

## Reseñas

BARCELÓ, MIQUEL y MARTÍNEZ GÁZQUEZ, JOSÉ (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelona (Universitat Autònoma de Barcelona, Col·lecció Documents), 2005, 125 págs.

Breve y enjundioso libro que recoge una Introducción de los dos editores, Miquel Barceló Perelló, catedrático de Historia Medieval, y José Martínez Gázquez, catedrático de Filología Latina de la Universidad Autónoma de Barcelona, del Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media y especializados los dos en trabajos en equipo sobre el Medievo Hispánico. Recogen 10 estudios de especialistas reunidos con ocasión de un Seminario celebrado en Bellaterra y en Barcelona los días 20 al 22 de febrero de 2003 :

- 1) Pedro Bádenas de la Peña, «El islam como herejía en la obra de Juan Damasceno» (págs. 9-23).
- 2) Fernando González Muñoz, «La versión latina de la *Apología de al Kindī* y su tradición textual» (págs. 25-40).
- 3) Henri Lamarque, «Le *Dialogue d'Abdia*» (págs. 41-49).
- 4) Robert I. Moore, «Building the Ramparts : Heresy and Social Change in the Time of Peter the Venerable» (págs. 51-61).
- 5) Miquel Barceló, «La *spurcitia paganorum* que había en Coria antes de la conquista cristiana en junio de 1142 d. C. » (págs 61-70).

6) José Martínez Gázquez, «Finalidad de la primera traducción latina del Corán» (págs. 71-77).

7) John Tolan, «Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo» (págs. 79-85).

8) Nàdia Petrus i Pons, «Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán» (págs. 87-94).

9) Antoni Biosca i Bas, «Rasgos islámicos de la *Carta de Samuel*» (págs. 95-102).

10) Thomas E. Burman, «The Latin-Arabic Qur'ān Edition of Egidio da Viterbo and the Latin Qur'ān of Robert of Ketton and Mark of Toledo» (págs. 103-117).

Las diez monografías, con títulos que indican bastante claramente su contenido (texto, autor, época, otras características), presentan los principales y variados textos religiosos—de origen islámico o anti-islámicos—traducidos al latín entre los siglos XII al XVI. Son textos que formaron la base principal de la imagen que la cultura cristiana occidental tuvo del islam, de sus orígenes, de sus principales estructuras y de su peligro y «perversión», ya que es una imagen fundamentalmente polémica, agresiva, negativa y deformante, como ha sido estudiado muy detenida y globalmente por parte de Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image* (Edinburgh, 1960; Oxford, 1997) y otros muchos medievalistas, latinistas e historiadores del pensamiento en general. En particular para el texto del Corán, libro sagrado del islam, representa casi medio milenio de textos principalmente latinos e hispánicos (entre Toledo y Tudela) que crearon mentalidad frente al islam en Europa, hasta la traducción directa del árabe al francés, sin pasar por el latín y sin finalidades prioritarias de polémica religiosa, de André Du Ryer (París, 1647). Para la historia de las traducciones del Corán del árabe a otras lenguas, hay que contar siempre con la obra bibliográfica fundamental de los investigadores turcos Ismet Binark y Halit Eren (con la inteligente introducción de Ekmeleddine Ihsanoglu), *World*

*Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an. Printed Translations 1515-1980* (Estambul, 1986), que recoge 2.672 ediciones, en 65 lenguas por orden alfabético, del afrikaans al yoruba. Ahora esa obra ya está completada sustancialmente por monografías como las del presente libro, para el latín, y para las otras lenguas ibéricas –español, catalán y portugués– desde 1998, por otras monografías ya publicadas o en prensa, de Arias Torres, de Epalza y de Sidarus (además del rico capítulo de estudios específicos de las traducciones al castellano-aragonés realizadas y utilizadas por y para los musulmanes del XV-XVII, mudéjares y moriscos).

Este libro no pretende ser una síntesis global, sino un conjunto de monografías sobre textos muy importantes. Esas monografías tienen un formato muy acertado, relativamente reducido (menos de diez páginas), lo que da espacio suficiente para presentar lo esencial del estado de la investigación actual sobre el tema, sin pretensión de exhaustividad.

Hay que advertir, además de la cuidadosa edición del libro, un útil «Índice de nombres», por Nàdia Petrus i Pons (pàgs. 119-124), con una selección de la bibliografía que han engendrado esos temas y esos textos, y un «Índices de manuscritos» (pág. 25).

El libro y sus estudios, recogidos por Barceló y Martínez Gázquez tras años de labor en equipo y en relación con otros investigadores internacionales, darán paso –así lo prometen– a publicaciones o tesis más monográficas y ediciones de textos que pongan al alcance de todos nuevas publicaciones sobre esas corrientes culturales de «cuando la península Ibérica empezó a ser puente entre el mundo islámico y el europeo» [MÍKEL DE EPALZA].

BARLETTA, VINCENT, *Covert Gestures: Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain*, Minneapolis y Londres (University of Minnesota Press), 2005, XXXVI + 202 págs.

En un campo como el de los estudios aljamiado-moriscos, tan proclive, por desgracia, a la repetición de patrones más o menos anquilosados y

cuyo horizonte a veces parece restringirse a la mera transcripción de textos (ya que hablar de edición falsea a menudo la verdadera naturaleza del producto ofrecido), es de rigor pedir albricias al saludar en estas páginas a una de las más honrosas excepciones a las rutinas acostumbradas. En efecto, el libro de Barletta supone una magnífica aportación, con la que ni siquiera es necesario estar de acuerdo al ciento por ciento para reconocer que abre nuevas vías de acceso a la investigación de la literatura y de la cultura moriscas, permitiendo recuperar la fe en el futuro de los estudios aljamiados.

La novedad del planteamiento queda de manifiesto desde el mismo arranque de la obra, pues ya al inicio de la sugerente introducción, titulada «The Fabric of Time» (págs. IX-XXXVI), se señala que «as a growing corpus of ethnographic work in minority communities has shown, it is a fundamental analytical mistake to frame their cultural practice in terms solely of their resistance to the social and cultural pressures of the dominant group. Such a perspective runs the risk of presenting minority communities as homogeneous to the point of blurring any sense of the internal diversity that exists within them; it also defines these communities negatively, by showing them through the lens of what they are not, namely, the dominant majority» (pág. x).

En este pasaje se cifran ya algunas de las principales líneas de fuerza del libro de Barletta: la apelación a la antropología cultural como recurso teórico y metodológico apto para estudiar el comportamiento socioliterario de una comunidad dada; el intento de comprender la cultura morisca desde su funcionamiento interno y no sólo desde su relación con «el otro» (es decir, el cristiano dominante) y, en fin, un fino espíritu crítico que le lleva a reconsiderar, a la luz de los dos planteamientos anteriores, una buena parte de las asunciones comunes sobre el comportamiento social y literario de los moriscos. En ese sentido, subraya, acertadamente que «while the difficult situation that the Moriscos faced respect to Spanish

Christians is certainly an integral part of any full consideration of Morisco literature [...], it is necessary to be careful not to exaggerate its importance and to take into full account issues that are specific to cultural life within the Morisco communities themselves» (págs. x-xi).

Desde esta perspectiva, Barletta sienta las bases de su aproximación a la producción literaria morisca, al sostener que «much more than a mere epiphenomenon or ornament of aesthetic pleasure, the literature of the Moriscos needs to be understood in the light of its power to mediate a range of social processes, all of which revolved in different ways around issues of time and temporality that in a general sense form the very fabric of human life» (pág. xi). Se enuncia aquí la tesis fundamental del libro, que se desarrollará a lo largo de los seis capítulos de la obra, y cuyas repercusiones iremos viendo a lo largo del análisis. Antes de proseguir, no obstante, creo preciso matizar un punto del planteamiento de Barletta. Del mismo modo que dicho estudioso subraya adecuadamente el error de reducir el papel de la literatura morisca a una especie de barricada cultural (y por tanto a un mero epifenómeno de su resistencia identitaria), a mi juicio es poco adecuado considerar la posible y en muchos casos inevitable lectura estética de la producción aljamiada como un fenómeno marginal o como un acercamiento que reduciría indebidamente el alcance de la misma a lo meramente ornamental.

Es una postura bastante común considerar que la *ars gratia artis* es un invento reciente y que (pese al *delectare* horaciano) es un anacronismo impertinente atribuir a nuestros ancestros la voluntad de experimentar la fruición estética, siendo ésta, en todo caso, una especie de efecto secundario de productos culturales encaminados primariamente a otros fines más «serios» o «comprometidos». Volveré más adelante, al hilo de la exposición de Barletta, sobre este planteamiento, pero quiero llamar la atención desde el principio sobre las limitaciones de un programa de investigación que no tenga en cuenta este factor, al menos como posibilidad (aunque no

lo explore directamente). En efecto, si prescindimos de la dimensión estética, la literatura como categoría antropológica desaparece, pues aquélla es precisamente el lugar cultural de todos los textos dirigidos a suscitar una particular emoción ante la percepción sensorial (eso es lo que primariamente significa *aísthēsis*: la capacidad de percibir por los sentidos). Sin ella, podremos tener textos filosóficos, teológicos, historiográficos y sociológicos, o bien diversos manuales de instrucciones, pero no obras literarias *stricto sensu*.

Bien es verdad que lo que comúnmente llamamos «literatura aljamiada» es en realidad sinónimo de «producción escrita aljamiada», hasta el punto de que yo mismo he señalado en una ocasión anterior que «el sector literario de la producción morisca queda así delimitado funcionalmente por su difusión pública, aspecto que resulta afianzado en la medida en que ésta se realizaba seguramente por la lectura en voz alta ante grupos de personas reunidas al efecto»<sup>1</sup>. Esto significa que probablemente una parte de los textos que los aljamiadistas estudiamos de forma conjunta, porque así aparecen en los manuscritos que los han transmitido, no han sido nunca susceptibles de una lectura estética. No obstante, resulta a mi juicio exagerado y, en todo caso, inadmisibles como petición de principio, considerar que «the handwritten narrative texts of Castilian and Aragonese Moriscos for the most part do not respond to any 'literary' pretensions» (pág. 3).

Por contra, su propia constitución formal apunta a que al menos la producción poética, al estilo de la editada por Fuente Cornejo<sup>2</sup>, y las frecuentes piezas narrativas incluidas en numerosos códices aljamiados (las

---

<sup>1</sup> ALBERTO MONTANER FRUTOS, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», *II Curso de Lengua y Literatura en Aragón (Siglos de Oro)*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1993, págs. 31-61 (la cita en pág. 41).

<sup>2</sup> TORIBIO FUENTE CORNEJO, *Poesía religiosa aljamiado-morisca: Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica. Otros textos complementarios*, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal, CLEAM, 10), 2000.

cuales son el objeto fundamental de la atención de Barletta) tienen como uno de sus rasgos constitutivos el suscitar ese tipo de lectura. Sostener lo contrario supone prescindir gratuitamente de toda la tradición árabe entorno al *tarab* 'embeleso, arrobo, éxtasis'<sup>3</sup> como efecto de la recepción poética y, con ella, de la posibilidad de distinguir un texto literario de cualquier otro. Por supuesto, estas consideraciones no invalidan en absoluto el proyecto analítico de Barletta ni su interés por otras cuestiones, que pueden revelarse capitales para una correcta intelección de los escritos moriscos; simplemente, pretenden llamar la atención sobre el peligro de fondo de toda visión que restrinja de forma apriorística este aspecto del campo literario estudiado.

Habida cuenta de que la indagación de Barletta «focuses upon time» (pág. XIII), el autor dedica el segundo apartado de la introducción, «Narrative and the Fabric of Time» (págs. XI-XVI), a exponer los fundamentos teóricos que le permiten partir de una concepción del tiempo como experiencia humana básica, lo que Eugenio Frutos habría llamado su «afección de temporalidad», como una de las «notas entitativas» de la persona<sup>4</sup>.

Como el filósofo español, Barletta parte aquí de las modernas reflexiones sobre el tiempo realizadas desde la fenomenología (Husserl) y su derivación existencialista (Heidegger), pero tiene también en cuenta los planteamientos del pragmatista y empirista estadounidense William

---

<sup>3</sup> Vid. J. LAMBERT, «Tarab», *Encyclopaedia of Islam*, nueva. ed., Leiden y París (E. J. Brill and Maisonneuve & Larose), 1966 -, vol. X, págs. 210b-211a.

<sup>4</sup> EUGENIO FRUTOS CORTÉS, *Antropología Filosófica*, Zaragoza (Publicaciones del Departamento de Filosofía Fundamental), 1971-1972, 2 vols; ed. rev., al cuidado de Alberto Montaner, Zaragoza (Prensas Universitarias), 1991. Esta obra, lamentablemente poco conocida, presenta todo un apartado sobre «El tiempo y el ser temporal del hombre» (págs. 291-335), como parte del capítulo IV, «La dimensión histórico-social», de la parte segunda, «Las dimensiones entitativas del hombre», el cual creo que habría sido de gran utilidad a Barletta en la determinación de las bases conceptuales de su trabajo.

James y los de la escuela psicológica soviética (Leont'ev, Luria y en especial Vygotsky), así como las investigaciones más recientes de la corriente socio-cognitiva (en particular los trabajos de Charles y Marjorie Goodwin). En esta nómina se echa quizá en falta el nombre de Bergson (amigo, por cierto, de James), cuyas concepciones sobre *le temps* y *la durée* han sido tan fructíferas filosófica y poéticamente<sup>5</sup>. A partir de estos autores, Barletta adopta un acercamiento a la «textualidad» (entendida como el conjunto de prácticas vinculadas a la producción y difusión de textos) y a la temporalidad concebido «as an *activity-centered* approach», el cual determina la cohesión entre los distintos aspectos del análisis basado en la cuestión del tiempo y en el empleo de la narrativa «as a tool by which we –as members of communities– reckon with it» (pág. xv). Este uso social de la narrativa como «herramienta» para «tratar el tiempo» le lleva, en definitiva, a plantearse especialmente «the ways in which written narratives [...] are used by communities to shape and alter their future» (pág. xvi).

En cuanto a la narrativa propiamente dicha, queda caracterizada en el apartado final de la introducción como una forma de mediación entre la realidad fenoménica y la experiencia humana, pero no deformadora de aquélla (según la conciben Barthes o White), sino básicamente isomorfa (en la línea de Carr), planteamiento que conjuga con el modelo de los cronotopos de Bajtín para situar la narrativa escrita «into even tiger alignment with human experience and action in the world» (págs. XXXI-XXXIV). Esta opción conceptual y metodológica me parece singularmente adecuada, por cuanto la aproximación de White, con ser de enorme interés<sup>6</sup>, cae en ocasiones en un relativismo indemostrado que queda

---

<sup>5</sup> Cf. EUGENIO FRUTOS CORTÉS, «El primer Bergson en Antonio Machado», *Revista de Filosofía*, XIX. (1960), págs.117-178.

<sup>6</sup> El lector hispanohablante puede ver algunos de sus análisis más penetrantes reunidos en HAYDEN WHITE, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, introd. de Verónica Tozzi, trad. de V. Tozzi y N. Lavagnino, Barcelona (Paidós y Universidad Autónoma), 2003.

contradicho por los actuales estudios cognitivos y, en todo caso, por la mera imposibilidad de contrastar el orden de nuestras narraciones con el supuesto caos de una realidad a la que sólo desde esas narraciones podemos acceder (en lo que no es sino una variante de la paradoja del solipsista). En este terreno, creo básica la objeción (que cabría llamar ecológica) de Elias: «La duda filosófica respecto a la posibilidad de conocimiento congruente con la realidad la contradice de un modo muy elemental el éxito de la especie humana en su lucha por la supervivencia. Si el bagaje cognitivo de los humanos fuese realmente de un género tal que no les permitiese identificar [los] objetos como son realmente, se habrían hundido. El supuesto de un defecto congénito, que pone en duda eternamente la capacidad humana de identificar el mundo tal cual es, es intrínsecamente improbable. La humanidad habría desaparecido muy pronto después de incurrir en semejante fallo»<sup>7</sup>.

En cambio, al aceptar con Carr que no hay una discontinuidad fundamental entre la narrativa y la realidad, sino que existe «a certain community of form between 'life' and written narrative»<sup>8</sup>, podría decirse que, al igual que la física se expresa en lenguaje matemático para explicar los fenómenos naturales<sup>9</sup>, la experiencia temporal queda cifrada para su intelección en la exposición narrativa. En consecuencia, del mismo modo que no se considera que el uso del lenguaje matemático falsee la realidad

---

<sup>7</sup> NORBERT ELIAS, *Teoría del símbolo: Un ensayo de antropología cultural*, ed. e introd. Richard Kilminster, trad. José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona (Península), 1994, pág. 193.

<sup>8</sup> DAVID CARR, *Time, Narrative, and History: Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Bloomington (Indiana University Press), 1986, pág. 16.

<sup>9</sup> «El ideal de la Física en esta descripción y predicción de fenómenos naturales es poderlo hacer de forma cuantitativa –dando cantidades que indiquen el valor de las magnitudes de interés–, por lo que su lenguaje tiene que ser el de las matemáticas» (DOMINGO GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *La Física de lo complejo: Las maravillas de los sistemas dinámicos*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 2005, pág. 9).

física, no hay pruebas para sentenciar que el uso de mecanismos narrativos traicione radicalmente la base evenemencial de lo narrado. Dicho en términos de Elias, la representación simbólica del acontecer hecha por medio de la narración puede ser (aunque no siempre lo sea) esencialmente congruente con lo acontecido, incluso cuando, como señala White, «una narración puede representar un conjunto de acontecimientos adoptando la forma y el significado de una historia épica o trágica, mientras que otra puede representar el mismo conjunto de acontecimientos -con igual plausibilidad y sin violentar el registro fáctico- en forma de farsa»<sup>10</sup>. En efecto, esto no implica que la narración imponga necesariamente un orden ficticio, sino que la «dotación de sentido» se sitúa en un plano distinto (que cabría denominar metahistórico) al de la intelección del proceso histórico en términos de sucesos temporalmente ordenados vinculados por concatenaciones causales; o, dicho en otros términos, que una cosa es la denotación y otra la connotación que revisten los acontecimientos. Desde este tipo de postulados, Barletta se haya bien equipado para «conceptualize narrative -specifically the traditional handwritten narratives of Castilian and Aragonese crypto-Muslims- as a mode of cultural practice intricately linked to the ordering of the past within an emergent present as well as to the negotiation of theories regarding an uncertain, an in the case of the Moriscos, desperate, future» (pág. XXXIII)<sup>11</sup>.

El *corpus* que va a ser objeto de análisis bajo tales premisas queda determinado en el siguiente apartado, «Traditional *Aljamiado-Morisco*

---

<sup>10</sup> WHITE, *El texto histórico como artefacto literario*, pág. 191.

<sup>11</sup> No puedo dejar de advertir, aunque sea de pasada, que el concepto de *negotiation*, tan propio de la actual terminología académica estadounidense y del que Barletta hace generoso empleo, me parece en muchos casos bastante inapropiado. La idea de negociación implica una interacción de voluntades en el proceso dialéctico que rara vez se da en los fenómenos sociales, que desbordan la capacidad de actuación individual y cuya mecánica me parece más adecuado describir en otros términos.

