

Minorías y saber en la España medieval

ADELINE RUCQUIO
C.N.R.S., Paris

RESÚMEN: Los historiadores se han acostumbrado a definir la Edad Media hispana como la época de “las tres culturas”: cristiana, judía y musulmana. De hecho cada una de las tres comunidades que convivieron en la Península durante siglos poseía una lengua específica, que era al mismo tiempo lengua sagrada, y observaba una ley/religión particular. Tres “culturas” distintas habrían pues coexistido, con una dominante - política y socialmente - y otras dos sometidas, las de las “minorías”: judíos y cristianos en al-Andalus, judíos y musulmanes en los reinos cristianos. A partir del estudio de las diversas ramas de lo que se entiende por “cultura” - lengua, literatura, ciencias, historia, arte - en la Península ibérica medieval, este artículo critica el uso de términos anacrónicos para entender una cultura original, hecha de incesantes intercambios, de polémicas y cooperación, y de una estrecha interacción.

Palabras clave: Minorías, Edad Media hispana, Intercambios culturales.

ABSTRACT: Historians have become accustomed to defining the Hispanic Middle Ages as the epoch of “the three cultures”: Christian, Jewish and Muslim. Actually, each one of the three communities that lived together on the Peninsula for centuries possessed a specific language, which was at the same time a sacred language, and observed a particular law/religion. Three different “cultures” had therefore coexisted, with one dominant - politically and socially - and two other subjugated, those of the “minorities”: Jews and Christians in al-Andalus, Jews and Muslims in the Christian kingdoms. Starting from the study of the various branches of what is meant by “culture” - language, literature, science, history, art - in the medieval Iberian Peninsula, this article challenges the use of anachronistic concepts to understand an original culture, made up of incessant exchanges, polemics and cooperation, and a profound interaction.

Keywords: Minorities, Hispanic Middle Ages, Cultural Exchanges.

En 1142, Pedro el Venerable, abad de Cluny, emprendió, con su secretario, Pedro de Poitiers, un viaje por España para “visitar sus monasterios” e ir a Santiago de Compostela. Aprovechó el viaje para conseguir la traducción de las obras de Mahoma. El 29 de julio de 1142, el abad fue recibido en Salamanca por el rey Alfonso VII de Castilla; iba acompañado por el obispo Esteban de Osma (1141-1147), antiguo prior de Santa María de Nájera. El verdadero objetivo de la invitación cursada por el rey de Castilla era que el abad renunciara al censo anual de 2000 *metcales* de oro, a cambio de la abadía de San Pedro de Cardeña y de una renta de 200 maravedies situada sobre los baños de Burgos. A mediados de septiembre, el abad Pedro pasó por Burgos, y un mes después ya había vuelto a Cluny. Llevó allí la llamada *Toletana Collectio*.¹

Poco después de entrar en España, Pedro de Montboissier - el Venerable - hizo una estancia en Santa María de Nájera. Allí probablemente, *circa Iberum*, conoció a Roberto de Ketton “de Inglaterra, que es ahora arcediano de la iglesia de Pamplona”, así como a Hermann el Dálmata, “un intelectual con un espíritu muy agudo y culto” - *acutissimi et litterati ingenii scholastico* -, dos hombres conocedores de ambas lenguas, el latín y el árabe. En la carta que escribió entonces a Bernardo de Claravalle, el abad de Cluny añade que los encontró estudiando “el arte de la astrología” y que, deseoso de poder leer el Corán, les convenció para que hicieran la traducción a

1. Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, Ms. 1162.

cambio de mucho dinero.² En otra de sus cartas al abad de Claravalle, Pedro el Venerable explica que, para hacer la traducción, les adjuntó un tal “Petrus Toletanus, cuyo nombre sarraceno era Muhammad”.³ De este Pedro el Toledano, al que califica como *magister* y concedor de ambos idiomas, dice que “la lengua latina no le resultaba familiar” y que, por lo tanto, le había encargado a Pedro de Poitiers que revisara y pusiera en “buen latín” la traducción, en ese caso de la *Risala* de al-Kindi.⁴

Pedro de Poitiers, cuando envió al abad de Cluny la traducción hecha con Pedro de Toledo, le advirtió que había cosas en la obra que podían resultar chocantes, pero que estaban en el Corán, y que así lo había oído

2. Petrus Venerabilis, *Epistolae*, en *Patrologia Latina*, 189, 649-650: “Sed et totam impiam sectam vitamque nefarii homines ac legem, quam Alcoran id est collectaneum praeceptorum appellavit, sibique ab angelo Gabriele de coelo collatam miserrimis hominibus persuasit, nihilominus ex arabico ad latinitatem perduxit, interpretantibus scilicet viris utriusque linguae peritis, Roberto Retenensi de Anglia qui nunc Panpilonensis ecclesiae archidiaconus est, Hermanno quoque Dalmata, acutissimi et litterati ingenii scholastico. Quos in Hispania, circa Iberum, astrologicae arti studentes inveni, eosque ad haec faciendum multo pretio conduxit”.

3. Petrus Venerabilis, *Epistolae*, en *Patrologia Latina*, 189, 663: “Contuli me ergo ad peritos linguae arabicae (...) eis ad transferendum de lingua arabica in latinam periti hominis originem (...) Et ut translationis fides plenissima non deesset nec quicquam fraude aliqua nostrorum notitiae subtrahi posset, christianis interpretibus etiam sarracenum adiunxi. Christianorum interpretum nomina Robertus Retenensis, Armannus Dalmata, Petrus Toletanus, sarraceni Mahumet nomen erat. Qui intima ipsa barbarae gentis armaria perscrutantes volumen non parvum ex praedicta materia lectoribus latinis ediderunt. Hoc anno illo factum est quo Hispanias adii et cum domno Aldefonso victorioso Hispaniarum imperatore colloquium habuit, qui annus fuit ab incarnatione Domini 1141”.

