

RESEÑAS

BARCELÓ, Carme, *Àrab i català : contactes i contrastos*, València-Barcelona, IIFV i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2011, Biblioteca Sanchis Guarner, 74, 328 pp.

Esta obra recoge trabajos de la autora sobre las relaciones entre las lenguas árabe y catalana aparecidos en distintas publicaciones durante un amplio periodo (1979-2010). La iniciativa de publicarlo surgió de algunos profesores de historia de la lengua catalana para proporcionar a sus colegas todo el material agrupado en un tomo. Pero si resulta muy útil a los romanistas, más aún lo es para los arabistas, pues casi todo lo ahora editado se había publicado en obras colectivas o revistas que no figuran habitualmente en nuestras bibliotecas. Unos pocos trabajos tenían carácter divulgativo y ahora ayudan a introducirse en el tema; la mayoría de ellos son más específicos y algunos son para los ya iniciados. Se han traducido al catalán los que no se escribieron originalmente en esta lengua, se han corregido algunas erratas y se ha actualizado la bibliografía.

El libro está dividido en dos partes de extensión similar. La primera, titulada *Contactes* (pp. 15-128) incluye siete artículos. El titulado “La llengua àrab al País Valencià (segles VIII al XVI)” además de dar una visión general histórica de las etapas sociolingüísticas, aporta datos contundentes sobre el uso cooficial del árabe y el empleo de escribanos y traductores desde el siglo XIII al XV. “La llengua dels sarraïns valencians” incluye un completo listado y estudio de las palabras catalanas (y castellanas) que salpican los documentos árabes valencianos de los siglos XIII-XVII. “Àrab i català en temps de Jaume I: una revisió a través del *Llibre dels fets*” se centra principalmente en estudiar los arabismos citados en la biografía real y trata sobre los posibles conocimientos de árabe del rey. “L’aportació àrab” y “Llengua àrab i llengua catalana: intercanvis baixmedievals” son dos buenos y breves resúmenes, con muchos ejemplos, de lo que el catalán le debe al árabe en léxico común, toponimia y antroponimia; el segundo añade un panorama del contexto histórico en que se produjo el contacto entre ambas lenguas y el cambio de código. “Alguns arabismes en valencià” documenta y estudia quince términos: unos no estaban en los diccionarios; para otros aporta testimonios más antiguos, nuevas acepciones o propone una etimología distinta. “El pseudoarabista Escolano” estudia los términos árabes que se citan con su equivalencia castellana en las *Décadas* (1610);

la conclusión es que el cronista valenciano ni sabía árabe ni utilizó informadores moriscos, sino que tomó sus datos de las obras de los primeros humanistas castellanos interesados en los arabismos.

La segunda parte de libro, titulada *Contrastos* (pp. 129-243), consta de cuatro trabajos. Trata de lo que la propia autora califica como «el fantasma del mozárabe»: con los materiales de que se dispone, sometidos a crítica, no se puede conocer nada seguro sobre la lengua que pudieran haber hablado los cristianos andalusíes en el caso de que, además de estar «arabizados» –como indica el término «mozárabes»– hubieran hablado también romance, hecho que está por demostrar. “El mossàrab” explica la base ideológica de quienes idearon la «lengua mozárabe» para rechazar el origen colonial de la lengua que hablaban, usando la arbitrariedad como método científico. Completa el breve trabajo el texto del lamento por la pérdida del latín entre los cristianos de Álvaro de Córdoba y el prólogo a la traducción árabe de los Salmos por Ḥafṣ b. al-Qūfī (ambos del s. IX). “Aproximació a la història lingüística de Šarq al-Andalus” es un largo capítulo que describe los grupos humanos presentes en esta zona y qué datos se tienen sobre ellos; el uso público y/o privado que tuvo la lengua árabe, con referencias a la enseñanza y la alfabetización; qué conocimientos de árabe tenía la población cristiana y qué romance conocían los moriscos. “Mos-sàrabs de València i «llengua mossàrab»” pasa revista de manera pausada, exhaustiva y sistemática, desmontándolos, a los pilares de la fe de quienes creen en la «lengua mozárabe»: el término «mozárabe», su significado real y los usos que le dan los historiadores de la iglesia, del arte, de la lengua y de la literatura; la obsesión por los mozárabes en la historia de la iglesia valenciana, repleta de leyendas; las citas de las crónicas árabes a cristianos en territorio valenciano; plurilingüismo andalusí; argumentos a favor de la «raza hispánica»; el canto de sirena de las «cancioncillas mozárabes»; el comodín del bilingüismo de al-Andalus. Entre ellos destaca el apartado dedicado a las fuentes documentales de la *‘ayamiyya*, que debería ser leído y estudiado con mucha calma: muestra de forma clara y espeluznante cómo fabricó Simonet las entradas de su *Glosario*. “El mossàrab en l’obra de Joan Coromines” nos habla de la fase siguiente de la patraña creada por Simonet. El «mozárabe», lengua-comodín, de comportamiento errático, interviene en la obra de Coromines como *deus ex machina* para solucionar los problemas cuando no cuadran étimo propuesto, normas de evolución y resultado documentado. Su sola mención sirve para señalar un punto que necesita estudio.

Siguen las *Notas críticas* (pp. 245-264) a dos obras que nunca debieron haberse publicado, ni merecían reseña, de no ser para poner en guardia a los posibles lectores.

Cierran el libro las abreviaturas y bibliografía utilizada (pp. 269-300), índice de términos árabes, arabismos, etc. (pp. 303-311), índice onomástico (pp. 313-321) e índice toponímico (pp. 323-328).

Es un libro denso, lleno de información, que interesará, como he dicho, tanto a los arabistas como a los romanistas, pero el lector no sólo encontrará «lengua», sino historia, sociolingüística y muchas cosas más. Puede observarse en él, además, el cambio que ha sufrido la autora en estos treinta años: desde el respeto a la sospecha, para llegar a la indignada constatación del engaño, de la falsificación documental por parte de los «maestros». Es una llamada de atención para todos, que invita a revisar viejas creencias, a reflexionar antes de aceptar lo que leemos, a trabajar siempre con rigor.

