

## RESEÑAS

CALDERWOOD, Eric, *Al-Ándalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo* (Trad. Óscar Mariscal), Córdoba, Ed. Almuzara, 2019, 409 pp.<sup>1</sup>

Comienza esta obra con el relato de la visita de su autor al mausoleo de Tetuán que contiene los restos del granadino al-Manzarī —andalusí emigrado a Marruecos a finales del siglo XV y fundador de la ciudad que luego sería la capital del Protectorado español— y los de ‘Abd al-JāliqTūrris, líder nacionalista marroquí fallecido en 1970 que siempre tuvo una especial querencia por al-Andalus, de uno de cuyos linajes se declaraba descendiente. Y se cierra con la descripción de su visita al mausoleo que en Rabat conserva los restos del primer monarca del Estado independiente, Muhammad V. Este edificio, encargado en los años 60 del siglo XX al vietnamita Eric Vo Toan, recuerda a las construcciones andalusíes y en su interior se repite varias veces el conocido lema de la dinastía nazarí, *Lā gālib illā Allāh*, es decir, «No hay más vencedor que Dios». Ambos espacios vendrían a resumir simbólicamente el decurso seguido por el mito histórico andalusí que sirvió primero para estructurar el discurso colonial, fue asumido también por la élite nacionalista del Protectorado y terminaría siendo incorporado a la retórica oficialista del Estado marroquí de la posindependencia.

«Al-Andalus viaja bien», afirma el profesor Calderwood en una de las muchas ideas certeras que puntúan esta inteligente y muy bien concebida obra que, dirigida a un público anglosajón tiene el objetivo primordial de dar a conocer la especificidad de la presencia colonial española en el norte de Marruecos —siempre ensombrecida frente al dominio colonial francés—, y que, dirigida a un público español, ofrece un acercamiento novedoso al estudio del discurso colonial español que, como es sabido, se centró de manera primordial, y también obsesiva, en el empleo del mito andalusí. Algo que resultaría fundamental para justificar tanto la propia instauración del Protectorado como

<sup>1</sup> Esta obra fue publicada originalmente con el título de *Colonial al-Andalus. Spain and the Making of Moroccan Culture*, Harvard University Press, 2018.

la posterior participación de los contingentes marroquíes en la guerra civil española junto al ejército franquista.

Es evidente que para poder soportar bien las distintas etapas de ese complejo periplo y pasar sin dificultad por tanta frontera histórica e ideológica, ese Andalus debió disfrazarse con una indumentaria apropiada que, en su consciente imprecisión, lograra servir a todos los objetivos, a veces contradictorios, que desde España y desde Marruecos se pretendían. Fue así cómo se acuñó el concepto de una historia y de una cultura adjetivadas de «hispano árabes», fértil hallazgo terminológico que comenzó a emplearse en España ya en el siglo XVIII y al que después recurrieron los arabistas españoles del XIX para intentar limar las aristas más problemáticas de su objeto de estudio y conseguir insertarlo en el decurso de la historia de España. El discurso colonial español, por su parte, descubrió en lo «hispano árabe» un modo eficaz de plantear su conquista y dominio del territorio (una profunda hermandad de pueblos que en el pasado ya se había producido en la Península y que ahora se reproducía en el norte de Marruecos) y también de desvincularse del modelo colonial francés, descrito como mucho más inhumano y rapaz.

Pero, ¿qué quería decir exactamente aquel término con el que se adjetivaba a la historia o a la cultura andalusíes, o se designaba a hombres y mujeres? Exactamente, nada, porque si por algo se caracterizó tal concepto (lo «hispano árabe») fue por su confusión referencial («Aquello significó muchas cosas para mucha gente e hizo extraños compañeros de cama» en palabras de Eric Calderwood), característica que fue lo que a la postre dotó a aquel artefacto retórico de su larga pervivencia tanto entre los españoles como entre los marroquíes. Decir «hispano árabe» por no decir «andalusí» implicaba tanto hispanizar a los andalusíes —separándolos del resto de la historia islámica— como arabizar a los españoles, medievales y contemporáneos, —desgajándolos de la cultura europea—, o, en un nivel más local, regionalizar a los andalusíes —Averroes era cordobés ante todo, se insistía— o arabizar a los andaluces contemporáneos, pero no al resto de los españoles (en el ideario de Blas Infante, por ejemplo). Implicaba igualmente intentar ver en el islam peninsular un islam cristianizado —y por ende más tolerante que el resto— o no ver contradicción alguna en que los musulmanes marroquíes hubiesen colaborado con el bando franquista en una guerra planteada desde sus inicios como Cruzada. Sin olvidarnos de que también se utilizaron argumentos biólogos (ambos pueblos descendientes de una misma madre, al-Andalus, y de un mismo padre, el cristianismo) para explicar aquella extraordinaria fusión cultural y racial que convertiría muchos siglos después al Protectorado en un feliz reencuentro de hermanos, unos y otros identificados —como no podía ser menos— de hispano árabes.

Si todo lo escrito hasta aquí son asuntos bien conocidos por los historiadores del Protectorado, lo que confiere novedad y calidad al libro del profesor Calderwood es la forma en la que lo plantea y, sobre todo, la cuidadosa lectura

que hace de los textos, españoles y árabes, en los que quedó reflejado el empleo continuado del gran aparato retórico centrado en el Andalus colonial, que unos llevaron allí junto al armamento y las instituciones, y otros aceptaron sin mayor cuestionamiento, al menos al principio.

Los siete capítulos del libro se van organizando conforme a una secuencia cronológica y, entremezclando a autores españoles y árabes, se consagran respectivamente al estudio de Pedro Antonio de Alarcón, de Mufaḍḍāl Afaylal —escritores ambos de la guerra de 1860—, de Blas Infante —cuya ideología nacionalista andaluza nutrió, no tan paradójicamente como podría pensarse, el discurso colonialista español—, de Aḥmad al-Rahūnī —autor de *Al-rihla al-makkiyya* (1937), un libro que describe el viaje de peregrinación a La Meca, patrocinado por Franco, de un grupo de marroquíes—, de Tomás García Figueras y Amīn al-Riḥānī, de Mariano Bertuchi y Patrocinio García Barriuso, y finalmente de Shakīb Arslān y el grupo de nacionalistas marroquíes formado, entre otros, por los hermanos Bennūna y Muḥammad Dāwud.

