de una obra radicalmente renovada y moderna (algo poco esperable de un diccionario en formato papel), pero no lo es menos que puede convertirse en una sólida y fiable herramienta de trabajo, en una referencia para los estudios árabes en países de lengua alemana y los estudios alemanes en países de lengua árabe.

RAÚL DÁVILA E IGNACIO FERRANDO
Universidad de Cádiz