Narrative Texts» (págs. XVI-XX), con la siguiente caracterización: «the handwritten, traditional Islamic narratives produced and used by members of Morisco communities», si bien se centra en tres obras: el *Libro de las luces*, el *Alḥadīṭ del sacrificio de Ismāʿīl* y el *Poema de Yūsuf*. Esta selección se basa en tres razones: la primera es que en ellas se desarrollan diferentes órdenes temporales, lo que resulta especialmente adecuado para el tipo de análisis propuesto; la segunda es la presencia de elementos característicos de los testimonios manuscritos que los transmiten y que permiten plantearse algunas cuestiones de interés sobre la dimensión pragmática (o *activity-centered*) señalada arriba, siendo la tercera los aspectos relacionados con el género discursivo y la práctica comunicativa. Al desgranar estas razones, Barletta señala el gran interés de la presentación material de los textos y de su contexto codicológico para entender su recepción, así como los problemas asociados de determinación genérica, superando clasificaciones temáticas más o menos discutibles<sup>12</sup>, aspectos en los que le sirven de guía los trabajos clásicos de Bajtín y Bourdieu, junto a las más recientes aportaciones de Briggs.

Estas consideraciones quedan complementadas por las realizadas a continuación en «Approaching *Aljamiado-Morisco* Narrative: Origins in Discourse» (págs. XX-XXIII), donde, además de explicar el origen «evenemencial» del libro aquí reseñado, señala las preocupaciones

---

<sup>12</sup> En este punto de la discusión Barletta se refiere únicamente a la taxonomía de ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, «El interés literario en los escritos aljamiado-moriscos», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* (Oviedo, 1972), Madrid (Gredos, CLEAM 3), 1978, págs. 189-209, si bien le hubiesen sido seguramente de más utilidad las propuestas de HOSSAIN BOUZINEB, «Culture et identité morisques», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 43 (1987), págs. 118-129, y de ALBERTO MONTANER FRUTOS, «Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa», *Simposio sobre Destierros Aragoneses, I: Judíos y moriscos*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1988, págs. 313-326 (citado, a otro propósito, en la pág. XXI).

intelectuales que estaban en su génesis, determinando su voluntad de establecer «how the discursive and linguistic features of these texts –as well as the codices and loose folia that contain them– intersected with context and practice within the Morisco communities of Castile and Aragon» (pág. xxii). Finalmente, y como medio de alcanzar este objetivo, Barletta familiariza al lector con el contexto sociocultural morisco a través de dos secciones de tipo general, «Spanish Islam after the Fall of Granada» (págs. xxiii-xxx) y «Time, Written Narrative, and the Social Life of the Moriscos» (págs. xxx-xxxvi), cuya misión es garantizar que la indagación desarrollada a lo largo de los seis capítulos de la obra parte, para un lector cualquiera, de unas bases suficientes y homogéneas. El primero de los apartados es una apretada, pero adecuada síntesis de la situación sociopolítica, religiosa y cultural de los moriscos españoles; el segundo se destina sobre todo a avanzar algunos de los puntos principales que serán objeto de tratamiento a lo largo de la obra, de cuya estructura interna se da igualmente cuenta. Ésta consiste en una primera parte centrada en una exposición más detallada de los fundamentos teóricos que guían el acercamiento al tiempo, a la narrativa y a los textos manuscritos (sin abandonar, no obstante, constantes referencias a la producción aljamiada), y una segunda que se centra sobre aspectos relevantes, en relación con estos enfoques, de los tres relatos estudiados en detalle.

Respecto de estos panoramas, sólo querría llamar la atención sobre un par de puntos. Uno es de índole más general y afecta a buena parte de lo que se dice a lo largo de la obra: la identificación de la producción aljamiada exclusivamente con la fase morisca, es decir, de conversión forzosa, sin tener en cuenta en la discusión (aunque se aluda a veces a ello) que buena parte de ese material circulaba ya en la fase mudéjar y que ni siquiera tenemos certeza sobre la fecha de elaboración de muchos de los manuscritos aljamiados, lo que en algunos aspectos obliga a matizar las conclusiones de Barletta, como luego veremos. En este sentido, es

significativa la caracterización lingüística de la aljamía como «Castilian (with abundant Aragonese inflections)» (págs. 18 y 146), cuando las tres obras objeto central de estas páginas pertenecen sin duda al período mudéjar, pues el *Poema de Yūsuf* fue redactado seguramente en el siglo XIV, mientras que el *Libro de las luces* y el *Alḥadiṭ del sacrificio de Ismāʿil* fueron traducidos como muy tarde a mediados del siglo XV, ya que están contenidos, junto con el citado poema, en el ms. BRAH 11/9409 (*olim* T-12), copiado por esas fechas<sup>13</sup>, y responden a un estado de lengua que habría que definir como romance aragonés en una fase de sólo incipiente asimilación al castellano (por no hablar de los problemas planteados por la existencia de isoglosas antiguas entre el castellano oriental y el aragonés occidental), lo que impide considerar esta variedad lingüística como un residuo dialectal negativamente marcado en términos diastráticos (como se hace en la pág. 152). Esto nos lleva al segundo aspecto, más concreto y hasta cierto punto secundario, pero que no deja de tener su importancia en la medida en que ejemplifica el tipo de ajustes de enfoque a que me acabo de referir. Se trata del origen de *aljamiado*: «This term comes from the Arabic adjective *ʿajamiyya*, which means, in different but related contexts, ‘barbarian’, ‘non-Arabic’, or ‘foreign and serves to mark the liminal status of Morisco written discourse’, el cual queda así ‘Defined in negative terms (as neither fully Castilian nor in any real sense Arabic)’ (pág. XXIX). La situación es, en realidad, algo distinta, puesto que ya en árabe andalusí *ʿaġamī* - *ʿaġamiyya* poseía el sentido de ‘lengua romance’<sup>14</sup>, dando origen al arabismo *aljamiá*, especializado para designar, precisamente, la peculiar variedad romance hablada por las comunidades mudéjares, como expresa Francisco del Rosal: «Aljamía o Aljama llaman los moriscos a su lenguaje

<sup>13</sup> MONTANER, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», págs. 42-43. Véase abajo para más detalles.

<sup>14</sup> FEDERICO CORRIENTE, *A Dictionary of Andalusí Arabic*, Leiden (Brill), 1997, pág. 345b.

natural, como decimos plática»<sup>15</sup>. En consecuencia, el adjetivo *aljamiado* era inicialmente sinónimo del medieval *latinado*, es decir, el arabófono que sabía además hablar romance<sup>16</sup>.

En suma, *aljamía* y *aljamiado* aludían únicamente en su momento a la lengua oral y no poseían ningún tipo de referencia a textos romances escritos en caracteres árabes (cuya existencia no nos consta que fuese conocida, durante su período de cultivo, fuera de los propios ámbitos mudéjares y luego moriscos), mientras que *aljamiado* sólo adquirió tal sentido a partir del interés por este tipo de literatura que se produce en el siglo XIX (y al que, por cierto, se dedica un interesante apartado del libro, en las págs. 56-68). Sin duda, esto corrobora el carácter liminar señalado por Barletta, pero obliga a dos matizaciones: por un lado, que no se refiere al discurso escrito, sino a su previa dimensión hablada, lo que incide de un modo distinto en su consideración pragmática; por otro, que esa variedad lingüística marca la otredad no tanto en términos negativos (ni árabe ni romance), como en términos de inclusión diferenciada (un subconjunto del romance), al igual que sucedía coetáneamente con otras variantes diatópicas o diastráticas, como el habla vizcaína, la de los negros, la germanía o el sayagués. En todos estos casos, incluida la aljamía, su empleo coetáneo como recurso de comicidad

---

<sup>15</sup> FRANCISCO DEL ROSAL, *Diccionario etimológico: Alfabeto primero del origen y etimología de todos los vocablos originales de la lengua castellana*, ed. facs. y est. de Enrique Gómez Aguilar, Madrid (CSIC), 1992, pág. 37 = f. 31v = pág. [66].

<sup>16</sup> Compárese la definición, aunque no totalmente correcta, de *Autoridades*: «ALJAMIADO, DA, adj. Epitheto que se dá al hombre o muger que vivía en la Aljama de los Moros, o Judíos, y à los que hablan el lenguaje de ellos y también al mismo lenguaje» (*Real Academia Española, Diccionario [de Autoridades] de la Lengua Castellana*, Madrid (Francisco del Hierro), 1726-1739; ed. facs., Madrid (Gredos), 1963, vol. I, pág. 218a. Véase en general MONTANER, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», págs. 31-33, y «La aljamía: una voz islámica en Aragón», *La variación lingüística en Aragón a través de los textos*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 2003, págs. 99-204; FEDERICO CORRIENTE, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, (Gredos), 1999; 2.<sup>a</sup> ed., 2003, pág. 179a.

literaria revela su ubicación en la frontera de lo distinto considerado como grotesco y, por lo tanto, risible, lo que sin duda da cuenta de su carácter marginal, aunque no necesariamente marginado, en el sentido de que su mero empleo como marca humorística no implica una hostilidad abierta, lo que, no obstante, sabemos bien que no era (por lo común) el caso de los moriscos (como, por otro lado, estudia el propio Barletta en las págs. 142-145, analizando la figura del morisco Ricote en la segunda parte del *Quijote*).

Tras exponer los aspectos generales de su enfoque, Barletta consagra su primer capítulo, «Toward an Activity-Centered Approach to *Aljamiado-Morisco* Narrative» (págs. 1-30) a hacer una caracterización más detenida de su objeto de estudio. De este modo, la narrativa morisca es presentada como un texto de naturaleza folclórica, cuyo sentido deriva de su inmersión social y de su inherente condición pragmática, definida por los usos colectivos (eminentemente rituales y formativos) a los que se destina. Desde esta perspectiva, Barletta considera que, dada su condición tradicional, los textos aljamiados dependen en alto grado de «modes of reading, and the collaborative process by which contextualized meaning was achieved», lo que, a su juicio, conduce «to a much more emergent, co-constructive, and flexible form of sense-making» que la realizada en el ámbito de la mayoría cristiana, fuertemente condicionada por «stable institutions of symbolic power» (pág. 6). Tal forma de elaboración colectiva del sentido narrativo presentaría paralelos en otras manifestaciones de la cultura árabe tradicional, como las prácticas poéticas desarrolladas entre los beduinos del occidente de Egipto o del norte del Yemen, entre los cuales se ha sostenido que, frente a lo que supuestamente sucede en la cultura occidental, el proceso adquiere la primacía sobre el producto.

Sin duda, el papel social de la narrativa aljamiada, en la medida en la que seamos capaces de determinarlo, es un factor esencial para comprender el significado contextual de la misma. En ese sentido, determinar la pragmática de los textos estudiados dentro del medio en el que se integran

es prácticamente un requisito indispensable para su explicación cabal y la postura de Barletta marca una dirección que, aunque apuntada ya en otros estudios sobre la producción aljamiada, no se ha tomado con firmeza ni con tan sólido bagaje teórico. Descendiendo a las propuestas concretas, cabría preguntarse, no obstante, si es realmente adecuado comparar la lectura en voz alta de la narrativa aljamiada con las sesiones de recitación de los beduinos, bastante espontáneas y realizadas en un dialecto vivo, en las cuales se puede llegar a la improvisación poética. En efecto, la difusión oral aljamiada no responde a una tradición de transmisión directa en una lengua que es patrimonio común, sino que se basa en textos fijados por escrito, procedentes en una buena parte (si no en su mayoría) del período mudéjar (aunque las copias en las que han sobrevivido sean a menudo moriscas), traducidos del árabe con giros completamente inusitados en las formas coloquiales de la aljamía y marcados por el prestigio de provenir de la lengua sagrada de la comunidad islámica. En tales condiciones, la difusión queda condicionada por la existencia de un mediador obligado, que es la persona capaz de leer los textos así cifrados, lo que se aviene mal con un proceso participativo (en el sentido de favorecer una interacción entre el rapsoda y su auditorio). En esta tesitura, antes de dar por buena esa equiparación, convendría explorar la posibilidad de que su lectura haya revestido un cierto hieratismo, propio de los actos solemnes, y más cercano, por ejemplo, al estilo de los ritos domésticos judíos, propios de una comunidad que vive su religiosidad esencialmente de puertas adentro, antes que de manifestaciones culturales que responden realmente a tradiciones vívidas, precisamente en tanto que libremente vividas, como las de los beduinos egipcios o yemeníes.

Por lo mismo, también resulta posible plantearse si la ausencia de formas superiores de control socio-político equivalen realmente a una especie de libertad comunal, y si el ejercicio de una autoridad de tipo restringido, aunque no esté directamente respaldada por un aparato de propaganda y de represión, no puede ser tan conformador (o más, en determinadas

circunstancias) que la más amplia, pero también más difusa acción de órganos de poder de mayor envergadura. Dicho en otros términos, no es infrecuente que una sociedad cerrada de tipo aljama o su equivalente, debido a la necesidad de mantener la cohesión del grupo frente a las tendencias a la asimilación con el entorno, posea unos sistemas internos de control de la comunidad a veces más férreos (por vía de la presión intracomunitaria) que los sujetos a grandes instituciones, muy poderosas, sí, pero también a veces bastante lejanas. Baste pensar en el hermetismo y en la capacidad de resistencia centrípeta de la etnia gitana en España o de las colectividades *amish* en Estados Unidos. No quiero decir con esto que la comunidad morisca funcionase necesariamente así, pero es necesario al menos plantearse esa posibilidad y discutirla, en lugar de dar por sentado que las comunidades «marginales» son más libres y abiertas que las sujetas a la cultura dominante, lo que no deja a menudo de ser un axioma gratuito de los llamados estudios culturales. En consecuencia, sería necesario aducir pruebas más sólidas de que la producción de sentido no quedaba estrechamente en manos de los cripto-alfaquies (aspecto del que Barletta se ocupa en detalle más adelante, en las págs. 140-145) y que el conjunto de la comunidad morisca tenía ahí algo que decir, más allá de la atenta audición de los textos que les leían los pocos capaces de hacerlo. Desde el punto de vista de los indicios procedentes de la propia transmisión manuscrita, que son uno de los puntos de apoyo acertadamente reivindicados por Barletta, la escasez de variantes que no respondan a los típicos deslices de copia, irrelevantes desde el punto de vista semántico, sugiere más bien lo contrario<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. ALBERTO MONTANER FRUTOS, «En torno a la tradicionalidad de los textos aljamiados: Problemas de transmisión y criterios editoriales», *La edición de textos: Actas del I Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, London (Tamesis,) 1989, págs. 345-351, y «Tradición, oralidad y escritura en la literatura aljamiado-morisca», *Studia Zamorensia*, X (1989), págs. 171-181.

Después de postular el carácter tradicional de la producción aljamiada, Barletta subraya la preocupación por el tiempo patente en la misma y en especial en su relativamente abundante literatura profética y escatológica. A su juicio, esta marcada dimensión temporal (que superaría incluso el propio condicionante temporal inherente a toda narrativa) exige la aplicación de técnicas de análisis que desbordan la capacidad de las herramientas que la actual crítica literaria tiene a su disposición, lo que obliga a un enfoque interdisciplinar, una decisión reforzada por la profunda inadecuación que, a juicio de Barletta, se revela «when we attempt to apply theoretical frameworks developed for the analyses of modern print texts to predomern manuscript ones» (pág. 11). A partir de aquí y siguiendo básicamente a Dagenais<sup>18</sup>, Barletta critica en primer lugar el concepto de autoría aplicado a los textos manuscritos medievales, a los que considera «produced [...] by many scribes, over time» (pág. 11), por lo que quedarían mejor descritos en términos de «activities characterized by discursive interaction and collaboration» (pág. 13). El segundo concepto criticado es el de texto, considerado por la crítica moderna en su unidad en lugar de en su diversidad y en un estado de abstracción ligado al «paradigma autor-texto» (en términos de Dagenais) en lugar de en su concreción en forma de versiones manuscritas específicas contenidas en códices particulares, cuya disposición física, «or 'environment' of the manuscript» (pág. 16), actuaría como un anclaje material estructurado culturalmente para llevar a cabo complejos procesos de restauración y cambio cultural. En este sentido, a partir de los estudios de etnografía de la lectura, Barletta subraya adecuadamente la necesidad de adoptar un planteamiento dinámico y no estático de las relaciones entre texto y contexto, en su modelado recíproco, lo que a su vez exige, a su juicio, un análisis centrado en la actividad que tenga en cuenta «the ways in which people make use of

---

<sup>18</sup> JOHN DAGENAI, *The Ethics of Reading in Manuscript Culture: Glossing the «Libro de Buen Amor»*, Princeton (Princeton University Press), 1994.

texts in the negotiation of, for example, local theories of reality» (pág. 24). El objetivo último es «To approach *aljamiado-morisco* narrative texts as human documents», más allá de su consideración específicamente literaria.

Hay en este planteamiento multitud de aspectos sugerentes y algunos principios de los que todo aljamiadista debería tomar nota, como la indispensable atención al contexto material y social de la producción y uso de los manuscritos moriscos. Igualmente, debería proscribirse toda pretendida edición que se desentendiese de la autopsia de los códices y de las enseñanzas que de ella se puedan derivar. Del mismo modo, es bienvenida una saludable y casi diría que indispensable apertura interdisciplinar, en particular a campos como el de la antropología, que tanto pueden aportar a la correcta evaluación cultural de las obras estudiadas. Un breve, pero excelente ejemplo de cómo abordar este tipo de análisis lo proporciona el comentario del arranque de la *Estoria y recontamiento de Ayub* del ms. BNE 5305 (págs. 18-20). Por contra, no veo la necesidad de exagerar las peculiaridades de la transmisión manuscrita y de los modos de lectura asociados a ella, con respecto a los del texto impreso (que, por cierto, tampoco son diacrónica ni sincrónicamente homogéneos) ni de negar la capacidad de las actuales técnicas de estudio literario para explicarlos como fenómenos culturales tomados en sí mismos y en interacción dentro de unas determinadas coordenadas sociohistóricas.

Respecto de la primera objeción, me limito aquí a remitir a mi argumentación previa sobre los postulados de Dagenais<sup>19</sup>, no sin subrayar que reducir las obras a sus testimonios traiciona en buena parte lo que sabemos de la actitud del público premoderno hacia los textos que leía o (sobre todo)

---

<sup>19</sup> En mi contribución, junto con FERNANDO MONTANER, a «Letters on 'Manuscript Culture in Medieval Spain'», *La Corónica*, 27: 1 (Fall 1998), págs. 162-182. Algunas cuestiones, como el problema de la autoría o el de las variantes textuales de los diferentes testimonios, las había afrontado previamente, revisando las teorías de Galmés, en los trabajos citados en la nota 16.

oía leer, lo que puede producir una distorsión mayor de la que se pretende evitar. Señalaré simplemente dos aspectos en que esto puede manifestarse. El primero es el riesgo de crear una disciplina literaria que se desentienda de los textos, reducidos a herramientas culturales que conocemos sólo por su función social pero cuyas características intrínsecas y, en consecuencia, su funcionamiento interno se nos escapan, transformando de este modo el estudio literario en pura sociología o etnografía (lo que, no obstante, Barletta procura deliberadamente evitar apelando a una «descripción densa» de los textos inspirada en Geertz). El segundo, íntimamente ligado al anterior, es postular de antemano el tipo de «análisis centrado en la actividad» que se le ha de aplicar a los textos, deducido del modelo de funcionamiento previamente atribuido a la «cultura manuscrita», en lugar de una consideración inductiva, basada en datos factuales, de la clase de actividad a la que en realidad se los sometía, como condición previa al análisis mismo.