Los capítulos 5 y 6 revisten un particular interés por la minuciosa reconstrucción que hace el autor de la visita a Tetuán de dos escritores e intelectuales libaneses (Amīn al-Riḥānī y Shakīb Arslān) durante los años 30, cuyas respectivas actuaciones y los textos que siguieron a las mismas sirvieron para difundir entre los árabes orientales la historia oficial del Protectorado, en el primer caso, y la acción nacionalista marroquí, en el segundo. Al-Riḥānī (1876-1940) fue invitado por el Alto Comisario español, Beigbeder, para actuar de propagandista de la ideología franquista ante el público lector árabe, mientras que Arslān (1869-1946) lo hizo invitado por los Bennūna y por Dāwud para tratar de insertar su ideario independentista en el pensamiento nacionalista panárabe del que el emir druso, exiliado por entonces en Suiza, era uno de sus máximos representantes. El modo en el que ambos hombres se vincularon con el mito andalusí y con la peculiar forma que tuvieron los españoles de referirse a él, es uno de los asuntos más interesantes de la obra, que al final termina iluminando también y con suma precisión los cambios que fue experimentando tal mito dentro del propio pensamiento nacionalista marroquí. La colaboración de al-Riḥānī con Franco y con sus hombres en Marruecos le hizo aceptar sin el menor cuestionamiento —al menos público— aquella pretendida hermandad esencial, y racial, entre árabes y españoles. Lo que pasara en su fuero interno lo desconocemos, pero desde luego nada objetó a ella ni durante la ceremonia de recepción que le preparó Beigbeder, y en la que el militar español brindó por la reciente «victoria hispano árabe» —a la que llegó a denominar en otro momento del acto como «victoria bilingüe»—, ni en sus escritos posteriores.

El caso de Arslān fue diferente. Su pensamiento panarabista, su actividad política en favor de la independencia del mundo árabe de los poderes coloniales francés y británico, y su voluntad de incorporar al Magreb árabe a la idea y a la lucha anticolonial —razón esta última que indujo a los Bennūna a

invitarle a Marruecos— le llevaron, no desde luego a negar el papel simbólico de al-Andalus tanto para el nacionalismo árabe general<sup>2</sup> como para el marroquí en particular, sino a descartar por absurda su pretendida hispanización o cristianización. Un falseamiento de calado de lo que fue su realidad áraboislámica que resultaba inconcebible para un intelectual como Arslān y que también lo iba siendo para los propios intelectuales marroquíes.

Bien fuera por el innegable influjo del pensamiento de Arslān en ellos o por la maduración de su ideología nacionalista, resulta interesante ver cómo en la *Historia de Tetuán (Ta'rīj Tiṭwān)* que escribió Dāwud y en la que también participó Muḥammad Bennūna se va descartando el empleo del término «hispano árabe» y, con ello, la visión edulcorada, no ya de una convivencia, sino de una esencial imbricación entre hispanos y árabes, promovida por los dirigentes coloniales del Protectorado. En dicha obra, la visión histórica se extrema y al-Andalus y España se describen como dos entidades históricas diferentes cuyo enfrentamiento militar concluyó con la victoria de una y la derrota de otra. Se trata, como bien se ve, de un replanteamiento de la historia andalusí que implicó igualmente una visión menos complaciente con el Protectorado y un alejamiento radical de las viejas retóricas discursivas en las que éste fundamentó su dominio colonial.

Los intelectuales que siguieron a los Bennūna y a Dāwud continuaron en esta vía, como demuestra el tono que se imprimió a la revista *Tiṭwān* de Muḥammadibn Tāwīt, publicada ya en tiempos del Marruecos independiente y en la que el único término que servía para referirse al pasado era «al-Andalus».

Al final, ya durante la preindependencia y hasta el presente, la manera de concebir la historia de al-Andalus por parte de los intelectuales marroquíes fue, en esencia, la misma que la de Arslān y el resto de nacionalistas árabes orientales. Aunque no del todo. En los escritos de los marroquíes, además del abandono de las hispanoarabidades o hispanomarroquinidades de salón, se percibe con claridad una voluntad de nacionalizar, es decir, de marroquinizar, el conocimiento y el estudio de al-Andalus, llegando a criticar abiertamente el modo en el que franceses y españoles —por su pasado colonialista— u otros árabes —por su alejamiento del tema— venían realizándolo. Recha-

<sup>2</sup> Conviene resaltar que en paralelo a la génesis del mito andalusí entre los españoles (fueran historiadores, arabistas, militares o políticos del Protectorado), en el pensamiento árabe se desarrollaba simultáneamente una mitologización semejante. Su función histórica e ideológica fue, sin embargo, muy distinta. Los intelectuales árabes desde finales del XIX concibieron a al-Andalus como una entidad perteneciente sólo al mundo islámico medieval —ni hispanizado ni cristianizado, por tanto— que terminó siendo vencida por los españoles. A partir de ahí desarrollaron los mitologemas de la «edad dorada» y del «paraíso perdido», tan centrales en su ideario, como presentes en cualquier otro pensamiento nacionalista contemporáneo.

zando tanto las mixtificaciones de unos como las nostalgias de otros, los marroquíes reivindicaron el Andalus araboislámico como parte indiscutible de su pasado. Del suyo propio, más que del resto de árabes.

La conclusión a la que llega Eric Calderwood es que, hacia los años 60 del siglo XX, los conceptos clave que fundamentaron la retórica colonial española habían conseguido permear la cultura marroquí y tener presencia en ella. Así pues, la andalusización de la cultura o del discurso oficial marroquí es una invención moderna que surge del encuentro colonial entre España y Marruecos: «La memoria moderna de al-Andalus es inseparable del legado del colonialismo», dicho en sus palabras. Es claro que todas las élites intelectuales y políticas de los países colonizados han asumido una parte de los paradigmas culturales provenientes de las metrópolis. Pero aun así nos preguntamos hasta qué punto la evidente constatación —tan bien demostrada en esta obra— de que la conceptualización de ese Andalus, convertido en seña de identidad del Marruecos independiente, ni fue ni es igual a la que manejó e impuso el poder colonial español, no obligaría a reconocer que las genealogías culturales suelen ser menos lineales y más azarosas de lo que parecen a primera vista.