4. *Petrus Venerabilis, Epistolae, en Patrologia Latina, 189, 649: Feci autem eam [nova translatio contra pessimam nequam Machumet haeresim] transferri a perito utriusque linguae viro magistro Petro Toletano. Sed, quia lingua Latina non ei adeo familiaris vel nota erat ut Arabica, dedi ei coadjutorem doctum virum dilectum filium et fratrem Petrum, notarium nostrum (...) qui verba Latina impolite vel confuse plerumque ab eo prolata poliens et ordinans, epistolam immo libellum multis, ut credo, propter ignotarum rerum notitiam perutilem futurum perfecit...?”.*

de Roberto, arcediano de Pamplona.⁵ Al mismo tiempo que encargaba la traducción de las obras fundamentales del islam, Pedro el Venerable se hizo con la traducción de varios fragmentos del Talmud que le sirvieron para su *Adversus Judaeorum*; entre los libros que poseían los judíos, los hay, dice, de pergamino, vitela, papiro, junco, “desechos de paño”, o sea de papel, y de “cualquier otra materia vil”.⁶

Estos textos han sido estudiados y citados por numerosos historiadores, que han resaltado, según los casos, el interés de Pedro el Venerable por conocer el Corán, el desconocimiento del latín por el maestro Pedro de Toledo, la presencia en el norte de España de “traductores de Toledo” o el gusto por la astrología de Hermann y Roberto, “bajo la influencia de Chartres”.⁷ En realidad el interés de estas cartas no se encuentra en esas interpretaciones, que además no son siempre acertadas – el *magister Petrus Toletanus*, por ejemplo, seguramente no vivía en Toledo donde todos eran

5. *Patrologia Latina*, 189, 661: “Mitto vobis capitula quae Johannem perdidisse mandastis et credo quo multo distinctius ordinata sint quam ante (...) Capitulum etiam quod est ibi de uxorbis turpiter abutendis (...) quia vere est in Alchorano et sicut ego in Hispania pro certo et a Petro Toletano, cuius in transferendo socius eram, et a Roberto Pampilonensi nunc archidiaconum audivi...”.

6. Petrus Venerabilis, *Adversus Judaeorum*, *Patrologia Latina*, 189, 606: “Legit, inquit, Deus in coelis librum Talmuth. Sed cujusmodi librum? Si talem quales quotidie in usu legendi habemus, utique ex pellibus arietum, hircorum, vel vitulorum, sive ex biblis vel juncis orientalium paludum, aut ex rasuris veterum pannorum, seu ex qualibet alia forte viliori materia compactos, et pennis avium vel calamis palustrium locorum, qualibet tinctura infectis descriptos”.

7. Marie-Thérèse d’Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 22-23 (1947-1948). Ramón Menéndez Pidal, “España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente”, *Estudios Segovianos*, IV (1952), p.264. Charles J. Bishko, “Peter the Venerable’s Journey to Spain” (*Petrus Venerabilis, 1156-1956*, Rome, 1956, 163-175).ID., “Peter the Venerable’s Traverse of Spain: Some Further Observations”, *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, London, Variorum Reprints, 1984. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964. Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et Exclure: Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998. Thomas Burman, *Reading the Qur’an in Latin Christendom, 1140-1560*, University of Pennsylvania Press, 2009.

toletani, pero debe de ser el *Petrus Toletanus archiepiscopus*, que consta entre los miembros del cabildo de Segovia en 1161.⁸ El mayor interés que reviste esta correspondencia reside en el hito que separa la visión de un Pedro el Venerable de la de Roberto de Ketton o Hermann el Dálmata. El primero parece sorprendido, o decepcionado, al ver que unos intelectuales que dominaban tanto el árabe como el latín se dedicasen a estudiar las ciencias del *quadrivium* en vez de poner sus talentos al servicio de la “cruzada intelectual” contra el Islam. Los otros ven en el encargo la posibilidad de ganar dinero, o sea de financiar sus investigaciones en España; esta perspectiva no les impide realizar a conciencia el trabajo pedido.⁹ Para el abad de Cluny, la lengua debe de ser utilizada para luchar contra la “secta impía” de Mahoma, mientras que para los otros es un mero vehículo de saber, que da acceso a la filosofía y la ciencia griega y latina, con los valiosos comentarios posteriores.

Las actitudes opuestas de Pedro el Venerable y Roberto de Ketton o Hermann el Dálmata, o sea la primacia concedida a la forma o al contenido, reflejan las ideas expuestas casi un siglo antes por el cadí toledano Sa'íd al-Andalusí en su *Kitab Tabaqat al-uman* (Libro de las categorías de las naciones). Se trata de uno de los escasísimos textos medievales a partir de los cuales se puede hablar de elementos definitorios de la “identidad”. Éste es uno de los temas que recientemente han hecho su aparición en el campo de la historia medieval, pero no es un concepto medieval. Identidad: “Cualidad de idéntico” reza el Diccionario de la Real Academia Española como primera acepción. Ésta es la única definición que daba de la palabra

8. Luis-Miguel Villar García, *Documentación medieval de la catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca, 1990, doc. n° 61, pp.108-109.

9. Thomas Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994.

el latín medieval: “*Quaevis actio repetita*”, lo que le permitió al autor de los *Miracula S. Adalberti Egmundani* afirmar en el capítulo 11: “*Identitas satietatis mater est*”. La *identitas* como repetición de lo mismo lleva al tedio, a la *acedia* o desánimo. A finales del siglo XIII, aparece *idemptitas* como sinónimo de *aequalitas*, *parilitas*.¹⁰

La cuestión de la “identidad” puede así parecer anacrónica en el Medioevo, si no tenemos criterios para definirla. La *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones* de Sa’id de Toledo ofrece efectivamente unos criterios de diferenciación, basados en el saber. Enumera en primer lugar las siete “naciones primitivas” entre las que se reparten todos los pueblos de la tierra, y distingue entre ellas las que “cultivaron la ciencia” de las que no demostraron por ella interés alguno. Indios, persas, caldeos, griegos, rum [romanos], egipcios, árabes y hebreos son las únicas naciones que, para Sa’id de Toledo, cultivaron las ciencias: son, por lo tanto, “la quintaesencia de la creación y la parte más selecta de todas las criaturas de Dios altísimo” porque “han puesto toda su atención en adquirir las virtudes racionales del alma constitutivas de la especie humana y rectificadoras de su naturaleza”.¹¹ El mundo del cadí toledano es por lo tanto exclusivamente mediterráneo, con la aportación de los indios y persas. Ni los francos, ni los chinos o etíopes entran dentro de ese mundo del saber. Las ciencias “cultivadas” se dividen a su vez en dos apartados: las ciencias comunes a todas las naciones cultas, esencialmente las del número – aritmética, geometría, música, astronomía, etc. –, y las que distinguen a los pueblos entre sí, en otros términos las que fundan su identidad colectiva: la

10. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. IV, Niort, 1885 pp. 283-284.