A mi entender, incide plenamente en esta posibilidad la consideración de que la lectura por placer es una actividad suntuaria propia de la clase dominante y de que un lector ocioso (es decir, el que lee por puro disfrute para pasar el tiempo) «is also a relative recent creation of Western culture, as much the product of capitalist modes of production as of the ideological underpinnings of the bourgeoisie» (pág. 35). Aunque Barletta no lo hace explícitamente, resulta casi inevitable deducir de aquí que la comunidad morisca, preindustrial, mayoritariamente agrícola y socialmente marginada, desconocía tal actividad. Para atajar ese posible corolario, es necesario hacer varias puntualizaciones. En primer lugar, ya he señalado antes que el placer de la lectura no es un invento moderno. Cuando Horacio señala que «Aut prodesse uolunt aut delectare poetae /aut simul et iucunda et idonea dicere uitae»<sup>20</sup>, está planteando una disyuntiva exclusiva, lo que

---

<sup>20</sup> «Los poetas quieren o bien ser provechosos, o bien deleitar, / o bien conjuntamente decir cosas gustosas y apropiadas para la vida» (*Ars*, 333-334).

significa que uno de los posibles fines de la poesía es el de sólo deleitar, aunque haya otras opciones (la puramente pedagógica y la mixta), de las que la preferible, para el venusino, es la tercera: «omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, / lectorem delectando pariterque monendo»<sup>21</sup>, lo que da cuenta de hasta qué punto el factor deleitoso es imprescindible para poder hablar de poesía. Este planteamiento no muere con el mundo antiguo; la Edad Media cristiana, aunque siempre recelosa de los goces puramente temporales, reconoce y admite (en la estela horaciana) la *dulcedo*, *delectatio* o *iucunditas*<sup>22</sup>. Podría quizá tildarse este planteamiento de «etnocéntrico», pero, como también he indicado arriba, la cultura árabe y luego la arabo-islámica asocian igualmente la recepción poética a la experiencia estética, por medio del *ṭarab* ‘embeleso, arrobó, éxtasis’. Condenado ya por los alfaquíes rigoristas del siglo IX, debido a su carácter excesivamente mundano, «*ṭarab* constitutes a sensual rather than intellectual aesthetic. By so doing, it seems to draw a separating line between on the one hand music, poetry and dance, and on the other, the plastic and decorative arts, often governed by more hieratical conceptions [see FANN]. In offering mediation between symbolically fundamental opposites such as emotion and reason, profane and sacred, nature and culture, the concept of *ṭarab* offers an essential clue to understanding of Arabo-Islamic civilisation»<sup>23</sup>.

No en balde, como reza el proverbio, *alladī lā yaṭrab laysa minna l'arab* ‘quien no se embelesa, no es uno de los árabes’. Así pues, sentado que el placer lector no es un invento reciente ni mucho menos burgués, cabría objetar que

<sup>21</sup> «Se ha llevado todos los votos el que ha combinado lo útil y lo dulce, / deleitando al lector y a la par instruyéndolo» (*Ars*, 343-344).

<sup>22</sup> Vid. EDGAR DE BRUYNE, *Estudios de estética medieval*, trad. de Armando Suárez, Madrid (Gredos), 1958, vol. II, págs. 20-56, y *La estética de la Edad Media*, trad. de Carmen Santos y Carmen Gallardo, Madrid (Visor), 1988, págs. 246-259.

<sup>23</sup> LAMBERT, «Ṭarab», pág. 211a.

éste exige un lector ocioso y solitario, condiciones que muy pocos individuos medievales y aún menos moriscos podrían satisfacer. Sin embargo, ambos términos no son en absoluto correlativos, de modo que negar la existencia del lector solitario no implica hacerlo con la del lector ocioso, ni viceversa. Por lo tanto, el hecho de que el modo de difusión textual en las Edades Media y Moderna fuese mayoritariamente el de la lectura grupal en voz alta no implica en modo alguno que dicha lectura no pudiera hacerse como una actividad de ocio. En estas circunstancias, la apelación al comportamiento de las modernas clases desfavorecidas urbanas (supuesto que sea realmente ese)<sup>24</sup> implica extrapolar los ritmos temporales y su uso sociocultural en el ámbito del extenuado proletariado de la Revolución Industrial a los característicos de las sociedades tradicionales agrarias, en las que los tiempos muertos propios de los trabajos agrícolas o los eventos festivos asociados a sus propios ciclos marcan un calendario cuya densidad laboral es muy distinta de la que puede plantearse en las circunstancias del empleo fabril o de los horarios de oficina<sup>25</sup>. Tampoco es óbice en este punto la dificultad de acceder materialmente a las obras literarias, puesto que la lectura en voz alta o (en casos como el de la lírica y el romancero) su transmisión oral permitían que su difusión alcanzase cotas que no son linealmente proporcionales a las de los ejemplares en circulación.

---

<sup>24</sup> Lo que tampoco es el caso, como ejemplifica palmariamente el prolongado éxito de la literatura de cordel y más tarde del folletón, tradicionalmente calificados de escapistas; cf. JULIO CARO BAROJA, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid (Revista de Occidente), 1969, y PEDRO M. CÁTEDRA, *Invencción, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XVI)*, Mérida (Editora Regional de Extremadura), 2002.

<sup>25</sup> Vid. JOSÉ LUIS ACÍN FANLO, *Los trabajos y los días en Aragón: Notas de cultura tradicional*, Zaragoza (Mira Ed.), 1992. Aunque no incide directamente sobre el aspecto del ocio, ofrece una reflexión de interés sobre el adecuado acercamiento a las sociedades agrarias JOSÉ LUIS MINGOTE CALDERÓN, *No todo es trabajo: Técnicas agrícolas tradicionales*, Salamanca (Centro de Cultura Tradicional, Diputación), 1995. Para el ámbito festivo, sigue siendo básico el clásico estudio de MIJAIL BAJTÍN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*, trad. Juilo Forcat y César Conroy, Madrid (Alianza), 1987.

En definitiva, un modelo adecuado del comportamiento sociocultural respecto de la recepción y eventual disfrute de obras literarias en un entorno agrícola del Antiguo Régimen pasa más bien por considerar la existencia de momentos de ocio ritual o, cuando menos, consuetudinariamente marcados por las celebraciones del año agrícola. En los segundos, el consumo literario (lectura de un texto escrito o bien recitación o canto memorísticos, en ambos casos de forma privada o pública, singular o colectiva), queda al arbitrio de decisiones individuales, pero se ve favorecido por las costumbres locales (como las reuniones en torno al hogar en las noches de invierno, en las que se acostumbraba a referir cuentos o leyendas tradicionales), mientras que en los primeros, dicho consumo forma parte de las actividades propias de la fiesta, revistiendo, según las ocasiones, un tratamiento más o menos ceremonial. Que en este caso la difusión literaria tenía una dimensión festiva y básicamente placentera lo demuestra su propio contexto de realización, pero igualmente lo prueba que los encargados de la misma (en la sociedad cristiana medieval) fuesen eminentemente los juglares, tanto por las actividades que, amén de la especialización en diversos registros poéticos o musicales, se engloban en la juglaría (equilibrismo, prestidigitación, funambulismo, contorsionismo), como por su misma etimología, *juglar* < i o c u l a r i s 'gracioso, bromista' (de la misma raíz que *juego* < i o c u s), pues «los juglares tienen por oficio alegrar a la gente», según compendia Menéndez Pidal, basándose en las *Leges palatin* de Jaime II de Mallorca<sup>26</sup>. No en vano, como señalaba San Buenaventura, «si [ars] est ad solatium et delectationem, sic est *theatrica*, quae est ars ludorum, omnem modum ludendi continens, siue sit in cantibus, siue in organis, siue in figuris,

---

<sup>26</sup> RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca y juglares: Orígenes de las literaturas románicas*, 1.ª ed., 1924; 2.ª ed., 1957; reed. con pról. de Rafael Lapesa, Madrid (Espasa-Calpe), 1991, pág. 26; además de esta obra, fundamental para conocer la juglaría hispánica medieval, puede consultarse ANTONIO UBIETO, «Poesía navarro-aragonesa primitiva», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VIII (1967), págs. 9-36.

siue in gesticulationibus corporis»<sup>27</sup>.

Respecto del ocio no específicamente festivo, tanto lo que sabemos de las costumbres antiguas como de sus pervivencias modernas dejan claro que la finalidad de esas «reuniones literarias» era básicamente eutrapélica, es decir, la del ocio placentero. Como explica Simonsen: «Bien qu'il soit courante d'évoquer les "contes de veillées" à propos du folklore, la veillée n'est une condition ni nécessaire ni suffisante à la transmission des contes. Les contes peuvent se dire aussi aux champs, lors de la garde des bêtes, au lavoir ou lors des grands travaux. Il y a d'ailleurs bien des sortes de veillées, selon les activités qui s'y pratiquent et le statut des participants. Les veillées peuvent être régulières ou exceptionnelles (veilles de Noël et de mariage, grandes veillées de travail comme celles du chanvre ou de la fête du cochon); mixtes, ou bien exclusivement masculines ou féminines. Les veillées de loisirs ont lieu l'hiver, de la Toussaint [= 1<sup>er</sup> novembre] à la Chandeleur [= 2 février]. Le conte peut s'y pratiquer, mais c'est au même titre que les chansons, les danses, les jeux et plaisanteries, selon des modalités qui varient d'une communauté à l'autre, comme celles des invitations et de la consommation alimentaire»<sup>28</sup>.

Por supuesto, esto no era privativo de los relatos de transmisión oral; sucedía del mismo modo en la lectura a partir de un escrito, fuese éste manuscrito o impreso: «para estos «lectores públicos» la lectura se convertía en una simple habilidad y no en una manera de elaborar significados [...].

---

<sup>27</sup> «Si [el arte] sirve para el solaz y el deleite, así sucede con el *teatral* [i. e. el juglaresco], que es el arte de los juegos, el cual abarca todos los tipos de juego, ya resida en los cantos, ya en los instrumentos musicales, ya en las representaciones, ya en las gesticulaciones corporales» (*De reductione artium ad Theologiam*, T2; cito por *Obras de San Buenaventura*, ed. dir. por León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromi, 2<sup>a</sup> ed., Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos), 1955, vol. I, págs. 635-667).

<sup>28</sup> MICHELE SIMONSEN, *Le conte populaire français*, 2.<sup>a</sup> ed. rev., París (Presses Universitaires de France), 1986, págs. 50-51.

Sabían cómo romper el ritmo monocorde de una lectura variando el tono y el tipo de voz. Sabían dar vida a los personajes del texto y decir los apartes hablando entre dientes y haciendo muecas, en definitiva teatralizando el modo de leer a fin de captar la atención, sin cansar ni aburrir al auditorio. [...] Se podrían multiplicar los ejemplos, pero éste muestra inmejorablemente el carácter globalizador de la lectura que incluso llega a sobrepasar al texto. Implicaba la percepción corporal (visual y auditiva) del lector o recitador por sus oyentes y de éstos entre sí. Ante un texto alegre brotan las risas, ante uno triste las lágrimas. Esta modalidad de lectura se convirtió en una práctica frecuente, habitualmente ligada, aunque no siempre, al ocio, tanto en el campo como en la ciudad»<sup>29</sup>.

Lo ejemplifica a la perfección el tantas veces citado diálogo entre el cura y el ventero de Sierra Morena en el *Quijote*, I, XXXII:

«y como el cura dijese que los libros de caballerías que don Quijote había leído le habían vuelto el juicio, dijo el ventero:

– No sé yo cómo puede ser eso, que en verdad que, a lo que yo entiendo, no hay mejor letrado [= ‘literatura’] en el mundo, y que tengo ahí dos o tres dellos, con otros papeles, que verdaderamente me han dado la vida, no sólo a mí, sino a otros muchos. Porque cuando es tiempo de la siega, se recogen aquí las fiestas muchos segadores, y siempre hay algunos que saben leer, el cual coge uno destes libros en las manos, y rodeámonos dél más de treinta y estámosle escuchando con tanto gusto, que nos quita mil canas. A lo menos, de mí sé decir que cuando oyo decir aquellos furibundos y terribles golpes que

---

<sup>29</sup> JOSÉ MANUEL PRIETO BERNABÉ, *La seducción del papel: El libro y la lectura en la España del Siglo de Oro*, Madrid (Arco Libros), 2000, págs. 50-51. Véase además el clásico trabajo de MARGIT FRENK ALATORRE, «Lectores y oidores: La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro», *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. Giuseppe Bellini, Roma (Bulzoni), 1982, vol. II, págs. 101-123. Para una más amplia contextualización del fenómeno, puede verse FERNANDO BOUZA, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca (SEMYR, Serie chica 2), 1999.

los caballeros pegan, que me toma gana de hacer otro tanto, y que quería estar oyéndolos noches y días.

– Y yo ni más ni menos -dijo la ventera-, porque nunca tengo buen rato en mi casa sino aquel que vos estáis escuchando leer, que estáis tan embobado, que no os acordáis de reñir por entonces»<sup>30</sup>.

Se advierte aquí cómo el tipo de público y la forma de difusión de los relatos caballerescos difieren bastante de los supuestos por Barletta cuando opone al lector premoderno una posterior «class of readers that could spend time as they would money on 'idle pursuits' such as reading chivalric potboilers» (pág. 36). Ni siquiera respecto de los moriscos resulta pertinente esta oposición, puesto que bien se ocuparon de copiar en aljamía una novela caballerescas breves como la de *París y Viana*<sup>31</sup>, por no citar el señero ejemplo del curandero morisco Román Ramírez, que encandilaba a su audiencia recitando pasajes caballerescos en reuniones semejantes a las descritas por el ventero cervantino, respecto de lo cual poco importa que sus relatos fuesen memorizados (según creía su auditorio) o bien (como él mismo explicaba ante la Inquisición) fruto de hábiles improvisaciones por parte de quien había asimilado los códigos narrativos caballerescos hasta alcanzar la competencia activa para componerlos<sup>32</sup>. Todo ello muestra, a mi entender, los graves riesgos de operar directamente desde el modelo teórico en lugar de elaborar hipótesis de trabajo contrastadas con los datos histórico-literarios disponibles. En efecto, el parcialmente justificado

<sup>30</sup> MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, ed. del Instituto Cervantes 1605-2005, dir. por Francisco Rico, Barcelona (Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores y Centro para la Edición de los Clásicos Españoles), 2004, vol. I, págs. 404-405. Véanse parejas consideraciones en los preliminares de la lectura del *Curioso impertinente*, al final de ese mismo capítulo (págs. 410-411).

<sup>31</sup> *Historia de los amores de París y Viana*, ed. Álvaro Galmés de Fuentes, Madrid (Gredos, CLEAM 1), 1970.

<sup>32</sup> Vid. ÁNGEL GONZÁLEZ PALENCIA, «Las fuentes de la comedia *Quien mal anda en*

descrédito de la erudición entre los actuales estudiosos de la literatura no justifica en modo alguno el olvidar que nuestra disciplina, como todas las humanísticas, por su naturaleza fenomenológica, es esencialmente de base inductiva y que si bien es imprescindible un marco teórico previo que justifique sus fines y sus métodos, éste no puede construirse de espaldas a la recopilación de datos primarios y a su adecuado tratamiento heurístico.

En definitiva, esta actitud enlaza con la ya vista de negar a los métodos utilizados actualmente por los estudios literarios la capacidad de explicar los fenómenos invocados, pues se trata del ataque contra un blanco creado artificialmente. Un somero vistazo a los manuales de conjunto<sup>33</sup> revela que hay tal cantidad de orientaciones teóricas y metodológicas en uso que resulta muy sospechoso que ninguna de ellas resulte adecuada para afrontar problemas como la pragmática textual o la inserción social de los textos, cuestiones que, por otra parte, tampoco son de suyo ninguna novedad en el panorama del análisis literario. Por otro lado, una buena parte de las herramientas en uso derivan de modelos creados precisamente en el seno de la «cultura manuscrita»: la poética desde Aristóteles a las *artes poetriae* medievales, pasando por Horacio; la retórica desde el mismo Estagirita a Quintiliano, pasando por Cicerón; la filología desde la escuela de Alejandría al humanismo italiano; la hermenéutica a partir de la exégesis bíblica rabínica y patristica, *et sic de ceteris*. Incluso la moderna narratología parte de materiales no impresos: la morfología del cuento de Propp se

---

*mal acaba*, de Don Juan Ruiz de Alarcón», *Boletín de la Real Academia Española*, 16 (1919), págs. 199-222, y 17 (1920), págs. 247-274; reed. en sus *Historias y leyendas: Estudios literarios*, Madrid (CSIC), 1942, págs. 215-284, y L. P. HARVEY, «Oral composition and the performance of novels of chivalry in Spain», *Forum for Modern Language Studies*, x (1974), págs. 270-286.

<sup>33</sup> Como, por ejemplo, DARÍO VILLANUEVA, (ed.), *Avances en teoría de la literatura (Estética de la recepción, pragmática, teoría empírica y teoría de los polisistemas)*, Santiago de Compostela (Universidad), 1994, y *Curso de teoría de la literatura*, Madrid (Taurus), 1994, o PEDRO AULLÓN DE HARO (ed.), *Teoría de la crítica literaria*, Madrid (Trotta), 1994.

basa en los cuentos maravillosos rusos de tradición oral y la gramática narrativa de Todorov en el *Decamerón* de Boccaccio<sup>34</sup>. En este terreno, creo que es indispensable conocer en profundidad el arsenal disponible y sus verdaderas implicaciones epistemológicas antes de considerarlo cancelado y caduco<sup>35</sup>. Otra cosa es propugnar, por un lado, las notables ventajas de los acercamientos interdisciplinares y, por otro, la superación de las innegables limitaciones conceptuales y metodológicas en que se mueve una parte importante de la aljamiadística, en lo que hay que darle a Barletta toda la razón.

El capítulo segundo, «Written Narrative and the Human Dimension of Time» (págs. 31-55), se propone «to address the ways in which members of these communities used handwritten narrative texts in their efforts to make sense of their complex and precarious existence in Spain» (pág. 31). Para ello parte de la capacidad de la narrativa para mediar en nuestra comprensión del mundo y del hecho innegable de que «whenever we read a novel, consult the business listings, or peruse the daily specials, we are doing so for a purpose and always within socially embedded settings shaped by more broadly framed activities and goals» (pág. 35), lo que, no

---

<sup>34</sup> VLADIMIR JA. PROPP, *Morfologija skazki*, Leningrado, 1928; 2ª ed., Moskva (Nauka), 1969; vers. esp., *Morfología del cuento*, trad. del fr. de Lourdes Ortíz, Madrid (Fundamentos), 1971 (por *skazka* se entiende en ruso ante todo una «obra narrativa de creación oral popular, sobre acontecimientos ficticios, a veces con participación de fuerzas maravillosas y fantásticas», según lo define la Akademija Nauk SSSR, *Slovar' russkogo jazyka*, Moscú (Russkij Jazyk), 1981-1984, vol. IV, pág. 102a); TZVETAN TODOROV, *Grammaire du Décameron*, La Haya (Mouton), 1969; trad. esp. *Gramática del Decamerón*, vers. esp. y pról. María Dolores Echeverría, Madrid (Taller de Ediciones Josefina Betancor), 1973.

<sup>35</sup> Creo que es bastante significativo, a este respecto, que el aludido comentario de la *Estoria y recontamiento de Ayub* del ms. BNE 5305 ( págs. 18-20) incida sobre algunos de los aspectos tratados por mí hace casi veinte años en *El recontamiento de al-Miqdâd y al-Mayâsa: Edición y estudio de un relato aljamiado-morisco aragonés*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1988, págs. 68-71 y 175-179.

obstante, no permite negar, como se hace a continuación, que su principal función sea precisamente la de disfrutar de su efecto estético.