ANA LABARTA

DÍEZ JORGE, María Elena, *Mujeres y arquitectura: mudéjares y cristianas en la construcción*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2011, 334 pp.

Se recopilan en esta obra nueve trabajos publicados entre 1998 y 2010, todos ellos relacionados con la línea de investigación señalada en el título común bajo el que ahora vuelven a aparecer. A ellos se ha añadido un texto inédito que abre el volumen (“Mujeres y arquitectura. El caso del mudéjar”) y que contiene un excelente balance historiográfico y metodológico, que sirve de guía y marco a las cuestiones que se tratarán más adelante. Los nueve artículos o capítulos que siguen a esta introducción llevan por título los siguientes (con alguna mínima variación sobre la publicación original): 1) “Mujeres y arte en Granada. Construyendo la ciudad del siglo XVI”; 2) “La entrada de los Reyes Católicos en la Alhambra, símbolo de una capitulación y de un pacto. ¿Tanto monta, monta tanto?”; 3) “El género en la arquitectura doméstica. Granada en los inicios del siglo XVI”; 4) Mujeres y arquitectura a finales del siglo XV en la ciudad de Granada: la venta de una casa de la mudéjar Uma (*sic*) al-Fath”; 5) “Relaciones de género en la construcción: cristianas y mudéjares”; 6) “Las mujeres y su participación en el ámbito artesanal: alfareras de cerámica arquitectónica en Granada, siglo XVI”; 7) “Mujeres en la Alhambra: Isabel de Robles y el Baño de Comares”; 8) “Las mujeres en la ciudad palatina de la Alhambra, ¿una presencia olvidada?” y 9) “El espacio doméstico: lo femenino y lo masculino en la ciudad palatina de la Alhambra”.

Esta relación es amplia y a la vez delimita el marco histórico al que se refiere el título del volumen; por ella se comprueba que el interés de la autora se centra en la ciudad de Granada y más específicamente en la Alhambra en el siglo XVI (aunque no falten los términos de comparación con otras regiones de la España contemporánea). Confirmando el contenido del estudio introductorio, los textos que le siguen plantean inequívocamente las cuestiones que han preocupado a la autora en el periodo de su redacción y en las que el estudio del espacio arquitectónico (entendiendo como tal tan-

to estructuras residenciales de toda clase como la trama urbana y los ámbitos públicos y privados) se lleva a cabo desde una perspectiva de género que aspira no sólo a «rescatar» la presencia de las mujeres en ese espacio, sino a dotarlo de un nuevo sentido, a través del cual se produzca no sólo «un acercamiento más objetivo a la historia sino también el camino hacia una sociedad más igualitaria y justa» (p. 21). No faltará, desde luego, quien esté en desacuerdo con esta proposición; habrá de recordarse, en todo caso, que la labor del historiador se inscribe siempre en el tiempo en el que se produce y refleja sus preocupaciones tanto de forma explícita –como aquí se hace– como oculta y no por ello menos determinante.

Un segundo tema que recorre los textos reunidos en esta obra está íntimamente relacionado con el periodo histórico objeto de estudio. La Granada y la Alhambra del siglo XVI son esencialmente un espacio transicional, en el que tanto la ciudad como su alcazaba palatina se «cristianizan» o hispanizan, sin que por ello desaparezcan de golpe (todavía no lo han hecho del todo) sus características andalusíes. Tomando de nuevo una perspectiva actual insiste a menudo la autora en el aspecto «multicultural» de ese siglo XVI, el siglo mudéjar de Granada que al mismo tiempo construye su perfil más acusadamente renacentista y castellano. No cae, sin embargo, en el error de trasladar hacia atrás lo que hoy se entiende por multiculturalismo, sino que plantea de modo crítico cuáles fueron los modos y circunstancias en que se produjeron la serie de fenómenos que caracterizaron la coexistencia de formas culturales diversas, siempre en un marco jerárquico dominado por la cultura hispanocristiana.

No es posible reproducir aquí al detalle el rico abanico de temas que abarca esta obra, por lo que voy a limitarme a señalar aquellos que pudieran ser de más interés para los lectores de *Al-Qanṭara* o que, al menos, han suscitado el mío. Uno de ellos es, sin duda, el interés de la autora por considerar a la Alhambra como un organismo vivo y en continuo proceso de evolución, lo que le lleva a tener muy cuenta los precedentes andalusíes de su estructura y funciones, y sus posibles pervivencias. En ese sentido, es destacable el texto dedicado a lo femenino y lo masculino en la Alhambra (p. 231-265), que, sobre la base de una amplia bibliografía, examina los espacios urbanos y domésticos andalusíes desde el punto de vista del género, para centrarse luego en el palacio granadino, que aparece así en un contexto mucho más amplio y lleno de un significado muy escasamente tratado hasta ahora. Por cierto que el artículo precedente ya se había ocupado de la clamorosa falta de interés de la abundantísima investigación sobre la Alhambra por las mujeres que la habitaron y que no cabe sólo achacar a la escasez de datos al respecto. Con esos mismos y poco abundantes mimbres, la autora ha sido capaz de abrir nuevas perspectivas de análisis, que requerirán de un mayor esfuerzo de investigación que, en buena parte, deberá recaer sobre los especialistas en el periodo naṣrī.

