

1. INTRODUCCIÓN

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

Desde que las prendas de vestir dejaron de emplearse exclusivamente para proteger el cuerpo contra las inclemencias del tiempo, a lo largo de la historia la indumentaria ha sufrido una serie de transformaciones, limitadas siempre por los materiales, productos y métodos de elaboración conocidos. Con el paso del tiempo y una vez superadas las barreras antes mencionadas, la indumentaria se ha ido ajustando a diversos aspectos de su portador, que a grandes rasgos son los siguientes: época, ubicación geográfica, rasgos culturales, ideología religiosa¹, clase social y sexo. Evidentemente, además de reflejar todos esos aspectos las prendas también tienen un valor ornamental, estrechamente relacionado con algunos de los puntos anteriores.

Ésos son, a mi juicio, los principales puntos que deberían tratarse en una historia del vestido. Éste tendría que situarse en un marco bastante amplio que dificultaría el estudio de una historia universal del vestido, por lo que sería más apropiado abordar la investigación centrándose en una época, zona o cultura determinada.

Sin embargo, muchos estudios realizados hasta el momento, ya sean generales o concretos, se han basado en la mera descripción y recreación de la indumentaria, sin tener en cuenta la relación del vestido con la sociedad a la que pertenece y, por tanto, sin tratar numerosos aspectos que

¹ Sobre este punto son especialmente significativos los trabajos de Arthur, L. B. (ed.), *Religion, dress and the body*, Oxford, 2000 y *Undressing religion. Commitment and conversion from a cross-cultural perspective*, Oxford-Nueva York, 2000. Son obras que reúnen varios artículos en los que se estudian los códigos estrictos de la indumentaria y su seguimiento en tanto en cuanto el vestido se considera un símbolo de la religiosidad.

considero imprescindibles para una correcta interpretación de las prendas. Además, algunos de esos trabajos han abordado el estudio de una manera tradicional, sistemática y detallista, aportando numerosos datos sobre las distintas prendas que comprenden el atavío pero sin centrarse en la relación de éstas con la sociedad².

Según Barthes, el paso de la protección a la ornamentación es puramente ilusorio y, por tanto, un estudio sociológico (que es en el que en parte se basa este trabajo) e incluso histórico sobre la indumentaria debe basarse en la tendencia de toda cobertura corporal a incluirse en un sistema formal organizado, normativo y consagrado por la sociedad³. Ese método de estudio es el que le falta a la mayoría de las historias del vestido, pues confunden los criterios internos y externos de diferenciación⁴. Es decir, no tienen en cuenta que el vestido es siempre, implícitamente, un significante particular de un significado general que es exterior a él (época, país, clase social...).

Después de la investigación realizada, no puedo sino unirme a la opinión de Barthes, pues los datos que aquí se verán demuestran y confirman que el vestido ha de inscribirse en el marco de la sociedad para comprender todos sus significados. El sistema social está definido por unas relaciones normativas que justifican, obligan, prohíben o toleran; es decir, regulan las prendas que lleva un portador concreto teniendo en cuenta numerosos aspectos de éste⁵.

² Véase por ejemplo la obra de M. von Boehn, *La moda: historia del traje en Europa desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días*, Barcelona, 1929. Otro ejemplo de un estudio minucioso es la obra del mismo autor *Ornaments: laces, fans, gloves, walking-sticks, parasols, jewelry and trinkets*, Nueva York, 1970. Otro estudio más moderno, el de Laver, J., *Breve historia del traje y la moda*, Madrid, 1988, también hace un recorrido a través de la historia de la indumentaria desde los orígenes de las prendas pero, debido a la amplitud cronológica que abarca, se encuentra ante la imposibilidad de un análisis sociológico.

³ Barthes, R., "Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques", *Annales ESC* (1957), 430-441.

⁴ Hay que tener en cuenta que Barthes se basa casi exclusivamente en bibliografía referente a la historia del vestido en Francia. Únicamente menciona una obra algo más general: Truman, N., *Historic Costuming*, Londres, 1936.