11. Sa’id al-Andalusi, *Historia de la Filosofía y de las Ciencias o libro de las categorías de las naciones*, Madrid, ed. Trotta, Madrid 2000, p. 63.

ley/religión, la historia, la lengua.¹²

Si nos atenemos a esta división, que permitió a Sa'íd al-Andalusí establecer, a partir de las ciencias o saberes que son específicos de una “nación”, una jerarquía a cuya cabeza él situó a los árabo-musulmanes, Pedro el Venerable habría entendido la profunda relación entre lengua y ley religiosa, mientras que los dos *scholastici* cultivaban las ciencias comunes a las naciones cultas, sin mirar por la lengua en la que se transmitían. Dentro de la línea del abad de Cluny podríamos entonces incluir a un autor contemporáneo, Sylvain Gougenheim, cuyo libro titulado *Aristóteles y el islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana* (Madrid, Gredos, 2009), intentó mostrar que la ciencia grecorromana había llegado al Occidente cristiano mediante traducciones directas del griego, sin pasar por la mediación de los textos árabes. La lengua volvía a ser aquí el factor predominante – griego *vs.* árabe -, pero Gougenheim no rechazaba la lengua árabe por motivos religiosos como su célebre antecesor, sino porque, siendo una lengua difícil, dice, las traducciones hacían incomprensibles los textos filosóficos o científicos: prescindiendo de la mediación en árabe, Europa recibió directamente la herencia griega de los griegos. Naturalmente, la tesis de Gougenheim es insostenible porque, escrita por un no-especialista y basada en una bibliografía antigua, es profundamente anacrónica: no tiene en cuenta los estudios recientes sobre los traductores y sus métodos de trabajo, y obvia un elemento fundamental de la mentalidad medieval, que es la transmisión de los textos y la necesidad de que hayan sido comentados por sucesivas

12. Gabriel Martínez-Gros, “Classifications des nations et classifications des sciences: trois exemples andalous du V/XI^e siècle”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20 (1984), pp. 83-114. Andrés Martínez Lorca, “Sa'íd al-Andalusí: una evaluación del papel de la investigación y la ciencia en al-Ándalus y el mundo”, Comunicación presentada el 3 de septiembre de 2007 en la XIX^a Conferencia Anual de la Academia Europea en Toledo «Diálogo entre las tres Culturas y nuestra herencia europea» [<http://www.andresmlorca.com/documentos/Conferencia Internacional Toledo.pdf>].

generaciones, prueba del interés que presentaban¹³.

Sin embargo, y sin que estén siempre conscientes de ello, muchos historiadores buscan en la documentación todos los elementos que permitan establecer “fronteras” entre lo que se ha dado en llamar las “tres culturas” de la Península. Si se habla de “cultura”, entra forzosamente en juego el saber y los saberes. La lengua y la religión/ley, indisolublemente unidas, proporcionan aquí al investigador el factor fundamental de separación y distinción.

Lengua y ley

La Península ibérica ofrece entre otras particularidades el hecho de que convivían en su territorio varias lenguas, cuando en el resto de occidente el latín predominaba. En la España medieval, por lo tanto, se asoció efectivamente la lengua con la religión, tal y como lo hizo Pedro el Venerable. En sus *Etimologías*, la enciclopedia más difundida a lo largo de la Edad Media, Isidoro de Sevilla reconoce al hebreo la mayor antigüedad y el ser la lengua única de la humanidad hasta la construcción de la torre de Babel; después de la multiplicación de las lenguas, para él existen tres lenguas sagradas: la hebrea, la griega y la latina:

En esas tres lenguas escribió Pilatos sobre la cruz del Señor la causa de su muerte. El conocimiento de estas tres lenguas es necesario debido a la oscuridad que presentan las Sagradas Escrituras: cuando alguna palabra de estas lenguas entrañe una duda gramatical o de significado, podrá recurrirse a

13. Ver también la refutación de las tesis de Gougenheim en *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, ed. Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed & Irène Rosier-Catach, Paris, Fayard, 2009. El título original de la obra de Gougenheim es *Aristote au Mont Saint-Michel*.

alguna de las otras dos.¹⁴

El latín y, en menor medida, el hebreo, sino el griego, se hablaban en la *Hispania* visigoda.¹⁵ En el siglo IX, el árabe se extendió rápidamente por los territorios que dominaban los musulmanes, suscitando las lamentaciones de un Álvaro de Córdoba a mediados del siglo IX, y la traducción al árabe de los salmos a finales de ese mismo siglo para que los cristianos del sur de la Península pudiesen aprender la lengua sin recurrir al Corán.¹⁶ Pero los cristianos de al-Andalus conservaron su liturgia en latín, una escuela en Sevilla donde se copió una Biblia en el siglo X, y recurrieron frecuentemente al latín en las inscripciones funerarias.¹⁷ Un dialecto romance sobrevivió en al-Andalus hasta el siglo XII, aunque cada vez más marginal, del que testimonian las jarchas en romance puestas al final de las moaxajas.¹⁸

Los judíos de al-Andalus sintieron, a finales del siglo X, la necesidad de restaurar el hebreo que había ido perdiendo su “pureza” bíblica.¹⁹ La polémica que se originó a mediados del siglo X en Córdoba entre Menahem ben Saruq y Dunash ben Labrat, y luego entre sus respectivos discípulos, es sintomática del interés que suscitaba una obra sobre la lengua de Dios, dada

14. San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, IX, 1-3, ed. José Oroz Reta, Madrid, BAC, 1982, pp. 738-739.

15. Carlos del Valle, “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus”, *Seferad*, 63 (2003), pp. 183-193.

16. Marie-Thérèse Urvoy (ed.), *Le Psautier mozárabe de Hafs le Goth*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.