Lo que podría calificarse como «pervivencia» de lo andalusí en la Granada del siglo XVI surge de modo recurrente en muchos otros de los trabajos aquí reseñados, aunque no siempre se destaque como tal. Bien es verdad que los ejemplos que ahora mencionaré pueden considerarse no sólo como tales pervivencias, sino también como características comunes a sociedades bajo-medievales y patriarcales, pero en algunos casos las similitudes son realmente llamativas. Es esto particularmente notable en lo que se refiere a la capacidad económica de las mujeres, tal como se nos describe en el trabajo titulado “El género en la arquitectura doméstica. Granada en los inicios del siglo XVI” (pp. 103-136), que se basa en el análisis de 128 documentos de comienzos del siglo, conservados en el Archivo Histórico de Protocolos de Granada. De las mujeres mencionadas en esos documentos, hay al menos 20 casos de moriscas, pero lo que llama la atención es la presencia, tanto en la comunidad de cristianos nuevos como en la de cristianos viejos, de pautas de actuación bien identificadas en el mundo andalusí: el acceso a la propiedad a través de dotes y herencias, la preferencia en el reparto de estas últimas por los bienes inmuebles para los hombres y los muebles (ropa, joyas y otros ajuares) para las mujeres, la mayor incidencia de ventas de propiedades inmuebles por parte de las mujeres o, finalmente, su mayor relación con la posesión de pequeños espacios dentro de las casas, como son las almacenerías. Todo ello coincide con lo que se conoce del periodo andalusí y merecería ser estudiado más extensamente a la luz de los documentos árabes de archivo que se conservan y que, en algunos casos, son posteriores a la conquista de Granada, testimoniando así la continuidad de prácticas sociales y legales del ámbito islámico en un contexto de dominio político hispánico. Un ejemplo de ello se observa en el breve artículo dedicado al documento de venta de la casa de una mujer llamada Umm al-Faṭḥ, fechado en 1493 y que se conserva en el Archivo Municipal de Antequera, publicado y traducido por J. M. Puerta Vilchez. Sobre esa base documental, la autora se plantea la cuestión de la autonomía económica de las mujeres, aunque parte de su argumentación se resiente de una interpretación demasiado literal del texto: la expresión «hija de», en el sistema antropónimo-árabe carece de la carga de género que puede tener en otros, puesto que se aplica por igual a mujeres y hombres. Umm al-Faṭḥ no necesitaba de la autoridad de su padre para ser capaz de vender su propiedad, que sólo a ella, según las normas legales islámicas, le correspondía.

Una cuestión que aparece en varios de los trabajos reunidos en esta obra es la de los matrimonios mixtos entre las comunidades de cristianos viejos y nuevos. La documentación exhumada por la autora muestra cómo hubo un momento en que estos enlaces no sólo no eran mal vistos, sino que se propiciaban por la nueva autoridad que regía la Granada del siglo XVI, como una fórmula que habría de allanar el camino para la construcción de una sociedad cristiana homogénea. Cabe preguntarse si esta intención política se plasmó o no en las realidades de una situación ambigua y compleja, en la que las voluntades individuales se enfrentaban a coacciones externas de

gran potencia (y aquí hay también que subrayar, como hace la autora en numerosas ocasiones, el papel de la subversión, pasiva o activa, que les tocó ejercer a muchas mujeres mudéjares y luego moriscas).

A esta pregunta se responde en dos artículos que se ocupan de las hermanas María e Isabel de Robles, cristianas viejas casadas con moriscos y que representan un papel importante en el territorio temático del libro, puesto que son –sobre todo Isabel– casos singulares de intervención de las mujeres granadinas en las tareas de construcción y reparación de la Alhambra en el siglo XVI. La autora ha conseguido recuperar, en dos sucesivas etapas de investigación, la trayectoria de Isabel de Robles como alfarera suministradora de azulejos para la Alhambra, así como sus conexiones con la familia de su hermana y con sus descendientes. Estos dos trabajos constituyen una aportación del mayor interés para identificar la intervención de las mujeres en las áreas constructivas de la ciudad de Granada en un periodo crucial para la conservación de sus monumentos islámicos más señalados y merecen por sí solos la lectura de la obra en que se enmarcan.

En ella hay otros muchos temas dignos de ser comentados, entre los cuales me limitaré a señalar la discusión, siempre presente, sobre la dificultad de establecer una rígida separación entre espacios públicos o privados o la importancia de considerar la pluralidad de funciones del espacio doméstico. Ninguna de estas cuestiones, o de las otras que se han mencionado antes, son exclusivas de la Granada mudéjar y cristiana del siglo XVI, pero su engarce en ese preciso periodo de la historia les concede un valor añadido que servirá sin duda para establecer puntos ineludibles de comparación con otras épocas en las que se dieron situaciones similares. Como la mayoría de los trabajos aquí reseñados se basan en un riguroso examen de documentos de archivo, al que se añade un excelente conocimiento de la bibliografía y la metodología más actuales, sólo cabe esperar que a partir de todo ello se pueda avanzar en la línea de investigación propuesta por la autora.

MANUELA MARÍN

GARCÉS, María Antonia (ed.), *An Early Modern Dialogue with Islam: Antonio de Sosa's Topography of Algiers (1612)*, traducido por Diana de Armas Wilson, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2011, 440 pp., 18 ilustraciones.

En abril de 1577, la galera *San Pablo*, en camino a Malta, fue atacada por la escuadra de Dali Mami, el mismo corsario que había capturado a Miguel de Cervantes en 1575. Entre los viajeros que sobrevivieron el abordaje se encontraba el Doctor Antonio de Sosa (? – 1587). Este teólogo

oriundo de Portugal viajaba en compañía de su hermana, un sobrino y tres sirvientes. Se dirigía a tomar posesión de un prestigioso puesto como deán de la catedral de Agrigento. Sosa acabó como esclavo de un judío convertido al islam, Kā'id Muḥammad, que residía en Argel. Ahí fue esclavo hasta 1581, donde trabó amistad con Miguel de Cervantes, cuya comedia *El trato de Argel* evoca la captura del *San Pablo*. Asimismo mantuvo intensas conversaciones con musulmanes, judíos y otros cristianos cautivos, a la vez que se esmeró en observar la ciudad, sus casas y fortificaciones. Cuando consiguió escaparse, se llevó unos escritos basados en estas indagaciones para fundamentar una descripción e historia general de Argel. La azarosa historia del portugués se iba a prolongar mucho más allá del cautiverio, primero debido a unas incómodas revelaciones sobre su vida poco ejemplar y a continuación, por un singular caso de apropiación literaria. Aunque Sosa logró preparar una monumental descripción del reducto corsario, ésta vio la luz en 1612 como obra póstuma de Diego de Haedo, Arzobispo de Palermo hasta 1608.

