

El futuro de los enfoques poscoloniales en los estudios medievales ibéricos*

Nadia R. Altschul
(University of Glasgow)

Durante la última década se detecta un creciente interés en la intersección entre los estudios poscoloniales y los estudios culturales “medievales”, al menos en el ámbito de la literatura inglesa¹. Este interés comenzó en el año 2000 cuando se publicó *The Postcolonial Middle Ages* editado por Jeffrey Cohen así como un número especial del *Journal of Medieval and Early Modern Studies* con el título “Decolonizing the Middle Ages” editado por John Dagenais y Margaret Greer que incluía varios estudios tanto sobre temas ibéricos como ingleses (Cohen 2001; Dagenais y Greer 2000)². También han aparecido aproximaciones poscoloniales dentro del ámbito disciplinar de la literatura medieval francesa, con el trabajo de académicas como Michelle Warren y Sharon Kinoshita (Warren 2005, Ingham y Warren 2003, Kinoshita 2006a); o como el volumen sobre la *Canción de Roland* publicado como material docente por la Asociación de Lenguas Modernas que proporciona más ejemplos en este mismo sentido. El ensayo de Stevenson se centra en desenfocar Europa, es decir, abandonar la posición que considera que este sujeto tiene sus raíces en el Cristianismo Occidental (Stevenson 2006). En concreto, se explora la incorporación de literatura árabe/musulmana “medieval” como contrapartida a la tradicional épica francesa. Un segundo trabajo, firmado por Sharon Kinoshita, propone analizar *La Canción de Roland* –y su destacada frase sobre que los paganos están equivocados y los cristianos llevan la razón– como lugar de valores múltiples y a veces conflictivos en un momento anterior al de la hegemonía cristiana, considerando de esta forma el poema como “una ventana a una Edad Media sorprendentemente turbulenta y contradictoriamente multicultural” (Kinoshita 2006b, 270). A pesar de estos ejemplos, debemos señalar también que los enfoques poscoloniales aplicados al estudio de la Edad Media encontraron pronto críticas significativas. De entre ellas, una de las que podemos considerar fundamental se basaba en la concepción de que la teoría poscolonial se había diseñado teniendo en cuenta ubicaciones espacio-temporales específicas y no era, por lo tanto, aplicable a otras geografías ni otras épocas³. Las teorizaciones planteadas por los estudios

* Artículo traducido por Guillermo García-Contreras Ruiz del original en inglés (publicado en *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 1, n.º 1, 2009, 5-17).

¹ Utilizo “Medieval” entre comillas porque es una categoría cronológica eurocéntrica que debería ser utilizada con precaución, y probablemente sólo con fines heurísticos, cuando se hace referencia a contextos con diferentes marcadores temporales, como podrían ser las literaturas en lengua árabe (Varisco 2007). Los estudios poscoloniales cuestionan todos los elementos preconcebidos de una “Edad Media Ibérica” incluyendo identidades, categorizaciones y periodizaciones, como se irá señalando a lo largo de este trabajo. Junto a Kathleen David, hemos discutido la noción de la Edad Media en la introducción de nuestro libro *Medievalisms in the Postcolonial World: The Idea of “The Middle Ages” Outside Europe* (Davis y Altschul 2010)

² El número especial del *JMEMS* incluye el sugerente trabajo de David Hanlon “Islam and Stereotypical Discourse” en el que se presenta una lectura crítica de uno de los personajes de *Los siete infantes de Lara*, Mudarra, hijo de una princesa musulmana y un cautivo cristiano del norte que venga a su padre y se convierte al cristianismo (Hanlon 2000). Igualmente notable es la discusión que plantea Bruce Rosenstock sobre un converso judío bajomedieval; así como también los trabajos de David Wacks “Reconquest Colonialism” y Josiah Blackmore “Imagining the Moor” (Rosenstock 2000; Wacks 2006; Blackmore 2006).

³ Entre las defensas de la aplicación de la teoría poscolonial frente a la crítica del anacronismo se incluye, de manera destacada, el trabajo de Bruce Holsinger “Medieval Studies, Postcolonial Studies” (Holsinger 2002). Una revisión historiográfica que discute extensamente esta cuestión del anacronismo, así como otros de los temas aludidos en este párrafo, se puede consultar en mi trabajo “Postcolonialism and the Study of the Middle Ages” (Altschul 2008)

poscoloniales que son especialmente bien conocidas en el ámbito académico anglosajón se han centrado principalmente en los dominios imperiales ingleses y franceses desde el siglo XVIII, en cierta medida debido a la influencia del pionero trabajo de Edward Said sobre el *Orientalismo* (Said 1978), libro que luego ha sido sometido a extensas críticas y revisiones⁴. Otra crítica habitual es la de afirmar que en los siglos medievales todavía no se habían planteado cuestiones que son de interés fundamental en los estudios poscoloniales. Jacob Burckhardt advirtió en su libro *The Civilization of the Renaissance* que en la Edad Media se carecía de conceptos como el individualismo, la nación o la raza biológica asociado con discursos de superioridad e inferioridad de fenotipos (Burckhardt 1860)⁵. Mientras que el poscolonialismo se pensaba únicamente en diálogo con la modernidad y la contemporaneidad, las características distintivas de lo moderno se consideraron en su mayoría subdesarrolladas en estos siglos anteriores, debiendo funcionar por lo tanto lo medieval como el período en el que se definió la modernidad. Algunos de los primeros trabajos de medievalistas poscoloniales fueron por lo tanto diseñados como contrataque frente a estas percepciones de irrelevancia e inaplicabilidad de este marco teórico moderno a ese periodo previo a la modernidad, y se centraron, por ejemplo, en la existencia de comunidades nacionales medievales (ver Davis 1998; Ingham 2001; Blurton 2007). Sin embargo, el poscolonialismo como un campo crítico no debería ser definido por específicas localizaciones espacio-temporales, aunque inicialmente estuviera vinculado a ellas, ni tampoco en función de los elementos mejor conocidos dentro de una determinada esfera intelectual, como ocurre con la academia anglosajona. Las sociedades medievales en realidad tienen vínculos más estrechos con los temas tratados por el poscolonialismo que con aquellos propios de las construcciones esencialistas a las que aluden los estudios filológicos fuertemente nacionalistas en los que una buena parte de medievalistas nos hemos formado. Como ha subrayado Ato Quayson, en su dimensión más amplia el poscolonialismo puede entenderse como un campo dedicado “intrínsecamente a las relaciones de hegemonía y resistencia en el encuentro entre diferentes culturas y pueblos” (Quayson 2005). Más específicamente, el poscolonialismo se compromete con los efectos e intersticios provocados en todos los lugares y entre todos tiempos donde se hayan producido contactos culturales jerárquicamente desiguales, y se compromete por lo tanto no sólo con las resistencias sino también con las colaboraciones, contradicciones y legados producidos por los encuentros coloniales. Como se ha señalado en varias ocasiones por distintos especialistas, los legados del colonialismo no terminan con la retirada de un poder colonial o con la independencia política de un reino anteriormente colonizado; por lo tanto, lo poscolonial en los estudios poscoloniales no se entiende como “después del final de la colonización” sino “después del contacto colonial”, y se diferencia de lo post-colonial (que algunos usan con guiones) en la implicación temporal que supone comenzar después del fin del dominio colonial⁶. El concepto de “midcolonial”⁷