17. Pedro O. Herrera Roldán, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, Universidad, 1995. ¿Existe una identidad mozárabe?. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII), ed. Cyrille Aillet, Mayte Penelas & Philippe Roisse, Madrid, Casa de Velázquez, 2008. Cyrille Aillet, *Les mozárabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

18. Federico Corriente, *Poesía dialectal árabe y romance en Alándalus (cejeles y xarajat de murmassabat)*, Madrid, Gredos, 1997.

19. Carlos del Valle, “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus”, ..., pp. 183-193.

por Él a los hombres: “Ya antes de que hubiera concedido la inteligencia a los habitantes de la tierra, Dios había escogido esta lengua”, escribe Menahem en el prólogo de su *Mabberet*, “La esculpió con escritura de grabado y con ella habló el día de su manifestación”.²⁰ Medio siglo después, el exegeta Abu l-Farag en Jerusalén afirma lo mismo y en Zaragoza, en el siglo XI, Yonah ibn Yanah describe, en su *Libro de la investigación detallada*, el hebreo bíblico, obra lexicográfica que recurre a comparaciones con el árabe y el arameo.²¹ Por ello, los poetas judíos de al-Andalus escogieron el hebreo para sus poemas litúrgicos y profanos. Salomón ibn Gabirol en el siglo XI, Moshé ibn Ezra o Yehuda ha-Levi en la generación siguiente llevaron la poesía hebrea hasta un nivel nunca antes alcanzado, y Abraham ibn Ezra (m. 1164) dedicó un poema a la poesía de cada pueblo: mientras la de los israelitas son “cánticos y alabanzas al Dios de los ejércitos”, la de los árabes vierte sobre “amores y placeres” y la de los cristianos sobre “guerras y venganzas”.²² En la segunda mitad del siglo XIII, el cabalista Abraham Abulafia, originario de Zaragoza, que dominaba el griego, el latín y el árabe además del italiano y el vasco, estableció de nuevo el hebreo como la lengua perfecta, superior a cualquier otra.²³

Por su parte, los musulmanes, apoyándose en el hecho de que el Corán era la misma palabra de Dios, por Él dictada a Mahoma, sostenían que el

20. Carlos del Valle Rodríguez, *La escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la escuela filológica hebrea de Córdoba*, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 87-132 y 379.

21. María Ángeles Gallego, “Orígenes y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta caraíta Abu l-Farag Harun ibn al-Farag”, *Sefarad*, 63 (2003), pp. 43-67. Ángel Sáenz Badillos, *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad, 1991, p.116. Irene E. Zwiep, *Mother of Reason and Revelation. A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*, Amsterdam, 1997.

22. Ángel Sáenz Badillos, *Literatura hebrea en la España medieval*, pp. 79-115, 125-153.

23. Moshé Idel, *L'expérience mystique d'Abraham Abouafia*, Paris, Le Cerf, 1989. Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite*, Paris, Seuil, 1994, pp. 45-50.

árabe era la lengua divina.²⁴ En al-Andalus, tanto Ibn Hazm de Córdoba como Ibn Sida de Murcia defendieron antes de 1050 la superioridad del árabe, lengua divina, opinión que también sostuvo, poco después en Oriente el filósofo Algazel. A mediados del siglo XI Ibn Hazm de Córdoba, en su *Fisal*, escribe a propósito de la lengua:

Igualmente la lengua, sin la cual no puede concebirse la educación, ni la subsistencia de la vida individual, ni las relaciones sociales, es imposible que haya sido inventada por común acuerdo de los hombres, si no es mediante otra lengua; luego es evidente que ha sido necesario un primer principio de una lengua cualquiera (...) forzosamente debemos afirmar que debió existir, por necesidad, un hombre o más a quienes Dios enseñase en un principio todo esto, sin intervención de maestro humano, sino mediante inspiración directa.

Por su parte, el lexicólogo Ibn Sida de Murcia, tras una larga reflexión sobre las teorías relativas al origen del lenguaje, concluye:

[...] cuando reflexionamos sobre lo que es esta lengua árabe, tan noble, tan perfecta y elegante, encontramos en ella tal profundidad filosófica, tal delicadez, sutileza y finura, que subyuga la mente hasta arrebatarnos ante el exceso de su encanto (...) Por sus demostraciones y por el devoto culto que a la lengua rindieron y el largo alcance de sus proyectos y planes en tal estudio, hemos llegado a comprender que verdaderamente Dios les había ayudado con su gracia y benévolo auxilio para formar de la lengua el juicio que formaron; y si a todo esto se añade que las tradiciones atestiguan que ella procede de Dios, es natural que en nuestras almas se fortifique la creencia de que su origen ha

24. Bernard G. Weiss, "Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Band 124, Heft 1 (1974), pp. 33-41.

sido por enseñanza divina, es decir por inspiración.²⁵

Las tres “leyes” o religiones que convivían sobre el territorio peninsular se caracterizaban pues por una lengua que, además de ser la del saber y de la vida cotidiana, era la lengua sagrada. Pero esto no significó la exclusión de las demás lenguas y de la “ley” que acompañaba a cada una de ellas. Recordemos aquí el caso del obispo Recemundo de Córdoba, que fue enviado por ‘Abd al-Rahman III en embajada ante Otón de Germania, pero que colaboró al *Calendario de Córdoba* bajo el nombre de Rabi ibn Zayd.²⁶ Conocemos también la participación de los notables judíos Hasdai Ibn Shaprut o Samuel Negrella al gobierno musulmán, califal o de Granada, al lado de su obra en hebreo; el naguib Samuel Negrella era capaz, llegado el caso, de escribir también en arameo.²⁷ Y la obra *Fisal – Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas* - de Ibn Hazm de Córdoba, escrita a mediados del siglo XI, demuestra el profundo conocimiento que tenía su autor del judaísmo, del cristianismo y de las “herejías” del islam²⁸. El conocimiento de la religión del “otro”, gracias al dominio de su lengua, llevó naturalmente también a la apología, diatriba y polémica. De ello testimonian entre otros,

25. Miguel Asín Palacios, “El origen del lenguaje y problemas connexos, en Algazel, Ibn Sida e Ibn Hazm”, *Al-Andalus*, 4 (1939), pp. 253-281.