Dos renombradas cervantistas han desarrollado una estrecha colaboración para esclarecer la historia de Sosa y divulgar su libro. Esta traducción anotada de la *Topografía e historia general de Argel, repartida en cinco tratados* será una herramienta única en la academia anglo-americana, pero a la vez tendrá un valor considerable en cualquier ámbito de estudios árabes o hispánicos, tal como comentaremos a continuación. La editora, María Antonia Garcés, ha investigado a fondo las rocambolescas circunstancias del cautiverio y la liberación, mientras que Diana de Armas Wilson ha traducido la *Topografía* al inglés, equilibrando la precisión lingüística con la legibilidad en un inglés apropiadamente coloquial. Actualmente, Garcés y Wilson continúan con su colaboración, preparando la traducción anotada del *Epítome de los reyes de Argel* que se publicó como el segundo tratado del tomo de 1612. Además, Garcés está preparando una edición anotada en español de la *Topografía*.

La "Introducción" de Garcés atestigua un trabajo exhaustivo en archivos españoles, romanos y sicilianos, que ha permitido a la editora reconstruir la azarosa historia. Así detalla unos apabullantes avatares burocráticos, tan propios del reinado de Felipe II, suscitados por las gestiones del rescate. Cuando Sosa finalmente consiguió escaparse de Argel, Garcés documenta el estallido de «furia regia» cuando Felipe II fue informado de que Sosa, décadas atrás, había salido de la orden agustina para convertirse en cura seglar sin obtener una dispensa papal. Sin dicha autorización, solo se podía salir de una orden para entrar en otra más severa. El paso de Sosa a un régimen menos riguroso se consideraba una especie de apostasía. Ante este delito eclesiástico, la revelación de que la supuesta hermana capturada con Sosa era su mujer no parece haber perturbado mucho más al Rey Prudente. No obstante, Garcés asevera que el mal sabor de boca que dejaron estas revelaciones duró en círculos cortesanos hasta bien entrado el reinado de

Felipe III, dando lugar a que la *Topografía* se atribuyera a Diego de Haedo y no a Sosa. El libro se publicó en Valladolid en 1612, con un título entre lo sensacionalista y lo moralizante: *Topografía e historia general de Argel, repartida en cinco tratados, do se verán casos extraños, muertes espantosas, y tormentos exquisitos, que conviene se entiendan en la Cristiandad: con mucha doctrina y elegancia curiosa* [ortografía modernizada]. A partir de la *princeps* de 1612, el libro ha tenido poca divulgación. Hay una fiel traducción francesa de 1870-1871 (reeditada en 1881), pero sus editores resumieron algunas secciones para abreviarlas. Posteriormente, apareció en una edición de la Sociedad de Bibliófilos Españoles (1927-1929) que carecía de aparato crítico.

En vista de la necesidad de recuperar este texto singular con la debida contextualización histórica y cultural, es de primordial interés el marco del diálogo intercultural que Garcés y Wilson proponen. Este paradigma interpretativo no es para nada un anacronismo necesario para adaptar el texto a nuestras sensibilidades culturales. Más bien situaría el texto del teólogo portugués dentro de la tradición humanista de *contraferentiae* (diálogo ecuménico) que propuso el canonista Juan de Segovia en el siglo XIV con la idea explícita de persuadir a intelectuales musulmanes de la superioridad del cristianismo. Implícitamente, la propuesta de diálogo atestigua los intentos por parte de una minoría de intelectuales cristianos de proponer alternativas a la noción violenta de la cruzada.

La edición plasma este paradigma del diálogo con admirable destreza, empezando con una conmovedora dedicatoria. A continuación, la “Note from the Translator” (pp. xvi-xvii) manifiesta la esperanza de que la divulgación del texto de Sosa en el mundo anglófono fomente «a more historical, and more complex, understanding by English-speaking readers about Muslim societies in and beyond Barbary» (p. xvii, énfasis del original). Partiendo de este mismo propósito, el estudio introductorio de Garcés alerta sobre la dualidad del «yo» que habla en el texto. Por una parte, la editora señala hasta qué punto Sosa encarna la islamofobia en auge en España a finales del siglo XVI. Pero en otros momentos, pone de manifiesto cómo el teólogo contextualiza y matiza, señalando aquí los diversos momentos en los que Sosa alaba la piedad de los buenos musulmanes. Por ejemplo, en Capítulo 20 (“De las costumbres de los jenízaros de Argel en la paz”), el portugués alega que los jenízaros se deleitan con canciones rimadas «muy sucias y torpes, e alabanza de muchachos y garzones» (fol. 15r)¹. Pero inmediatamente después, reconoce que «con esto tienen tres cosas buenas: la una, que no reniegan o blasfeman, y cierto que es muy de notar, que ni tampoco en la lengua turquesca o morisca hay palabras o vocablos con que se pueda expresar, y significar algún

¹ Las citas en español provienen de la *princeps* de 1612, con la ortografía modernizada, salvo en casos en que se cambie el significado.

modo de blasfemia, o reniego” (15r). En este sentido, es de notar cómo Sosa se sirve del *argumentum pro et contra* que se usa a lo largo de la influyente *Descripción de África* de Leo Africanus (al-Hassan al-Wazzān). Aquí Garcés documenta el hecho significativo de que Sosa obtuviera una copia del texto de un morisco expulsado de Granada y residente en Fez (p. 36), constatando así hasta qué punto Argel era un espacio de un intenso intercambio inter-cultural.