⁴ La propuesta de *Orientalism* ha sido revisada, entre otros, por el propio Said en su introducción a *Culture and Imperialism* (Said 1993). No obstante, su principal enfoque sobre Inglaterra y Francia no ha cambiado. Él explica, en la introducción, que la experiencia imperial británica, francesa y estadounidense tiene una coherencia única y una centralidad cultural especial. Inglaterra, por supuesto, pertenece a una clase imperial por sí misma, más grande, más grandiosa, más imponente que cualquier otra; durante casi dos siglos Francia estuvo en competencia directa con ella, postulando además que hay algo sistemático en la cultura imperial que no es tan evidente en ningún otro imperio como lo es en Gran Bretaña o Francia y, de una forma algo diferente, Estados Unidos (Said 1993, xxii-xxiii).

⁵ Con respecto al uso de “raza” lo emplearé aquí como sinónimo de etnicidad, en el sentido que le otorga Bartlett en el trabajo “Medieval and Modern Concepts of Race” incluido en el número especial del *JMEMS* sobre “Race and Ethnicity in the Middle Ages” editado por Thomas Hahn (Bartlett 2001).

⁶ Entre los académicos interesados en los estudios poscoloniales, la idea de que la poscolonialidad empieza después del contacto colonial es bien conocida y puede ser rastreada al menos hasta el pionero

propuesto por Jeffrey Cohen da cuenta de esta reflexión por la cual las comunidades del pasado y del presente están construidas a partir de capas de encuentros coloniales y se encuentran en constantes procesos superpuestos de colonización y descolonización. Como tal, al emplear lo “midcolonial” se propone que “así como nunca hubo un tiempo antes de la colonia, nunca ha habido un tiempo en el que lo colonial haya sido superado” (Cohen 2001, 3). Si bien el uso de “midcolonial” corre el riesgo de homogeneizar el pasado a través de la totalización de un algo colonial como siempre presente, también nos permite ver las múltiples capas y sedimentos del contacto colonial, subrayando, por ejemplo, la historia de la colonización en Iberia anterior a la época de la conquista islámica. También puede contribuir, por ejemplo, a dejar de lado el obsoleto concepto todavía operativo, pero que es un cliché, de la convivencia de las tres culturas en la península Ibérica. En este sentido, el sustrato de la colonización romana presente en todo el mar Mediterráneo, el asentamiento bizantino en las costas meridionales y la conquista de la Iberia romanizada por tribus germánicas se une a la ocupación de la península por las tropas musulmanas a partir del 711. Resulta sugerente, para el análisis poscolonial, que esta ocupación no fuese llevada a cabo principalmente por árabes sino por tropas bereberes recién convertidas, al igual que el emirato omeya (más tarde califato) de Córdoba quedó instaurado por parte de un príncipe árabe de madre norteafricana. Los mozárabes –cristianos que vivían bajo el dominio musulmán– estaban plenamente arraigados en la cultura andalusí de la que formaban parte, y su dominio de la cultura cortesana árabe les dio acceso al gobierno omeya (Wolf 1988). Las poblaciones judías también dominaban la cultura palatina que les daba acceso a las altas esferas del poder, y muchos líderes judíos también eran visires, porque resultaban útiles por que dependían más directamente de la protección de los gobernantes quedando libres frente a eventuales alianzas tribales. También resulta atractivo para la reflexión poscolonial el hecho de que, después de la caída de los omeyas ibéricos, una característica destacada de las cortes segregadas conocidas como reinos taifas fue su intento de compararse con el esplendor y los logros culturales de la anterior capital califal. Sin embargo, las Taifas quizás tuvieron una relación más nostálgica que directa con respecto a Córdoba, sobre todo teniendo en cuenta que muchas fueron gobernadas por esclavos libres (Armistead 2003). Las incursiones almorávides y almohades de los siglos XI y XII en la península Ibérica representaron a su vez, desde esta propuesta poscolonial, formas de imperialismo bereber en el seno del islam⁸. Múltiples formas de diferenciación interna, algo característico de todos los imperios, sobre todo en términos de rigurosidad religiosa, fomentaron el conflicto entre los andalusíes musulmanes nativos y sus colonizadores norteafricanos, y las conquistas de los siglos XI y XII fueron seguidas por la persecución y el desplazamiento de pueblos de las tres religiones monoteístas, exiliándose muchos cristianos y judíos en las áreas del norte de la península controladas por cristianos. Cada ola de colonización creó nuevas áreas de contacto y resistencia, con encuentros multilingües y multiétnicos bajo nuevas formas de hegemonía religiosa y política. Como consecuencia del desplazamiento físico, los judíos andalusíes exiliados también chocaron con la forma de vida de las comunidades

estudio de Aschroft, Griffiths y Tiffin en 1989. En este libro se usa el término, si bien se hace con guión, para abarcar "toda la cultura afectada por el proceso imperial desde el momento de la colonización hasta la actualidad" (Aschroft, Griffiths y Tiffin 1989, 2).