26. Charles Pellat (ed. and tr.), *Le Calendrier de Cordone*, publié par R. Dozy, Nouvelle édition (Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies, Vol. I.), Leiden, E. J. Brill, 1961.

27. Gonzalo Maeso, “Un jaenés ilustre, ministro de dos califas (Hasday ibn Saprut)”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 8 (1956). pp. 65-95. Ross Brann, *Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2002. Amparo Alba Cecilia & Juan José Alarcón Sainz, “Una carta de pésame en arameo de Samuel ha-Naguid”, *Sefarad*, 67 (2007), pp. 311-325.

28. Miguel Asín Palacios, *Abenbázam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, 3 vols., Madrid, 1928-1932. Maribel Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1987.

varios textos anticristianos en al-Andalus ²⁹ y, en los siglos XI a XIII, el *Dialogi contra Iudaeos* de Pedro Alfonso, el anónimo *Tractatus contra Iudaeos* dit *Qui ceptum*, el *Sermo IV, In natale Domini II*, de Martín de León y los escritos cristianos anti-musulmanes, a menudo anónimos, recogidos por Thomas Burman.³⁰

Las polémicas, que requerían conocer las tesis del “otro”, siguieron existiendo después del siglo XII, y se pueden evocar a este respecto las “disputas” de Barcelona en 1263, Pamplona en 1379³¹ o Tortosa en 1413 y 1414, o la que opuso el converso Alfonso de Valladolid al judío Isaac Pulgar en el siglo XIV.³² A lo largo del siglo XIII, las comunidades franciscanas y dominicas abrieron estudios de hebreo y árabe para poder transmitir su fe a los no-cristianos, y hay que recordar el profundo conocimiento de ambos idiomas que tuvieron un Ramón Martí y un Ramón Llull. En los siglos XIV y XV, el *Sobre la seta mahometana* atribuido al obispo Pedro de Jaén, el *Fortalitium fidei* de Alfonso de Espina o el *Tractatus contra principales errores*

29. Maribel Fierro Bello, “Polémica anticristiana” *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana - Antología de textos religiosos musulmanes*, ed. Montserrat Abumalham, vol. 1, Madrid, Trotta, 2005.

30. Alfredo Ballestín, *El Dialogus contra iudaeos de Pedro Alfonso. Traducción y notas críticas. Su inserción en la polémica judeocristiana*, Zaragoza, Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza, 2002. John Tolan, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993. José Carlos Martín, “Problemas planteados por la tradición indirecta del *Tractatus contra Iudaeos* (Díaz 1214)”, *Revue des Études Juives*, 167 (2008), pp. 23-98. Adeline Rucquoi, “L’invective anti-juive dans l’Espagne chrétienne. Le *Sermo IV, In natale Domini II*, de Martin de León”, *Atalaya*, 5 (1994) [L’invective au Moyen Âge. France, Espagne, Italie], pp. 135-151. Thomas Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, (Brill’s Studies in Intellectual History, 52.), Leiden - New York, and Cologne, E. J. Brill, 1994.

31. Nahmanide, *La dispute de Barcelone*, Lagrasse, Verdier, 1984. J. V. Nicolás Albarracín, “La disputa religiosa de D. Pedro de Luna con el judío de Tudela D. Shem Tob Ibn Shaprut en Pamplona (1379)”, *Revue des Études Juives*, 160 (2001), pp. 409-433.

32. *Teshuvot la-Meharef. The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/ Alfonso of Valladolid according to Parma MS 2440 “Iggeret Teshuvat Apikoros” and Teshuvot la-Meharef*”, ed. y trad. por Jonathan Hecht, Tesis doctoral, New York University, 1993.

perfidii Machometi de Juan de Torquemada muestran, más allá de la violencia del tono, que la ley religiosa del “otro” seguía siendo un tema de estudio.

Paralelamente, las lenguas fueron objeto de numerosos estudios y dieron lugar a léxicos, glosarios y diccionarios. El *Glosario de San Millán de la Cogolla*, del año 964, que recoge más de 20.000 palabras, el cuidado con el cual se definen las palabras utilizadas en las obras de Alfonso X el Sabio, o el *Universal vocabulario en latin y en romance* de Alfonso de Palencia en el siglo XV evidencian el interés de los latinos por la lengua, mientras que un ingente número de gramáticos y lexicógrafos estudiaron el hebreo y el árabe³³. Estas obras fueron acompañadas por diccionarios bilingües, como el árabe-latín, originado en Toledo en el siglo XII o el *Kitāb al-Kāmil* de Jacob ben Eleazar que utilizó profusamente Selomoh ben Meborak ben Sa‘ir en su diccionario hebreo-árabe *Kitāb at-Taysir* (‘El libro de la facilitación’).³⁴

El castellano, escogido en el siglo XIII como lengua universal – por facilitar la comunicación tanto de la vida cotidiana como de las ciencias – por el rey Alfonso el Sabio, supuso un cambio profundo y suplantó rápidamente las antiguas lenguas sagradas, tanto para la ciencia, como para el derecho o la literatura y en la vida cotidiana. A partir de la segunda mitad del siglo XIII, el “lenguaje de Castilla” se utiliza en obras poéticas, jurídicas, históricas, literarias, científicas, en los documentos de la cancillería real y las actas notariales, y a él se traducen numerosas obras latinas, árabes, italianas

33. *El código emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico de la Península ibérica*, ed. Claudio García Turza & Javier García Turza, Logroño, Fundación Caja Rioja – Real Academia de la Historia, 1997. Alfonso de Palencia, *Universal vocabulario en latin y en romance*, Sevilla, Paulus de Colonia, 1490. Angel SáenzBadillos Pérez & J. Targarona, *Gramáticos hebreos de al-Andalus (ss. X-XII). Filología y Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1988. Salvador Peña, “Gramáticos en Al-Ándalus: de Ibn Sidah al-Mursi a Ibn al-Sid al-Batalyawsi”, *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), pp. 43-53. Juan Pablo Arias, “Gramáticos en al-Andalus”, *Al-Andalus Maghreb*, 3 (1995), pp. 127-142.