Si el diálogo es más bien implícito en el capítulo citado arriba, hay muchos momentos donde el portugués evoca más explícitamente los debates que mantuvo en Argel. Así, por ejemplo, en el Capítulo 35, que recoge diversas costumbres, habla de la devoción a santos: «Tiene por santos algunos de los que nosotros cristianos tenemos, y honramos por santos, y particularmente los Apóstoles, y los llaman Morabutos, y porfian que fueron moros, y dicen que el Apóstol Santiago se llamó Alí: nunca pude acabar de darlos a entender (aunque disputé con muchos sobre esto)» (fol. 32v). De manera similar, en el Capítulo 28 tacha a los judíos de la ciudad de ser ignorantes y obstinados, señalando de paso que dicha aseveración refleja intensos debates.

Para encaminar la lectura de los diferentes capítulos, la edición ofrece diversos soportes. Las notas explicativas ponen de manifiesto la extensión de la investigación que fundamenta el trabajo. Como botón de muestra de su utilidad, incluso para lectores que pueden consultar la versión original, véase la anotación que explica los «puntos de honor» que Sosa ve mermaados en aquellos jenizaros turcos que también ejercen un oficio (n. 1, p. 330). De manera similar, el “Glosario” define términos empleados por Sosa en cinco idiomas (árabe, turco, bereber, lengua franca y español). Hay también dieciocho ilustraciones que ofrecen soporte visual a las descripciones de la ciudad, sus diversos residentes y las costumbres musulmanas que detalla el teólogo portugués con una mezcla de desdén y fascinación. Al igual que sucede con las notas, un detallado índice facilita el estudio desde múltiples perspectivas temáticas. Por último, hay que reconocer la acertada decisión de Notre Dame University Press de ofrecer el libro en una atractiva edición rústica cuyo precio es modesto comparado con otros libros de editoriales universitarias (\$ 45, aprox. 34 €). Esta accesibilidad combinada con el aparato crítico que consigue equilibrar el rigor científico con el manejo fácil hace que se puede recomendar el libro para lectores no vinculados al mundo académico, estudiantes de diversos niveles, amén de a cualquier especialista centrado en el Mediterráneo de la temprana Edad Moderna.

ELIZABETH R. WRIGHT

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes. Ensayos críticos*, Barcelona, Bellaterra, 2010.

He aquí un libro largamente esperado, no exactamente anunciado pero sí prefigurado en los muchos acercamientos al tema que Francisco Márquez Villanueva ha realizado de forma magistral. Y en este caso el adjetivo está bien lejos del ditirambo para responder a la realidad más estricta de quien ha avanzado lecturas e interpretaciones que han sacudido –como poco– campos de la literatura, la sociedad y el pensamiento medieval y moderno hispanos. El tema, no exactamente del islam, en Cervantes, sino de los moros, los moriscos y los turcos en su obra (y en su vida) había sido objeto de interés transversal del autor al hilo de sus análisis de teatro y novela cervantinos, con especial incidencia en ese estudio nuclear que fue “El morisco Ricote o la hispana razón de estado” (*Personajes y temas del Quijote*). De forma inversa, Cervantes siempre aparecía como jalón obligado cuando Márquez se aproximaba al mundo de los moriscos desde atalayas hermenéuticas varias (*El problema morisco (desde otras laderas)*).

El desenlace, pues, parecía previsible para quienes conocíamos el interés que en el gran profesor despertaba el ingrediente musulmán en la vida y los escritos de Miguel de Cervantes, que podía ser tanto como decir las apariciones de lo musulmán en la mente de Cervantes en España y fuera de ella. El libro presente contiene 465 apretadas páginas de apabullante erudición (las 1393 notas que tiene el libro casi merecerían un comentario aparte), de una gran capacidad en notar filiaciones y relaciones temáticas, de pensamiento y estilo y especialmente de una potencia interpretativa con gran capacidad de sugerencia. Es patente que sus trabajos anteriores sobre el tema están presentes en la base del libro y, aunque en lo fundamental siguen sólidas sus bases hermenéuticas, se advierte aquí y allá la intención de revisión de su pensamiento, abriendo los ojos críticos a la posibilidad de nuevos matices en unos campos en los que en los últimos veinte años ha cambiado mucho en la crítica. Y un par de líneas para dos reconocimientos previos: el primero hacia un estilo de escritura académica de inconfundible personalidad y el segundo para el recuerdo y la dedicatoria a Soledad Carrasco Urgoiti, compañera y maestra discreta de estos temas.

Todo comienza en Argel, donde Cervantes pasó cinco años cautivo entre 1575 y 1580. También el libro de Márquez Villanueva pone su proa primeramente hacia los años de cautiverio del escritor en Argel para poder comenzar a hallar las pistas que hacen de Cervantes un caso de especial conocedor del mundo islámico que tuvo al alcance de la mano. Indudablemente experiencia central en su vida, hay que convenir con Márquez en que la primera sorpresa que se lleva el lector es que Cervantes no parece sacar de ella ni resentimiento especial ni derrota de sus sentimientos religiosos. Por ello resulta tan conveniente el buceo que se hace de su vida