⁵ Véase la obra de Deslandres, Y., *El traje, imagen del hombre*, Barcelona, 1998, un estudio que se remonta a los distintos orígenes de la historia del traje y que lo analiza como signo social que distingue edades, clases, funciones y profesiones. Véase también Cordwell, J. M., y Schwarz, R. A. (eds.), *The Fabrics of culture. The Anthropology of Clothing and Adornment*, La Haya-París-Nueva York, 1979, cuyos estudios tratan el

Evidentemente, no se trata de un sistema fijo, pues las normas de una sociedad que rigen el empleo de la indumentaria están continuamente sujetas a cambios, ya sea por evolución, influencia de otras sociedades o culturas u otros aspectos. Por otra parte, las transformaciones también pueden provocarlas los propios individuos de la sociedad quienes, al fin y al cabo, son los que crean ese sistema social.

El valor ornamental del vestido tampoco ha de despreciarse, pues influye en la creación y evolución de las modas y forma parte del ideal de belleza propio de cada sociedad. Respecto al surgimiento de las modas, considerándose éstas como la imitación de ciertas prendas o formas de vestir, hay que apuntar que proceden sin excepción de las clases más pudientes y, en el caso que nos ocupa, incluso de la clase gobernante. El ideal de refinamiento y elegancia encarnado por quienes pertenecen a o frecuentan las categorías sociales más elevadas es emulado por los que pretenden alcanzar el mismo grado de buen gusto, creando unas modas que, por lo general, no son demasiado duraderas.

Es claro, pues, que la indumentaria puede considerarse un elemento social que mantiene con el individuo una relación de influencia mutua. Por un lado, el portador elige las prendas de acuerdo a determinados aspectos que ya se han mencionado; por otro, el vestido dota a la persona de ciertas características que, a su vez, influyen en las relaciones sociales de su portador. Por tanto, un estudio de la indumentaria basado únicamente en la descripción del atavío de una época y zona concretas siempre quedará incompleto. Es necesario reconocer que el vestido posee un lenguaje propio que evoluciona con los cambios sociales, demostrando que cualquier cultura nunca será tal si no se tiene en cuenta su sistema vestimentario.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Las obras que existen en la actualidad sobre la historia y otras cuestiones referentes a tejidos, prendas o indumentaria en general se pueden dividir en cinco grandes bloques: 1) Diccionarios; 2) Obras dedicadas exclusivamente al estudio de tejidos o prendas; 3) Estudios de la materia

vestido en relación con varios aspectos de la organización social, centrándose en sociedades tan dispares como los indios de los Andes colombianos, los Badana de India o ciertas sociedades del oeste de África.

en países concretos o en determinadas zonas geográficas; 4) Historias del vestido islámico; 5) Obras más generales que dedican un apartado al estudio del traje.

Entre los diccionarios es inevitable hacer una referencia a la obra de Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845, que puede considerarse el inicio del estudio sistemático de la indumentaria árabe. Es notable el esfuerzo realizado para reunir en un solo estudio léxicos árabes, persas, turcos y de la lengua española, así como la información referente a la indumentaria procedente de numerosos textos y manuscritos de la literatura árabe medieval.

Más de un siglo más tarde al-Ŷabūrī publicaba su *al-Malābis al-'arabīya fī l-šī'r al-ŷāhilī*⁶. El propio autor calificaba la obra de diccionario y en ella se describen, sobre todo, las prendas que aparecen en la poesía preislámica. También se aportan otros datos, como los métodos de fabricación y empleo, si las prendas presentaban costuras (es decir, si se habían sometido al proceso de corte y confección), sus colores, estilos y posibles motivos de los tejidos.

En la obra también se emplean algunos ejemplos omeyas y 'abbāsies, apuntando los cambios que se han producido desde la Ŷāhilīya. Tampoco se olvida lo que podría considerarse el mobiliario elemental, como alfombras, cortinas y otras piezas textiles.

Entre los autores que han dedicado obras al estudio de tejidos y prendas en el mundo árabe islámico cabe destacar principalmente a dos: Serjeant y Lombard. El primero, en *Islamic textiles. Material for a History up to the Mongol Conquest*, comienza su estudio en la época preislámica y toma como fuentes diversas obras medievales. Se detiene especialmente en los distintos tipos de tejidos y en sus zonas de procedencia y fabricación, elaborando un panorama que resulta muy útil para la comprensión de la historia de los tejidos en el ámbito islámico.

Lombard delimita algo más su obra, centrándose en los períodos comprendidos entre los siglos I/VII-VI/XII. Excluyendo la diferencia cronológica, este estudio y el de Serjeant pueden considerarse complementarios, pues Lombard presta especial atención a los aspectos económicos y sociológicos relacionados con los tejidos⁷.