34. José Martínez Delgado, “Nuevas alusiones al *Kitāb al-Kāmil* de Ya‘qob ben El‘azar (Edición, traducción y estudio)”, *Sefarad*, 69 (2009), pp. 315-360.

o francesas.³⁵ La elección de la lengua vernácula es, naturalmente, una decisión política. Pero la política no está reñida con la religión: Maimónides y Averroes a finales del siglo XII, tanto como Marsilio Ficino a principios del XIV, insisten sobre el hecho de que los conflictos que dividen la comunidad política se deben a su diversidad, de ahí la necesidad de leyes y de una autoridad que controle sus acciones.³⁶ El uso de una lengua común, bajo la “autoridad” del príncipe, contribuía efectivamente a disminuir los conflictos que pudiesen haber nacido de la diversidad. En castellano escribieron el judío Sem Tob de Carrión, los conversos Pablo de Santa María y Alfonso de Cartagena, o el traductor de la *Biblia* Mosé Arragel de Guadalajara. En 1492, el excelente latinista que fue Antonio de Nebrija, al dedicar su *Gramática de la lengua española* a la reina Isabel de Castilla, le expuso que

“[...] una cosa hallo e saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio, e de tal manera lo siguió, que junta mente començaron, crecieron e florecieron, et después junta fue la caída de entrambos”³⁷.

El cambio de mentalidad que se produjo en la época de los Reyes Católicos, con su dimensión milenarista y mesiánica, redujo ese “imperio” a una sola ley, la cristiana. Medio siglo después, en 1536, a los embajadores del rey de Francia que se quejaban de no haber comprendido su discurso,

35. Antonio Alatorre, *Los 1001 años de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 113-151.

36. Vasileios Syros, “Did the Physician from Padua Meet the Rabbi from Cordoba? Marsilius of Padua and Moses Maimonides on the Political Utility of Religion”, *Revue des Études Juives*, 170 (2011), pp. 51-71.

37. Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, ed. Antonio Quilis, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1989. Sobre la noción de “imperio”, cf. Adeline Rucquoi, “*Auctoritas, potestas*: conceptos de poder en la España medieval”, *International Medieval Meeting*, Lleida 2013, en prensa.

el emperador Carlos Quinto contestó que “no espere de mí otras palabras que de mi lengua española, la qual es tan noble que merece ser sabida y entendida de toda la gente christiana”.³⁸

Si la lengua es “compañera del imperio”, en la Península el portugués primero, luego el catalán, fueron asimismo empleados como “lenguas perfectas” y “nacionales”. Ampliamente utilizado por los juglares y autores de cantigas, el portugués aparece ya como lengua de la cancillería real a finales del reinado de Afonso III (1248-1279);³⁹ en el siglo XIV y en el XV, además de traducciones desde el árabe, el castellano, el francés o el latín, se escriben en portugués obras históricas, jurídicas, poéticas, hagiográficas, filosóficas y morales.⁴⁰ El catalán experimenta a su vez a partir de finales del siglo XIII, época en que Raimundo Lulio redacta parte de su obra en esta lengua, un notable auge que lo lleva a rivalizar con las demás lenguas de la Península en cuanto a variedad de campos y riqueza semántica.⁴¹

El investigador que se limitaría al estudio de esos textos llegaría a la conclusión de un profundo sentimiento “identitáριο” en la España medieval, basado en la reivindicación por unos y otros de la lengua y de la ley/religión, ambas estrechamente unidas.⁴² De allí, no tendría grandes dificultades en sacar a relucir los múltiples conflictos surgidos entre miembros de esas “comunidades”, bien para poner de relieve el papel de víctimas de unas frente a otra, bien para mostrar que todas estuvieron implicadas en las

38. Alfred Morel-Fatio, “L’espagnol langue universelle”, *Bulletin Hispanique*, 15 /2(1913), pp. 207-225.

39. Leontina Ventura & António Resende de Oliveira, *Chancelaria de D. Afonso III, Livro I*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, vol. 2, nº 685, 688, 689, 692, 728, 730, 732, 736, 739, 740.

40. *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, ed. Giulia Lanciano & Giuseppe Tavani, Lisboa, Editorial Caminho, 1993.

41. Rafael Alemany Ferrer, *Guía bibliográfica de la literatura catalana medieval*, Universidad de Alicante, 1997. Albert Soler Llopart, *Literatura catalana medieval*, Barcelona, Pòrtic, 2004.

42. Amparo Alba & Carlos Sainz de la Maza, “Señas de identidad judías y cristianas en la cuentística medieval: algunos ejemplos hispánicos”, *Seferad*, 72/1 (2012), pp. 145-190.

violencias.⁴³

Ciencias

Entre los siglos XII y XIII, Hermann el Dálmata, Roberto de Ketton, Gerardo de Cremona, Daniel de Morley, Miguel Scot, Hermann el Alemán y otros muchos sabios de la Europa latina o griega acudieron a la Península en busca de obras escritas en árabe.⁴⁴ Aprendieron el idioma, colaboraron a veces con sabios musulmanes y judíos, escribieron obras y tradujeron otras: estas traducciones y estas obras, que cambiaron radicalmente el pensamiento occidental, son conocidas y han dado lugar, a lo largo del último siglo y medio, a una rama muy fecunda de la investigación⁴⁵.

Ninguna historia de la ciencia puede omitir el papel de España en la transmisión del saber griego y romano al occidente medieval, una transmisión enriquecida por las reflexiones y observaciones de sus “transmisores”. La ingente tarea de traducción al árabe emprendida en Bagdad en el siglo IX contribuyó no solamente a crear una lengua árabe científica, sino también a preservar parte de la herencia de la Antigüedad que no siempre lo fue en Bizancio. Que hubiesen colaborado en esas traducciones cristianos orientales es de sobra conocido, y muestra que, en el mundo mediterráneo “que cultivó las ciencias” según el *cadi Sa’id de Toledo*, el saber no se reduce a las ciencias religiosas.⁴⁶

43. David Nirenberg, *Comunidades de Violencia: Persecución de minorías en la edad media*, Barcelona, Península Editorial, 2001.

44. Adeline Rucquoi, “Las rutas del saber. España en el siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, LXXV (1998-1999), pp. 41-58.

45. Véase en particular Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acanalado, 1999. Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media*, Rubi (Barcelona), Anthropos, 2000.