En efecto, sentado que «readers are always occupied and for the most part conscious of this occupation» (pág. 36), creer que la lectura «ociosa» o «por puro placer» no es una «ocupación» implica una reducción injustificada, puesto que si por ocupación se entiende (como se desprende del contexto) una actividad socialmente condicionada y dirigida a un fin, entonces la lectura destinada a obtener un placer estético es sin duda también una ocupación. Negar esto supone, como he señalado arriba, eliminar la categoría cultural «literatura» y sustituirla por la de textos escritos u orales, concebidos «as tools for the communication in the social sphere» (pág. 36), respecto de los cuales una obra literaria no poseería ninguna diferencia específica. Con ello no me refiero a marcas inmanentes de literariedad, como las postuladas por el formalismo, sino a la *conditio sine qua non* de una función social determinada que permite que una cultura dada reconozca la categoría de lo literario. Si esto no se admite, es mejor negar su existencia y prescindir del término por completo (aunque en ese caso, queda a cargo del postulante demostrar cómo, sin base alguna, existe la bien patente conciencia colectiva de lo literario).

Sin embargo, esto tampoco implica que una obra literaria pueda o deba ser únicamente objeto de lectura estética, sino que su posibilidad es la condición irrenunciable para hablar de literatura. En este sentido, tal y como he avanzado arriba, el objetivo de Barletta de ahondar en otros aspectos de su uso social es absolutamente legítimo. Ahora bien, a la hora de llevarlo a la práctica, conviene tener en cuenta que el uso de la literatura con fines distintos del estético resulta a menudo tácito. En contra de lo que suele sugerir el sintagma *lectura estética*, ésta no se limita a la captación de la forma textual o plano de la expresión. Antes bien, dicha lectura afecta del mismo modo al campo del significado o, dicho en términos lingüísticos, al plano del contenido. En efecto, al igual que se percibe la rima (aun

sin ser plenamente consciente de ella), se capta la estructura argumental o la coherencia de los personajes. Aún más, esa captación puede operar en último término sobre la ideología misma que anima la obra, incluso quedando implícita, pues ésta, inevitablemente, se plasmará de una u otra forma en las fuerzas argumentales o en las motivaciones de los personajes, por poner tan sólo dos ejemplos obvios<sup>36</sup>. Por lo tanto, el lector no percibe en general el contenido ideológico transmitido por las obras literarias mediante un mecanismo distinto del anterior. Los dos planos citados, de la expresión y del contenido, aunque distinguibles, no son desligables, de forma que la contemplación literaria puede actuar también como vehículo de la transmisión ideológica (tomada ésta en sentido lato). En tal caso, la coincidencia o la aversión respecto de las ideas transmitidas se comporta, en lo que atañe al goce literario, de un modo similar al correspondiente a la percepción de la forma en general. Esto es así porque el lector u oyente, cuando se sitúa ante la obra, no lo hace como *homo stheticus* o como *homo politicus* separadamente, sino como persona en su integridad.

Barletta es consciente de ello cuando, en el mismo capítulo segundo, tras volver sobre la interrelación de «Written Narrative and the Tools of Time», señala que «most written narratives do not deal explicitly with time as a theme, and we generally do not read them to occupy ourselves with time» (pág. 39), sin que ello impida que su lectura o audición nos hable de alguna manera del tiempo o, mejor dicho, nos involucre en él. Un buen ejemplo, para el caso morisco, de cómo se interrelacionan los diferentes niveles de recepción es el aportado por García-Arenal: «los moriscos

---

<sup>36</sup> Esta constatación está en la base del enfoque de BRUNO BETTELHEIM, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Nueva York (Alfred A. Knopf), 1975; vers. esp., *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, trad. Silvia Furió, Barcelona (Crítica), 1977, cuando, a diferencia del resto de las aproximaciones psicoanalíticas (freudianas o jungianas), se interrogó, no por la génesis del cuento, sino por sus efectos en el receptor, especialmente en el cuento infantil, con resultados mucho más valiosos que los anteriores.

reforzaban además su orgullo y su sentimiento nacional con relatos y tradiciones acerca del pasado glorioso de los árabes, semejantes, es de suponer, a las “narraciones caballerescas” que recoge Galmés de Fuentes en su *Libro de las batallas*: «leían en un libro cosas de Mahoma... especialmente cómo había ganado y señoreado muchas tierras»; la concurrencia, con ello, “se holgaba mucho”<sup>37</sup>.

No deja de ser significativo, con todo, que la funcionalidad de esos textos sólo se haga patente en la interpretación de la estudiosa actual, mientras que el testimonio coetáneo subraya únicamente el deleite que ello producía en el auditorio, el cual *se holgaba mucho*. ¿Hará falta recordar que este verbo pertenece a la misma familia léxica que *holganza*, a la vez ‘descanso, reposo’ y ‘diversión, regocijo’?

Sin duda, esta circunstancia tiene que ver con el aspecto en el que se centra Barletta en el resto del capítulo segundo: el uso social de la lectura, cuyos fundamentos teóricos (antropológicos, lingüísticos, filosóficos y literarios) y cuyas repercusiones expone con detenimiento. Señala así cómo ese *social use* sólo puede captarse a partir de una contextualización profunda, dado que el significado de los textos depende de las actividades en las que se empleen e incluso las trasciende. De este modo, no sólo reflejan unos valores y prácticas culturales determinados, sino que cumplen un papel de mediadores en la formación de esos mismos y de otros fenómenos culturales. Dicho en otros términos, actúan en la retroalimentación y proyección del sistema social del que forman parte como *cultural artifacts*. Este papel es posible debido a la relación dinámica entre la narrativa y determinados procesos psíquicos fundamentales para el conocimiento humano y para la construcción de sentido. En efecto, habida cuenta de que (pese a una concepción muy

---

<sup>37</sup> MERCEDES GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos: Los procesos del tribunal de Cuenca*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid (Siglo XXI), 1983, pág. 87. La referencia documental es al Archivo Diocesano de Cuenca, legajo 218, núm. 2670, y la literaria a *El Libro de las Batallas: Narraciones épico-caballerescas*, ed. Álvaro Galmés de Fuentes, Madrid (Gredos, CLEAM 2), 1975, 2 vols.

habitual) el significado es dinámico y no estático (es decir, no es algo dado, sino fruto de un proceso de interacción), queda estrechamente vinculado con la narrativa como forma de captación y de comprensión de la experiencia humana, determinada por su dimensión temporal, de modo que «we are everywhere and in myriad ways reckoning with the human dimension of time when we occupy ourselves with narrative, whether verbal, written or some combination of the two» (pág. 44). Al adoptar este planteamiento, la respuesta a por qué los moriscos perpetuaron en condiciones difíciles y peligrosas el cultivo de la literatura aljamiada va más allá de su uso como arma de identidad cultural (pese a la innegable importancia de este factor), para revelar que «as mediators of practice, as material anchors for the socially embedded processes by which members of Morisco communities reckoned with their temporal existence, the handwritten narrative texts that we study are extraordinarily effective cultural tools» (págs. 44-45). Ahora bien, proceder al análisis en estos términos exige contar con un marco teórico y metodológico adecuado, que viene proporcionado por los conceptos a los que se dedican los dos últimos apartados de este capítulo, «Contextualization» (págs. 45-52) y «Traditionalization» (págs. 52-55), que inciden sobre la cuestión de la relación dinámica entre el texto y su entorno desde perspectivas que, aun a riesgo de simplificar un tanto, podríamos considerar respectivamente sincrónica y diacrónica. A partir de ahí Barletta se propone averiguar «how *aljamiado-morisco* narratives helped to give form to the lives of the people who engaged them» (pág. 55).

Como se desprende de lo dicho, ese intento de respuesta pasa por la determinación del contexto, a la que Barletta dedica el capítulo tercero, «Contexts of Rediscovery, Contexts of Use» (págs. 56-78). Como su mismo epígrafe indica, el capítulo se divide conceptualmente en dos secciones, una referida a la toma de conciencia de la literatura aljamiada por parte de sus primeros editores y estudiosos, en el siglo XIX (págs. 56-68) y otra centrada en el propio contexto morisco (págs. 75-78). Sirve de

transición entre ambas un apartado sobre las circunstancias materiales del ocultamiento y hallazgo de los manuscritos moriscos y de los depósitos documentales en los que actualmente se encuentran (págs. 68-75). Aunque el hilo conductor de la obra no haga estrictamente imprescindible el estudio de la recepción moderna de la producción morisca, el análisis de las circunstancias en que se llevó a cabo y el tipo de construcción histórico-literaria que produjo resulta pertinente, en tanto que en buena parte somos deudores de la visión de esta parcela literaria y del programa de trabajo establecido por estudiosos como Gayangos o Saavedra, y si bien las entusiastas consideraciones de Estébanez Calderón han sido matizadas por la crítica posterior, es obvio que una parte de nuestros acercamientos, incluidos los menos decimonómicamente filológicos (como los de Luce López-Baralt y sus discípulos), están indeleblemente marcados por la impronta del «orientalismo». Obviamente, esto no implica (ni es la pretensión de Barletta) prescindir de las muchas aportaciones de interés que los estudios aljamiados han aportado desde el trabajo pionero de Gayangos en 1839<sup>38</sup>, pero sí invita a replantearse determinadas cuestiones y a volver la vista atrás con un saludable espíritu crítico, para poder encarar el futuro de nuestro campo de trabajo desde perspectivas más fructíferas y, sobre todo, holísticas.

Es ahí donde entra la tercera sección del capítulo, puesto que el análisis de la contextualización (en el sentido indicado, de inserción dinámica en un contexto, con influjo recíproco entre éste y los textos considerados)

---

<sup>38</sup> PASCUAL DE GAYANGOS, «Language and Literature of the Moriscos», *British and Foreign Review*, 8 (1839), págs. 63-95. Barletta dedica un interesante comentario (págs. 61-62) a este artículo seminal y tan frecuentemente olvidado de Gayangos, así como a su importante labor patrimonial y editorial en este terreno. Sobre este aspecto y su entronque con el resto de la labor cultural del erudito bibliófilo puede verse ahora CRISTINA ÁLVAREZ MILLÁN, «Pascual de Gayangos y la historia medieval de España», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III: Historia Medieval*, 17 (2004), págs. 37-51.

se revela como una privilegiada vía de acceso al verdadero papel de la literatura aljamiada dentro de la sociedad morisca que (inter)actuaba con ella. Proceso que, en definitiva, guarda sus analogías con el efectuado por los arabistas españoles del siglo XIX al intentar «españolizar» unos textos que dos centurias antes habían sido precisamente estigmatizados como «anti-españoles», puesto que, como subraya Barletta, constituye «a complex process of recentring that incidentally characterizes much of what Morisco scribes and *alfakies* did with the traditional Islamic material they inherited, as well» (pág. 58, vid. también pág. 60). Barletta ejemplifica esta situación con el caso del pasaje de los *Dichos de de los siete sabios de Grecia* copiados en marzo de 1563 en los fols. 61r-80v del ms. BNF Arabe 1163<sup>39</sup>, que vienen introducido por la siguiente frase: «Estos son los dichos de Bías, los cuales son los siguientes, y para ser bien entendidos, piense el leytor que cada sabio habla con él»<sup>40</sup>. A juicio de Barletta, este actitud

<sup>39</sup> Este ms. de la BNF (*olim* A. S. 263) fue incautado por la Inquisición al morisco de Albeta Rodrigo el Rubio en 1567 y posteriormente pasó a manos del Canónigo Llorente, no identificado por quienes se han ocupado de dicho códice (véase la nota siguiente). Se trata de Bartolomé Llorente (Longares, 1540-Zaragoza, 1614), prior del cabildo del Pilar, diputado de la Diputación General de Aragón y cronista del Reino, gran erudito y bibliófilo. Vid. CONDE DE LA VIÑAZA, *Los cronistas de Aragón*, Madrid (Hijos de M. G. Hernández), 1904; ed. facs. con pról. de M.<sup>a</sup> C. Orcástegui y G. Redondo, Zaragoza (Cortes de Aragón), 1986, págs. 30-31 y 83-85; PASCUAL GALINDO ROMEO, «La biblioteca del canónigo Bartolomé Llorente (1587-1592)», *Universidad* (Zaragoza), X (1933), págs. 49-64, 413-28, 795-804 y 1037-1050; MARIANO BURRIEL RODRIGO, *Un bibliotecario del siglo XVI, defensor de las preeminencias del Pilar, el canónigo Llorente*, Zaragoza (Real Academia de Nobles y Bellas Artes de San Luis), 1956; ÁNGEL ESCOBAR CHICO, *Codices Caeraugustani Graeci: Catálogo de los manuscritos griegos de la Biblioteca Capitular de La Seo (Zaragoza)*, pres. D. Harlfinger, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1993, págs. 22, 33-34 y 75, y ALBERTO MONTANER FRUTOS, «La bibliografía aragonesa: Periodización y estudios sobre manuscritos», *Cien Años de Filología Aragonesa: VI Curso de Lengua y Literatura en Aragón*, eds. J.-C. Mainer y J. M.<sup>a</sup> Enguita, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 2006, págs. 27-100 (en pág. 35).

<sup>40</sup> Según la transcripción de EDUARDO SAAVEDRA, *Discursos leídos ante la Real Academia*

«offers a sort of microcosmic example of the larger practice of *aljamiado-morisco* literature: traditional narratives function to help readers and a larger listening public shape their individual and communal actions within various intersecting temporal frameworks» (pág. 74). Sin duda, esto es así, pero no debe olvidarse que la frase aludida aparece ya en la fuente del texto aljamiado, que en este caso no es árabe, sino cristiana, los tercetillos morales de Hernán López de Yanguas<sup>41</sup>.

Con el capítulo cuarto, «The Prophet Is Born, Muslims Are Made» (págs. 79-103), los aspectos teóricos anteriormente desarrollados dejan paso a su aplicación en profundidad a casos concretos, más allá de los ejemplos puntuales aducidos a lo largo de los capítulos precedentes y de alguno de los cuales me he hecho eco en las páginas anteriores. La primera obra a la que Barletta aplica «the activity-centered approach» previamente explicado es el *Libro de las luces*, traducción aljamiada del *Kitāb al'anwār*, obra atribuida a Abūḥasan Albakrī que trata de la genealogía y nacimiento del Profeta en un tono bastante legendario. Para abordar su estudio, se tienen en cuenta dos factores esenciales: la capacidad de mediación en los procesos y actividades sociales (como las actividades rituales o la educación religiosa) y la capacidad de evocación de marcos temporales y morales que a su vez contribuyen a formar teorías colectivas de la realidad. Ni la mediación ni la evocación son uniformes. En cuanto al poder mediador de los textos, crece exponencialmente cuando éstos involucran a varias personas, como

---

*Española en la recepción pública del Excmo. Señor D. Eduardo Saavedra el 29 de diciembre de 1878*, Madrid, Compañía de Impresores y Libreros, 1878, pág. 146. En la edición de ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, *Dichos de los Siete Sabios de Grecia: Sentencias morales en verso*, Madrid (Gredos, CLEAM 8), 1991, pág. 41, aparece *legtor* por la forma aragonesa *leytor*, que es sin duda la lectura correcta.

<sup>41</sup> *Los dichos o sentencias de los siete sabios de Grecia, en metros*, por el Bachiller Hernán López de Yanguas, Medina del Campo (Pedro de Castro), 1543, fol. A4r; incluye un facsímil como apéndice GALMÉS, *Dichos de los Siete Sabios de Grecia*, pág. 122.

es el caso de la lectura grupal, puesto que la actividad social es a la vez socializante. En cuanto a su poder evocador, la capacidad de captar los significados de los símbolos culturales depende de los conocimientos de cada individuo, pues «knowledge is always socially embedded and [...] is never evenly distributed or uniform, even within the most egalitarian societies» (pág. 102), lo que permite subrayar el papel de los alfaquíes y, en general, de los pocos moriscos alfabetizados en la transmisión de la literatura aljamiada.

En el caso concreto del *Libro de las luces*, el papel mediador queda de manifiesto por las notas marginales del ms. BRAH 11/9413, que, a juicio de Barletta, revelan un uso escolar del texto por parte de los muchachos educados en secreto por los cripto-alfaquíes. La obra, al menos en ese testimonio, servía a la vez para la alfabetización y la educación religiosa, llevando a cabo procesos de socialización del lenguaje, es decir, logrando la integración en una comunidad mediante la adquisición del lenguaje y de la información cultural cifrada en tal actividad. De este modo, conducidos por sus alfaquíes, los muchachos moriscos, a través de su participación en la narrativa escrita, iban aprendiendo a leer y a escribir en aljamía, a la vez que se iban familiarizando con el Corán y con las tradiciones islámicas tradicionales y, mediante ellas, con las prácticas religiosas islámicas y sus usos rituales, logrando con ello convertirse en miembros plenos de sus comunidades.

En un plano complementario, dentro del uso social del *Libro de las luces* en el contexto morisco, Barletta discute los indicios textuales de la adaptación del texto, por parte del traductor primero y de sus transmisores después, desde la perspectiva de «competir» con el cristianismo, legitimando el papel profético de Mahoma al equiparlo en determinados aspectos a Jesús / 'Isà, pero no sólo al de las creencias cristianas, sino al de las propias tradiciones islámicas. Finalmente, se estudia el uso evocador de su lectura en un contexto más amplio, como parte de determinadas ceremonias festivas

musulmanas, en especial con ocasión del Mawlid Annabi o Natalicio del Profeta, durante el cual se acostumbraban a leer pasajes del Corán y relatos relativos al Enviado<sup>42</sup>. De todo ello concluye Barletta que «as an evocation of the finite range of culturally embedded meanings and as a mediating resource for the performance of various activities [...] the *Libro de las luces* is much more than a static text somehow encoded with meaning. It is, rather, a rich locus of interaction and practice» (pág. 103).

El capítulo quinto, «A Morisco Philosophy of Suffering and Action» (págs. 104-132), se ocupa ante todo del *Alḥadīṭ del sacrificio de Ismā'īl*, partiendo, lógicamente, de los mismos presupuestos generales que en el caso anterior, pero deteniéndose en aspectos específicos, tanto en el plano teórico como en el práctico, en virtud de las particularidades de este texto; o por mejor decir, tratando aquellos aspectos del uso social de la narrativa aljamiada que quedan más patentes al analizar lo relativo a dicho *alḥadīṭ*. Uno de los temas fundamentales de este capítulo es el de la posible coherencia interna de los códices misceláneos aljamiados, aspecto previamente abordado para el ms. BNE 4953 por Galmés (no citado aquí) y, a su zaga, por Hawkins<sup>43</sup>. Ambos propugnan la existencia, no sólo de una comunidad temática entre las piezas reunidas en este códice (que el primero cifra en una ética del sacrificio y el segundo en una filosofía del sufrimiento), sino de una especie de meta-argumento de todas ellas, que dotaría al conjunto de un sentido superior a la suma de sus partes. Barletta, aunque acepta la

---

<sup>42</sup> Los datos de Barletta sobre esta celebración entre los moriscos y, en general, en el Islam, pueden completarse con los comentarios de FUENTE CORNEJO, *Poesía religiosa aljamiado-morisca*, págs. 39-99, en relación con el *mawlid* y la *mawlidīyyah*, los poemas en alabanza del Profeta recitados en dicha fiesta.