allí, a través de la *Topographia de Argel*, hoy ya normalmente atribuida a Antonio de Sosa, sin relación con Diego de Haedo, y de los documentos contenidos en la *Información de Argel*. Una de las novedades del libro es que Márquez pone estas informaciones cervantinas en un contexto mediterráneo, ampliándolas y matizándolas, dentro de las relaciones entre España y el Imperio Otomano. Comienza a aparecer el Cervantes paradójico y que se escapa a los clichés habituales. Un hombre orgulloso de su presencia en Lepanto, claro en su rechazo de la creencia islámica, pero al mismo tiempo interesado en los hombres que han transitado las fronteras religiosas: renegados, corsarios... Del estimulante dibujo de las posibles actividades de Cervantes en Argel saca el lector, más allá de la posible concreción de una u otra (¿aprendió algo de árabe o más *lingua franca*?, ¿qué impacto le causaron las costumbres de sus carceleros?), sacamos la impresión de un hombre que se encuentra, en toda su extensión, en otro mundo, también poderoso, pero abigarrado y desde luego alejado de los prejuicios sociales españoles. De una mente despierta que se encuentra procesando un mundo islámico especial que también tiene personas de toda laya, hombres viles pero igualmente de bien, como lo señalará con el renegado Uchalí del *Quijote*. Destaca igualmente, a través de la *Información* el retrato de un Cervantes de carácter cordial y apreciado por casi todos, así como el rechazo de Márquez Villanueva de las hipótesis de cierta crítica de que el escritor hubiera apostatado o se hubiera adentrado en la *garzonía* para buscar su beneficio en Argel. Y posiblemente algunas de las páginas del libro que mejor se leen son las dedicadas en este sentido a su archienemigo Juan Blanco de Paz, fuente de maledicencias hacia Cervantes. Y un obvio pero sugerente recordatorio trae a la mente que la *Información* es un texto moldeado a voluntad del escritor de Alcalá para «limpiar» su hoja de servicios, y que ese Cervantes que de allí sale, algo pseudoautobiográfico, podría verse reflejado en alguna de sus obras (la novela del Cautivo quijotesca o *El trato de Argel*) que, con todo, también dependen en parte con hilos literarios plenamente hispanos (la maurofilia literaria) o de raigambre hoy diríamos universal y entonces mediterránea (*Las mil y una noches*).

Es en mi opinión seguro igualmente que de su vida de cautivo en Argel sacase Cervantes uno de los hilos argumentativos al que más jugo va a sacar en su obra, cual es la relación amorosa entre una mora y un cristiano o, elevando más el tiro, entre personas de diferentes leyes (o condición social, en el caso de España y los moriscos). Lo que la maurofilia hispana ensalzaba –la amistad entre caballeros dentro del respeto a la ley del otro– para el Cervantes que ha conocido directamente los dos lados de la frontera islamo-cristiana se acrisolaba en el sentimiento amoroso. Pero no de una forma simple e ingenua, y ahí está el caso de Zoraida para demostrarlo. Ésta, uno de los personajes cervantinos más complejos para quien esto escribe, que ha abandonado su ley y su familia y se ha unido al Cautivo por interés, pese a tener una filiación folklórica notada por Márquez, es de una

psicología nada simple, y el brillante análisis que Márquez Villanueva hace de sus acciones y sus pensamientos (¿es su conversión al cristianismo un modelo de comportamiento?) nos llevan por caminos nada trillados en la literatura, o, como quiere el crítico, poco verosímiles al modo neoristotélico en boga.

A partir de la página 151 el libro nos lleva a los conflictos y debates políticos e intelectuales en Europa y en España. Trento, el arbitrismo y el maquiavelismo (con diversas etiquetas que Márquez agrupa bajo el rótulo de racionalismo) son estudiados en su difusión española, arrolladora la primera, irregular la segunda y de escasísimo calado la tercera. Tras pasar rápidamente por diversos personajes adscribibles a estos círculos, con alguno de los cuales Cervantes tuvo contacto personal, Márquez Villanueva se centra en la cuestión morisca. Tras dedicar un corto espacio a una figura que me parece fundamental y cuyo pensamiento necesita más detención, como es el jesuita morisco Ignacio de las Casas, Márquez se posa en la persona de Pedro de Valencia. En la figura del polígrafo extremeño, discípulo de Arias Montano, dibuja Márquez una utopía «humanístico-cristiana» de raigambre erasmista que se coloca en el mismo centro del pensamiento cervantino para con los moriscos y que también tiene concomitancias con otros contemporáneos. El *Tratado acerca de los moriscos de España* (1606) de Valencia desarrolla toda una serie de propuestas para mejorar la integración fallida de los moriscos en la sociedad y para lograr su inmersión en una república cristiana, puesto que finalmente para él representan una amenaza interior. Para Márquez Villanueva, la tolerancia cervantina hacia los moriscos tendría un ingrediente fundamental en las ideas de Pedro de Valencia, del que habría tomado, además, una idea fundamental: la propuesta de la *permisión* o fomento de los matrimonios mixtos entre cristianos nuevos y cristianos viejos como forma idónea de acabar con las fronteras de clase y conseguir una perfecta simbiosis en un único cuerpo social español. Como ejemplo de ello se pone la comedia *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*, que es aquí vista como una propuesta sobre las tablas para la cuestión morisca.

Dentro de esta cuestión se desarrolla también el siguiente análisis del *Coloquio de los perros*, cuyas diatribas antimoriscas en boca del can Berganza ya habían sido descifradas hace tiempo por Márquez en clave irónica. Las palabras del perro criticón son expuestas para que sean contradichas *de facto*, según el sofisma tradicional que recuerda Márquez, *Dictum de omne, dictum de nullo*. Este sofisma, que permite el elogio paradójico de corte humanista, se convertirá para Márquez en una de las llaves interpretativas por excelencia de Cervantes. Esto permite a Márquez fechar la obra con cierta seguridad entre 1609 y 1613 y etiquetar el discurso del perro como una loa epideíctica de la expulsión ya en marcha de los moriscos.

Y, claro está, permite ligar el parlamento de Berganza con el episodio del morisco Ricote de *Don Quijote*, según la tesis que ya desarrolló Márquez

en su trabajo de 1975, con el que comienza el cuarto capítulo del libro. El episodio del morisco manchego y su vecino Sancho Panza recogería los tópicos de la literatura apologista de la expulsión para mostrar su absurdo, especialmente en el dictamen del «todos son uno», y mostrar por el contrario, con la alusión a los moriscos del valle murciano de Ricote y las figuras del morisco, su mujer y su hija que hay moriscos bien integrados, pero que las diferencias impuestas impiden soluciones como el matrimonio fallido de la morisca cristiana Ana Félix. La «gallarda resolución» del rey se da de bruces tanto con la libertad de conciencia como con los distintos moriscos que ansían vivir insertos en un cuerpo social español. De nuevo esa ansia de Cervantes por ver a su alrededor a personas y sentimientos, y no sólo a ideas y dogmas. El discurso cifrado e irónico de Ricote permite descubrir el desacuerdo cautamente cifrado de un bien informado Cervantes con lo que acaba de hacer España a sus moriscos. Claro que estas claves no encajan demasiado bien con el *Persiles*, cuya significación completa, con sus moriscos hipócritas, sus ataques de turcos a las costas valencianas y su violencia, sigue a mi modo de ver resistiéndose si no le aplicamos una plantilla no tanto hispánica como mediterránea.