⁶ Yaḥyā al-Ŷabūrī, *al-Malābis al-'arabīya fī l-šī'r al-ŷāhilī*, Beirut, 1989.

⁷ Lombard, M., *Les textiles dans le monde musulman du VIIe au XIIe siècle*, Paris, 1978.

Es importante hacer referencia a cuatro obras más. Una de ellas, cuyo autor es Ṣalāḥ Ḥusayn al-'Ubaydī, analiza la indumentaria árabe islámica en la dinastía 'abbāsī. Al-'Ubaydī se basa, como indica el propio título de la obra⁸, en fuentes históricas y arqueológicas, pero también maneja obras medievales literarias y geográficas. Comienza estudiando el vestido en Iraq y en el oriente islámico, se detiene en los centros de fabricación y comercio de tejidos y describe las distintas prendas, tanto para hombres como para mujeres, completando la obra con los adornos corporales.

El segundo trabajo es el de T. S. Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: a Cultural History of Islamic Textiles*. Se trata de una obra que analiza varios artículos y productos que podrían considerarse lujosos, prestando especial atención a los tejidos islámicos.

El tercer estudio es el de al-Jaṭīb al-'Adnānī, *Al-Malābis wa-l-zīna fī l-islam: Clothes and cosmetics in Islam*. Aunque en la obra se tratan varios elementos que forman parte de la indumentaria, incluyendo ciertos perfumes, se echa en falta una bibliografía.

Por último, conviene resaltar la obra de P. L. Baker, *Islamic Textiles*. Baker realiza un recorrido por la historia del Islam deteniéndose en los textiles desde las épocas más tempranas hasta el mundo contemporáneo. En las primeras, las que más se ajustan al período que trata este trabajo, estudia especialmente los textiles como tributo y los tejidos en la corte.

Los estudios sobre el vestido árabe que se centran en ciertos países o determinadas zonas geográficas son recientes y varían en cuanto a la época sometida a análisis. Dos de ellos aportan información sobre la indumentaria en Oriente Medio. El primero, editado por N. Lindisfarne-Tapper y B. Ingham, reúne nueve artículos en los que se examina la compleja relación entre las prácticas vestimentarias y las sociedades de Oriente Medio, sobre todo en la actualidad⁹. La cronología abarca desde la Antigüedad hasta la época contemporánea y se tratan prendas cuya elaboración varía entre la más simple, como es el caso de las prendas masculinas en el ámbito rural de Arabia del sur, y la más compleja, como los trajes palatinos de los otomanos y persas. En varios artículos se subraya la relación entre el vestido y la identidad cultural y se trata el significado político, el género, la edad, la riqueza y la ideología religiosa relacionados con la indumentaria.

⁸ Al-'Ubaydī, Ṣalāḥ Ḥusayn, *Al-Malābis al-'arabīya al-islāmīya fī l-'aṣr al-'abbāsī. Min al-maṣādir al-tārīḫīya wa-l-aṭarīya*, Bagdad, 1980.

⁹ Lindisfarne-Tapper, N., e Ingham, B. (eds.), *Languages of Dress in the Middle East*, Surrey, 1997.

El segundo estudio es el de J. Scarce, *Women's Costume of the Near and Middle East*. Scarce elige el territorio delimitado por las fronteras del imperio otomano y analiza el vestido como una de las facetas de la personalidad colectiva otomana. Puesto que el tema así definido es muy amplio, se limita concentrándose en el estudio de la indumentaria de las mujeres de los centros urbanos, especialmente en ambientes musulmanes, los que constituían la mayor parte de la población del imperio y cuyo atavío influyó al de las minorías cristianas y judías.

Es importante apuntar que Scarce pudo contar con restos materiales para elaborar su obra, ventaja de la que no pueden sacar provecho otros autores. En efecto, se conservan bastantes tejidos y prendas otomanas, conservadas en museos, pero no existen restos materiales procedentes de otras épocas y zonas geográficas.

Conviene destacar dos obras más sobre el vestido en el oriente islámico. Una de ellas se centra en el Egipto contemporáneo, con el objetivo de distinguir varios aspectos del portador (de qué región procede, cuál es su ideología religiosa, qué nivel de cultura y riqueza posee...) a través de su indumentaria¹⁰. La segunda cambia de marco geográfico y se desplaza a Arabia Saudí. Presenta los trajes tradicionales árabes y los analiza en un intento de obtener más información sobre la cultura árabe. Uno de los mayores intereses de la obra radica en la incorporación de fotografías y diseños de patrones y tampoco hay que olvidar que, aunque la información es básicamente contemporánea, el traje tradicional siempre conserva reminiscencias de épocas anteriores¹¹.