⁷ NdT: Las posibles traducciones al español de “midcolonial” como mediocolonial o semicolonial no terminan de reflejar el sentido que le da la autora en su trabajo original siguiendo el trabajo previo de J.J. Cohen, por lo que hemos preferido mantenerlo en el inglés original.

⁸ Varios de los descendientes del príncipe omeya tenían la piel clara y continuaron engendrando herederos con mujeres no árabes y teniendo hijos rubios al tiempo que reclamaban linaje y prestigio árabe (Ruggles 2004).

judías que estaban bajo dominio cristiano⁹. Las masacres de poblaciones judías del 1391 condujeron a conversiones masivas, crearon una nueva élite cristiana de herencia judía en la década de 1400 y agregaron más capas, sedimentos e intersticios al complejo panorama cultural del mundo ibérico: un mundo ibérico, debo agregar, que nunca se limitó a los límites geográficos de la península sino que formaba parte a su vez de redes más amplias y estaba en contacto generativo con su entorno mediterráneo y europeo (Reichert 2006). Los enfoques poscoloniales podrían, de hecho, desarrollarse de manera más efectiva y plena no solo a partir de la experiencia de los conversos judíos, sino también de las conversiones de personas ajenas a las religiones monotesistas, así como atendiendo al papel de los alfaqueques, los cautivos, los moriscos, los mudéjares y las muchas mezclas que se encuentran en la música, en la cultura material o en la arquitectura¹⁰. El poscolonialismo, al fin y al cabo, es aplicable a áreas de la cultura más allá de la palabra escrita, por ejemplo especialmente en arqueología, disciplina profundamente implicada en la construcción y reconstrucción de la memoria histórica¹¹. Una mayor atención a estas formas de superar los límites permitiría así mismo romper la simplificada barrera de 1492, que no hace sino reflejar simbólicamente la amplia y problemática división entre "lo medieval" y "lo moderno", algo que el medievalismo poscolonial está bien situado para abordar. La división temporal de 1492 tiene el efecto adicional de resaltar la expulsión de los judíos ibéricos mientras que historiográficamente margina tanto las expulsiones de moriscos en 1609–1614 como la presencia continua de judeo-conversos en Iberia (un desafío a esta división temporal se encuentra en Fuchs 2007).

⁹ Un ejemplo es el de Moisés Ibn Ezra, cuya vida fue impactada por la invasión almorávide en el 1090. Como señala Ross Brann, no solo permaneció unos años en Granada como un "extranjero residente en su desolada tierra natal", sino que durante sus cuarenta años de exilio en la España cristiana "nunca pudo reconciliarse con un entorno que él creía que era social, cultural e intelectualmente inferior a la de su nativa España musulmana" (Brann 2003). Para una discusión más extensa ver Scheindlin 2000.

¹⁰ Converso se ha convertido erróneamente en una abreviatura o sinónimo de judeo-converso, aunque la conversión religiosa fue común entre todas las religiones. Los alfaqueques eran oficiales encargados de rescatar a los cautivos y una de sus características era su fluidez en los diferentes idiomas y vestimentas involucradas en el intercambio. Mudéjar es principalmente la nomenclatura de los musulmanes que viven bajo el dominio cristiano; morisco designa a los musulmanes que se convirtieron al cristianismo después de que los mudéjares fueran obligados a convertirse a partir de 1502. Mudéjar, no obstante, designa también a un estilo artístico mezclado, fuertemente influenciado por el arte islámico, que incluso podría aplicarse a una estética pan-peninsular: ver Feliciano 2005. El trabajo de Barbara Fuchs, cuya publicación está prevista para diciembre de 2008 y, por tanto, no está disponible en el momento de redactar este artículo, también promete discusiones vitales y reevaluaciones de la presencia del morisco en la vida cotidiana y la (auto) percepción de España (Fuchs 2008). También debe mencionarse aquí que, si bien es heurísticamente útil referirse a moriscos, mudéjares, judeo-conversos, etc., no pretendo con ello dar a entender que estos grupos tengan una esencia identitaria común basada en antecedentes religiosos o circunstancias geográficas-políticas comunes. Al igual que con la noción de las "tres culturas", los enfoques poscoloniales podrían contribuir a desenredar definitivamente la continua tensión en el uso de estas nomenclaturas y en la forma de pensar que se evidencia cuando estas se emplean. Como señaló Feliciano para las artes visuales, "las categorías religiosas están tan arraigadas... en nuestra comprensión de las artes de la Iberia medieval que su nomenclatura ha saturado el discurso académico, incluso mientras los académicos trabajan para borrar la noción universalmente aceptada de una sociedad religiosamente polarizada" (Feliciano 2005, 106).

¹¹ Se pueden encontrar discusiones relevantes relacionadas con *spolia* y restos arqueológicos en Howe 2005. Aunque la llamada trinidad de eruditos poscoloniales –Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak– se comprometió en gran medida con los discursos literarios, los inicios de los estudios poscoloniales también están estrechamente asociados con las disciplinas de la historia y la antropología y, de manera más general, con la preocupación por recuperar la presencia de subalternos en los archivos coloniales y con las implicaciones que conlleva el examen cultural de las sociedades no europeas. Para conocer algunos de los muchos compromisos importantes de Spivak con el feminismo y la subalternidad, se puede consultar Spivak 1987 y 1988.