Es fascinante pero arriesgado tratar con la ironía como elemento interpretativo esencial. ¿Cuándo la empleamos y cuándo no? ¿Nos da el escritor siempre pistas para utilizarla? Dicho de otra forma, ¿tenía Miguel de Cervantes «siempre» una opinión favorable en bloque a los moriscos? Indudablemente Cervantes no es un maurófilo (tampoco un maurófobo, y eso es mucho) ni tenía ninguna veleidad proislámica desde su cristianismo militante de antiguo combatiente de Lepanto. Hay una cierta ambigüedad, o complejidad, o disimulo en Cervantes en su aproximación a los musulmanes «de casa», a muchos de los cuales ve dispuestos a irse a Berbería, pero también a otros ve como españoles, como el morisco Alfafar de Aspe, quien se quejaba en la expulsión de *'que el Rey, nuestro Señor, diga que hemos sido moros y que lo somos, dize mucha verdad, porque en efecto jamás hemos sido christianos ninguno de nosotros (...). Pero que diga que somos traydores, no lo sé yo, puede ser que su Magestad no esté bien informado'* (Halperin Donghi, p. 182). Que la impronta guevariana llevara al autor por los caminos del descubrimiento de manuscritos ocultos y del humor está fuera de toda duda y fue mérito de Márquez Villanueva ponerlo negro sobre blanco, y ahí está la genial creación de Cide Hamete Benengeli, ese «enemigo» que relata la gran obra cervantina poniendo ahora blanco sobre negro veracidad en su narración. Pero la ironía es asunto más taimado puesto que supone casi siempre crítica acerrada y muchas veces escondida tras los pliegues del lenguaje.

Uno de los hilos que a mi parecer quedan aún pendientes de desarrollo es el de la relación de la creación de Cervantes con la realidad morisca y otomana de su entorno. El reciente cruce de sabias opiniones entre Márquez Villanueva y Bernard Vincent, otro maestro de los estudios moriscos (*Sharq Al-Andalus*, 19 (2008)) es un buen botón de muestra. Márquez Villanueva

deja claro, evidentemente, que Cervantes es un hombre bien informado, y en algunos casos excelentemente informado, de ciertos asuntos que le interesan. Por otro lado, el caso de los moriscos en Cervantes, por complejas que nos pueda parecer sus posturas, está firmemente atado a la realidad. Conocemos denuncias de entradas de moriscos disfrazados de peregrinos; por supuesto son archisabidas las expediciones otomanas para arrasar pueblos y llevarse moriscos consigo; sabemos que existieron matrimonios mixtos, más seguramente de lo que se sospechaba antes (¿es gratuito que el posible matrimonio de Ana Félix y don Gaspar se plantee en la antigua Corona de Aragón, ante el escepticismo del castellano Ricote?); igualmente estamos enterados de libros y descubrimientos que precisaban de intérpretes moros: es una pena que Márquez apenas dedique espacio a los descubrimientos de los libros plúmbeos del Sacromonte, que estaban en la cresta de la ola en el cambio de siglo, y a uno de sus personajes estudiados antes, Miguel de Luna, el morisco descubridor y traductor del «manuscrito arábigo» de *La verdadera historia del Rey Don Rodrigo* (1592). Muy recientemente, y Márquez Villanueva no pudo conocer la noticia, se nos ha descubierto gracias a Mercedes García-Arenal a un Miguel de Luna como «moro fino» y famoso en España... precisamente en el Alcaná de Toledo. A veces la realidad parece la ficción puesta de largo.

El presente libro de Márquez Villanueva pasa a ser lectura obligada no sólo para los cervantistas, sino para todos aquellos interesados en muchos aspectos de la compleja sociedad española de los siglos XVI y XVII y en las relaciones, muy especialmente las humanas, entre musulmanes y cristianos de allende y de aquende. El libro, rico en muchas cosas, presenta noticias novedosas sobre Cervantes y sus círculos de amistades y contactos, y contiene propuestas e interpretaciones sugerentes que se añaden al pensamiento que Francisco Márquez Villanueva viene elaborando desde hace años en un campo en continua reelaboración y donde hay pocas conclusiones definitivas. Él mismo hace mención en su prólogo a dificultades «que no intento ocultar ni declaro para siempre resueltas» en sincero ejercicio viniendo de opinión tan acreditada que invita a los demás no exactamente a seguir su senda, sino a ponerse al trabajo.

LUIS F. BERNABÉ-PONS

WEISS, Gillian, *Captives and Corsairs, France and Slavery in the Early Modern Mediterranean*, Stanford, California, Stanford University Press, 2011.

In 1581, the Habsburg and Ottoman Empires signed a peace agreement, an event which transformed the nature of Mediterranean warfare. Following the agreement, piracy, which had been endemic for centuries in the Medi-

terranean, came to dominate maritime wartime practices and the number of Christian and Muslim captives increased. In *Captives and Corsairs*, Gillian Weiss charts the shifting relations between France and the Maghrib from around 1550 to 1830 from the perspectives of piracy, captivity, ransom and freedom. Drawing on extensive archival and printed sources, rituals and images, and research literature, Weiss persuasively demonstrates how through three centuries, the ransom of French enslaved in the Maghrib “changed from an expression of Christian charity to a method of state building and, eventually, a rationale for imperial expansion” (2). In so doing, Weiss breaks with traditional depictions of redemption of captives as a phenomenon exclusively religious or economic, and shows how French people may have been held captive in the Maghrib but their liberty was held hostage by a variety of factors: the position of France vis-à-vis other European powers, the wars of religion, the Enlightenment, French imperial policy in the Caribbean, and the abolition of slavery. Throughout the centuries, she argues, not only the meaning and function of captivity and ransom were transformed but also ideas of “Frenchness” and French perceptions of Islam. She reconstructs and analyzes this transformation in eight chronologically arranged chapters, examining both the ways in which France negotiated the fate of enslaved French and how visual and textual representations of Barbary captivity and the need to ransom captives changed over time.