En cuanto al Occidente islámico, hay que señalar, por una parte, los trabajos referentes a Marruecos y, por otra, los de al-Andalus. Entre los primeros se encuentran los realizados por J. Albarracín, centrados básicamente en la indumentaria de la mujer¹², y la obra ilustrada de J. Besancenot *Costumes of Morocco*. M. Marín ha trabajado sobre la indumentaria en al-Andalus y entre sus estudios cabe destacar "Signos visuales de la identidad andalusí"¹³;

¹⁰ Rugh, A. B., *Reveal and conceal. Dress in contemporary Egypt*, El Cairo, 1989.

¹¹ Ross, H. C., *The art of Arabian costume. A Saudi Arabian profile*, Friburgo, 1981.

¹² Véanse, por ejemplo, *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Yebala (Marruecos)*, Ceuta, 2002; "Vestido y adorno de la mujer sefardí en el norte de Marruecos", *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro* (II), Granada, 1995, 1211-1229; *Vestido y adorno de la novia tetuaní*, 1980.

¹³ En M. Marín (ed.), *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam*, Madrid, 2001, 137-180. Véanse en este mismo volumen los artículos de De la Puente, C., "Documentos jurídicos sobre el vestido en al-Andalus: los formularios notariales", 73-93; El Hour, R.,

Mujeres en al-Andalus y “L’Habillement des femmes dans al-Andalus”, *Parure et hygiène à la fin du Moyen Âge*, Grasse, 1998, 31-41.

El cuarto grupo de obras lo constituyen los estudios dedicados a la historia del vestido islámico. Tal vez el más destacable sea el de Y. K. Stillman, *Arab dress: a short history: from the dawn of Islam to modern times*¹⁴. El libro estudia la indumentaria en las sociedades islámicas como un elemento cultural, o como lo que R. Barthes define como “un sistema vestimentario”. El vestido se estudia en varios niveles: en el contexto de las tendencias sociales, religiosas, estéticas, económicas y políticas de cada época.

La misma autora publicó con anterioridad un artículo que puede considerarse el punto de partida de esta obra: “Costume as cultural statement: the Esthetics, Economics and Politics of Islamic dress”¹⁵. Es una recopilación de ejemplos en los que se aprecia que el vestido está relacionado con varios aspectos: política, religión, clase social, poder...

En el último apartado en el que he dividido las obras existentes sobre esta materia se incluyen varios trabajos entre los que destacan los siguientes: S. Guthrie, *Arab Social Life in the Middle Ages: An Illustrated Study*; M. M. Ahsan, *Social life under the Abbasids*; E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* e *Histoire des prix et des salaires dans l’Orient médiéval*; S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: I: Economic Foundations* y *A Mediterranean Society: IV: Daily Life*; A. Mez, *El Renacimiento del Islam*; E. W. Lane, *The manners and customs of the modern egyptians*.

Si se observa la aparición de obras atendiendo a su categoría y al método de investigación empleado, es fácil comprobar que el estudio de los tejidos y la indumentaria en el mundo árabe ha sufrido una evolución. Los primeros trabajos abordaron la materia centrándose casi exclusivamente

“La indumentaria de las mujeres andalusíes a través de *Zahrat al-rawḍ fī taljīs taqdīr al-fard* de Ibn Bāq”, 95-108; Valdés Fernández, F., “Algunas reflexiones sobre el estudio arqueológico de los tejidos de origen o procedencia andalusí”, 379-393; Cabrera, A., “Caracterización de las producciones textiles en al-Andalus (siglos IX al XIV): estudios sobre tintes”, 395-416; García Sánchez, E., “Las plantas textiles y tintóreas en al-Andalus”, 417-451.

¹⁴ Sobre esta obra véase mi reseña en *Al-Qanṭara* 23 (2002), 568-572, y la de Mohammad Talib en *Journal of Islamic Studies* 13 (2002), 354-357.

¹⁵ En *The Jews of Medieval Islam Community, Society and Identity: Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies*, D. Frank (ed.), Londres-Leiden, 1992, 127-144.

en un estudio léxico, lo que favoreció la elaboración de diccionarios. El interés por este tipo de obras puede explicarse por la dificultad, siempre presente, de definir y describir no sólo la enorme cantidad de prendas existentes sino también todos los términos relacionados con la industria textil y, en algunos casos, el aspecto externo en general, incluyendo complementos y adornos.