La Iberia medieval, por lo tanto, está entrelazada con la denominada “midcoloniality”. A diferencia de otras disciplinas basadas en el idioma, la existencia de una Edad Media llamada multicultural no es contradictoria ni nueva dentro del medievalismo ibérico. De hecho, la incorporación de las literaturas en lenguas semíticas, así como sus múltiples formas de asociación con la literatura nacional, lleva en funcionamiento desde hace muchas décadas¹². La idea del contacto cultural como una característica formativa central de la identidad española fue influyente desde la década de 1930, cuando Américo Castro introdujo su longeva e influyente noción de convivencia (Castro 1983). Dado que el reconocimiento de la presencia semítica y de las condiciones multiculturales de la península no equivale a la utilización de enfoques poscoloniales, en nuestro caso, como disciplina, el futuro de estos enfoques radica más concretamente en un compromiso más profundo con los debates teóricos. Los eruditos ingleses y franceses a veces identifican los primeros escritos ibéricos como poscoloniales, pero estos parecen poscoloniales precisamente cuando se observan desde el ángulo historiográfico de los estudios ingleses y franceses, donde el reconocimiento de la presencia semítica se introdujo con más fuerza a través de estudios poscoloniales y la erudición fundacional de Edward Said¹³. En términos de estudios poscoloniales, la península permanece en gran parte donde Gregory Hutcheson y Josiah Blackmore la encontraron en 1999 al definirla como de “andamiaje crítico”¹⁴ (Blackmore y Hutcheson 1999). Sin embargo, la disciplina de los estudios ibéricos medievales se encuentra hoy en una coyuntura envidiable: puede beneficiarse de herramientas de análisis poscoloniales muy elaboradas, mientras presenta eventos y legados de contacto colonial que no pueden dejar de ser considerados por un campo de estudios con un elevado capital intelectual.

Un camino para introducir los enfoques poscoloniales en el medievalismo de manera coherente y convincente podría ser un volumen sobre la Iberia medieval poscolonial, equivalente, tal vez, al ya mencionado libro editado por Jeffrey Cohen *Postcolonial Middle Ages* (Cohen 2001). Otra oportuna vía sería examinar cómo las ideas esencialistas, aunque multiculturales, de Américo Castro sobre la convivencia se cruzan con la hibridación, el sincretismo y el mestizaje. Otro desafío para los estudios medievales poscoloniales, de Iberia y más allá, sería abordar que la idea de que el concepto (biológico) de raza como sinónimo de color de piel no existía en la Edad Media (Nirenberg 2000). Como dice Aníbal Quijano: “La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene una historia conocida antes de la colonización de América” (Quijano 2000)¹⁵. En lugar de simplemente reforzar la posición ética del período medieval, esta “inocencia” coloca a la Edad Media como irrelevante para las discusiones sobre las

¹² El estudio de estos vínculos sigue hoy los pasos del trabajo de investigadores de la primera mitad del siglo XX como María Rosa Lida y Américo Castro. Compromisos muy recientes con vínculos entre la literatura canónica castellana y los escritos semíticos se encuentran en Hamilton 2007 y Wacks 2007. Ross Brann ha explorado, en su libro *Power in the Portrayal*, la representación de los musulmanes en los escritos judíos y la de los judíos en los escritos musulmanes (Brann 2002); mientras que Esperanza Alfonso también ha indagado en la construcción de la identidad judía andalusí examinando las representaciones y actitudes judías hacia los musulmanes y la cultura islámica en *Islamic Culture Through Jewish Eyes* (Alfonso 2008). Ambos libros abandonan la arraigada postura de situar el sujeto en el Occidente cristiano. María Rosa Menocal subrayó hace más de veinte años la necesidad de llevar las ideas de Castro más allá de los Pirineos (Menocal 1988).

¹³ Un ejemplo de ello es el erudito trabajo de María Rosa Menocal, calificado por Cohen como poscolonial (Cohen 2001,20) mientras que los medievalistas hispánicos asocian más bien su postura a la línea de Américo Castro. El comentario de Kinoshita sobre el multiculturalismo medieval, en su ensayo “Political Uses and Responses”, también se refiere al trabajo de Menocal (Kinoshita 2006b).

¹⁴ NdT: en el inglés original se utiliza la expresión “critical closet”.

¹⁵ Si bien la idea de una “historia conocida” puede entenderse de manera productiva como una invitación a escribir esta historia, creo que no era el significado pretendido por este autor.

preocupaciones actuales. De ahí el interés, por lo tanto, en pasajes textuales como los que se encuentran en el *Libro del Caballero Zifar*, en el que leemos que el héroe Zifar es de la India y se nos dice que los indios “son de piel oscura y se parecen a los negros en color” pero “Dios los protegió del camino de los negros y de su estupidez” al mismo tiempo que les dio a los indios “buen comportamiento y bondad en los modales y mucha más inteligencia que a muchos blancos” (Nelson 1983,6 y 24)¹⁶. Por ello, no estoy del todo convencida que atender al fenotipo (incluido el color de la piel) en el estudio de la Edad Media ibérica sea algo superfluo. Algunas objeciones a las ausencias en la obra de Quijano acerca de la historia conocida antes de la colonización de América pueden encontrarse en los trabajos de David M. Goldenberg (1999 y 2003).

Ahora bien, en la segunda mitad de este artículo me gustaría centrarme en dos términos interrelacionados entre sí que pueden ser fértiles para un replanteamiento general del tema: la transculturación como una forma de dejar atrás el concepto todavía operativo de aculturación –y para dirigir nuestra atención teórica hacia América Latina– y el mimetismo como una forma de introducir flexibilidad y matices en la idea de “imitación”. En los estudios medievales ibéricos, la noción de aculturación aparece a menudo bajo la rúbrica de arabización, como en el ejemplo de los mozárabes. El término aculturación generalmente se asocia con el sociólogo británico-estadounidense Bronislaw Malinowski, siendo criticado ya en 1940 por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en su trabajo *Cuban Counterpoint*; utilizándose entonces el concepto alternativo de transculturación (Ortiz 1995)¹⁷. Mientras que la aculturación visualizó el cambio de una cultura para parecerse a otra, el aspecto específico de la transculturación que me interesa resaltar aquí es que imaginó un sentido de reciprocidad por el cual todos los lados cambiaron en el contacto. En ese sentido, la noción de arabización fue importante para proporcionar una narrativa contraria al discurso nacionalista reaccionario de pureza y superioridad cultural católica cristiana. Por lo tanto, cuando se responde a un contexto que rechaza el lugar del Islam en la construcción de Occidente, las discusiones sobre arabización pueden implicar una resistencia a las narrativas esencialistas y restrictivas de Europa. Si volvemos la mirada al ejemplo de los mozárabes en la Córdoba omeya, el uso del árabe y de la vestimenta musulmana por parte de esta población puede interpretarse entonces como una resistencia a una noción cristiana exclusivista de Europa. Como vemos, si bien este tipo de enfoques poscoloniales alberga consigo una narrativa contraria a los discursos nacionalistas, también abre otros puntos de vista a la aculturación. La exaltación de la arabización que se resiste al discurso de la superioridad occidental también puede, quizás sin saberlo, postular a la cultura árabe andalusí como más digna que el resto, fomentando una jerarquía inversa pero similar al fin y al cabo. Al centrarse en las influencias mutuas, la transculturación puede alejarse de tales jerarquías, una herencia de las ideas románticas de superioridad civilizatoria y esencias culturales distintas y únicas. Como mirada más sugerente y flexible, la transculturación abre nuevos interrogantes, como la presencia de huellas no islámicas en la cultura hegemónica de al-Andalus o la cuestión de cómo las culturas minoritarias modificaron el ámbito árabe al hacerlo suyo (Decter 2007; Monroe 1970).