46. A. R. Badawi, *La transmisión de la filosofía griega al mundo árabe*, Paris, Vrin, 1968. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*, London, Routledge, 1998.

Pero las traducciones empezaron en la Península en el siglo X y se dieron en ambos sentidos, del latín al árabe y del árabe al latín. Parte de la historia de España escrita en al-Andalus bajo el califato está basada en fuentes romanas, griegas y cristianas, en particular Apiano, Orosio o Isidoro de Sevilla.⁴⁷ Respondiendo a una embajada enviada por ‘Abd al-Rahman III y conducida por el cristiano Hisan ibn Kulaib, el emperador de Bizancio mandó en 949 sus emisarios a Córdoba, con muchos regalos, entre los que se encontraban la *Historia adversus paganos* de Orosio y el *De materia medica* de Dioscórides; dos años después, Constantino VII Porfirogeneta mandó a ‘Abd al-Rahman el monje Nicolás que tradujo el texto griego con el médico del califa, el judío Hasday ibn Shaprut.⁴⁸ En la misma época, en el norte de la Península varios sabios se interesaban por la matemática y la astronomía, tal y como lo atestigua el manuscrito Ripoll 225, que mezcla textos de origen árabe y textos latinos.⁴⁹ En esta segunda mitad del siglo X, Gerberto de Aurillac, tras haber vivido en España, pidió a Lobet de Barcelona una copia del tratado de astrología que éste había traducido, y solicitó que se enviara al obispo Adaberón el libro “de la multiplicación y de la división de los números” del sabio Joseph.⁵⁰

Si bien parece ser que la *fitna*, que acabó en 1031 con el califato de Córdoba, y la consiguiente creación de varias taifas pusieron cierto freno

47. Roberto Matesanz Gascón, *Omeyas, bizantinos y mozárabes en torno a la 'Prehistoria fabulosa de España' de Ahmad Al-Razi* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004).

48. Ibn Abi Uçaibí'a, *‘Yun al-Anbá’ fi T’abaqat al-at’ibba’*. *Sources d’informations sur les classes des médecins. XIII^e chapitre: Médecins de l’Occident musulman*, trad. por Henri Jahier & Abdelkader Noureddine, Alger, Ferrari, 1958, pp. 36-39. Carlos del Valle Rodríguez, *La escuela hebrea de Córdoba*, pp. 61-64. Miguel Asín Palacios, *Abenbázam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, p. 133.

49. A.C.A., Ripoll 225. José María Millás Vallicrosa, *Assaig d’història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Edicions científiques catalanes. Barcelona, 1983, pp. 150-211.

50. Julien Havet, *Lettres de Gerbert (983-997)*, Paris, Alphonse Picard, 1889, n° 24 y n° 25.

a la actividad intelectual en la Península, esta se reanudó en la segunda mitad del siglo. Alrededor del año 1100, grandes pensadores judíos como Abraham bar Hiyya (c. 1065-c.1140), conocido por los latinos como Savasorda, Abraham Ibn ‘Ezra (c. 1087-c. 1167) o Yehudá ben Barzilay al-Bargeloni, fueron matemáticos y astrónomos además de filósofos.⁵¹ Con Abraham bar Hiyya colaboró en Barcelona el italiano Platón de Tívoli en la traducción de diversas obras de astronomía y astrología del árabe, y Platón tradujo del hebreo al latín el *Tratado sobre medidas y cálculos* (*Liber embadorum*) de Bar Hiyya.⁵² Cristianos y judíos estaban igualmente interesados en las ciencias que llamaríamos exactas, basadas en la matemática, pero hubo otros casos de colaboración, como la del filósofo judío Ibn Daud con el arcediano Dominicus Gundisalvi en la traducción del *De anima* de Avicena, encargada al primero por el arzobispo de Toledo Juan.⁵³ Al contrario de lo que se creyó durante mucho tiempo, no hay que ver en esas colaboraciones una “traducción a cuatro manos” en la que hubiera existido un texto intermedio en “romance”, debido al desconocimiento del árabe por parte del cristiano, y del latín por la del judío.⁵⁴ Se trata más probablemente de una verdadera colaboración, como la del secretario del abad de Cluny con Pedro

51. Moisés Orfali, *Biblioteca de autores lógicos hispano-judíos (Siglos XI-XV)*, Granada 1997. Shlomo Sela, “Dos textos astrológicos conservados en el comentario al *Sefer Yesirá* de Yehudá ben Barzilay al-Bargeloni”, *Sefarad*, 68/2 (2008), pp. 261-290.

52. Baldassare Boncompagni, “Delle versioni fatte da Platone Tiburtino traduttore del secolo duodecimo”, *Atti dell’Accademia Pontificia de’Nuovi Lincei*, IV (1850-1851), pp. 249-286. Charles H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, p. 11.

53. Cinco manuscritos (Paris, B.N., Lat. 6443, f° 69-89v, Lat. 8802 y Lat. 14854; Paris, Mazarine 629; y Oxford, Bodl. 463) sólo mencionan a *Avendebut israelita philosophus* como autor de la traducción, mientras que en los otros cincuenta manuscritos conservados el mismo *Avendebut israelita philosophus* explica que le ayudó *Dominico archidiacono*.

54. Marie-Thérèse d’Alverny, «Les traductions à deux interprètes, d’arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin», *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris, CNRS, 1989, pp.193-206.

de Toledo, para rendir lo más precisamente posible en latín el vocabulario y los conceptos árabes. Numerosos autores cristianos, peninsulares o no, aprendieron entonces el árabe e hicieron sus traducciones directamente del árabe al latín. Pero el dominio de ambos idiomas no les transformó en “traductores” profesionales. Hay que verlos como un grupo de intelectuales en busca de saberes nuevos, unidos a menudo por lazos de amistad – se dedican mutuamente sus obras y traducciones –, y que al mismo tiempo enseñaban. Hermann el Dálmata le recordará a Roberto de Ketton en el prólogo de su *De essentiis* (1143) la época en que ambos estudiaban en León los secretos de los Árabes y enseñaban en las plazas públicas,⁵⁵ y Gerardo de Cremona abrió en Toledo una escuela de filosofía natural en la que estudió el inglés Daniel de Morley.⁵⁶