Sin embargo, la necesidad de incluir la indumentaria en un contexto cronológico, geográfico y social se reflejó en la producción de otro tipo de obras, en las que el estudio de los tejidos y las prendas tomaba una nueva dimensión al considerarse un sistema vestimentario y se analizaba sin separarse de los contextos antes mencionados, al compás de la evolución social. Éste es el marco en el que se inscribe gran número de los trabajos aquí citados, centrados en el análisis de la indumentaria en una época y zona geográfica determinadas.

El valor de estas obras no radica únicamente en la relación establecida entre el atavío y numerosos aspectos sociales, relación, por otra parte, esencial, sino también en la inclusión de imágenes procedentes, en numerosos casos, del material fotográfico y de los bocetos y dibujos realizados durante las investigaciones. En otros casos es posible aportar incluso restos materiales aún conservados en museos y otras instituciones o recurrir a restos arqueológicos, fundamentalmente cerámicas, cuya decoración refleja las costumbres vestimentarias.

Sin embargo, para que el panorama actual fuera más completo, sería conveniente realizar más estudios sistemáticos de la indumentaria y de los tejidos en el mundo árabe islámico, centrándose en una zona geográfica concreta y en una época determinada. Sólo así sería posible elaborar un análisis del vestido relacionándolo con su contexto histórico, social y religioso. De esta forma contaríamos con valiosas fuentes de información que permitirían, más adelante, la elaboración de historias del vestido como obras generales y de fácil consulta.

3. EL GÉNERO DE *ADAB*

3.1. Definición del género

Como es bien sabido, el vocablo *adab* (lit. “buen comportamiento”, “buena costumbre”) tiene una gran variedad de acepciones, lo que dificulta que se hable de él en términos generales. Esta dificultad se debe

en gran parte a que la historia de esta palabra refleja la evolución de la cultura árabe desde sus orígenes preislámicos hasta nuestros días.

La historia semántica del término fue trazada por primera vez por C. A. Nallino, que afirmaba que por *adab* los antiguos entendían *sunna*, es decir, las costumbres ancestrales, convertidas en normas por los descendientes.

Según Nallino, la verdadera etimología de la palabra es la que ha señalado Vollers: en la poesía preislámica la palabra *da'b* tiene el sentido de “uso, continuación de una costumbre”, y no está lejos del significado de *sunna* y *adab*. Del plural de *da'b*, *ādāb*, derivó otra forma de singular, *adab*¹⁶.

T. Khalidī apunta que el Corán y la poesía *ŷāhilī* fueron las dos inspiraciones más tempranas del tipo de actividad que más tarde se llamaría *adab* y que toleraría un amplio espectro de gusto individual y juicio crítico¹⁷. Es decir, el conjunto de conocimientos que abarcaba el *adab* comenzó a separarse de los que tenían relación con la religión y la *šarī'a*, a los que se aplicó el término *'ilm*¹⁸. Este fenómeno se dio, según señala F. Gabrieli, a partir del siglo I/VII, cuando la palabra adquirió el significado del conocimiento que hacía a un hombre cortés y “urbano”, basado en primer lugar en la poesía, el arte de la oratoria, las tradiciones históricas y tribales de los antiguos árabes y sus correspondientes ciencias: retórica, gramática, lexicografía y métrica¹⁹.

Con los omeyas la evolución del *adab* estaba relacionada con el interés que los califas comenzaron a demostrar en la historia antigua y en las habilidades oratorias. Pero tal vez el mayor impulso a su desarrollo viniera dado por la arabización de la administración. Con ella empezó a transformarse gradualmente la estructura burocrática y surgieron nuevas clases de burócratas y un nuevo “estilo” de secretario.

A mediados del siglo II/VIII los *kuttāb* ya eran una clase social distintiva en la sociedad árabe musulmana y estaban preparados para hacer

¹⁶ Cf. Nallino, C. A., *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, París, 1950, 10-13.

¹⁷ Cf. Khalidī, T., *Arabic historical thought in the Classical period*, Cambridge, 1994, 86.

¹⁸ Sobre este término, su definición y distintas acepciones, véase la obra de Rosenthal, F., *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970.