¹⁶ Agradezco a Michelle Hamilton que me haya señalado otros ejemplos, entre ellos los recogidos en Schorsch 2004; Yuval 2000; e Ibn Ezra 1985-1986.

¹⁷ Según el propio Malinowski, discutió la idea de transculturación con Ortiz en 1929, y en su prólogo al texto de Ortiz critica la aculturación en términos similares al poscolonialismo, señalando que es un concepto etnocéntrico según el cual “el inmigrante tiene que ‘aculturarse’; así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del ‘beneficio’ de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental” (Malinowski 1973, 6–7).

La transculturación, un concepto que proviene de los estudios latinoamericanos, también es útil para cambiar la dirección en la que se producen las influencias teóricas. Si bien tanto el período medieval como los imperios español y portugués fueron campos de estudio dominados por la influencia de los estudios ingleses, la transculturación ejemplifica tanto la necesidad de los medievalistas ibéricos de mirar hacia los campos colonial y latinoamericano, como la de considerar que una perspectiva interdisciplinar podría complementar y criticar a la propia teoría poscolonial. Curiosamente, el concepto de transculturación ha sido fuertemente contestado dentro de los estudios latinoamericanos, en particular en *The Exhaustion of Difference* de Alberto Moreiras, quien también afirmó el “fin de la transculturación” como paradigma productivo en 2007 en su trabajo “Freedom from Transculturation” (Moreiras 2001 y 2007). La crítica se dirige a la transculturación como discurso intelectual al servicio de la modernización como verdad ideológica, y distingue, como lúcidamente señala Gareth Williams, entre este concepto como idea hegemónica que busca “darle sentido a la modernidad” y la transculturación como “producto de historias coloniales o poscoloniales” (Williams 2002)¹⁸. Cabe recordar que en gran parte de la América Latina del siglo XX, la transculturación, la mezcla y el mestizaje fueron motivo de cierto orgullo ya que permitieron mantener las estructuras de poder de los Estados-nación de base criolla, al tiempo que hablaban de puertas para afuera de la inclusión de las poblaciones no criollas. El punto que se señala aquí es que el medievalismo ibérico puede rastrear los aspectos antropológicos de la transculturación sin dejar de estar alerta a los peligros advertidos por la crítica latinoamericana; especialmente los peligros de imaginar la síntesis y la integración cultural (hibridación, mestizaje, criollización, cultura andalusí) en lugar de heterogeneidades e historias asincrónicas.

Si bien por lo general las especificidades coloniales de América Latina se han percibido como el escenario más apropiado para los enfoques poscoloniales, la relación de la disciplina con los dominios de estudios poscoloniales y subalternos, principalmente en lengua inglesa, no fue una relación de asociación, ni una en la que el ámbito latinoamericano se introdujo con éxito en la principal corriente teórica. De hecho, aunque la teoría poscolonial se ha aplicado ampliamente al imperialismo español y portugués y al siglo XVI en particular, estas teorizaciones no se hicieron muy conocidas en la academia de lengua inglesa responsable de impulsar principalmente el campo de los estudios poscoloniales. Por el contrario, una de las preguntas orientadoras que en 2005 les hizo Gustavo Verdesio, editor de un número especial sobre *Latin American Subaltern Studies Revisited*, a los colaboradores que iban a participar en él fue “¿Por qué los subalternistas del sur de Asia ignoran *olímpicamente* el trabajo de sus pares latinoamericanos?” (Verdesio 2005,7; la cursiva es mía). Eleni Kefala ha señalado recientemente que la obra de un escritor latinoamericano como Alejo Capentier no sólo “encaja casi a la perfección con las teorías de Bhabha”, sino que las antecede “más o menos en cincuenta años” (Kefala 2007, 347). Junto con la falta de reciprocidad y el reconocimiento de prefiguraciones a las percepciones teóricas de la “trinidad” de los estudios poscoloniales, los latinoamericanistas también han examinado y criticado el “excepcionalismo” de su campo, un tema que les resultará familiar a muchos medievalistas ibéricos. Como explica Joshua Lund:

¹⁸ Para un ejemplo subalterno de transculturación puede consultarse Beverley 1999. La alternativa de Moreiras a la transculturación como “el complemento de la teoría cultural a la modernización nacional-popular o ‘desarrollista’” es sugerente en el contexto de conversiones religiosas forzadas y prácticas religiosas secretas en la Iberia medieval. En el contexto de la América Latina colonial, Moreiras habla de la posibilidad de teorizar una “población idólatra” en la que la práctica de la idolatría después de la conversión actúa como una corrupción de la forma del estado colonial (Moreiras 2007, 119-20). Para considerar los puntos de contacto con los cripto-musulmanes, debe verse Fuchs 2001 y Harvey 2005.

While “universal” theory so often finds itself poorly placed in Latin America, Latin America becomes a (geographical and discursive) space from which “universal” theories do not emerge. Given that the universalization of a theory is simply a euphemism for its canonization in patently local Western academia, the implication here is that, in the relevant parts of the world from which knowledge is produced, ideas emanating from Latin America are typically misunderstood, ignored, or erased (Lund 2001,55).