<sup>43</sup> ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, «Cultura y pensamiento de los moriscos según sus escritos», *Actes du II Symposium International du C.I.E.M. sur religion, identité et sources documentaires sur les Morisques Andalous*, dir. A. Temimi, Tunis (Institut Supérieur de Documentation), 1984, vol. I, págs. 311-323; JOHN P. HAWKINS, «A Morisco Philosophy of

posibilidad de un cierto grado de cohesión interna, matiza adecuadamente estos planteamientos. Ante todo, advierte contra las interpretaciones que violentan el texto (y que él define muy discretamente como «idiosyncratic reading» en pág. 106) para acomodarlo a esa supuesta comunidad temática. Pero, yendo más lejos, señala (como ya he advertido al principio de estas líneas) que interpretar esa posible coherencia en términos únicamente de resistencia contra el otro no sólo es empobrecedor, sino que puede ocultar el verdadero objetivo de la compilación, toda vez que una comunidad posee sus propias tensiones internas y no se construye ni define sólo ante el enemigo externo, lo que obliga a acceder a un nivel más profundo, prestando atención a las prácticas de escritura socialmente inmersas. Así pues, más que buscar una cohesión temática, hay que preguntarse por sus tendencias de uso, «how were these texts (or this collection of texts) engaged over and within time by human agents that produce and read them?» (pág. 127). Como ejemplo de este planteamiento analiza el ms. 395 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha (*olim* Pública de Toledo), cuyo contenido revela «a sort of manual of specialized religious and legal knowledge» al servicio de cripto-alfaquíes y cripto-cadíes moriscos (pág. 105). Por otro lado, Barletta se plantea acertadamente el problema de aplicar estos criterios a las misceláneas de confección diversa (fruto de varias manos en momentos distintos) y de los códices facticios (págs.126-127), lo que obliga a extremar las cautelas en este terreno.

En definitiva, en tanto que acepta la idea de una determinada coherencia interna de las misceláneas aljamiadas, Barletta vuelve al concepto de mediación, viendo en los manuscritos aljamiados estructuras discursivas que confluyen con teorías más amplias sobre la experiencia, la práctica y

---

Suffering: An Anthropological Analysis of an Aljamiado Text», *Maghreb Review*, 13: 3 (1988), 199-217. Se trata del códice editado por OTTMAR HEGYI, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos: (Ms. 4953 de la Bibl. Nac. Madrid)*, Madrid (Gredos, CLEAM 4), 1981.

el tiempo, y contribuyen a formarlas. Para abordar estos aspectos, procede a analizar el relato del sacrificio de Ismael en su versión aljamiada como una combinación de la azora coránica 37 con «a number of elements that speak directly to the issue of time and Morisco efforts to give it cultural form» (pág. 112). Para ello, compara el precedente bíblico (Gn 22: 1-14) con la versión del Corán, 37: 101-113, y el propio texto aljamiado (transmitido por el ms. BRAH 11/9409, *olim* T-12, y el ms. CSIC 25), lamentablemente sin tener en cuenta las posibles versiones árabes que sin duda están en el origen de la traducción aljamiada, lo que hubiera ayudado a precisar la relación entre desarrollo tradicional islámico y posibles innovaciones moriscas. Del análisis de las diferencias entre dichas versiones, se deriva alguna información sobre el uso que los cripto-musulmanes hispánicos podían dar a la historia. Así, la figura de Ibrāhīm (Abraham) revela la no siempre fácil resignación ante la voluntad de Dios y la de Hagar el papel de la mujer obediente y, en cierto modo, heroica, mientras que la de Ismā'il (Ismael), cargada de *pathos*, como antepasado común de los árabes y, espiritualmente, de los musulmanes, supone la conexión entre el pasado tradicional islámico (repleto de pruebas) y el presente morisco, enfrentado a un futuro incierto, pero a la vez imprime la confianza en su salvación final. Por otro lado, la mezcla de las pervivencias coránicas con la expansión narrativa del relato tradicional, todo ello en romance, frente al mantenimiento de determinadas invocaciones religiosas en árabe, revela que «the past, as it were, steps into the present and future through the use of traditional discourse both in Romance and Arabic» (pág. 120).

El tipo de análisis que propone Barletta resulta mucho más afinado en este punto que el de sus predecesores en el intento y resulta convincente en su conjunto, pero no está exento de alguno de los riesgos de maximalismo interpretativo apreciables en Galmés o en Hawkins. Por ejemplo, cuando la versión del ms BRAH 11/9409, dice, tras explicar el nacimiento de Ismael, que «après de cient años, el mancebo creció y apriso lucencia por

su lengua» (fol. 9v)<sup>44</sup>, Barletta considera que «it is difficult not to read these details regarding Ishmael [...] as a representation of the Moriscos themselves. For the Moriscos too had endured nearly a century as culturally distinct communities of crypto-Muslims since their forced conversion to Christianity en 1502-25» (pág. 121). Sin embargo, resulta sin duda que el texto está errado, pues no es posible que el muchacho tuviese cien años, lo que contradice expresamente lo que dice el Corán: *Falammā balaġa ma'āhu ssa'ya...* = «Y cuando alcanzó [Ismael] la edad en que podía ir con él [= Abraham]...» (37: 102), de modo que *cient* será seguramente errata por *siete* o por *diez*, que parecen edades más acordes al sentido del texto, para cuya fijación habría sido útil el cotejo con sus modelos árabes. Pero más determinante aquí que el problema textual es el de la datación. En efecto, pese a lo que afirma Galmés en su catálogo<sup>45</sup> y acepta Barletta (pág. 123), este códice, al menos en la parte que contiene este *ḥadīṭ* y el *Poema de Yūsuf*, no es morisco, sino mudéjar. Así lo revelan su papel<sup>46</sup>, su letra<sup>47</sup> y el estado de lengua de sus textos, con una proporción de aragonesismos que desaparece en textos moriscos más tardíos<sup>48</sup>, todo lo cual sitúa su

<sup>44</sup> Cito, en transcripción regularizada, por *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, ed. Antonio Vespertino Rodríguez, Madrid, (Gredos, CLEAM 6), 1983, pág. 141.

<sup>45</sup> ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos)*, Madrid (Real Academia de la Historia), 1998, pág. 83.

<sup>46</sup> Como ya señaló SAAVEDRA, *Discursos*, pág. 162, y corrobora GERARD A. WIEGERS, «'Īsā b. Yābir and the Origins of Aljamiado Literature», *Al-Qanṭara*, XI (1990), págs. 155-191 (en pág. 183).

<sup>47</sup> RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, RAFAEL LAPESA Y MARÍA SOLEDAD DE ANDRÉS, *Crestomatía del español medieval*, Madrid (Seminario Menéndez Pidal y Gredos), 1965-1971, vol. I., pág. 340; MONTANER, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», pág. 43.

<sup>48</sup> RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, ed., *Poema de Yūṣuf: Materiales para su estudio* [ed. rev.], Granada (Universidad), 1952, págs. 63-94.

elaboración en pleno siglo xv. Así pues, aunque no es imposible que un auditorio morisco posterior hubiese sacado partido de ese afortunado (a este respecto) yerro de copia, es obvio que al público original de ese códice tal dato no podía decirle nada en ese sentido.

En cuanto a la función evocativa del relato del sacrificio de Ismael, Barletta destaca que en el ms. CSIC 25 este *ḥadīṭ* se encuentra inserto en una *Hutba de ʿĪd Al’ḍḥā*, un sermón para la Fiesta del Sacrificio o Pascua Grande, una de las celebraciones religiosas más importantes del Islam, que conmemora precisamente dicho episodio coránico. Esto permite apreciar que esta narración era objeto de un uso semejante al del *Libro de las luces* en el Mawlid Annabī. De esta forma, mediante la inclusión de su lectura entre las ceremonias festivas, «the traditional and historical Islamic past, together with the timeless Word of God, are both embedded in the lived present (“this your day” [*vuvext<sup>ro</sup> dīa akexte*]) in order to shape the subsequent actions of the listening public» (pág. 130). Además, la imbricación textual en el sermón de ʿĪd Al’ḍḥā tanto del citado *ḥadīṭ* como del relativo a Ibrāhīm y el Ángel de la Muerte permite observar «a philosophy, or perhaps more accurately an ethics, of both suffering and action» (pág. 131).

El sexto y último capítulo, «Language Ideologies and Poetic Form» (págs.133-155), se centra en el *Poema de Yūsuf*, que es objeto del mismo tipo de análisis que los dos relatos anteriores, aunque, al igual que en el capítulo anterior, introduciendo nuevos desarrollos conceptuales a propósito del mismo. Así, esta sección se abre con una discusión sobre el significado mismo del uso de la escritura aljamiada, aspecto que Barletta, siguiendo a Wiegers<sup>49</sup>, considera acertadamente como la pervivencia de un modo de expresión gráfica de origen andalusí antes que como una forma de

<sup>49</sup> GERARD A. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yçe of Segovia* (fl. 1450), *His Ascendents and Successors*, Leiden (Brill), 1994.

«cifrar» los textos islámicos, haciéndolos inaccesibles a los no iniciados, cuando precisamente (y al margen de su contenido), el mero hecho de que estuviesen en caracteres árabes los denunciaba como tales, lo que llevó a más de uno de sus poseedores ante la Inquisición. Claro está que la pervivencia de ese modo de escritura no responde sólo a la inercia cultural de una determinada costumbre grafémica, sino que vincula el repertorio escrito aljamiado con la larga tradición islámica precedente de la que es heredera y prolongadora; en otra lengua, sí, pero con los mismos caracteres árabes. Pero además, señala Barletta, ese uso implica también «the tremendous promises for the future that came with such a relationship, such as the rewards that would come to the faithful on the Day of Judgment» (pág. 137). De este modo, el uso de la escritura árabe para escribir textos romances revela una dimensión sincrónica (una marca de pertenencia a la *umma* o comunidad islámica coetánea y transnacional), pero sobre todo una dimensión diacrónica, tanto retrospectiva como prospectiva, lo que enlaza con lo dicho anteriormente sobre el posible significado del sacrificio de Ismael para un auditorio morisco.

Por otro lado, Barletta subraya adecuadamente que el mero hecho de que los manuscritos aljamiados fueran reconocidos como un signo de adscripción islámica (sin duda, así era para las autoridades inquisitoriales, que no parecen haber sentido la menor curiosidad por el contenido de estos textos, pero también para la analfabeta mayoría de los moriscos) hace que su difusión material (la mera posesión de ejemplares) no sea equivalente de su divulgación textual, es decir, de su lectura (mayormente en voz alta), la cual sin duda estuvo en manos de una suerte de *intelligentsia* morisca, dentro de la cual hubo de desempeñar un papel fundamental «the local or itinerant *alfakí*, a learned or at least semi-learned Muslim man charged with the ordering of Muslim life in most Morisco communities» (pág. 139), lo que enlaza con el empleo ritual, ya visto, del *Libro de las luces* y el *Alhadit del sacrificio de Ismá'il*. De hecho, todo apunta a que el proceso

completo de producción y difusión manuscrita, así como el control de su uso social dentro del ámbito morisco estaba en manos de esos cripto-alfaques. Aunque estos aspectos ya habían comparecido de una forma u otra en los estudios aljamiados, lo habían hecho en general de modo aislado e inconexo, de forma que el planteamiento de Barletta da lugar a una visión de conjunto del fenómeno que resulta más trabada y más clarificadora, sirviendo de indispensable punto de partida para cualquier indagación posterior en este ámbito.

La relación de este enfoque con el estudio concreto del *Poema de Yūsuf* deriva de la relativa singularidad de que un texto morisco esté compuesto en una estrofa de tan netas connotaciones clericales, por más que en el siglo XIV (fecha presumible del poema aljamiado) éstas se hubiesen diluido en parte, derivando más bien hacia su empleo como un vehículo adecuado para la poesía narrativa y sobre todo doctrinal<sup>90</sup>. De ello se deriva que «The use of *cuaderna vía* by Morisco scribes and/or local *alfakies* intersects with the expression of language ideologies related to ideas of literary tradition and religious discourse as a means of encoding textual and social authority by a semi-professional subgroup within Morisco society» (pág. 140). El resto del capítulo sexto se dedica a desarrollar estos aspectos, explicitando las bases teóricas del concepto de *language ideologies* y explorando la inserción del *Poema de Yūsuf* en los códices que lo han transmitido, así como profundizando en la cuestión del uso de la *cuaderna vía* en un poema islámico, del que no es, con todo, el único ejemplo. Su conclusión, en este plano, es que «specific language ideologies at work within the text do not necessarily create a relation of opposition between Moriscos and Christians [...], but rather serve as symbolic tools employed by Castilian

---

<sup>90</sup> Sobre este asunto y como refuerzo de las consideraciones de Barletta, puede verse el cap. II del libro de ISABEL URÍA MAQUA, *Panorama crítico del «mester de clerecía»*, Madrid (Castalia), 2000, págs. 53-171.

and Aragonese *alfakies* to regiment the cultural practice of their neighbors and legitimate their positions as purveyors of Islamic knowledge within these communities» (pág. 154).

El volumen se cierra con unas sucintas «Conclusions» (págs. 156-160), seguidas de un apartado de agradecimientos (págs. 161-162), las notas (que, siguiendo una incómoda tradición editorial del mundo anglosajón, van al final del libro, págs. 163-177), la bibliografía (págs. 178-195) y un útil índice onomástico y temático (págs. 197-202). De las conclusiones, creo que merece la pena destacarse el último párrafo, que sintetiza muy bien el objetivo último del libro y despeja algunas posibles dudas de interpretación sobre la postura del autor: «in having focused in my analyses upon the ‘uncertain future’ faced by the Moriscos, I have not wished to portray them as helpless, hapless, or lachrymose group of scribes, readers, and social actors. Rather, I follow Martin Heidegger in asserting that such angst [= ‘angustia, ansiedad’] about uncertain future that must ultimately end –all too certainly– in our death is the ultimate expression of our very human existence. This does not imply weakness or fear, but a very authentic (to use Heidegger’s term) reckoning with our potentiality-as-being. To ‘care’ about mortality is what provides the very horizon of what we can be, according to Heidegger, and it is this direct engagement with human care that characterizes much of the traditional Islamic narratives of the Moriscos» (págs. 159-160).

Al llegar a este punto, a más de un lector le parecerá que la presente es, como reseña, excesiva. Asumo sin paliativos el juicio, sin entonar la palinodia. En efecto, el libro de Barletta, en su relativa brevedad, es extraordinariamente denso en propuestas teóricas y rico en sugerencias. A la vez, como ha podido apreciarse, abre un espacio a la polémica y, aquí sí, a la negociación conceptual y metodológica entre los aljamiadistas, a la que no me he querido sustraer. Hurtar estas dimensiones mediante un apresurado resumen habría significado traicionar el importante esfuerzo del

libro reseñado y desaprovechar la ocasión de empezar a aprovecharlo, en forma de reflexión abierta ante los cultivadores de los estudios aljamiados. Por el contrario, espero, con estas páginas, contribuir a una lectura atenta de este importante trabajo y fomentar con ello el giro revitalizador que nuestro campo de trabajo lleva tiempo reclamando y que tiene en la obra de Barletta un inexcusable punto de apoyo<sup>31</sup> [ALBERTO MONTANER].

BEC, PIERRE, *Les instruments de musique d'origine arabe : sens et histoire de leurs désignations*, ill. réunies et commentées par Christian Rault, Toulouse, Conservatoire occitan, Centre des musiques et danses traditionnelles en Midi-Pyrénées, (Isatis : Cahiers d'ethnomusicologie régionale, 6) 2004, 89 pp.-[16] pp. de pl. en noir et en coul., couv. ill. en coul.

Cet ouvrage comprend : *Les publications de Pierre Bec* (p. 4-5), un *Avant-propos* (p. 7), une liste des *Abréviations* (p. 8), une longue *Introduction* (p. 9-30) formant le chapitre I, introduction elle-même divisée en 22 sous parties. Le chapitre II étudie la désignation de chacun des douze *Instruments* (p. 33-60) passés en revue dans ce petit livre. Il est subdivisé en 12 parties, chaque partie correspondant à l'un des instruments. C'est dans ce chapitre que figurent les illustrations, photographies ou reproductions de documents. Le chapitre III est composé de deux *Tableaux* (p. 63-65). Le chapitre IV est constitué par les *Éléments bibliographiques* (pp. 67-72). Le chapitre V est un *Index* (pp. 75-83). Le petit chapitre VI clôt l'ensemble par une *Table des matières* (p. 85).

La première page de couverture, sur fond orangé, est illustrée, de la manière la plus classique et la plus heureuse à la fois, par une reproduction

---

<sup>31</sup> En el momento de dar estas páginas a la imprenta, el libro está ya accesible en versión española, de modo que no se pueden invocar excusas para prescindir de él: VINCENT BARLETTA, *Gestos clandestinos: la literatura aljamiado-morisca como práctica cultural*, Zaragoza (Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo), 2005.

des *Cantigas de Santa María* (ca. 1280) montrant deux sonneurs d'añafil. La quatrième page de couverture présente un résumé de l'ouvrage et des éléments biographiques concernant l'auteur. Elle contient également les logos en couleurs des différents commanditaires de l'ouvrage.

Troisième volet d'un triptyque consacré par P. Bec aux instruments de musique, cet ouvrage se penche « sur les instruments européens d'origine arabe et dont la désignation, voire la typologie organologique, ont pris naissance dans l'espace pluri-culturel hispanique, communément appelé al-Andalus » (p. 7). Pierre Bec désigne son approche du sujet qu'il va traiter du nom de « philologie organologique » (p. 7). Et il termine son avant-propos par quelques remerciements.

« Sans négliger ... le contenu organologique », l'opuscule écrit par P. Bec, « se veut essentiellement lexicologique (étude des désignations) et littéraire (occurrence et emploi de ces désignations dans les textes) » (p. 9). Il retient les désignations d'instruments qui sont issues d'une forme arabe dans divers idiomes : le castillan, le portugais, le catalan et l'occitan, le français, l'italien, l'anglais, l'allemand et le néerlandais (p. 64-65). Il complète des ouvrages spécialisés qui constituent des références, toutefois incomplètes du point de vue des instruments d'origine arabe, comme le sont, par exemple, l'ouvrage de David Munrow ou l'*Allgemeine Enzyklopaedie der Musik* (cf. les *Éléments bibliographiques*, p. 70). P. Bec rappelle l'évaluation faite il y a déjà longtemps par Rafael Lapesa (*Historia de la lengua española*, 9<sup>me</sup> éd., 1981, p. 133, 2<sup>me</sup> éd. 1950) du nombre des arabismes en espagnol qu'il estimait alors à au moins quatre mille unités (noms communs, toponymes, dérivés, variantes). On peut penser que ce chiffre, dans sa globalité comme dans les détails, pourrait être précisé plus finement au vu des travaux récents et de plus en plus nombreux portant sur les arabismes hispaniques (toponymes, anthroponymes et nom communs). P. Bec fait une remarque très intéressante du point de vue méthodologique en attirant l'attention sur le hiatus, constaté parfois, qui

sépare historiquement l'histoire des mots et l'histoire des choses : « Étant bien entendu... que la date de la première attestation du terme dans la langue écrite (traité théorique, document juridique ou œuvre littéraire) ne correspond pas forcément à la date d'arrivée ou de développement de l'instrument, éventuellement bien antérieure » (p. 10).

D'une manière qui est tout à fait nécessaire à l'homogénéité de l'ouvrage d'une part et à l'entendement du sujet par le plus grand nombre possible de personnes d'autre part, Pierre Bec récapitule, dans un épais condensé historico-philologique (p. 9-30), les faits historiques et les données linguistiques formant le cadre dans lequel sont apparues et se sont développées les dénominations d'origine arabe auxquelles est consacré le chapitre suivant. On ne s'attardera pas sur le contenu de la synthèse effectuée par P. Bec, si ce n'est pour dire qu'elle constitue un rappel utile et bienvenu pour un lecteur spécialisé et qu'elle apporte un éclairage absolument indispensable à un lecteur néophyte.

De façon générale, on peut dire d'emblée qu'il aura manqué à l'exposé de P. Bec d'avoir pu disposer d'au moins deux des titres ne pouvant pas être contournés par un ouvrage consacré aux arabismes : il s'agit principalement du volume 19 du *Französisches Etymologisches Wörterbuch* de Walter von Wartburg (1966-1968), consacré aux *Orientalia*, et du récent répertoire de Federico Corriente (*Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, 1999) qui avait déjà paru au moment où le présent ouvrage était rédigé. Neuf des douze dénominations étudiées par P. Bec sont traitées dans le dictionnaire de Corriente et six d'entre elles au moins sont présentes dans le FEW (vol. 19).