Siempre que reflexionamos sobre influencias, legados, procesos de interculturalidad en contextos coloniales, surge la inevitable pregunta: ¿qué habría sucedido con tal o cual fenómeno de no haberse visto interferido por el hecho colonial? En el caso del que tratamos, ¿ocuparía hoy el pasado andalusí en Marruecos el mismo lugar en su historia, y en el discurso oficial, si España —y su propia relación conflictiva con al-Andalus— no hubiese conquistado su territorio e implantado el Protectorado? Pregunta de imposible respuesta y que vuelve a corroborar que los escenarios contrafácticos resultan ser más útiles para la ficción que para el estudio de la historia.

Nieves PARADELA  
UAM

FRANCO LLOPIS, Borja y MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J., *Pintando al converso. La imagen del morisco en la Península Ibérica (1492-1614)*. Madrid, Cátedra, 2019, Historia: Serie Mayor, 478 pp.

Este libro, fruto de la colaboración de dos jóvenes especialistas que afrontan el tema de los moriscos desde las perspectivas combinadas de la historia textual y la historia del arte, es una muestra de cómo la interdisciplinariedad puede funcionar incluso en un libro escrito a dos manos. Es difícil distinguir qué parte atribuir a cada uno de los autores, y la unidad del libro es destacable. Aunque se han escrito muchos estudios parciales sobre las cuestiones que los autores abordan, la novedad reside en una visión amplia de los temas de his-

toria política, de la vida cotidiana y de la expresión artística en su vertiente más cultural, abordada con una notable influencia de la antropología anglosajona. La mezcla es compleja, y los resultados en algunos capítulos resultan un poco desestructurados.

La cuestión de partida de este volumen es si existió una diferencia entre la imagen de un morisco real, que nos transmitirían las fuentes históricas, y un imaginario del morisco construido a lo largo de los siglos XVI y XVII como resultado de los acontecimientos históricos, las estrategias polémicas de los grupos interesados en la conversión y la propaganda política destinada a justificar su expulsión. Aparte de lo escrito, el trabajo presta especial atención a las fuentes visuales, artísticas, tanto existentes como descritas a partir de obras de arte efímeras, y a las actitudes del público general, receptor de estas obras.

La primera parte del libro constituye un estado de la cuestión muy volcado hacia la bibliografía anglosajona, que plantea cuestiones debatidas en sus círculos en los últimos años como la raza, la identidad, el proceso de creación de estereotipos, o el orientalismo y exotismo. Válidas todas ellas, pero que en algunas ocasiones están lejos de los debates planteados en Europa, que si bien tienen en cuenta estas premisas, en muchos casos añaden otros temas. Dado que estos se tratan en los siguientes capítulos con solvencia, es una lástima que queden desdibujados en esta primera parte.

A partir de ahí, el libro cobra consistencia, dividiéndose en dos partes, «El morisco descrito» y «El morisco representado», la primera dedicada a la construcción literaria y textual de la alteridad morisca, y la segunda al estudio de la imagen visual del converso. Dicho así parece claro, pero a la hora de dividir una de otra, y de contrastar las fuentes objetivas con las ideológicas, los autores se mueven en terreno farragoso. Podríamos decir que en la primera parte hay mucho de morisco representado, y en la segunda hay rasgos de descripción, pero esto, aun siendo un problema en la estructura del índice, es interesante en el desarrollo de su argumento.

Los capítulos 2 y 3, sobre las imágenes literarias del morisco, abordan tanto la literatura de viajes como los relatos de la guerra de Granada y el teatro, terminando con Cervantes y sus obras, tema muy explotado pero que les sirve como base para una aproximación a las ideas de maurofilia y maurofobia tan presentes en la literatura española desde la época medieval. Se contrasta esta imagen idealizada —en positivo o negativo— con los datos de fuentes documentales de archivos judiciales y notariales, que proporcionan un inmenso caudal de información sobre la vida cotidiana de los moriscos, bien trabajada desde hace unos años. Lo original de este capítulo es que se aborda también desde la imagen antropológica de la comunidad morisca. La imagen física se estudia a través de la literatura morisca, que da pocas evidencias; a través de sermones, viajeros y expertos que visitan las tierras donde estos se han instalado y mediante padrones y censos. De todo ello se deduce que no hay unos

rasgos físicos característicos de todo el grupo morisco, en las fuentes literarias porque se aprecia una identificación del morisco hispano con los rasgos «europeos» o mediterráneos comunes con los cristianos viejos, y en las documentales debido a que pretenden identificar lo más posible al individuo, por lo que no hay un intento de crear una imagen global del grupo.

El capítulo 4, dedicado por entero al vestido, tiene una doble vertiente visual y textual, a partir de los objetos de su propiedad, descritos en los documentos anteriores y en los inventarios de ajueres dotales e inquisitoriales. La cantidad de estudios realizados en los últimos años sobre este tema ayuda a enfocarlo de forma comparativa entre las diferentes regiones geográficas, aunque siempre hay un sesgo a favor del morisco granadino, es decir, se estudia más a los granadinos que son trasladados tras los enfrentamientos que a los cristianos nuevos de cada zona específica, para los que creemos, los resultados serían aún más tendentes a la homogeneización con la sociedad cristiana en general. Como era de esperar, la asimilación se muestra más fuerte entre los varones que entre las mujeres, pero este aspecto se expande aún más en la siguiente parte del libro. El último capítulo de esta parte se dedica a los moriscos en las fiestas y el arte efímero, es decir, al morisco representado ya, sea a través de su participación directa en las fiestas de diverso tipo —tratadas a través de bibliografía secundaria— o por su representación en las decoraciones festivas. Extraña en este punto que este capítulo se haya incluido en la primera parte del libro, aunque sirve como vínculo con el estudio de la representación que comienza a partir de aquí. Queda claro que no aparece una representación de los moriscos en la arquitectura efímera que coincida con los primeros enfrentamientos de las Alpujarras o las Germanías, ni tampoco en las zonas más afectadas por el conflicto. Claramente, el proceso se va radicalizando, a partir de 1570, y la representación se centra sobre todo en las grandes capitales de la monarquía hispánica, donde la figura del monarca es exaltada y aparece como parte de la iconografía en numerosas ocasiones.