Uno de los principales aspectos que tienen en común los que participan de los estudios medievales ibéricos y aquellos que parten de los latinoamericanos es esta colonialidad del conocimiento (he discutido más en detalle la colonialidad del conocimiento y otros aspectos similares en Altshul 2007).

Pasemos ahora a la cuestión del mimetismo. Mientras que la arabización y la aculturación denotan más fácilmente imitación que transformación mutua, el mimetismo ofrece un marco de interpretación más flexible y complejo, matizando la noción de cultura andalusí entendiéndola más bien como crisol y proporcionando un prisma a través del cual abordar conflictos y fricciones. Este enfoque también puede ayudar a evitar algunas de las trampas del multiculturalismo, donde el elogio de la inclusión puede servir para replicar criterios coloniales en pro de un supuesto éxito cultural. En términos teóricos, el mimetismo no es meramente una apropiación, sino más bien una suerte de mala imitación; y en contraste con la imitación muestra por lo tanto una suerte de ambivalencia entre la deferencia y el desafío a lo hegemónico. En palabras de Homi Bhabha, "el mimetismo colonial es el deseo de un Otro reformado y reconocible, *como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no del todo*", se "construye en torno a una *ambivalencia*"; emerge "como la representación de una diferencia que es en sí misma un proceso de desautorización" y que, para ser efectiva, tiene que "producir continuamente su deslizamiento, su exceso, su diferencia" (Bhabha 1994,86). Si bien induce a los sujetos colonizados a imitar la cultura dominante, el mimetismo también es "el signo de lo inapropiado" y, como "diferencia o intransigencia", "representa una amenaza *inmanente*" (Bhabha 1994, 86). Mimetizar es, por tanto, no sólo imitar, sino al mismo tiempo, y paradójicamente, resistir al poder dominante, permitiendo la observación de la subversión y la modificación.¹⁹ En términos de la Iberia medieval, cabe preguntarse si tanto los mozárabes como los judíos andalusíes, que estaban arraigados en la cultura cortesana de al-Andalus y, sin embargo, trabajaron por la seguridad y el mejoramiento de sus comunidades, de alguna manera estaban realizando una mala imitación de la cultura árabe a la que se han aculturado, es decir un mimetismo. Si bien el mimetismo puede ser realizado por imitadores como los mozárabes o los judíos arabizados, la agencia de esta suerte de imitación también puede estar en manos del poder hegemónico, que puede, por ejemplo, imitar erróneamente a los demás para sus propios fines (una forma en que el poder hegemónico puede realizar tal mimetismo es imitando de manera no del todo completa sus propios rasgos en sus posesiones coloniales; por ejemplo, para dotar a sus colonias de un sistema judicial sesgado pero con apariencia de ser idéntico). Los atuendos de Isabel y Fernando cuando entraron en la recién conquistada ciudad de Granada en 1492 pueden entenderse de esta forma. Igualmente, otros casos de incorporación a la simbología monárquica de elementos judíos y musulmanes podría examinarse y reevaluarse en perspectiva poscolonial. El epitafio de Fernando III escrito en latín, castellano, hebreo y árabe, por

¹⁹ Desde la perspectiva del medievalismo, una investigación más detallada del concepto de mimetismo estaría más que justificada, especialmente acerca de cómo se relaciona con los conceptos de *imitatio* y *translatio* (tanto *studi* como *imperi*).

ejemplo, ha sido reinterpretado con éxito en términos coloniales²⁰. Igualmente, cabe cuestionar el significado de la llamada “guardia morisca” de Enrique IV de Castilla (1454-1474) cuando encabezó la conquista del último bastión del dominio musulmán en Granada. Y como ha señalado David Rojinsky en un trabajo que introduce aproximaciones poscoloniales al estudio del castellano desde la época de Isidoro de Sevilla hasta el entorno colonial latinoamericano, el proyecto cultural alfonsino se ha planteado como la introducción del conocimiento griego con influencia islámica en una civilización occidental grecorromana imaginada, pero también debe ser visto como un movimiento político que centraliza la cultura bajo una bandera castellana y fomenta la conquista continua de la península ibérica (Rojinsky 2010)²¹.

Los estudios poscoloniales, sin embargo, no se dedican únicamente a la comprensión de los complejos efectos y secuelas de la colonización, sino a intervenir éticamente frente a los legados del colonialismo²². Un enfoque poscolonial fomenta un examen de todos los aspectos de un encuentro colonial y examina los diferentes pasados que están activos en diferentes presentes, pero también trabaja hacia una resolución de las desigualdades estructurales y mentales heredadas del contacto colonial. Sin esta inclinación ética, lo que aparentemente es un enfoque poscolonial podría usarse para mantener un *status quo* neocolonial injusto²³. Incluso cuando no se saca directamente a la superficie, la Iberia medieval está conectada con el mundo y sus luchas: con el conflicto palestino-israelí, con las guerras contemporáneas en los países musulmanes, con la inmigración islámica en la España contemporánea, por nombrar solo algunos ejemplos. Estas y otras conexiones relevantes no han pasado desapercibidas entre los especialistas en estudios contemporáneos de la península, pues han sabido girar la vista al periodo medieval en sus investigaciones, críticas y composiciones literarias desde finales del siglo XX, abordando al-Andalus, la inmigración musulmana en la Unión Europea y otros temas vinculados a la Iberia medieval (por ejemplo Doubleday y Coleman 2008; Linhard 2007; y Flesler 2003). Los estudios poscoloniales son un camino necesario e intelectualmente emocionante para trascender los límites de una disciplina fuertemente nacionalista desde el siglo XIX, aspecto que aún domina los estudios medievales. Como campo teórico, fomenta una comprensión profunda y estratificada de las complejidades de la Iberia medieval, al tiempo que ofrece al medievalismo ibérico un medio para salir de la insularización y el “andamiaje crítico”. Si bien nos presenta el desafío de introducir un nuevo vocabulario crítico, también nos brinda formas significativas de comunicarse con una audiencia académica más amplia, y la posibilidad de influir en la propia disciplina completándola y redefiniéndola a la luz de nuestros propios conocimientos e inquietudes disciplinarias. Los enfoques

²⁰ Francisco Prado-Vilar ha sugerido que el monumento funerario podría leerse en el contexto de los intentos colonizadores castellanos de establecer una “nueva geografía de agencia divina destinada a reemplazar otros sitios de fe dentro del tejido social” (Prado-Vilar 2004, 79).