Malgré leurs imperfections, et dans l'attente des corrections qui leur seront bientôt apportées au cours de la réalisation du projet « TLF-Étym » pour la refonte des notices historiques et étymologiques du *Trésor de la Langue Française*, on sait que ces notices forment actuellement le dictionnaire historique du français le plus satisfaisant. Ainsi, ne pas citer le

TLF, non plus notamment que le *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* de Joan Corominas et José A. Pascual, représente une lacune ; même si, en français par exemple, peu de formes ont été conservées dans la langue moderne.

Des incertitudes dans la transcription des termes arabes attestent que l'ouvrage n'a pas été relu par un arabisant professionnel. Par exemple, les voyelles longues de l'arabe sont matérialisées de façon irrégulière dans la graphie tout au long de l'ouvrage. Les cas d'assimilation de l'article arabe sont également traités de façon quelquefois irrégulière dans la transcription, etc... Aucun dictionnaire de l'arabe, dont la présence aurait montré que l'auteur de l'ouvrage avait vérifié les formes arabes, n'est mentionné dans la bibliographie. Certes, on l'a maintes fois vérifié, il ne suffit pas de connaître l'arabe pour pouvoir étudier utilement les arabismes. Mais on ne parvient pas non plus à apprécier avec suffisamment de précision les données techniques des problèmes linguistiques posés par les arabismes, leur variété, leur histoire et leurs modalités de passage, si l'on ne possède pas des notions claires dans les deux principaux champs d'étude concernés que sont à la fois la lexicologie arabe et la linguistique romane.

Voici la liste des arabismes présentés par P. Bec dans leur forme arabe, celle de l'étymon, et dans leur forme castillane, le castillan étant la seule langue dans laquelle toutes les formes de provenance arabe sont attestées (p. 63-65) :

Ar. *būq*, cas. *alboque* : « instrument dans lequel on souffle par un petit roseau et qui est muni de trous sur lesquels on applique les doigts pour produire un grand nombre de notes. Ce serait donc une sorte de chalemie » (p. 33).

Ar. *duff*, cas. *adufe* : « tambour sur cadre sans cymbalettes, de forme quadrangulaire ou ronde » (p. 35).

Ar. *nafîr*, cas. *añafil* : « trompette aux sons aigus jouée par les Maures » (p. 36).

Ar. *naqqāra*, cas. *nácara* : « se compose de deux petites timbales [c]ouvertes de peau de chameau, accordées en quarte et jouées à l'aide de deux baguettes » (p. 38).

Ar. *bandīr*, cas. *panderete* : « tambour sur cadre généralement sans cymbalettes, de forme variée, à usage profane ou religieux, joué dans toute l'Afrique du Nord et en Égypte » (p. 41).

Ar. *qānūn*, cas. *caño* : « cithare sur table » (p. 43).

Ar. *qītāra*, cas. *guitarra* : « sorte de luth à quatre cordes doubles » (p. 45).

Ar. *rabāb*, cas. *rabé* : « à l'origine tout cordophone pincé et plus tard frotté » (p. 48).

Ar. *šabbāba*, cas. *axabeba* : « flûte mauresque » (p. 51).

Ar. *ṭabl*, cas. *atabal* : « large tambour cylindrique sur caisse à deux peaux généralement lacées et frappées d'une baguette sur la face postérieure et d'une mailloche (recouverte ou non de caoutchouc) sur la face frontale » (p. 52).

Ar. *ūd*, cas. *laúd* : « luth arabe » (p. 54).

Ar. *ḡayṭa*, cas. *gaita* : « instrument plus ou moins spécifique de type cornemuse » (p. 56).

Une fois que l'on a l'ouvrage en main, la description des instruments s'éclaircit complètement lorsque l'on ajoute aux développements de Pierre Bec l'observation des photos et des reproductions ainsi que les commentaires techniques apportés aux illustrations par C. Rault dans un livret de seize pages qui est inclus au milieu du livre entre les pages 48 et 49.

Au sujet de l'étymon de l'appellation « mozarabes », P. Bec (p. 15) affirme imprudemment à propos du substantif pluriel arabe *mustarība*, qu'il transcrit *mustarib* avec deux erreurs de translittération, que « le terme n'est ... pas utilisé dans l'espace islamique ». Il omet ainsi que ce mot est attesté anciennement à de multiples reprises dans les écrits

des Arabes. P. Bec s'appuie probablement sur les travaux des historiens médiévistes qui ne disposent pas encore à ce jour d'une étude énonçant clairement la filiation de l'arabisme *mozarabe* d'une part et l'histoire du mot *mustaʿriba* en arabe d'autre part. Ces deux points mériteraient une démonstration justement établie selon les règles éprouvées de la philologie et de la lexicologie historique.

À la question posée en tête du sous-chapitre VI de la deuxième partie du livre : « Qânûn : arabisme ou non ? », P. Bec répond avec imprécision car il ne sépare pas assez distinctement (p. 43-45) les deux niveaux qui sont celui de l'histoire organologique et celui de la lexicologie et de la philologie.

Par ailleurs, Pierre Bec a réuni (p. 56-60) beaucoup d'éléments susceptibles d'aider à rouvrir le dossier de l'histoire du terme *gaita*, sans toutefois parvenir à trouver lui-même des solutions définitives aux problèmes posés par ce mot. On ne doit pas lui faire le reproche de cette réflexion inaboutie car ce cas est un peu difficile et, pour commencer son réexamen, on devrait relire notamment la notice produite par Miguel Nimer (*Influencias orientais na lingua portuguesa*, 2<sup>e</sup> éd., Sao Paulo, 2005, pp. 599-600, 1<sup>ère</sup> éd. 1943-44) sur le même sujet.

P. Bec ne possède pas une idée assez exacte de ce qu'est un arabisme au sens linguistique du terme. On peut déduire cela des questions qu'il se pose à propos de l'arabe *qânûn*, emprunté par l'arabe au grec, et à propos de l'arabisme *gaita* dont il dit : « S'agit-il ... d'un arabisme organologique ? Ou bien d'une désignation que les Arabes auraient empruntée ? » (p. 57). Ce compte rendu fournit ainsi l'occasion de redire qu'un arabisme est un mot qui vient de l'arabe, de façon directe ou indirecte. L'étymologie du mot arabe qui est l'étymon d'un arabisme n'a aucune incidence sur la définition de ce qu'est un arabisme, c'est-à-dire un emprunt à l'arabe. Lorsque l'étymon arabe d'un arabisme est un emprunt effectué par l'arabe à une autre langue (grec, latin, persan, etc.), on est alors en présence d'un

fait qui relève de la lexicologie de l'arabe et qui n'entre en compte que de façon très marginale dans le traitement historique et linguistique de l'étude de l'arabisme proprement dit. Cette étude a pour point de départ la langue arabe et elle a pour point d'arrivée la langue emprunteuse.

Il se trouve, en effet, qu'une recherche approfondie au sujet d'un arabisme puisse parfois conduire à un travail détaillé concernant l'histoire du terme arabe formant l'étymon, mais ceci n'est pas dû à une nécessité technique jouant un rôle déterminant, du point de vue méthodologique, dans la description de l'arabisme en question, et révèle une lacune bien connue de la lexicologie de l'arabe qui est un manque regrettable d'informations historiques sur le lexique.

L'ouvrage venant d'être présenté a une valeur encyclopédique indéniable dont il faut remercier Pierre Bec, ainsi que Christian Rault qui commente les illustrations sur le plan organologique. Ces deux personnes ont pris une excellente initiative, leur travail forme un point de référence culturel pour bien des amateurs et des musiciens, et il ravive la curiosité des linguistes et des historiens qui seront tentés de répondre, n'en doutons pas, aux questions ponctuelles soulevées en divers points de l'ouvrage. Nous ne sommes pas en présence d'une oeuvre proprement lexicographique susceptible d'alimenter directement les notices des dictionnaires étymologiques, mais pour autant nous ne manquerons pas d'en conseiller la lecture à tous, pour ses illustrations comme pour ses contenus, et y compris aux lexicologues et lexicographes [FRANÇOISE QUINSAT].

CASTILLA BRAZALES, JUAN, *Andalusíes. La memoria custodiada*, Granada, (Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Fundación El Legado Andalusi), 2004, 2 vols., 1071 págs.

Novedoso libro de presentación de la sociedad y civilización de Al-Ándalus, en su conjunto y especialmente en su producción escrita y su

incidencia en la vida de esas sociedades medievales, así como la visión o «recepción» moderna de esa civilización medieval. En forma novelada, se van exponiendo, en dos volúmenes, los diversos aspectos del tema, con rigor científico, pero sin notas a pie de página ni referencias bibliográficas, que se dejan para una página *web* de la Escuela de Estudios Árabes, prestigioso Instituto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Granada, de la que el autor es Investigador Titular y actualmente Director ([http://www.eea.csic.es/Divulgación/Juan Castilla Brazales](http://www.eea.csic.es/Divulgación/Juan_Castilla_Brazales)). Este sistema de doble edición de un libro con sus referencias (texto seguido y muy legible, a pesar de su extensión, y referencias bibliográficas en edición digital) viene justificado en la presentación inicial (págs. 11-12). El Dr. Castillo Brazales es investigador de libros eruditos (como *La crónica de 'Arib sobre al-Andalus*, 1992) y didácticos como éste (*Érase una vez Al-Andalus* y *En busca de la Granada andalusí*), y de numerosas monografías de historia andalusí.

Este libro no sólo merece una especial atención por la manera novedosa, pedagógica, de presentar una cuidadosa y competente versión de la historia de Al-Ándalus en su conjunto, en forma de «novela histórica», sino por el protagonismo de una familia de moriscos y de sus descendientes andalusíes actuales de Tunicia, los Lakhoua (estudiados detenida y eruditamente por el Dr. Abdel-Hakim Gafsi Slama, inspector del Servicio de Arqueología del Instituto Nacional del Patrimonio, del Ministerio de Cultura de Túnez y docente de la Universidad tunecina («La familia Lakhoua, descendientes tunecinos de moriscos granadinos del s. XVII-XVIII, y sus actividades en la industria del bonete chechía», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel – Alicante, 14-15, 1997-1998, págs. 207-231).

El protagonista y narrador principal de *Andalusies* es el viejo jeque Lakhoua (*bach* «peregrino» o «tío Lutfi», como le llaman también, cariñosa y respetuosamente, sus parientes de la familia Lakhoua, en la novela). Su apellido proviene del árabe *al-ijwa* «los hermanos», atestiguados por un texto español de mediados del siglo XVIII, publicado y estudiado por

Epalza (Palma de Mallorca, 1980, Roma, 1984; Alicante, 1996), y traducido al francés (Túnez, 1980 y 1983). En él el manchego de origen y religioso trinitario de profesión Francisco Ximénez, escritor, cronista y director del Hospital Español de Túnez (entre 1720 y 1735), escribe a fecha del 27 de julio del 1731: «Ha escrito desde Esmirna a Cherif Castelli [*riquísimo andalusi y jaznadar –ministro de finanzas- o su también riquísimo e influyente hermano*] un cierto Moza [*Musa*] La Joa que dice ser descendiente de los Albencerraje, natural de Granada, alcalde de la torre del Aceitunero y puerta de la Talamanca, el cual fue por la Inquisición de Granada castigado por morisco a cuatro años de destierro y se ha pasado con sus hermanos y hermanas a Esmirna. De allí pretende venir a vivir a esta ciudad. Habrá cuatro años que fue castigado».

En el capítulo inicial «Testour» se escenifica el relato en el que el viejo jeque va a instruir a unos familiares suyos (una docena) de esa capital rural de origen andalusi, sobre sus orígenes de la península Ibérica y sobre la historia y civilización de Al-Ándalus. Esos parientes serán los interlocutores de las sesiones que tendrán con el jeque, el viernes por la tarde, después de la oración litúrgica solemne del viernes al mediodía, en los locales de la Mezquita Mayor de Testur, fundada por los moriscos exiliados del XVII en las orillas del río Medjerda. Este escenario prolonga la experiencia vivida por el propio Dr. Castilla Brazales en un chalé de las afueras residenciales de Túnez, junto a las playas meridionales de la capital: «Varios miembros representativos de la familia Lakhoua accedieron a entrevistarse conmigo en La Marsa (Túnez), en mayo de 2003. Sin embargo quiero significar aquí las especiales atenciones de Múhsin Lakhoua, doctor en Medicina, Héla Lakhoua, doctora en Lengua Inglesa, y, sobre todo, las de Tárek Lakhoua, doctor en Historia, que no dudó en reunir a todos los suyos para honrarme con su hospitalidad» (pág. 13).

En el relato de «novela histórica» de la Mezquita Mayor de Testur (que conserva aún elementos de arquitectura barroca, como el nicho

central o *mihrab*), la temática es evidentemente muy extensa, referida a Al-Ándalus y no a los moriscos en su exilio en Túnez, salvo algunos acontecimientos contemporáneos tunecinos modernos, para explicar algunos acontecimientos de Al-Ándalus. No hay aportaciones nuevas sobre los moriscos y su instalación en su exilio tunecino, como en la entrevista al también descendiente de moriscos de Testur y arqueólogo Mústafa Slimane Zbiss, historiador y estudioso de esos moriscos y de sus huellas conservadas aún (especialmente onomásticas y lingüísticas, gastronómicas y epigráficas), entrevista publicada recientemente en las *Actas del VIII Simposio Internacional de Estudios Mudéjares* (Teruel, 2004) y registrada en video y en edición digital, en la Biblioteca Virtual «*Miguel de Cervantes Saavedra*» (BIMICESA) de la Universidad de Alicante, en el Portal «Literatura de Mudéjares y Moriscos» (lmm) dirigido por la catedrática de dicha Universidad María Jesús Rubiera Mata (<http://cervantesvirtual.com/portal/lmm>).

Los 13 capítulos («viernes») abarcan los temas principales de la cultura y sociedad de Al-Ándalus: «Historia y legado», «Arte y arquitectura», «Ciudad y vivienda», «Sociedad y administración», «Religión y derecho», «Lengua y literatura», «Música y poesía», «Ciencias y medicina», «Agua y agricultura», «Alimentación y gastronomía», «Economía y comercio», «Vestido y ajuar», «Vida social y vida cotidiana». Bástenos este escueto índice para abarcar los temas de historia de Al-Ándalus que comprenden y abordan los dos volúmenes del libro, en forma de diálogo del jeque Lakhoua con sus parientes, jóvenes y no tan jóvenes, mujeres y hombres.

Tampoco se puede resumir en una reseña la variedad de formas estilísticas coloquiales con las que se van escenificando, sobriamente, cada «viernes», los temas tratados. Sólo querríamos destacar el carácter claro, sintético y equilibrado, de las exposiciones de los temas, tratados con suma exactitud informativa. Ese equilibrio y matización no sólo se debe a la competencia e inteligencia pedagógica del autor, sino también al equipo

que ha sabido reunir al lado suyo.

En efecto, en la introducción (págs. 12-15) y a guisa de agradecimientos, el Dr. Castilla Brazales menciona a una serie de colegas suyos arabistas de Granada, a los que rogó que leyeran su texto antes de enviarlo al editor. Esta red de colaboradores conseguida por sus excelentes relaciones con sus colegas de profesión, que seguramente le sugirió matizaciones y ampliaciones, da al libro un valor de trabajo matizado y de síntesis casi perfecta, no sólo atribuible a la capacidad de síntesis inteligente de las múltiples lecturas eruditas bien asimiladas del Dr. Castilla Brazales.

Sobre el éxito de esta forma de presentar la historia, cultura y sociología de Al-Andalus, se verá en el futuro. Pero puedo aportar la experiencia de un becario norteamericano de historia, en la Universidad de Cantabria, que quería introducirse en la historia de Al-Andalus y a quien recomendé iniciarse con ese libro. Quedó encantado y, atraído por su lectura, ya se adentró en la bibliografía erudita, proporcionada por la *web*.

En cuanto a lo referente a la «ficción» morisca, de los actuales descendientes andalusíes de los emigrantes de España, del XVII-XVIII, es una ficción basada en la realidad tunecina y contrastada con los trabajos eruditos más fiables, algunos de ellos mencionados en esta reseña. Es también un testimonio de la «recepción» de una tradición de siglos, actualizada por una lectura más o menos extensa y profunda de los resultados de la erudición documentada de historiadores modernos, tunecinos, árabes en general y «occidentales» [MÍKEL DE EPALZA].

FANJUL, SERAFÍN, *La quimera de al-Andalus*, Madrid (Siglo Veintiuno de España Editores), 2004, 271 págs.

Es éste un libro combativo: con la intensidad de su estilo, Serafín Fanjul quiere desmitificar al-Andalus, desmontar la imagen de un lejano paraíso, perdido ya pero abrumadoramente presente, representación idealizada de

un mundo donde la cultura florecía, las diferencias étnicas eran toleradas y las tres religiones monoteístas convivían en mutuo respeto. Al-Andalus: una idealización, una quimera, un sueño. «Sin complejos», como afirma la contraportada del libro, Fanjul nos propone otra lectura de al-Andalus, un territorio más de la *dār al-islām*, protagonista de una historia de conquista militar y dominación, de homogeneización cultural, de enfrentamientos irreductibles que acabaron con la expulsión de los musulmanes de España; una historia, en fin, que apenas dejó ninguna huella en la identidad española.

Este programa aparece expresado a lo largo de la obra de muchas maneras: tantas, que su enunciación se apropia, a menudo, de la argumentación. El primer problema del libro aparece cuando el lector intenta identificar a los agentes de esa idealización, saber quiénes son los productores y los públicos de esos discursos, de ese imaginario cuya falsedad nos es, ¡por fin!, develada. Aquí, el estilo de Fanjul sigue siendo intenso, pero, también, asombrosamente vago. Desde un grupo de «ensayistas, escritores, periodistas varios» (pág. 23), hasta una sociedad española cuyo pesimismo tradicional reverdece «entreverado [...] con un pragmatismo zafio dispuesto a sacrificar cualquier cosa a cambio de conservar una modernidad mal digerida» (pág. 2), el libro despotrica sin pausa contra un mundo inculto, dominado por los prejuicios del pensamiento débil, del que sacan beneficio de distinto tipo gentes aprovechadas o ignorantes, políticos en busca de las falsas raíces de una falsa identidad local o historiadores celosos de su pequeño chiringuito académico, además de periodistas o literatos de toda laya, mercachifles en la plaza de lo políticamente correcto. Las descripciones de esta nebulosa acrítica y conformista se deslizan aquí y allá en el texto de Fanjul, de manera impresionista. No hay nada, sin embargo, que se parezca a una exposición sistemática de ideas, de doctrinas o de autores, siquiera para su refutación.

Un buen ejemplo de lo que digo se encuentra en la manera en que

Fanjul cita a Américo Castro, sin duda uno de los autores más evocados a lo largo del texto. Resulta evidente que la historiografía ha dejado atrás hace años buena parte de los problemas planteados en su ya vieja y archicitada polémica con Sánchez Albornoz; al menos, ha sido capaz de reformularlos en términos radicalmente diferentes. Además del enorme legado que debemos a ambos autores, la vuelta a sus libros nos exige una comprensión más abierta del panorama intelectual e historiográfico en el que escribieron, y que nos hace remontarnos a los orígenes de la construcción de una historiografía nacional española; cuestión apasionante, sobre la que existe seria y abundante bibliografía, pero que nos es escamoteada por Fanjul, que prefiere, en éste como en otros casos, la cita concreta y sin contexto, que al parecer se adapta mejor a la intensidad de su estilo.