La tercera parte del libro se consagra al estudio de diferentes obras pictóricas y escultóricas que transmiten diversas imágenes del morisco, según se trate de obras más próximas a la política de conciliación y asimilación promovida con altibajos desde los Reyes Católicos a Carlos V, o vinculadas a los periodos de conflicto de las revueltas bajo Felipe II o la expulsión bajo Felipe III, que marca el final del periodo cronológico estudiado. La idea básica es hasta qué punto estas imágenes son realistas —casi cronísticas, según las perciben algunos de los autores que las han estudiado— o transmiten una carga ya adquirida en cuanto a la imagen creada del morisco. Mientras que la representación de Bigarny en el programa iconográfico de la catedral de Granada, el detallismo y el concepto general del programa hablan de una imagen más realista que, por ejemplo, los cuadros de la expulsión de los moriscos de los miembros del Colegio de Pintores de Valencia, Oromig, Mestre, Espinosa y Peralta (creo que ya es hora de que se busque un nombre para este grupo de

obras que no mencione necesariamente a Bancaja). Destaca el estudio de la difusión de estos cuadros en contraste con los tapices del Desembarco en Túnez de Vermeyen, una de las partes más interesantes y desconocidas del libro, es evidente que los autores se encuentran cómodos en este ámbito. Más conocidos son los grabados de Lucent y Heylan para la *Historia eclesiástica de Granada* de Antolínez de Burgos, pero no por ello menos interesante el contrapunto que ofrecen con una imagen negativa y turca del morisco que no se hallaba presente previamente en las obras comentadas. Es un punto a favor de este libro el cuidado con el que distingue la imagen del musulmán en general, de la del morisco, de la del turco, e incluso los matices entre turcos orientales y tunecinos/norteafricanos. Para terminar, se nos ofrece un excelente último capítulo sobre la pintura producida en Valencia al hilo de las Germanías en el que destaca la obra de Juan de Juanes, que ofrece un discurso altamente sublimado de las cuestiones relativas a la conversión y la alteridad.

Desde el punto de vista formal, se encuentran varias inconsistencias entre las notas y la bibliografía final, que deberían revisarse. Por lo demás, se trata de una edición impecable, con el inconveniente de que las imágenes no se hayan reproducido en color, lo que hubiera hecho ganar mucho al contenido.

Ana ECHEVARRÍA  
UNED, Madrid

FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco y GIBERT SANTONJA, Josep A. (eds.), *Dénia. Poder i el mar en el segle XI. El regne taifa dels Banū Muğāhid/ Dénia. Poder y el mar en el siglo XI. El reino taifa de los Banū Muğāhid*, Alicante, Denia, Madrid, El Cairo, Universidad de Alicante, Servicio de Publicaciones Ajuntament de Dénia, Cultura, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 2019, 391 pp.

El siglo XI es el del gran viraje del equilibrio de fuerzas entre el Islam y la Cristiandad. En efecto, la tendencia no puede ser más contrapuesta: un al-Andalus dividido en una treintena de fragmentos, frente a un bando feudal que unifica sus fuerzas político-militares, con Castilla y León como gran protagonista, pero también con Aragón y los Condados Catalanes sembrando las bases de su hegemonía mediterránea.

Esta década del 2010 que ahora se cierra ha coincidido con los milenarios de diferentes taifas (Denia, Granada, Almería, Zaragoza...) lo que ha propiciado que se incremente el interés y las inversiones tanto públicas como privadas en la investigación y en la difusión de la historia y patrimonio taifales. En este caso, hemos de congratularnos de la aparición de esta obra colectiva que responde en cierta medida a dichas circunstancias. De todas las taifas, las gobernadas por *ṣaqāliba* son quizás de las más originales. Como Jayrān de



Almería, Muḡāhid es un ejemplo de figura asimilada a la cultura arabo-islámica que prospera en el seno de la sociedad andalusí, siendo capaz de sacar el máximo partido a un exiguo territorio gracias a sus dotes estratégicas, militares y diplomáticas. Es ciertamente un ejemplo de oportunismo, pero también un reflejo de la pluralidad de situaciones que se darán este siglo XI.

El volumen que aquí presentamos se vertebra, exceptuando la introducción, en cuatro partes, tres de similar extensión y una cuarta que, en realidad, se corresponde más bien con un anexo documental. La Introducción (pp. 13-35) cuenta con tres capítulos. El primero, que corre a cargo de los editores Francisco Franco-Sánchez y Josep Gisbert, contiene un breve repaso a las claves de la taifa de Denia así como una presentación de los temas tratados en las páginas subsiguientes. Continúa el hilo introductorio el Director del IEEI de Madrid, Basem Daoud, con unas ‘Palabras preliminares’ en las que contextualiza la taifa de Denia en el marco de las relaciones mediterráneas. Y lo cierra Guillem Rosselló Bordoy quien realiza un breve repaso a la historiografía sobre la taifa dianense, con especial mención a la obra de Roque Chabás, cuya reedición recomienda vivamente, y a las aportaciones de Clelia Sarnelli, finalizando su contribución con un breve epígrafe sobre la corte de Mallorca de Mubaššir. Sorprende, sin embargo, que se obvien las aportaciones de Travis Bruce.

A continuación se inicia la primera parte del libro, “Historia de un estado independiente en la época de los reinos de taifas” (pp. 37-135), que comprende cinco capítulos, tres de ellos sobre las relaciones exteriores del reino. Así en el primero (pp. 39-59), Juan-Francisco Mesa-Sanz analiza de forma minuciosa el supuesto acuerdo entre el obispo Guislabert de Barcelona y ‘Alī Ibn Muḡāhid de Denia sobre las iglesias de los Reinos de Mallorca y Valencia, todo lo que rodea su transmisión y autenticidad. En el segundo (pp. 61-83), redactado en catalán, Mercè Viladrich revisa las crónicas, documentos verídicos y falsificaciones que abordan los vínculos entre Denia y Barcelona.

Por su parte, el cuarto artículo, de suma originalidad, aborda las interacciones entre Denia, pero con otras zonas de la *Dār al-Islām*, en concreto con el califato fatimí (pp. 99-124). En este, los investigadores Majed Hassan M. Albader y Gustavo Turienzo presentan ocho misivas oficiales que, redactadas por Ibn Arqam y recopiladas en la *Dajīra* de Ibn Bassām, fueron enviadas al califa al-Mustansir de Egipto.