²¹ Agradezco al autor que me dejase leer algunos capítulos seleccionados de su obra cuando aún no había sido publicada.

²² La crítica poscolonial también debe tener cuidado al reclamar una cierta supremacía moral: el campo de los estudios poscoloniales está fuertemente asociado con individuos privilegiados de las élites del “Tercer Mundo”, y puede perpetuar las estructuras económicas y de clase establecidas por el colonialismo europeo en lugar de desafiarlas.

²³ Parte de esta inclinación ética es el reconocimiento de que nuestra posición académica juega un papel activo en el mundo (véase Doubleday y Coleman, 2008). La mención a la Cruzada que hizo el presidente estadounidense George W. Bush en 2001, las referencias a la España musulmana por parte de un líder de al-Qaeda en 2006, y las palabras del entonces presidente del gobierno español José María Aznar en 2004 deberían disipar cualquier idea de que la Edad Media y particularmente la Iberia medieval no tienen consecuencias en los conflictos contemporáneos (Bush 2008; Associated Press 2008; Aznar 2008). Hishaam D. Aidi, en su trabajo “Interference of al-Andalus”, ofrece una convincente discusión crítica sobre la presencia de al-Andalus en el siglo XX (Aidi 2006).

poscoloniales también pueden fomentar el reconocimiento matizado de la conexión que nuestra erudición y la Iberia medieval tienen con el resto del mundo en general, y nos preparan para comprender y desafiar mejor las desigualdades de nuestro presente poscolonial actual.

Obras citadas

- Aidi, Hishaam D. "The Interference of al-Andalus: Spain, Islam, and the West". *Social Text*. 87 24/2 (2006): 68–88.
- Alfonso, Esperanza. *Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the Tenth to the Twelfth Century*. Londres: Routledge, 2008.
- Altshul, Nadia R. "On the Shores of Nationalism: Latin American Philology, Local Histories and Global Designs". *La corónica* 35/2 (2007): 159–172.
- . "Postcolonialism and the Study of the Middle Ages". *History Compass* 6/2 (2008): 588–606.
- Armistead, Samuel. "Taifa Kingdoms". En E. Michael Gerli (ed.) *Medieval Iberia: An Encyclopedia*. Londres: Routledge, 2003. 767-770.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Nueva York: Routledges, 1989.
- Associated Press. "Zawahri Tells Muslims to Join Mideast Conflict." <http://www.msnbc.msn.com/id/14054482>.
- Aznar, José María. "Seven Theses on Today's Terrorism." Georgetown University School of Foreign Service. <http://www3.georgetown.edu/president/aznar/inauguraladdress.html>.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bartlett, R. "Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 37/1 (2001): 39-56.
- Beverley, John. "Transculturation and Subalternity: The 'Lettered City' and the Tupac Amaru Rebellion". En John Beverley (ed.) *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham, NC: Duke University Press, 1999. 41-64.
- Blackmore, Josiah. "Imagining the Moor in Medieval Portugal". *Diacritics* 36/3–4 (2006): 27–43.
- Blackmore, Josiah y Gregory S. Hutcheson (eds). *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham, NC: Duke University Press, 1999.
- Blurton, Heather. *Cannibalism in High Medieval English Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Brann, Ross. *Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-century Islamic Spain*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- . "Ibn Ezra Moses". En E. Michael Gerli (ed.) *Medieval Iberia: An Encyclopedia*, Londres: Routledge, 2003. 411.
- Burckhardt, Jacob. *Die Cultur der Renaissance in Italien [The Civilization of the Renaissance in Italy]*. Basel: Schweighauser, 1860.
- Bush, George W. "Remarks by the President upon Arrival: The South Lawn." The White House. <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>.
- Castro, Américo. *España en su historia: cristianos, moros, y judíos*. 2ª ed. Barcelona: Crítica, 1983.
- Cohen, Jeffrey Jerome. (ed.). *The Postcolonial Middle Ages*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2001.
- Dagenais, John y Margaret R. Greer, eds. "Decolonizing the Middle Ages." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30/3 (2000).
- Davis, Kathleen. "National Writing in the Ninth Century: A reminder for Postcolonial Thinking about the Nation". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28/3 (1998): 611-637.

- Davis, Kathleen y Altshul, Nadia. *Medievalisms in the Postcolonial World. The idea of "the Middle Ages" Outside Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.
- Decter, Jonathan P. *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Doubleday, Simon R. y David Coleman (eds). *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West, and the Relevance of the Past*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Feliciano, María Judith. "Muslim Shrouds for Christian Kings? A Reassessment of Andalusí Textiles in Thirteenth-Century Castilian Life and Ritual." En Cynthia Robinson y Leyla Rouhi (eds.) *Under the Influence. Questioning the Comparative in Medieval Castile*. Leiden: Brill, 2005. 101-131.
- Flesler, Daniela. "Cristianas y moras: la identidad híbrida de España en 'Moras y cristianas' de Ángeles de Irisarri y Magdalena Lasala y 'El viaje de la reina' de Ángeles de Irisarri". *Revista de estudios hispánicos* 37 (2003): 413-435.
- Fuchs, Barbara. "Virtual Spaniards: The Moriscos and the Fictions of Spanish Identity". *Journal of Spanish Cultural Studies* 2/1 (2001): 13-26.
- . "1492 and the Cleaving of Hispanism." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 37/3 (2007): 493-510.
- . *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Goldenberg, David M. "The Development of the Idea of Race". *International Journal of the Classical Tradition* 5/4 (1999): 561-570.
- . *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Hamilton, Michelle. *Representing Others in Medieval Iberian Literature*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Hanlon, David. "Islam and Stereotypical Discourse in Medieval Castile, and León". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30/3 (2000): 479-504.
- Harvey, L.P. *Muslims in Spain: 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Holsinger, Bruce. "Medieval Studies, Postcolonial Studies, and the Genealogies of Critique". *Speculum* 7/4 (2002): 1195-227.
- Howe, Nicholas. "Anglo-Saxon England and the Postcolonial Void". En Ananya Kabir y Deane Williams (eds.) *Postcolonial Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 25-47.
- Ibn Ezra, Moshe. *Kitab al-Muhadara wal-Mudakara*. Madrid: CSIC, 1985-1986.
- Ingham, Patricia Clare. *Sovereign Fantasies: Arthurian Romance and the Making of Britain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- Ingham, Patricia Clare y Warren, Michelle. *Postcolonial Moves: Medieval Through Modern*. New York: Macmillan, 2003.
- Kefala, Eleni. "The Dialectics of Heresy and Authority in Borges and Carpentier". *Modern Language Notes* 122/2 (2007): 342-349.
- Kinoshita, Sharon. *Medieval Boundaries: Rethinking Difference in Old French Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006a.
- . "Political Uses and Responses: Orientalism, Postcolonial Theory, and Cultural Studies". En W.W. Kibler y L.Z. Morgan (eds.) *Approaches to Teaching the Song of Roland*. Nueva York: Modern Language Association, 2006b. 269-280.
- Linhard, Tabea Alexa. "Between Hostility and Hospitality: Immigration in Contemporary Spain". *Modern Language Notes* 122/2 (2007): 400-422.
- Lund, Joshua. "Barbarian Theorizing and the Limits of Latin American Exceptionalism". *Cultural Critique* 47 (2001): 54-90.