Pero, si es imposible comprender a Castro a partir de este libro, resulta mucho más complicado hacerlo con al-Andalus. En efecto, al-Andalus apenas aparece en *La quimera de al-Andalus*. Quizás cabría empezar por decir que nuestros conocimientos sobre esa sociedad islámica han sufrido una auténtica revolución en el curso de los últimos veinte años, que nos ha permitido conocer mucho mejor la lógica de su organización política y de sus estructuras sociales y económicas, las modulaciones de su historia intelectual y religiosa. ¿Es necesario añadir que esta revolución es por completo ajena a toda mitología, la de las tres culturas u otra? La bibliografía al respecto es amplísima e iluminadora, aunque quien esté interesado en ella deberá acudir a otro sitio, no a *La quimera*, donde, lamentablemente, encontrará el mismo método de acumulación inconexa de noticias inconexas, de nulo valor probatorio, ni evocador, ni ilustrativo.

El contenido del libro parece demostrar que Fanjul se siente más cómodo cuando escribe sobre moriscos, a los que está dedicada la mayor parte del volumen. De hecho, me parece que lo mejor del mismo se encuentra en las páginas relativas a los (escasísimos) moriscos que pasaron a América. A ello colabora, sin duda, el trabajo de archivo que aquí

exhibe Fanjul, su referencia a documentos cuya lectura resulta, a veces, apasionante. El análisis de otras cuestiones moriscas resulta, otra vez, decepcionante. A los problemas bibliográficos, se une, como en el resto del libro, una notable insuficiencia conceptual. De todos es sabido que las ciencias humanas y sociales, la antropología y la sociología, han trabajado intensamente la cuestión de la construcción de grupos étnicos y de sus límites, de sus representaciones simbólicas y políticas. Es difícil enfrentarse a la complejidad de este problema con un bagaje que no va mucho más allá de Caro Baroja o de Marvin Harris. Es ésta una de las razones que explican la manera en que Fanjul responde a la pregunta de si los moriscos eran o no españoles; pregunta, por cierto, no muy pertinente, y cuya sola formulación vuelve a alejarnos, de nuevo, de un debate historiográfico novedoso y constructivo. La bibliografía reciente, por cierto, mejor equipada documental y conceptualmente, está insistiendo cada vez más en el carácter complejo y flexible de la propia identidad de los moriscos, lo que hace cada vez más complicado sostener miradas tan superficiales y homogeneizadoras como la que se desprende de este libro. Como ocurría con al-Andalus, los moriscos vuelven a escurrírsenos, una vez más, de entre las manos.

A mi crítica se puede objetar, desde luego, que la pregunta que Fanjul se plantea es otra, y que está muy claramente formulada: ¿puede detectarse, a partir de esos epígonos de al-Andalus que son los moriscos, cualquier rasgo cuantificable de continuidad entre al-Andalus y España, cualquier traza de aquélla en ésta? La respuesta que propone Fanjul es, creo, subsidiaria de una concepción corta de la vieja idea antropológica de la «supervivencia», que podría formularse, quizás, así: las diferencias entre España y al-Andalus son irreductibles; vencedores del conflicto que les enfrentó a los musulmanes, los españoles se aplicaron a borrar las huellas de lo musulmán inasimilable. Los últimos andalusíes, los moriscos, habrían ocupado una posición social sometida, desde la que era imposible

ejercer una influencia real sobre la sociedad dominante. Así, eliminada su capacidad de supervivencia, al-Andalus quedaría eliminada de España. Sin embargo, uno de los problemas graves de esta concepción es, creo, una reificación muy discutible de las categorías culturales o étnicas, que hace desaparecer de un plumazo escenarios inmensos donde se desarrolló el drama enorme del conflicto, de la negociación y el intercambio. Citaré, como meros ejemplos, los temas de la traducción y de la conversión que, en mayor o menor medida trabajados, sacan a la luz la compleja y flexible cuestión de la construcción identitaria.

En un momento del libro, Fanjul critica a P. Guichard cuando, «al aplicar con plantilla mecánica la sociedad beduina actual [...] a la de la España musulmana de los siglos VIII a XI, aunque de tal guisa venga a coincidir con A. Castro en su impresentable cinismo al afirmar que cuanto lega el pasado no tiene otro sentido sino el que le insufla la presente vida de una comunidad, es decir, la forma en que utiliza el pasado, y con el mismo don Carlos Marx («Toda historia es inevitablemente contemporánea» [pág. 6]). Esta cuestión de la relación entre la práctica historiográfica y el presente desde el que se realiza es, ciertamente, antigua, y está desde luego muy lejos del «impresentable cinismo» que Fanjul le atribuye; yo me permito recordarle algún trabajo iluminador al respecto, como los que Michel de Certeau compiló en su *L'écriture de l'histoire*, donde se rastrean de manera ejemplar los fundamentos epistemológicos de esta cuestión. Es cierto que no es preciso entrar aquí en una discusión demasiado profunda sobre historiografía, porque la ocasión no lo merece. Sí resulta, sin embargo, curioso comprobar que el libro de Fanjul desemboca, tras un apresurado y simple recorrido por graves cuestiones como el romanticismo o el nacionalismo, en una lectura contemporánea de su propio recorrido histórico: los bien intencionados occidentales están en buena medida paralizados por motivos de imagen, lo que «lastra y acaba imposibilitando las actuaciones políticas, económicas y hasta militares que resultan necesarias

para promover cambios imprescindibles que dignifiquen y faciliten la prosperidad del Tercer Mundo» (pág. 251). El párrafo es sólo un ejemplo más de cómo el discurso de Fanjul está poseído por una voluntad de acción: su pretendida relectura del mito andalusí se dirige a una sociedad, en buena medida adormilada por idealizaciones y quimeras, para que, afrontando la realidad de su identidad y su pasado, afronte así mismo la responsabilidad de sus decisiones. De tan abrumadora, resulta casi enojoso expresar la evidencia: el libro de Fanjul, su tono combativo, sus vagas e intensas imprecaciones, surgen en un entorno ideológico concreto, en el que la cuestión de las civilizaciones, las culturas, las relaciones entre «el Islam» y «Occidente», la emigración, ocupan un lugar muy preciso y muy importante, no sólo para definir determinadas políticas internacionales, sino para balizar el campo de la discusión política «interna». El valor del libro de Fanjul no es, creo, lo poco que nos enseña sobre la historia de al-Andalus, de los moriscos o de España, sino cuánto nos ilumina acerca de los límites de ese campo político, y del sentido que está produciendo. Un sentido, por cierto, tan quimérico como las quimeras que Fanjul denuncia, como los rivales con los que se bate, como las historias que intenta corregir: Serafín Fanjul, quimérico inquilino de su propio sentido [FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO].

FEODOROV, IOANA, *The Arab World in Romanian Culture 1957-2001*, Bucureşti (Editura Biblioteca Bucureştilor), 2001, 153 págs.

Esta obra es la reedición ampliada de una primera versión, titulada *Presence of the Arab World in Romania. A Bibliography. 1964-1994*, publicada en 1994. La propia autora justifica en el prólogo la realización de una segunda edición ampliada dado el éxito que entonces tuvo entre el público especializado. Sin embargo, en esta segunda edición, retrotrae en siete años el inicio de su estudio y lo amplía hasta la actualidad. El

hecho de escoger como punto de partida el año 1957 no es, en absoluto, casual. La propia autora lo aclara en el prólogo diciendo: ese fue el año del nacimiento del Centro de Estudios Árabes de Bucarest en el marco de la Universidad de esa ciudad. Asimismo, una gran parte de las obras consignadas en este repertorio han sido realizadas por miembros del mismo Centro. Su directora, Nadia Anghelescu, que es autora del prólogo de la obra que ahora reseñamos, ha escrito *Limba arabă în perspectivă tipologică*, así como numerosos artículos de tema lingüístico que vemos citados en la obra de la profesora Feodorov. George Grigore, miembro también del Centro realizó su tesis doctoral sobre las traducciones del Corán al rumano (*Problematica traducerii Coranului în limba română*, 1997), y es especialista en traducción y en filosofía, mística y religión islámicas. Últimamente (2000) ha publicado una traducción del Corán al rumano. La propia Ioana Feodorov forma también parte del Centro y es autora de numerosos artículos y libros de diverso tipo centrados, sobre todo, en la traducción de obras literarias del árabe al rumano o en aspectos concretos de la gramática árabe.

La autora ofrece aquí una completa relación de todos los trabajos científicos realizados en materia de cultura árabe en Rumanía en la segunda mitad del siglo XX. La obra recoge un total de 1.378 referencias bibliográficas. El material está organizado en dos bloques, uno dedicado a los trabajos originales «Original contributions» y otro en que se recogen traducciones de obras del árabe al rumano «Translations».

El primer bloque se compone de dos apartados: «Los árabes, su cultura y civilización, y rumanos y árabes: relaciones culturales». El primero de estos apartados comprende, a su vez, seis secciones: «Geografía y notas de viajes», «Historia», «Religión», dividida a su vez en «Islam» y «Árabes cristianos», «Filosofía», «Literatura» y «Lengua». Esta última se compone, a su vez, de «Temas generales», «Antropología lingüística», «Historia de la Lingüística Árabe», «Fonética y Fonología», «Gramática», «Lexicología, Lexicografía y

Semántica» y «Dialectología». El segundo apartado de este primer bloque está compuesto por seis secciones: «Pioneros de los estudios orientales en Rumanía», «Fuentes árabes en bibliotecas rumanas», «Contactos culturales rumano-árabes», «Revistas especializadas», «Bibliografías especializadas», «Temas misceláneos».

En la sección dedicada a la *Geografía* y a las descripciones de los diferentes países árabes llama la atención la enorme cantidad de obras de divulgación publicadas en los años '70 y '80 sobre países como Túnez, Sáhara, Arabia Saudí, Egipto, Emiratos Árabes, Irak... y firmadas por plumas célebres no sólo en el panorama cultural rumano, sino conocidas en todo el mundo, como Mircea Eliade. En lo que se refiere a la «Historia» de los países árabes, aparecen obras de tipo general, que se refieren al mundo árabe en su conjunto, otras que se refieren a la Historia de países concretos, o a momentos concretos de la Historia (Cruzadas, época de Felipe II...) y otras que se refieren a la Historia de las relaciones diplomáticas entre determinados países y Rumanía. El capítulo de «Religión» es muy interesante la obra divulgativa de ciertos aspectos de la religión islámica realizada por autores como Nadia Anghelescu o George Grigore. También aquí se recogen obras del célebre Mircea Eliade junto a otros trabajos de carácter siempre divulgativo. La segunda parte de este capítulo, dedicada a los cristianos de territorios o de lengua árabes (melquitas, siríacos, etc.) recoge numerosos artículos, sobre todo de arte, referentes a los iconos melquitas, sobre todo. La sección de «Filosofía» comprende estudios sobre autores como Avicenna, Averroes, Al-Battani, Al-Horezmi... y obras de tipo general sobre la filosofía islámica y de carácter divulgativo. En «Literatura» encontramos numerosos artículos de análisis de diferentes obras clásicas del mundo árabe. También obras de carácter general o de análisis de un aspecto concreto de la obra de un autor o de una época determinada. El capítulo de «Lengua» es más complejo. Recoge estudios de tipo tan diferente como los dedicados a la «Antropología lingüística», entre

los que se citan muchos realizados por Nadia Anghelescu, otros centrados en aspectos más concretos de la lengua árabe, Fonética, Gramática, etc. Es de destacar el episodio dedicado a la «Historia de la Lingüística Árabe», en el que también aparecen numerosos trabajos de la Profesora Anghelescu. En el apartado de la «Lexicología, Lexicografía y Semántica» encontramos una lista de los diccionarios y guías de conversación árabe-rumano, así como diferentes estudios relativos a la semántica árabe, o a las relaciones lingüísticas entre el árabe y el rumano, como el realizado por Alexandru Rossetti y Marius Sala.

En la segunda parte de este primer bloque se reseñan trabajos referentes a las «Relaciones culturales entre Rumanía y el Mundo Árabe». En primer lugar, se citan estudios sobre los «Pioneros de los estudios orientales» en territorio rumano. Entre otros los dedicados a Dimitrie Cantemir y a Timotei Cipariu. En segundo lugar se presentan diferentes repertorios de «Fuentes árabes en bibliotecas rumanas». A continuación se pasa revista a las «Relaciones culturales Rumano-Árabes», donde aparecen varios artículos referentes, sobre todo, a la repercusión de la cultura rumana en el mundo árabe. Seguidamente viene una enumeración de publicaciones especializadas, como *Alif, Orient, Panoramic Arab, Romano-Arabicã*, entre otras. Este primer bloque se cierra con la cita de varias bibliografías referentes a los estudios árabes en Rumanía y de otras obras de vario tipo.

El segundo bloque en que se organiza el trabajo de la profesora Feodorov, titulado «Traducciones», comprende cuatro apartados: «Religión y textos místicos», «Textos filosóficos», «Textos literarios», dividido en «Literatura Clásica» y «Literatura moderna», y «Textos árabes sobre Rumanía».

En la sección dedicada a la «Religión», y a los «textos místicos» merece la atención la lista de traducciones del Corán al rumano, así como la traducción de obras místicas de autores como Ibn <sup>c</sup>Arabi, Al-Ghazālī, Jalal ad-Dīn Rūmmī, etc. En los «Textos filosóficos» se incluyen las traducciones de obras de Avicenna, Al-Farabi e Ibn Tufayl. Entre los «Textos literarios»,

dentro de la sección «Literatura Clásica» hay una parte dedicada a las «Antologías», tanto de poesías o cuentos como de proverbios, y otra dedicada a las traducciones de obras clásicas árabes. Merece la pena notar que hay una sección especialmente dedicada a la traducción al rumano de *Las Mil y Una Noches*. Se consignan un total de treinta y dos traducciones, totales o parciales de esta obra en lengua rumana. En «Literatura Moderna» hay una sección dedicada a «Antologías y colecciones» y otra dedicada a la literatura en árabe de cada país por separado que ha sido traducida al rumano. Hay obras de Argelia, Egipto, Iraq, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Palestina, Sudán, Siria, Túnez, Emiratos Árabes Unidos y Yemen. La última sección de obras traducidas del árabe al rumano está dedicada a «Textos árabes sobre Rumanía». En ella se cita la obra de Pablo de Alepo referente al viaje a tierras rumanas de un personaje como el Patriarca Makarios de Antioquía y las de Makarios Az-Za'im *Crónica de los gobernantes de Valaquia y Vida de Santa Parascheva*.

Las relaciones entre los rumanos y el Islam son de gran antigüedad. En el siglo XIV comienzan a hacer su aparición en la Península Balcánica poblaciones de lengua turca (osmanlí). Los príncipes rumanos, de Moldavia y de Valaquia, participaron en las diferentes intentonas que los principados balcánicos organizaron para evitar la penetración de los turcos otomanos en Europa (Batalla de Kosovo en 1390, y de Nicópolis en 1396). Estos enfrentamientos entre turcos y europeos se saldaron con la derrota de estos últimos y con la ocupación, por parte de los primeros, de toda la Península Balcánica al sur del Danubio. Una vez eliminado el Imperio Romano Oriental, en 1453, los Principados Rumanos se convirtieron en la única fuerza de choque que se podía oponer frontalmente a los turcos.

Los rumanos, sus antecedentes los dacios, habían sido conquistados por los romanos en el siglo II y las legiones de Roma, una vez repoblada y romanizada la zona, se retiraron de allí en el siglo III. A partir de entonces, los rumanos (dacorromanos) fueron abandonados a su suerte y, con la

caída del Imperio Romano Occidental, pasaron a estar en la órbita del Imperio Romano Oriental. En el siglo vi llegaron a la Europa Oriental los pueblos eslavos, que fundaron en la Tracia, al Sur del Danubio, el primer Imperio Búlgaro, al cual pertenecían, si bien sólo nominalmente, los territorios rumanos al norte de este río. La dominación búlgara trajo como consecuencia la implantación del eslavón como lengua de cultura y, sobre todo, como lengua litúrgica, lo cual se mantendrá hasta el siglo xx. Los rumanos, dado que estaban bajo la órbita del Imperio Oriental, eran de religión ortodoxa. Paulatinamente, mediante pequeños actos de rebeldía frente a los grandes poderes de la zona, búlgaros y magiares, los rumanos fueron constituyendo pequeños estados feudales que se juntaban y se disgregaban en función de los intereses del momento. En 1330 el llamado «País Rumano» se convierte en un estado independiente. Esta es la situación que encontramos en la zona hasta la llegada de los turcos.

En 1475, el rey Esteban el Grande de Moldavia escribe a los reyes de la Europa Occidental pidiéndoles ayuda para formar una coalición que pudiera frenar el imparable avance de los turcos hacia la Europa Central. La respuesta fue la indiferencia total por parte de los reinos europeos. Sea debido a la influencia de la Iglesia Católica, que se opondría a ayudar a un príncipe ortodoxo, sea porque el Rey de Hungría, enemigo declarado de los voivodas rumanos, intervino en la transmisión de la información hacia las demás cortes europeas, el caso es que esa idea de Esteban de formar una gran coalición, una gran «Cruzada», quedó en papel mojado.

En la misma época que Esteban, otro Voivoda, famoso sin embargo por razones que poco tienen que ver con la Historia, logró mantener a raya a los turcos, se trata de Vlad Tepes, más conocido como «Vlad Dracula». Rehusó pagar el tributo y causó numerosas ofensas al Sultán de Estambul y también numerosas y sangrientas derrotas a los turcos en suelo rumano. Sin embargo, dada la eterna enemistad entre los principados rumanos y el Rey de Hungría, que tenía aspiraciones territoriales sobre aquéllos, las

crónicas húngaras y alemanas lo retratan como el sádico, sanguinario e insaciable monstruo en el que, más tarde, Barm Stoker se inspiraría para su *Drácula*.

A partir de Vlad Dracula, los Principados Rumanos son sometidos a tributo por los sultanes otomanos. Los Voivodas son nombrados por Estambul, la población está obligada a pagar tributos al sultán. Sin embargo, este sometimiento no se tradujo en una islamización del territorio. Los rumanos pudieron conservar su religión, su lengua y sus costumbres a cambio de pagar los mencionados tributos. Aún así, la cultura turca, con toda su variedad y riqueza, penetró en las clases sociales más altas, deseosas de seguir las modas de la capital imperial. También la lengua rumana sufrió esta influencia, adoptando palabras turcas para designar cargos políticos: *başa*, *bulibaşa*; para designar alimentos o sustancias desconocidas hasta entonces para los rumanos: *zăhar*, *baclava*, *rachiu*; para otras cuestiones: *ageamiu* ‘alguien que no sabe de una materia, profano’, *odaie* ‘habitación’. Muchos de estos términos han desaparecido del uso corriente de la lengua, otros han recibido una connotación peyorativa, como es el caso de *bulibaşa* que designaba, en un principio, al jefe de un grupo de soldados, y, actualmente, designa al patriarca de un clan gitano.

En el siglo XVIII aparece en el Principado de Moldavia una gran figura ilustrada rumana, se trata de Dimitrie Cantemir. Este personaje, Voivoda de Moldavia, que fue el pionero de los estudios orientales en Rumanía y, probablemente, uno de los primeros de Europa, escribió diferentes obras de tipo divulgativo y parece ser que era un perfecto conocedor de la lengua árabe. Entre sus escritos figura un *Divan*, el *Sistemul sau întocmirea religiei muhamedane* (sistema u organización de la religión mahometana), y muchos otros estudios sobre el folklore y las tradiciones de los pueblos musulmanes de Oriente Próximo. Su obra tuvo gran difusión, al menos en la Europa Oriental, donde fue traducida a varias lenguas, entre ellas el búlgaro.