¹⁹ Cf. Gabrieli, F., “Adab”, *EP*, I, 175-176. Este artículo resume sin mucha modificación los datos aportados por Nallino en la obra antes mencionada.

su propia contribución a la evolución del *adab*. Ampliaron enormemente el concepto y el alcance del término y en el *adab* de la corte surgió un nuevo tipo social, el *adīb* sofisticado. En la transición de los omeyas a los ‘abbāsīs, una de las pocas instituciones que no sufrió grandes cambios fue la clase de los secretarios y el ideal de *adab* que éstos habían cultivado²⁰. Es a partir de este momento cuando, según S. A. Bonebakker, *adab* tomado en un contexto literario puede referirse a la creatividad literaria, a la literatura como objeto de estudio filológico o al conocimiento de la literatura como un rasgo de erudición²¹.

Al observar el *adab* de los primeros ‘abbāsīs se tiene la sensación de que la audiencia se ha ampliado. Con los omeyas era esencialmente un fenómeno de elite cultivado en las cortes de los califas, pero en la dinastía ‘abbāsī se volvió más difuso, hasta el punto de que surgieron escuelas de *adab* y éste se convirtió en la arena en la que se dio un importante número de debates²².

Como resultado, el *adīb* del siglo III/IX, del que al-Ġāḥiẓ era el mejor ejemplo, era versado en poesía y prosa árabe, máximas y proverbios, genealogía y tradiciones, pero también en el mundo iranio, en el indio y en el griego. Este conocimiento también abarcaba temas científicos, sobre todo los que se relacionaban con el hombre, sus cualidades y pasiones, el ambiente en el que vivía y la cultura material y espiritual que había creado.

Sin embargo, la riqueza y complejidad de este concepto de *adab* se redujo en época ‘abbāsī, en que pasó a significar “el conocimiento necesario para realizar determinados cargos y funciones sociales”. Terminó perdiendo la amplia aceptación humanística que había tenido durante la época dorada del califato y quedó restringido a una esfera más retórica de *belles-lettres*: poesía, prosa artística, paremiografía y escritura anecdótica. Éste es el tipo de *adab* de al-Ḥarīrī, con su virtuosismo verbal y sus intereses formales y puristas²³.

Según W. Heinrichs, cuando la cultura islámica llegó a su madurez en el siglo IV/X, momento en el que Abū l-Faraḡ al-Iṣḡāhānī escribe el

²⁰ Cf. Khalīdī, *Arabic historical thought*, 87-95.

²¹ Cf. Bonebakker, S. A., “Adab and the concept of Belles-Lettres”, *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge, 1960, 16-30. De este mismo autor véase también el artículo, algo más detallado, “Early Arabic Literature and the term *Adab*”, *JSAI* 5 (1984), 389-421.

²² Cf. Khalīdī, *Arabic historical thought*, 95-97.

²³ Gabrieli, “Adab”, *EP*, I, 175-176.

Kitāb al-Agānī, *adab* tenía tres acepciones principales: 1) comportamiento bueno, correcto y educado; 2) género de literatura anecdótica y antológica que sirve como cantera de citas (*muḥāḍarāt*) para el *bel-esprit*; 3) conocimiento en el campo lingüístico y literario que comprende el género de literatura, pero también incluye disciplinas auxiliares como la gramática, etc²⁴.

A este significado habría que añadir un cuarto sentido que se dio entre los elegantes del siglo IV/X: conducta moral loable que deriva de una buena educación del espíritu para terminar designando todo lo que debe observar y conocer quien pretenda frecuentar la compañía de personas elegantes y distinguidas. Así lo entendía al-Waššā' y, por tanto, en su *K. al-Muwaššā'* no hay ninguna diferencia entre *zarīf* y *adīb*.

Sobre este conjunto de conocimientos apunta D. Behrens-Abouseif que se trata de un tipo específico de cultura o un estilo de vida comparable a la cultura preciosista que se daba en la corte francesa del siglo XVII, una expresión de la necesidad estética de una sociedad urbana sofisticada²⁵. Esta definición no está muy lejos de la que aporta J. C. Vadet: “el principio social por excelencia que incluye disciplina, buenos modales e ideales con los que el individuo se reafirma como miembro de un grupo”²⁶.

La última evolución que sufrió el término *adab* se dio a mediados del siglo XIX, cuando se intensificaron las relaciones científicas y literarias entre Oriente y Occidente y comenzaron a traducirse al árabe obras de todo tipo. En ese momento los traductores empezaron a emplear la palabra *ādāb* y también su singular para referirse a nuestra literatura. En la edad moderna, por tanto, es sinónimo de literatura en el sentido más específico de la palabra.