No nos olvidamos de la tercera contribución de esta primera parte, la de Hany El Erian El Bassal (pp. 85-97), que consiste en una metódica recopilación de los datos biográficos que se conocen de Muḡāhid, fundador de la taifa, adjuntándose traducción y casi siempre original árabe. Este bloque I concluye con el capítulo dedicado a los cadíes y el cadiazgo de Rachid El Hour, quien, a través de sus diferentes proyectos, viene contribuyendo a completar el panorama jurídico andalusí. El catedrático de la USAL realiza aquí un balance de la judicatura en la Denia taifal y almorávide (pp. 125-135). Nada se sabe

de los cadíes taifales (p. 128) en cambio se tiene constancia de hasta 7 jueces del periodo almorávide, la mayoría procedentes del exterior.

La segunda parte del libro, de ocho capítulos, está consagrada a las “Artes y literatura” (pp. 137-242). Se inicia con la contribución de Teresa Garulo (pp. 139-152), quien realiza una magistral síntesis de la cuestión y subraya la función de la poesía y las ciencias al servicio del poder, destacando a sus figuras claves como Ibn Sīdah, Ibn Darrāy al-Qaṣṭallī e Ibn Garsiyya. En efecto, la taifa de Denia atrajo a autores de primer nivel en todos los campos del saber, como comienza a detallarse en los siguientes capítulos. Alfonso Carmona González (pp. 153-161) pone de relieve por encima de todos a Ibn Sīdah, para algunos el mejor de los lingüistas andalusíes, y recoge hasta 10 sabios más que pasaron por la corte de la Marina Alta y que constituyeron la «crema de la intelectualidad».

Por su parte, Isaac Donoso (pp. 163-179) analiza la relación entre la taifa de Denia y otra de las figuras señeras de la cultura arabo-islámica, Ibn Ḥazm. El autor de *Ṭawq al-ḥamāma* pasará poco más de una década de estancia entre Denia y Mallorca. De ahí que se convierta en fuente directa, a través sus escritos, e indirecta, por vía de al-Ḥumaydī para la historia de la taifa. Al mismo tiempo, su estancia le supuso una bocanada de libertad y el contacto con otros intelectuales de la época.

Sigue el volumen con la contribución de Antonio Constán-Nava (pp. 181-193), quien se ocupa del poeta Ibn Garsiyya al-Baskunšī, adalid del movimiento de la *šū ‘ūbiyya*. El hecho de contar con exitosos emires no árabes tendría sin duda su influjo en este movimiento anti-árabe.

Se suceden luego los análisis de dos epístolas. La primera, la *Risāla fī l-sayf wa-l-qalam, muḥājara* que Ibn Burd al-Asgar dedica al emir Muḥāhid, cuya traducción, ya realizada por F. de la Granja, revisa y comenta Mourad Kacimi (pp. 195-210). La segunda, analizada por Eva Lapiedra Gutiérrez (pp. 211-222), es la que dedica Abū Muḥammad Ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī, secretario de ‘Alī Ibn Muḥāhid, a la conquista de Barbastro en 1064. Este es todo un grito de advertencia a los andalusíes de la suerte que les esperaba si no se unían frente al enemigo común.

Los dos últimos artículos de este bloque II coinciden en abordar una misma figura: Abū l-Ṣalt al-Dānī quien junto a los hermanos Aḥmad y Muḥammad Ibn al-Ṣaffār cultivó las ciencias en *Dāniya*. El primero, firmado por Josep Puig Montada (pp. 223-234), se ocupa de la formación y producción intelectual de Abū l-Ṣalt. Mientras el segundo, de Maravillas Aguiar Aguiar (pp. 235-242), aborda el desarrollo de la astronomía en la taifa dianense, donde precisamente Aḥmad Ibn Ṣaffār publica el primer tratado andalusí sobre astrolabio que se conoce, y donde el hermano de este, Muḥammad ejerció también su magisterio.

La tercera parte del volumen, “La alcazaba, ciudad y puerto de Dénia y su cultura material en el s. V H./XI e.C” (pp. 243-333), la conforman solo dos

capítulos extensos. Aquí Francisco Franco-Sánchez y Josep A. Gisbert proponen un acercamiento a la materialidad de la Denia medieval a través de fuentes de diferente tipología y origen. Franco-Sánchez (pp. 245-297), que comienza con el estudio del topónimo de la ciudad, efectúa una compilación detallada y comentada de las referencias que se hallan en fuentes geográficas y misceláneas sobre Denia, incorporando los análisis de la cartografía como recurso útil para el debate histórico. El resultado es una interesante propuesta sobre la evolución de Denia en el contexto andalusí y Mediterráneo. A este respecto conviene que nos detengamos en una de las hipótesis que apunta el catedrático de la UA, según la cual Denia recobraría importancia y reaparecería en las fuentes a partir del s. XI, como consecuencia del traslado de la población de Ondara a esta (p. 281). Si se nos permite, desde nuestra experiencia, queremos refrendar la verosimilitud de esta tesis, señalando que este caso ofrece ciertos paralelismos con otros fenómenos fundacionales que observamos en el sector S, a saber, Granada, Málaga y Almería. Allí, hallamos en los primeros siglos de al-Andalus, centros situados unos kilómetros al interior, aunque con un control de las ensenadas y puertos naturales, que obedecen al repliegue poblacional que, a partir del periodo califal, en el marco de su programa de inversión y reforzamiento costeros, pierden importancia o se abandonan en beneficio de nuevos núcleos, asentamientos y, a lo sumo, nuevas ciudades, situados ya en las inmediaciones del mar. Si bien en Denia no se da el paso decisivo en estos momentos; al menos, como estima Franco-Sánchez, comienza a ser reconocido como muelle (*marsā*). Y es poco después, con Muḡāhid, cuando se asiste a su fundación como *madīna*. Su fundación debe, por lo tanto, ponerse en relación con el abandono o la pérdida de importancia de otros núcleos, como Ondara, con la reconquista de la primera línea de costa y, en definitiva, con el empuje fundacional de la nueva dinastía. ¿Acaso no recuerda esto al caso granadino, salvando las distancias y dimensiones?