The first four chapters focus on the sixteenth and seventeenth centuries and demonstrate the ways in which ransom of French captives was transformed from a religious problem to be solved through charity and redemption to a state-building mechanism and a way to make new subjects. Up until the 1680's, liberating their captive subjects from Barbary always came last on the list of French monarchs for whom Habsburg or Huguenot threats always seemed more urgent. More than a political problem, captivity was thought of as a religious trial and a side effect of commerce. French captives knew they could not count on the crown for economic help. The believers, however, were encouraged to donate money to free enslaved Christians and captives urged their kin to collect alms for their ransom. Not only did the crown not provide funds for ransom but it also did not support it institutionally. Thus, at least until 1647, excluded minorities such as women, Jews, renegades and Protestants contributed to releasing French captives, ironically operating as agents of inclusion who bolstered French Christianity. In the few instances that Louis XIII (1610-1643) and Louis XIV (1643-1715) did negotiate with the Ottoman regencies the exchange of Muslim slaves for Christian ones, the deals were repeatedly not executed because the French monarchs refused to give up their much needed “Turk” galley slaves. Things began to change during the last decades of the seventeenth century when ransom became an *affaire d'état* (90). Minister Jean-Baptiste Colbert established a strong French Mediterranean fleet which enabled Louis XIV to release French captives by bombarding Tripoli, Tunis and

Algiers, reshaping the power balance between France and the eastern Maghrib.

In her analysis, Weiss never takes French identity or the French state as a given and shows how both were shaped at least partly through the shifting practice of ransom. For example, by ransoming residents of rebellious cities or recently conquered regions, French monarchs negotiated, peacefully or by gun powder, the identity of such captives with North African Pashas, Beys or Deys. The monarchs had to convince Maghribi governors that the captives in question were French and hence merited liberty according to the agreements that Algiers, Tunis, or Tripoli signed with France. Thus, when in 1585 Henry III sent an ambassador to Istanbul or when in 1622 Louis XIII spent royal funds on the ransom of enslaved residents of unstable Marseille, the monarchs were using ransom to maintain stability in the realm and enforce their sovereignty over this important Mediterranean port (11, 27-28). Ransom, then, was a mechanism which transformed captives only loosely related to France – for example, via employment or emigration – into French subjects who deserved royal grace. Such negotiations constantly drew and redrew the boundaries of Frenchness amplifying these boundaries by including in them an ever growing number of French subjects.

The Enlightenment did not change the practice of ransom. In the eighteenth century, French kings continued to employ ransom as a state-building mechanism negotiating the exchange of French slaves for Muslim slaves, signing agreements with the Ottoman regencies and Morocco and employing violence when needed for the enforcement of such agreements. The advent of the Revolution, however, transformed the meaning of captivity of Christians in the Maghrib linking it to the slavery of Africans in the Atlantic and to its abolition. Captivity which a century earlier was considered a misfortune resulting from the clash between Crescent and Cross was placed in opposition to the French idea of universal liberty in the 1790's (119) and eventually, through its links to New World slavery, was racialized (132): past Christian captives now turned into white European slaves. In making this argument, Weiss complicates an older narrative according to which Mediterranean slavery served as a prototype for Atlantic slavery. Instead, she shows how understandings the slavery of blacks in the Americas shaped the captivity and bondage of French in the Maghrib. Once this occurred, the need to abolish "white slavery" provided new justifications for French imperialism (126) and in 1830 France invaded Algiers. In the public debate that evolved around the invasion, ideas of abolition were fused with the call to liberate Algiers from Ottoman rule and with civilizational ideas in the calling to emancipate Algerians from Ottoman influence, which "rendered the regency's population servile and superstitious," (171).

Throughout the text, Weiss challenges binary constructs and goes beyond a comparative perspective to one of "connected" history by showing not only how captivity of Christians was related to and often interdependent

upon captivity of Muslims but how Mediterranean captivity and Atlantic slavery were linked together. In this regard, she is especially convincing in demonstrating how tensions within France and between France and other European polities shaped France's involvement in the Mediterranean. Precisely because Weiss is so good in making unexpected links stand out, one is left pondering, what role did similar tensions and disagreements within the Maghribi regencies and among them play in the history she writes. How, for example, disagreements between Algerian Pashas and the Diwan, the Algerian ruling Council, shaped French attitudes to the political economy of ransom? Or how tensions between Algiers and Morocco or Algiers and Tunis influenced that history? For example, at one point, Weiss mentions that in 1756, the Algerian army returned from Tunis with nearly 1000 Christian captives (105). Overnight, Algiers became populated with Christian captives, while Tunis lost all the captives it had. This fact which must have influenced, at least locally, French ransom policies, remains undeveloped in the book. I am not suggesting that Weiss should have written a complementary Maghribi history but rather that it would have been beneficial to account, when the sources allow as in the example above, for the complexity of the relations between North African players and France. In other words, instead of reconstructing four sets of separate relations (France and Morocco, France and Algiers, France and Tunis and France and Tripoli), it would have been beneficial to think about this history as a single set that includes France, Morocco, Algiers, Tunis and Tripoli. And yet, Weiss' study makes an important and fascinating contribution to numerous historical sub-disciplines: early modern France, the Mediterranean and the Maghrib, transnational studies, political history, and studies of empire and slavery. *Captives and Corsairs* is one of the best studies of the early modern Mediterranean to have been written in the last two decades.

DANIEL HERSHENZON