3.2. El género de *adab* como fuente documental

Se ha dicho con frecuencia que las obras de *adab* tienen un carácter normativo y aparentemente repetitivo y por eso se han rechazado como principal fuente histórica, aunque poseen un valor documental innegable

²⁴ Cf. Heinrichs, W., “The Classification of the Sciences and the Consolidation of Philology in Classical Islam”, J. W. Drijvers y A. A. MacDonald, *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and Near East*, Leiden, 1995, 119-139.

²⁵ Behrens-Abouseif, D., *Beauty in Arabic Culture*, Princeton, 1999, 85.

²⁶ Cf. Vadet, J. C., *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, 1958.

que numerosos investigadores ya han empleado para completar la información aportada por otras fuentes.

Su principal valor radica en que ofrecen datos sobre la vida cotidiana que es difícil encontrar en otros documentos. Las clases sociales y las ocupaciones de cada una, detalles de la vida de las mujeres, la vida en el interior del hogar o ciertos datos sobre las funciones de las clases dirigentes o poderosas son sólo algunos puntos que se pueden encontrar en las obras de *adab*.

Esto es así debido a la falta de otras fuentes que ofrezcan este tipo de datos, pues existen numerosas obras dedicadas a temas concretos (jurisprudencia, viajes, teología y religión, etc.), pero ninguna que se haya ocupado de lo que podría denominarse la vida cotidiana, especialmente en la sociedad medieval musulmana. No hay duda de que de las fuentes antes mencionadas es posible extraer algo de ese tipo de información, pero sólo de manera muy esporádica y sin la suficiente frecuencia para crear un estudio a partir de ella. Las crónicas históricas y los datos que ofrecen los documentos de la Geniza son tal vez las fuentes más válidas para este fin, si bien en ellos la escasez de detalles también es evidente.

Sin embargo, las obras de *adab*, por la necesidad de acercarse a los lectores y así conseguir una mejor comprensión, basan sus enseñanzas en aspectos y situaciones de la vida real, además de incluir versos, refranes y dichos que también recogen el sentir popular. Por eso, a pesar de su naturaleza repetitiva, su valor como fuente documental es evidente e incluso necesario para recrear muchos detalles de la sociedad del momento.

Gracias a estas fuentes ha sido posible, por una parte, crear obras que, centradas en determinadas épocas, desarrollan una investigación general sobre la sociedad del momento y, por otra, trabajos que se apoyan en el valor documental de las fuentes de *adab* para profundizar en un tema social concreto. Entre las primeras destacan las ya conocidas y citadas obras de Guthrie, Ahsan, Ashtor, Mez y Lane. En estos trabajos se han consultado diversas fuentes, principalmente históricas y de *adab*, que han resultado esenciales para realizar un boceto detallado de lo que era la sociedad musulmana medieval. Gracias al análisis de esas obras ha sido posible sacar a la luz numerosos datos sobre indumentaria, alimentación, arquitectura, costumbres y tradiciones, normas y comportamientos sociales y actividades económicas, por citar sólo algunos aspectos.

Entre los trabajos que se apoyan casi exclusivamente en fuentes de *adab* para estudiar un tema social determinado conviene destacar cuatro. El más reciente es el artículo de N. M. El-Cheikh, "Women's History: a

Study of al-Tanūjī”²⁷, en el que se aprecia cómo un meticuloso análisis de dos obras de *adab*, en este caso *Nišwār al-muḥādara wa-ajbār al-muḍākara* y *Kitāb al-Faraʿ ba'd al-šidda*, de al-Tanūjī, resulta fundamental para estudiar a las mujeres como grupo social que vive y funciona con condiciones específicas y restricciones y para captar las relaciones entre hombres y mujeres en toda su complejidad.

La mayor aportación de este artículo consiste en demostrar que, a través de la información aportada por al-Tanūjī, se responden preguntas como las siguientes: ¿qué hacían las mujeres en la vida diaria? ¿Cómo era la relación entre hombres y mujeres? ¿Cómo se evalúa la distancia real entre la moralidad oficial y la realidad social? ¿Cuáles eran los niveles de analfabetismo de las mujeres? ¿Hasta qué punto intervenían las mujeres en la actividad económica? ¿Hasta dónde alcanzaba su poder político?