Por su parte, J. Gisbert (pp. 299-333) aborda un tema de suma especialización y que, una vez más, refleja hasta qué punto alcanzan las relaciones exteriores de Denia. Nos referimos a la cerámica magrebí del siglo XI de la Qal‘at Banī Ḥammād y procedente del entorno de Cairuán, Šabra y Cartago que arriba a Denia y al resto de al-Andalus. El director del Museu Arqueològic discierne aquí hasta siete grupos de «ataifor/jofaina» diferentes, los cuales individualiza, estableciendo diferentes subtipos y mapas de su dispersión por la geografía andalusí.

En definitiva, estamos ante un volumen muy necesario que viene a completar el conocimiento que poseemos del siglo XI, en general, y de la taifa de Denia, en particular. Esperemos poder seguir contando con tantas buenas noticias en los próximos años.

Bilal SARR  
Universidad de Granada

HERSHENZON, Daniel, *The Captive Sea. Slavery, Communication and Commerce in Early Modern Spain and Mediterranean*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018, 289 pp.

Durante los últimos veinte años los estudios dedicados a la historia del Mediterráneo se han multiplicado y han dado lugar a la publicación de ensayos, libros y ediciones de textos a un ritmo sorprendente, hasta el punto de que se habla de un campo de estudio específico, al que se le indica –no por casualidad con término anglosajón– “Mediterranean Studies”. En particular, la producción historiográfica ha sido muy abundante sobre temas como la esclavitud, el cautiverio, el comercio de cautivos o las conversiones religiosas, fenómenos que se colocan en el contexto más general del comercio interreligioso y los intercambios materiales y culturales entre las dos orillas del Mediterráneo.

En lo que respecta al contexto anglosajón, hace años cierta corriente historiográfica había puesto el acento sobre el cautiverio y la trata de personas como eje fundamental en el desarrollo de la frontera mediterránea<sup>3</sup>. Sin embargo, trabajos más recientes han puesto en duda este argumento y han enfatizado el papel de la diplomacia, de conexiones individuales pero que permitían crear lazos entre colectivos de forma transversal a las fronteras confesionales, y en general de los intercambios comerciales intra mediterráneos, incluyendo en ellos las prácticas de rescate de cautivos.<sup>4</sup> El libro de Daniel Hershenson (2018)<sup>5</sup> se inscribe en este debate y ofrece interesantes elementos de reflexión y algunos estudios de casos significativos. Ya desde las primeras

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Horden, Peregrine y Purcell, Nicholas, *The corrupting sea. A study of Mediterranean history*, Oxford, Blackwell, 2000.

<sup>4</sup> Martínez Torres, José Antonio, “Plata y lana para el ‘Infiel’. La saca de moneda, paños y bonetes desde España hacia el Mediterráneo y el Atlántico africano (siglos XVI-XVII)”, en José Antonio Martínez Torres (ed.), *Circulación de personas e intercambios comerciales en el Mediterráneo y en el Atlántico (siglos XVI, XVII, XVIII)*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 215-233; Bono, Salvatore, “Riscatti e scambi di schiavi nel Mediterraneo del Settecento”, en Mirella Mafrici (ed.), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno* (atti del convegno internazionale di studi, Fisciano, 23-24 ottobre 2002), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 303-323; Kaiser, Wolfgang, “La excepción permanente. Actores, visibilidad y asimetrías en los intercambios comerciales entre los países europeos y el Magreb (siglos XVI-XVII)”, en Martínez Torres (ed.), *Circulación de personas e intercambios comerciales*, pp. 171-189; Kaiser, Wolfgang y Dakhli, Jocelyne (eds.), *Les musulmans dans l’histoire de l’Europe*, vol. II. *Passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel, 2013; Fiume, Giovanna, “Redimir y rescatar en el Mediterráneo moderno”, *Drassana. Revista del Museu Marítim*, 23 (2015), pp. 54-77; etc.

<sup>5</sup> Hershenson, Daniel, *The Captive Sea. Slavery, Communication and Commerce in Early Modern Spain and Mediterranean*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.

páginas el autor deja claro su punto de partida: quiere mostrar cómo, en una primera fase, las luchas imperiales y la posterior retirada de las flotas hispánica y otomana dividieron la región mediterránea en campos cristianos y musulmanes separados y hostiles durante el siglo XVI. Más tarde, argumenta el autor, a partir de comienzos del siglo XVII la denominada *Northern Invasion*, con la entrada en escena de barcos británicos, holandeses y suecos, transformaría el Mediterráneo, sustituyendo a la longeva rivalidad cristiano-musulmana una competencia entre estados a nivel económico y nacional. En este sentido, el «comercio de cautivos»<sup>6</sup> o, según su definición, la «economía política del rescate»<sup>7</sup>, habría abierto camino a la modernización del Mediterráneo entre los siglos XVII y XVIII.

En su libro, Hershenson plantea que la proliferación de las capturas de prisioneros en el siglo XVII tuvo el efecto de intensificar las conexiones entre Europa meridional y Norte de África, cruzando fronteras religiosas, políticas, geográficas. Mirar de cerca las diversas formas de contacto engendradas por el cautiverio, y las maneras en que los gobernantes procuraban controlar la movilidad de sus súbditos hace visible, según el autor, relaciones sociales que de otro modo pasarían desapercibidas (*ibid.*, pp. 6-7). En dichas relaciones Hershenson ve los síntomas de un proceso trans-imperial de formación del espacio mediterráneo como una región unificada: el resultado de todo esto sería una “Mediterranean unity”, a pesar de las rivalidades políticas y religiosas.

Hershenson argumenta que la piratería, la esclavitud y el rescate han tenido como consecuencia una homogeneización social y política del Mediterráneo: el rescate vincula a cristianos y musulmanes, tanto en relación con el mercado como a nivel religioso y político. El cautiverio fomenta el proceso de formación de una “regional unity” mediterránea, donde los enemigos-vecinos se conocen entre sí y deben establecer normas, una burocracia e instrumentos jurídicos que permitan el intercambio, incluso en ausencia de confianza. Las dos partes necesitan entenderse y cooperar en una especie de espacio franco, favorable al comercio. El fenómeno fue numéricamente considerable (el autor estima que en el período 1480-1850 los cautivos fueron tres millones, la mayoría de ellos no redimidos) y se desarrolló en un espacio más bien reducido. Las cortas distancias que separan a las víctimas de los atracadores crean una proximidad donde las interacciones sociales, económicas y políticas prevalecen, al final, sobre la violencia de la piratería. Según Hershenson el comercio de cautivos ilustra bien la paradoja mediterránea de

<sup>6</sup> Kaiser, Wolfgang (coord.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Roma, École française de Rome, 2008.