- Malinowski, Bronislaw. "Prólogo". En Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona: Ariel, 1973. 5-15.
- Menocal, María Rosa. "And How 'Western' Was the Rest of Medieval Europe". En Ronald E. Surtz, Jaime Ferrán y Daniel P. Testa (eds.) *Américo Castro: The Impact of His Thought (Essays to Mark the Centenary of His Birth)*. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1988. 183–189.
- Monroe, James T. *The Shu'ubiyya in al-Andalus: The Risala of Ibn García and Five Refutations*. Berkeley: University of California Press, 1970.
- Moreiras, Alberto. "The End of Magical Realism: José María Arguedas' Passionate Signifier" En Alberto Moreiras y Stanley Fish (eds.) *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press, 2001. 184-207.
- . "Freedom from Transculturation: A Response to Priscilla Archibald". *Social Text* 93.25/4 (2007): 115–121.
- Nelson, Charles L. (trad.). *The Book of the Knight Zifar: A Translation of El libro del cavallero Zifar*. Lexington: University Press of Kentucky, 1983.
- Nirenberg, David. "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval". *Edad Media*. 3, 2000. 39–60.
- Ortiz, Fernando. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, NC: Duke University Press, 1995. Originalmente publicado en español como: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Habana: Jesús Montero, 1940.
- Prado-Vilar, Francisco. "The Gothic Anamorphic Gaze: Regarding the Worth of Others". En Cynthia Robinson y Leyla Rouhi (eds.) *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*. Londres: Brill Academic Publishers, 2004. 67-100.
- Quayson, Ato. "Translations and Transnationales: Pre- and Postcolonial". En A. Jahanara Kabir y D. Williams (eds.) *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 253-268.
- Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla: Views from South*. 1/3, 2000. 533–580.
- Reichert, Michelle. *Between Courtly Literature and al-Andalus: Matière d'Orient and the Importance of Spain in the Romances of the Twelfth-century Writer Chrétien de Troyes*. Nueva York: Routledge, 2006.
- Rojinsky, David. *Companion to Empire: A Genealogy of the Written Word in Spain and New Spain, c. 550-1550*. Amsterdam, Rodopi-Brill, 2010.
- Rosenstock, Bruce. "Alonso de Cartagena: Nation, Miscegenation, and the Jew in Late-Medieval Castile." *Exemplaria* 12/1 (2000): 185–204.
- Ruggles, D. Fairchild. "Mothers of a Hybrid Dynasty: Race, Genealogy, and Acculturation in al-Andalus". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 34/1 (2004): 65-94.
- Said, Edward. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Routledge, 1978.
- . *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.
- Scheindlin, Raymond P. "Moses Ibn Ezra." En María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, and Michael Sells (eds.) *The Literature of al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 252–264.
- Schorsch, Jonathan. *Jews and Blacks in the Early Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Methuen, 1987.

- . "Can the Subaltern Speak?". En Lawrence Grossberg y Cary Nelson (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Stevenson, Barbara. "The Postcolonial Classroom: Teaching the 'Song of Roland' and 'Saracen' Literature". En W.W. Kibler y L.Z. Morgan (eds.), *Approaches to Teaching the Song of Roland*. Nueva York: Modern Language Association, 2006. 90-96.
- Varisco, Daniel M. "Haciendo significativo el Islam 'medieval'". *Encuentros medievales* 13/3 (2007): 385-412.
- Verdesio, Gustavo, "Latin American Subaltern Studies Revisited: Is there Life after the Demise of the Group?". En Gustavo Verdesio (ed.) "*Latin American Studies Revisited. special issue*". *Disposition* 52 (2005): 5-42.
- Wacks, David. "Reconquest Colonialism and Andalusi Narrative Practice in the Conde Lucanor," in "Theories of Medieval Iberia". En S, Pinet y O. Martín (eds.), *Diacritics* 36/4 (2006): 87-103.
- . *Framing Iberia: Maqamat and Frametale Narratives in Medieval Spain*. Leiden: Brill, 2007.
- Warren, Michelle. "Au commencement était l'île: *The Colonial Formation of Joseph Bédier's Chanson de Roland*". En A.J. Kabir y D.M. Williams (eds.), *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 205-226.
- Williams, Gareth. "The State of Things Passed: Transculturation as National-Popular Master Language". En Gareth Williams (ed.) *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham, NC: Duke University Press, 2002. 23-70.
- Wolf, Kenneth Baxter. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Yuval, Yisra'el Ya'akov. *Shene goyim be-vitnekh: Yehudim ve-Notsrim-dimuyim hadadiyim* [Two nations in womb]. Tel-Aviv: Alma/Am Oved, 2000.