Nueve años antes R. Marín Guzmán afirmaba en su artículo “La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *K. al-Bukhala'* de al-Jahiz” que “la literatura árabe medieval analizada con cautela y minuciosamente puede resultar una fuente inagotable para el estudio de la historia social del Islam medieval”²⁸. Este autor estudia en profundidad el *Kitāb al-Bujalā'* de al-ʿĀḥiẓ y demuestra en su artículo el valor histórico de esa obra, así como la importancia y validez de las descripciones sociales que presenta de varios aspectos, centrándose en las épocas omeya y ʿabbāsī, hasta el califa al-Mutawakkil (m. 247/861).

Entre otros puntos, se presentan las relaciones y rivalidades entre las tribus árabes, se demuestra que la movilidad social era posible y que la elite no era un grupo cerrado, se aporta valiosa información sobre los discriminados y marginados, especialmente los pobres, se apuntan algunos detalles sobre las actividades que realizaban las mujeres y se describen las costumbres y pasatiempos que eran más frecuentes en la época.

Después de este recorrido por diversas obras de *adab* y de su empleo como fuentes documentales, resulta curioso e interesante detenerse en otro estudio que usa esas fuentes con un fin diferente. Se trata del trabajo de D. A. Agius, *Arabic literary works as a source of documentation for technical terms of the material culture*. En él se han analizado algunas obras literarias, en concreto cuatro (*K. al-Bujalā'* de al-ʿĀḥiẓ; *Aḥsan al-taqāsīm*

²⁷ En *Writing the feminine. Women in Arab sources*, M. Marín y R. Deguilhem (eds.), Londres-Nueva York, 2002, 129-148.

²⁸ Marín Guzmán, R., “La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *K. al-Bukhala'* de al-Jahiz”, *Estudios de Asia y África* 28 (1993), 32-83.

fī ma'rifāt al-aqālim de al-Muqaddasī; *al-Maqāmāt* de al-Hamaḍānī y *Laṭā'if al-Ma'ārif* de al-Ta'ālībī), para realizar una búsqueda de terminología relacionada con la cultura material de los siglos III/IX-V/XI.

D. A. Agius lleva a cabo ese trabajo porque, según él mismo afirma, hay muy pocas fuentes técnicas que proporcionen terminología sobre la cultura material. Por esa escasez y porque las obras existentes no son adecuadas para ese tipo de investigación, hay que volverse hacia las obras que él denomina “literarias”, que son la única fuente de información para términos de la cultura material, aunque no se escribieron con ese fin. En las obras de *adab* se encuentran valiosos datos que tampoco aparecen en diccionarios, a excepción del de Dozy.

El vocabulario que entresaca de esas cuatro obras está relacionado con tejidos, arquitectura, muebles del hogar, joyas, cuero, piezas de metal, cerámicas, vida militar y administrativa y varios tipos de alimentos.

Por último me gustaría comentar el artículo de A. Cheikh-Moussa, “L'historien et la littérature arabe médiévale”²⁹, trabajo en el que se demuestra que las fuentes de *adab* pueden ofrecer materiales interesantes a la investigación del historiador.

Cheikh-Moussa, como todos los demás autores, reconoce que los textos de *adab* no tienen un objetivo histórico, sino que pretenden proponer las normas de conducta, los consejos para comportarse, hablar o escribir correctamente. Pero el texto literario es a la vez el producto y el instrumento de manipulación de las realidades objetivas, y por eso el historiador no ha de rechazar esa literatura, pues el testimonio de los textos literarios es una necesidad y una obligación para recoger información sobre las épocas más antiguas, en las que las fuentes históricas o arqueológicas son escasas. Además, el *adab* y la poesía pueden arrojar luz sobre las prácticas y los hechos de la sociedad o de la mentalidad propia de un grupo social determinado, porque no dejan de reajustar y actualizar sus imágenes y metáforas, registrando las modificaciones y los cambios que se dan en la sociedad.

Cheikh-Moussa también afirma que los datos ofrecidos por las crónicas históricas son insuficientes y que es necesario recurrir a las obras de *adab* para formar una imagen completa de estos grupos. Para ello estudia a autores orientales, como al-Iṣfahānī y su *Kitāb al-Aḡānī*, y magrebíes, comparando la información que aportan con la de las fuentes históricas y con la poesía.

²⁹ En *Arabica* 43 (1966), 152-188.