<sup>7</sup> Hershenson, Daniel, “The political economy of Ransom in the Early Modern Mediterranean”, *Past and Present*, 231 (2016), pp. 61-95. La misma expresión es utilizada por Hershenson en su libro, *The Captive Sea*, siendo el título del cap. 7, pp. 163-183.

los siglos de la era moderna, puesto que el conflicto y enfrentamiento abierto tuvieron como efecto la creación de contactos y vínculos marítimos que unieron España, Argel y Marruecos, al tiempo que crearon un «sistema de información» cohesivo e interdependiente.

Tras una introducción en la que el autor presenta su trabajo, el primer capítulo está dedicado a la “vida social de los cautivos esclavizados” (pp. 17-40). Aquí da cuenta de cómo se podía caer en mano de corsarios, de la extrema movilidad de los cautivos, se detallan las condiciones de su detención y de las varias formas de conseguir la libertad. También menciona (pero sin ahondar en la cuestión) el fenómeno de los «renegados», término con el que las fuentes europeas indican a aquellos cristianos que decidían «renegar» su fe y convertirse al islam (la mayoría de las veces a raíz de su cautiverio, pero no siempre era así).

El capítulo 2 está enteramente dedicado al rescate: en él el autor hace referencia a todos los actores de este «negocio» y da cuenta de las diferentes modalidades de negociaciones que utilizaban agentes individuales y los frailes de las órdenes religiosas (pp. 50-56). Entre los ejemplos aportados, el autor pone el caso de un mercader judío marroquí, Yehuda Malaquí, quien por sus habilidades y competencias llegó a ser nombrado por Felipe II como agente de rescate profesional en nombre de la corona de España, cargo que el judío recubrió hasta al menos 1595 (p. 52).

Con razón Hershenzon afirma que la esclavitud no es una condición, sino una dinámica, un proceso de movilidad (aunque forzosa) y al mismo tiempo una fuente de información y conocimiento. Tanto es así, que las cartas enviadas por los cautivos a sus familiares, a las autoridades y agentes institucionales desempeñan varias funciones al mismo tiempo: planificar el rescate, recurrir cada uno sus lazos familiares y políticos y a sus redes de contactos para mejorar sus condiciones de vida como esclavo, transmitir información secreta y estratégica (pp. 75-76).

La esclavitud, que transformaba a hombres y mujeres en mercancías, necesitaba a su vez apoyarse en un sistema de comercio consolidado: no generó un mercado independiente, al contrario, se enmarcó en el comercio general mediante compensaciones financieras, mecanismos de seguros, préstamos, alquileres, créditos. La esclavitud y la economía de rescate eran sin duda recíprocas, pero se sustentaban en un sistema comercial asimétrico: Hershenzon señala que en el mundo musulmán (concretamente en el Magreb otomano de los siglos XVI-XVII) no se crearon instituciones de rescate formalizadas, con sus procedimientos estandarizados para la liberación de los cautivos musulmanes, mientras que en Europa había órdenes religiosas e institutos específicamente dedicados a ello. A diferencia de los mercaderes y redentores cristianos, los mercaderes del Norte de África, tanto musulmanes como judíos, tenían un acceso más limitado al territorio europeo (por lo tanto, también a España) pero, a cambio, podían moverse y circular libremente dentro de las

ciudades y entre las ciudades del Magreb, lo que les permitía redimir a los cristianos cautivos a los que los redentores cristianos no tenían acceso (pp. 51-52).

Hershenzon afirma que la monarquía hispánica «patrocino» los rescates de los Mercedarios y Trinitarios, aunque en realidad no financió las arcas de las órdenes redentoras, sino que fueron las familias de los propios cautivos las que financiaron el rescate, cada una por su cuenta (p. 49). Los consejos gubernamentales que financiaban las misiones de redención recibían el dinero de los familiares de los propios cautivos: por lo tanto, no actuaban como verdaderos financiadores, sino más bien como intermediarios. El Consejo de Cruzada y el de Órdenes funcionaban como una suerte de colectores de fondos, ya que recibían dinero que luego pasaban a los frailes: por lo tanto, eran en definitiva las propias familias las que financiaban, prácticamente solas, la redención de sus allegados (pp. 50-56).

Según Hershenzon los frailes de las órdenes redentoras tenían todo el interés en mantener «buenas relaciones de trabajo» con los magrebíes para poder redimir a los cristianos cautivos y así justificar su trabajo y reafirmar su utilidad, tanto ante la Corona como ante sus críticos y detractores (sobre este último punto véase sobre todo el párrafo “*redemptions under fire*”, pp. 56-61). Además, los frailes actuaban como “diplomáticos” en un momento en que aún no se había formalizado una diplomacia oficial y antes de que se firmaran los tratados de paz entre España y Argel. Tenían que convencer a la monarquía hispánica de que ellos eran los mejores en negociar con las autoridades de Argel: su experiencia, argumenta el autor, les daba derecho a ser «los agentes de rescate exclusivos de España», por lo que exigieron que se prohibiera a todos los comerciantes que competían con ellos realizar viajes al norte de África (p. 126).

En el libro se dedica mucha atención a los intermediarios del rescate y a la «competencia en el mercado de redención» (cap. 2). Los comerciantes y redentores individuales que actuaban por cuenta propia se solapaban e interactuaban con los redentores eclesiásticos (p. 50). Los mercaderes-rescatadores solían cobrar a los cautivos o a sus familias una comisión de alrededor del 5% sobre el coste total de la transacción, aunque en tiempos de guerra este porcentaje podía triplicarse. Además, entre impuestos, comisiones y sobornos a los gobernadores de las ciudades del Magreb, el uso del dinero salía «muy caro», lo que lleva al autor a concluir que las redenciones a través de las órdenes religiosas resultaban, al fin de cuentas, más económicas que los «servicios de rescate» proporcionados por los mercaderes (pp. 50-55).