Ya en el siglo XIX surgen otras figuras relevantes de la cultura rumana que se ocupan de la cultura y la literatura de los países islámicos. Se trata de Timotei Cipariu y de Silvestru Octavian Isopescul, autor de la primera traducción completa del Corán a la lengua rumana. Es esta época la de mayor influjo de la cultura turca sobre la rumana. Entre 1711 y 1821 se asientan como príncipes de los Países Rumanos diversos funcionarios de la Sublime Puerta, miembros de la aristocracia griega constantinopolitana, llamados «fanariotas» por residir en el barrio de Fanar. Entonces se intensifica la influencia turca en la arquitectura, la moda, la literatura y, sobre todo, la lengua. En 1856 los principados rumanos son unificados en la persona de Alexandru Ion Cuza y en 1878 los grandes poderes europeos reconocen la independencia del Estado de Rumanía. Enseguida se convertirá en Reino con la coronación de Carlos I de Hohenzollern-Sigmaringen en 1881.

En el siglo XX se produce el final del Imperio Otomano. Tras la Primera Guerra Mundial (1914-1918), el Imperio Turco se derrumba y nacen en su interior los diferentes estados balcánicos con las vicisitudes que duran hasta hoy en día. En 1939 comienza la Segunda Guerra Mundial. Rumanía se alinea, en un primer momento, con Alemania para recuperar la Moldavia que los rusos habían ocupado y, más tarde, se pasa al bando ruso. Esto motiva a Stalin para que, al final de la Guerra, decida implantar en Rumanía un régimen comunista pro-soviético contra la voluntad de la mayoría del pueblo, que eliminará a la monarquía de Miguel I y que durará hasta 1989. En 1965 es nombrado Secretario General del PCR Nicolae Ceaușescu que, enseguida, mostrará su oposición al control ejercido por Moscú. Ceaușescu emprende una política de acercamiento a los países de Oriente Medio (Irak, sobre todo) con los que firma tratados de comercio exclusivo. También emprende una campaña de exportación de productos rumanos a países de África Subsahariana. Fruto de todas estas políticas es también la creación del Centro de Estudios Árabes en la Universidad de Bucarest. Desde entonces, funciona este Centro en el

marco de la citada Universidad. Entre sus publicaciones periódicas figuran *Romano-Arabica*, revista comenzada a publicar en 1974, luego en 1976 y renovada recientemente.

Como hemos comprobado, la relación de Rumanía con el Mundo Árabe ha sido muy larga en el tiempo, casi quinientos años de Historia entrelazada de encuentros y desencuentros, mucho más abundantes los segundos, que se han traducido en una rica aportación de la cultura turca, y, por ende, de la cultura islámica a la formación y a la individualización de la cultura rumana. Los rumanos siempre han sido conscientes de esta situación suya tan delicada de frontera entre la Cristiandad y el Islam, citemos, para concluir, unas palabras de Esteban el Grande a los príncipes europeos: «Se questa porta fosse perduta havria conturbata tutta christianità» [FELICIANO SUÁREZ].

GARCÉS, MARÍA ANTONIA, *Cervantes en Argel. Historia de un cautivo*, Madrid (Gredos), 2005.

Esta obra había obtenido, en su versión original americana (2002), el premio James Russell Lowell de la Modern Language Association of America concedido por primera vez a un texto hispano (2003).

El estudio que hace la profesora Garcés del tiempo de cautiverio de Cervantes en Argel (1575-1580), en uno de los momentos de apogeo de aquella sociedad berberisca de aluvión, de alguna manera, le sirve para recrear un panorama de las expectativas vitales de un hombre de aquel momento sin el que sería difícil comprender en profundidad la literatura cervantina. Historia y literatura se entreveran y complementan de tal manera que cada nuevo hallazgo documental -y la profesora Garcés está empeñada en firme en esa búsqueda de nuevos aportes documentales al respecto- se convierte en un estímulo también plenamente literario, facilitador de nuevas aproximaciones y narraciones.

Pero tan atractivo como el ensayo de reconstrucción del entorno cervantino más próximo es el intento de la autora por adentrarse hasta el interior del «trauma» que supuso para Cervantes la experiencia extrema y violenta del cautiverio o pérdida de la libertad. La experiencia del rapto de personas por un rescate, uno de los perfiles principales del cautiverio clásico, al lado de tráfico de mano de obra o de comercio de energía -tal el petróleo hoy-, es primordial en la biografía de Cervantes, como fue también un hecho dramático -y traumático- en la propia experiencia personal de la autora. «En diciembre de 1982, fui secuestrada por un grupo guerrillero urbano en Cali, Colombia, durante las primeras campañas de secuestro que tomarían dimensiones masivas en Colombia en los años subsiguientes». Los siete meses de secuestro, en una celda diminuta y custodiada por hombres armados, suponen una experiencia vital extrema, tal la cervantina, que dan particular fuerza al esfuerzo glosador e interpretativo de gran valor. La notable investigación de Cathy Caruth sobre el trauma y su afinidad con la historia proporciona uno de los marcos teóricos para mi libro», dice la autora (pág. 35), refiriéndose al trabajo *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History* (Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1996), y es muy convincente el recurso al testimonio literario de Primo Levi en el último capítulo, «Anudando este roto hilo», del que recojo el inicio: «En un libro publicado un año antes de su muerte, Primo Levi comenta que “ha sido observado por los psicólogos que los sobrevivientes de sucesos traumáticos se dividen en dos grupos claramente delimitados: aquellos que reprimen su pasado *en bloque*, y aquellos cuya memoria del suceso catastrófico persiste, como si estuviera tallada en piedra, prevaleciendo sobre toda experiencia previa o posterior”. “Ahora -dice Levi-, no por elección sino por naturaleza, yo pertenezco al segundo grupo” (Primo Levi, *Moments of Reprieve*, Nueva York, Summit, 1986, págs. 10-11). El escritor agrega que de sus dos años en el Lager -en el campo de concentración nazi en el que estuvo prisionero-, no ha olvidado nada: “Sin un esfuerzo deliberado, la memoria sigue trayéndome

acontecimientos, rostros, palabras, sensaciones, como si en esa época mi mente hubiera atravesado un periodo de receptividad exaltada, durante el cual ningún detalle se perdió» (*ib.*). Encontramos una frase similar en *La historia del cautivo*, interpolada en la primera parte de *Don Quijote*, cuando, al referirse a los acontecimientos extraordinarios de su cautiverio en Argel, el capitán cautivo declara: “De todos los sucesos sustanciales que en este suceso me acontecieron, ninguno se me ha ido de la memoria, ni aún se me irá en tanto que tuviere vida” (*DQ I*, 40)» (pág. 374).

La reflexión sobre «el roto hilo» de una historia, en relación con la experiencia traumática de la cautividad, alcanza al final del libro particular belleza y dramatismo, aún recordado ese símil por el anciano Cervantes en vísperas -pocos días antes- de su muerte, cuando escribe que «tiempo vendrá, quizá, donde, anudando este roto hilo, diga lo que aquí me falta y lo que sé convenía»; es del prólogo del *Persiles*, y pudiera leerse como una invitación cervantina a indagar en profundidad sobre su mensaje literario global, que aún mantiene en ascuas y por ello en actividad a tantos y tantos cervantistas. Palabras de Cervantes en su lecho de muerte que hoy pueden leerse tal una profecía consciente y lúcida.

Recojo el índice de la obra, que marca un panorama de la amplitud de lo tratado.

Prólogo a la edición española. Prólogo. Introducción: Cervantes: trauma y cautiverio.

Cap. 1: Los corsarios berberiscos. La costa de Berbería. Los legendarios hermanos Barbarroja. La derrota de Cerlos V en Argel. Las heridas de Lepanto. El corso: una guerra no declarada. La apoteosis del corso. «Turcos de profesión». Un cautivo llamado Cervantes. Primer intento de fuga, 1576. Segundo intento de fuga, 1577. Tercer intento de fuga, 1578. Cuarto intento de fuga, 1579. Los «cristianos de Alá».

Cap. 2: La escritura de Argel: amos, esclavos y renegados. Sosa y Cervantes: una «historia particular». Antonio de Sosa y la *Topografía e*

*historia general de Argel*. El alcaide Mahamet, amo de Sosa. La Orden de Malta. Intercambio de cautivos. La Argel de Sosa y de Cervantes. «Armas y letras» en Argel. 'Abd al Malik de Marruecos. Libros y manuscritos en el Imperio Otomano. «En las manos un libro gentilmente encuadernado». Hombre de gran valor y constancia. «Uno muy cabal, noble y virtuoso». El rescate de Miguel de Cervantes. La *Información de Argel*: un acto de testimonio.

Cap. 3: Cautivo en la escena: «El trato de Argel». «En mi mocedad se me iban los ojos tras la farándula». Pionero del teatro español. Las puestas en escena del siglo XVI. «Pintura viva de los sufrimientos del cautiverio». Herrerías del demonio. «Cómo, ¿no acaban de morir esos perros?». La lengua franca en Berbería. «No más que un cuerpo muerto». Los dobles de Cervantes. El milagroso león. Trauma y creación. La apostasía: «Dar el ánimo a Satanás». Un testimonio colectivo. «Cuando llegué cautivo».

Cap. 4: Una erótica de la creación: «La historia del cautivo». La puesta en escena de firmas. Pasajes, márgenes, fronteras. Un segundo nombre. «Su otro yo». Saavedra: un grito de guerra. Cuerpos: reales e imaginados. La mujer velada de Cervantes. La hija de Agi Morato. «Nuestra estrella». «Una mujer vestida del sol». La senda del deseo. La caída de Túnez y de la Goleta. «El mortal velo».

Cap. 5: «Anudando este roto hilo». La tormenta recurrente. «Voces comencé a dar». Una historia acorde con la vida de Cervantes. «Pensaba darse a conocer a su padre... por algún rodeo». «Una lición de las cosas de Argel». «El hilo roto».

Cronología. Fuentes y bibliografía. Índice de ilustraciones [EMILIO SOLA].

GARCÍA-ARENAL, MERCEDES, FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO y RACHID EL HOUR, *Cartas marruecas: documentos de Marruecos en archivos*

*españoles* (siglos XVI-XVII), Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Estudios Árabes e Islámicos, Monografías, 3), 2002, 432 págs.

Los autores de estas *Cartas marruecas* indican que nos encontramos ante el primer volumen de una serie que se completará con otro u otros, similares, pero dedicados a documentos de Argelia y Túnez, presumiblemente también de los siglos XVI y XVII. El presente volumen, pues, recoge documentos procedentes de Marruecos conservados en archivos españoles: sobre todo, el General de Simancas, pero también el Ducal de Medina Sidonia y la Biblioteca Nacional de Madrid (el célebre manuscrito nº 7543 que contiene el diario de trabajo de Alonso del Castillo). En total, se trata de ciento tres cartas, la mayoría de ellas de cancillería. Muchas están dirigidas a los reyes españoles o al Duque de Medina Sidonia por los monarcas saadíes de Marruecos o personas allegadas a éstos; pero también hay misivas de otros individuos envueltos en las turbulencias de una época fascinante.

De las cartas recogidas se ofrecen unas veces los originales árabes, otras las versiones españolas y, en algunos casos, tanto el original como su correspondiente versión. Se trata siempre de cuidadosas transcripciones que permiten al lector, sea cual sea su especialidad y los motivos que haya tras su acercamiento a este libro, tener acceso a unos documentos de principal importancia y hasta ahora inéditos. Los documentos, además, se acompañan de una valiosa y extensa introducción (148 páginas) en la que los autores facilitan el acceso a la complicada red de acontecimientos que es necesario tener en cuenta para comprender las cartas recogidas y situarlas en su contexto histórico.

Y es que éstas recogen testimonios concretos del devenir del eje Marruecos-Portugal-España durante los siglos XVI y XVII, situación en la que intervenían los intereses de los actuales tres Estados mencionados, pero en la que estaban envueltos otros «actores», sobre todo el Imperio Otomano,

pero también algunos otros países europeos. Y, desde luego, sin olvidar la participación, en los hechos y en el propio tráfico de misivas e información, de los trujamanes, tanto judíos como moriscos, que realizaron las versiones de las cartas, del árabe al español, en el contexto de salida, es decir, en Marruecos. En consecuencia, una parte importante de la introducción (casi 30 páginas) está consagrada a las figuras de aquellos trujamanes, entre ellos, personajes de extraordinario atractivo, por su personalidad así como por su papel comprometido en la compleja situación que les tocó vivir.

De la relevancia, significación y deslumbrante interés de aquellos trujamanes moriscos y judíos, ha habido ya reflejo en la historiografía contemporánea. Basta recordar, entre otros, los nombres de Alonso del Castillo o Samuel Pallache, quienes han sido ya objeto de estudios que podemos considerar clásicos por parte de D. Cabanelas (*El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965) y de M. García-Arenal y G. Wieggers (*Entre el islam y Occidente: vida de Samuel Pallache, judío de Fez*, Madrid, 1999); o están camino de serlo, como es el caso de Diego de Urrea, de cuya figura y ejecutoria van ya componiendo un traslado y explicación completos F. Rodríguez Mediano y M. García-Arenal («Diego de Urrea y algún traductor más: en torno a las versiones de los "plomos"», *Al-Qanṭara* XXIII, 2 [2002], págs. 499-516).

Un rasgo sobresaliente de este libro es que ofrece una mina de datos y análisis para diferentes intereses. Para empezar, como es lógico, para el puro interés de la historia política de la España de la época, así como de sus relaciones con Marruecos y con el Imperio Otomano. Las cartas proporcionan no solo una base documental fehaciente de algunos de los hechos fundamentales para entender las líneas maestras de la política exterior española, sino fragmentos de gran viveza de las historias de las personas, los lugares y los entramados sociales. Las alianzas políticas, los tratos comerciales, las negociaciones, las bases del derecho internacional en la Edad Moderna pasan ante nuestros ojos con profusión de detalles.

Otro aspecto ya aludido es todo lo relativo a problemas de historia de la traducción, pues tanto la introducción de los autores como los propios documentos ofrecen un corpus muy valioso, que es de esperar sea pronto aprovechado. Los trujamanes de la época no eran meros traductores, sino que actuaban, además, en otros ámbitos de la «tercería», algunos de dudosa dignidad: eran espías, tenían intereses comerciales, se movían en los círculos de los alfaqueques, etc. Con gran perspicacia los autores señalan el conflicto al que estos mediadores estaban siempre abocados, al hablar de la «doble lealtad» (pág. 27), raras veces conseguida, del trujamán a los dos bandos entre los que mediaba.

Pero el libro no solamente ofrece datos abundantes y provechosos para la historia política, jurídica y de la traducción. Muy poco tiempo después de su aparición, Á. Vicente publicó un artículo donde sacaba provecho de estas «cartas marruecas» para estudiar los rasgos lingüísticos del árabe, en la variedad usada por la cancillería marroquí o por personas de la administración, donde se registraban elementos coloquiales, a pesar de adoptar las formas del árabe estándar («Un ejemplo de árabe medio en la correspondencia hispano-marroquí de los siglos XVI-XVII», *Al-Andalus-Magreb* 10 [2002-03], (págs. 317-332). Y ése debería ser solamente un primer ejemplo del rendimiento que el arabismo podría obtener de este libro.

Es, de este modo, notorio cómo estas «cartas marruecas» ofrecen base segura para adentrarse en el discurso islámico en que los Saadíes asentaban su legitimación. Las cartas muestran cómo se perpetuó entre éstos el uso de nociones que habían puesto en juego, en el Occidente islámico, los almohades, pero que continuaron vigentes mucho después, todavía con los Alauíes. Ello indica, desde luego, una pervivencia en la elaboración ideológica en torno a la autoridad religiosa y política, lo cual muestra a su vez hasta qué punto tienen razón los autores al señalar el perjuicio que, para nuestros conocimientos del pasado islámico y de su relaciones con España, supone la división académica entre lo medieval y lo moderno,

en virtud de la cual «los arabistas se dedican principalmente al período medieval» (pág. 9).

Si tal división entre lo medieval y lo moderno, propia de la historia de Europa, se traslada sin más al ámbito del islam norteafricano, nos encontramos no solamente con que resulta imposible entender fenómenos como el de los moriscos, sino que se establece una división totalmente artificial en lo que se refiere a dicho discurso islámico de legitimación. Y es que la dinastía almohade de los Muminíes puso en juego todo un conjunto de representaciones que se perpetuaron, en buena medida, entre las dinastías medievales que los sucedieron en el Occidente islámico: Meriníes de Marruecos, Hafsíes de Túnez, Ziyaníes de Argelia, Nazaríes de Andalucía; pero también en las que vinieron después, como los Wattasíes, los Saadíes y los Alauíes que reinaron en Marruecos en lo que desde una perspectiva europea se considera ya Edad Moderna e incluso Contemporánea.

Y, en efecto, estas cartas hacen uso continuo de términos generados en el discurso almohade, tales como el de *al-Qā'im bi-Amr Allāh* (el Ejecutor de la Disposición de Dios) que se aplica al monarca, o el de *ḥaḍra* (literalmente 'presencia') para referirse a la corte. Aunque, como es lógico, se registran otros usos, instaurados en el discurso islámico de legitimación antes de la aparición de los almohades; así, el sintagma compuesto de un adjetivo seguido de *bi-[A]llāh*, como *al-šarīf bi-[A]llāh* (el honorable por Dios), que, aplicado de nuevo al monarca y sus acciones, es indicio verbal sobresaliente de la ideología teocrática.

Es de lamentar, en este aspecto, que a los archivos españoles hayan llegado sólo excepcionalmente tanto el original árabe como la versión española de cada carta, ya que ello nos priva de un conjunto muy apreciable de equivalencias para esos términos del discurso islámico establecidas por los trujamanes del momento, maestros de su oficio y buenos conocedores del contexto de partida. Cuando, por el contrario, los autores del libro nos han podido ofrecer tanto el original como su versión, como ocurre con el

«documento 16» (págs. 185-189), resulta en extremo provechoso apreciar (e incluso aprender) equivalencias como *bi-sm Allāh al-Rahmān al-Rahīm* = «con el nombre de Dios misericordioso y piadoso», o *al-imām al-mansūr* = «el príncipe ayudado».

No muy lejos de lo anterior, el presente libro ofrece asimismo una base sólida para estudios históricos acerca de la construcción discursiva del Otro (por utilizar los términos al uso), concretamente acerca de cómo las cartas, sobre todo las oficiales de la cancillería real, ofrecen una imagen determinada de la corona española, de España y de lo cristiano, sustentada por la monarquía marroquí del momento. Y seguramente no hemos agotado los muchos filones que ofrece este libro a investigadores con distintos intereses.

Solamente cabe lamentar el que los autores no hayan incluido imágenes de los propios documentos transcritos, lo cual habría supuesto ofrecer también datos provechosos para la historia de la archivística, de la letra y hasta de los símbolos. Los mismos autores nos hablan (pág. 9) de que los documentos muestran una «hermosa caligrafía» y a veces incluyen una marca real, una «*alāma* bellamente ilustrada y dorada».

Dados los avances técnicos para la reproducción de imágenes y de lo beneficioso que resultaría, para diversos fines, contar con reproducciones de las cartas, uno se pregunta si la falta de imágenes en el libro se debe a impedimentos puestos por los archivos para salvaguardar la integridad de los documentos.

Es éste, sin embargo, un detalle muy secundario en este libro, que se cierra con dos índices, uno onomástico y otro toponímico, muy necesarios en un trabajo como éste, de gran riqueza en datos y susceptible de ser usado como obra de consulta [SALVADOR PEÑA MARTÍN].