El autor insiste en el carácter ficticio de la violencia religiosa y en la representación que de esa violencia se hacía en los folletos (*pamphlets*), así como en tratados, memoriales y relatos de esclavitud producidos por las órdenes redentoras con el fin de justificar la redención de cautivos y fomentar la financiación de esa obra de caridad (pp. 125-130). Pero dicha representación de violencia religiosa, con su imaginario de martirio y sacrificio por la fe, no es

óbice para reconocer que cierta libertad era concedida a los cautivos en ambos lados del Mediterráneo. Conviene recordar que estos relatos sólo mencionan una parte de la historia: Trinitarios, Mercedarios y demás órdenes produjeron folletos e imágenes en los que se muestran escenas de violencia contra los frailes y los cautivos cristianos, pero nunca mencionan las represalias que sabemos con certeza que también ocurrieron en territorio europeo. Es más, muchas veces las violencias perpetradas por las autoridades argelinas y las represalias sufridas por los esclavos cristianos en las regencias del Magreb tenían por objeto amenazar a los consejos de la monarquía ibérica y al propio rey de España, con el fin de imponer la voluntad del *bey* en las negociaciones de rescate. Asimismo, amenazas y chantajes servían para garantizar el cumplimiento de los acuerdos. Así lo demuestra el episodio del que es protagonista el marroquí Yusuf de Tlemcén, esclavo de un noble sevillano: en 1644 fue primero manumitido por su amo y luego, unas semanas más tarde, fue nuevamente arrestado y acabó en una galera, sin haber cometido ningún delito y pese a tener su regular certificado de libertad. En su apelación al Consejo de Guerra Español en marzo de 1644, exigió su inmediata liberación, alegando que ningún cristiano podía ser detenido en Berbería después de que se hubiera pagado su rescate. Si en España —continúa el marroquí— los moros que ya han pagado por su rescate vuelven a ser encarcelados, se crearía una situación tal que las autoridades de Berbería se sentirían con derecho a hacer lo mismo con los cristianos, lo que resultaría de mucho perjuicio para ellos mismos, porque hay muchos más cristianos que moros redimidos (p. 127). Según Hershenson episodios como estos ponen de relieve el grado de conocimiento que los esclavos musulmanes tenían de los procedimientos jurídicos y administrativos vigentes en el reino ibérico y demuestran que eran capaces de utilizarlos en casos de necesidad. La liberación de Yusuf no era una cuestión de bondad o de piedad, sino de derecho y reciprocidad: “the Spaniards should let him go, not from kindness but because of institutional norms inherent in Mediterranean slavery that he expected his Spanish interlocutors would share” (p. 127).

El autor también dedica mucho espacio a los escritos de los cautivos: relatos de cautiverio, cartas, peticiones e incluso informes de espionaje u otro tipo de mensajes que permitían la circulación de información sensible (“intelligence reports”). Uno de sus principales argumentos es que la escritura sirvió para definir la experiencia de cautiverio para muchos de los cautivos y que la producción y la circulación de estos textos remodeló y enredó a las sociedades de ambas orillas del Mediterráneo. Sin embargo, admite que las fuentes disponibles privilegian las percepciones de parte cristiana, y casi siempre de hombres. En efecto, los archivos del Norte de África carecen de materiales comparables a los europeos sobre cautiverio y rescate, y además las voces de las mujeres aparecen sólo en raras ocasiones: para hacer frente a este desequilibrio, Hershenson aprovecha al máximo el material del que dispone, destacando que la experiencia cristiana masculina no era universal.



Tanto las posibilidades como los límites de las fuentes utilizadas resultan evidentes en las historias de cautiverio que el autor reconstruye y que en algunos casos están entrelazadas. Un claro ejemplo es la historia de Fátima, la niña de trece años hija del gobernador de Argel que había sido cautivada por las galeras de la flota genovesa, y cuyo bautizo en 1608 por el obispo de Savona dio al traste con su rescate. La niña, que tras su forzosa conversión al cristianismo fue renombrada Madalena, nunca volvería a su hogar y esto acabaría afectando a las negociaciones para otros rescates, como el de Diego de Pacheco, hijo del Marqués de Villena, y de Muhammad Bey, un oficial otomano. Como represalia, en respuesta a la conversión forzosa de su hija, el gobernador de Argel ordenó la detención de tres frailes trinitarios (Juan del Águila, Bernardo Monroy y Juan de Palacios) y de otros cautivos recién rescatados. Al final, ninguno de estos cautivos jamás logró volver a su tierra, mientras que «desaparece» de los archivos cualquier rastro de Fátima después de su matrimonio en 1616 (p. 174).

Es cierto que muchos de los temas tratados por Hershenzon en su libro son bien conocidos por la comunidad científica y ya han estado en el centro del debate historiográfico, como lo demuestra la producción desbordante sobre los temas de la esclavitud mediterránea y la economía del rescate. Una producción que el autor demuestra conocer en gran parte (eso sí, utiliza con más frecuencia la bibliografía de habla inglesa). Si es que tenemos que encontrar un fallo, quizás los libros y ensayos de autores franceses, italianos y marroquíes podían ser explotados más profundamente, mientras que los autores españoles son citados más a menudo (especialmente en los capítulos 1, 2 y 5).

Para concluir, el libro de Hershenzon es ciertamente un buen libro, fruto de una amplia investigación que se remonta a algunos años atrás (la tesis doctoral fue defendida en 2011) pero que ha sido adecuadamente reelaborado, perfeccionado y adaptado para dar vida a un libro fluido, de gran alcance, que quiere dialogar no sólo con los especialistas, sino también con los simples amantes de la historia y, en particular, del Mediterráneo. En este sentido, parece evidente que este trabajo quiere salir de las constricciones del mundo académico y pretende ser leído por un público más heterogéneo: un bonito propósito, que el autor consigue gracias a un estilo apasionante y (nunca mejor dicho) «cautivador», a veces con alguna generalización y no exento de un cierto sensacionalismo. Un sensacionalismo que, sin embargo, no resulta desafinado en el contexto estadounidense, más acostumbrado a este tipo de contigüidad entre el género histórico y el literario y en el que los libros de historia no son, precisamente, prerrogativa de un círculo restringido de intelectuales, sino que quieren (y a menudo consiguen) abrirse camino entre lectores de todo tipo, curiosos e interesados en la historia europea y en su pasado de relaciones cristiano-islámicas. Y el libro de Hershenzon es uno de los que lo consiguen.

Michele Bosco  
Universidad de Florencia