Las traducciones científicas y filosóficas, así como las obras originales en esos campos, siguieron realizándose en el siglo XIII, en particular bajo el amparo del rey de Castilla, Alfonso X el Sabio.⁵⁷ Metonimia de España, Toledo gozó entonces en toda Europa de una fama diabólica, lugar en el que se enseñaban las artes prohibidas: necromancia, geomancia, alquimia, etc., fama que recoge don Juan Manuel en el capítulo XI de su *Conde Lucanor*: “De lo que conteció a un Deán de Sanctiago con don Yllán, el grant

55. *De Essentiis, A Critical Edition with Translation and Commentary* by Charles Burnett, Leiden, E.J. Brill, 1982. Sonja Brentjes, “Observations on Hermann of Carinthia’s version of the Elements and its relation to the Arabic transmission”, *Intercultural transmission of scientific knowledge in the Middle Ages*, Special issue of *Science in Context*, 14 (2001), pp. 39-84.

56. Pierluigi Pizzamiglio (ed.), *Gerardo de Cremona*, Cremona, 1992. Gregor Maurach, “Daniel von Morley «Philosophia»”, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 14 (1974), pp.204-255.

57. Julio Samsó: “La ciencia española en la época de Alfonso el Sabio”, *Alfonso X* [exposición memorativa del VII centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio. Toledo, Museo de Santa Cruz, junio-septiembre 1984], Madrid, 1984. Robert I. Burns(ed.), *Emperor of culture: Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth century Renaissance*, Philadelphia, UPP, 1990.

maestro de Toledo”.⁵⁸ A inicios del siglo XIII ya, el arzobispo de Santiago de Compostela, Pedro Muñiz (1206-1224), fue tildado de nigromante y especialista en artes mágicas.⁵⁹ En el siglo XIV todavía, Álvaro Pelayo fustigaba en su *Speculum regum* la corte real porque en ella vivían matemáticos y astrólogos, y en el siglo siguiente Juan II de Castilla mandó quemar parte de la biblioteca del noble Enrique de Villena, cerca de 50 volúmenes de «malas artes»; el instrumento de dicha purga, el dominico Lope de Barrientos, escribió poco tiempo después un tratado entero dedicado al arte de la magia y a sus prácticas, el *Tractado de la divinança*.⁶⁰ Sus contemporáneos describieron al arzobispo de Toledo Alfonso Carrillo (1446-1482) como un hombre al que “plaziale saber experiencias e propiedades de aguas e de yervas e otros secretos de natura”, y cuya apetencia de riquezas “le fizo entender muchos años en el arte del alquimia”.⁶¹ El judío Abraham Zacuto, que enseñó matemáticas y astrología en Salamanca antes de refugiarse en Portugal en 1492, publicó un *Almanach Perpetuum* sobre la declinación del sol, que permitió poco después el cálculo de las latitudes. Diego de Torres, tras haber sido sustituto de retórica y lógica en 1469, luego de medicina en 1471 y de filosofía natural en 1477, obtuvo en 1481 la cátedra de astrología; alabado por Lucio Maríneo Sículo, escribió en 1485 un *Eclipse del Sol* y en

58. Eloy Benito Ruano, “A Toledo los diablos”, *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del prof. Derek W. Lomas*, Ciudad Real, 1995, pp. 65-81. Jaime Ferreiro Alemparte, “La escuela de nigromancia en Toledo”, *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 205-268. Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, ed. José Manuel Blecua, Madrid, Clásicos Castalia, 1969, pp. 93-99.

59. Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M.. Iglesia de Santiago de Compostela*, t.V, Santiago, 1902, pp. 73-74.

60. Pedro M. Cátedra, *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*, Barcelona, 1983. Paloma Cuenca Muñoz, *El «Tractado de la Divinança» de Lope de Barrientos. La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca*, Cuenca, 1994.

61. Fernando del Pulgar, *Los claros varones de España*, Sevilla, 1500, ed. fac-simil, Madrid, 1971, Tit. XX “Del arzobispo de Toledo”.

1487 un *Astrologicum commentarium* mientras practicaba la medicina.⁶² El gran matemático Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1548) enseñó en París y publicó en esa ciudad su *Tractatus arithmeticae practice* antes de volver a España y redactar obras de matemática, filosofía y astrología⁶³.

La medicina también le debía mucho a la transmisión y a las obras de los árabes, y uno de los méritos que sus alumnos atribuyeron a Gerardo de Cremona fue el haber dejado la traducción del *Canon* de Avicena, pero se tradujeron además al latín entre los siglos XII y XIII las grandes obras de Hipócrates y Galeno, al-Razi, Abu-l-Qasim, Ibn Ridwan, Hunayn ibn Ishaq (Johannicius), así como el *Sirr al-Asrar* o *Secretum secretorum* del Seudo-Aristóteles. A partir de finales del siglo XIII, si bien las bibliotecas de los médicos contenían obras en latín, el saber médico se difundió rápidamente, tanto en lengua vulgar como en árabe y hebreo. En los estados de la Corona de Aragón, mientras los *Aforismas* de Hipócrates, el *Albucasis*, un *Regimen sanitatis ad rege Aragonum*, el *Thesaurus pauperum* de Petrus Hispanus, diversos tratados de cirugía y aun el *Antidotarius Nicolai* eran traducidos al catalán, Raimundo Lulio y Arnaldo de Vilanova escribían directamente en lengua vulgar sus obras de medicina.⁶⁴ Las reiteradas condenas de los sínodos muestran que se recurría entonces a médicos judíos, cristianos o musulmanes

62. Francisco Cantera Burgos, *El judío salmantino Abraham Zacuto. Notas para la historia de la astronomía en la España medieval*, Madrid, 1931, p.317-335. Marcelino V. Amasuno Sárraga, *La escuela de medicina del Estudio salmantino (siglos XIII-XV)*, Salamanca, 1990, pp.113-118. Mariano Esteban Piñeiro, “Matemáticas, astrología y navegación en la Castilla del siglo XVI”, *Historia de una cultura*, ed. Agustín García Simón, t.II, Junta de Castilla y León, 1995, pp.691-739.

63. Pedro Ciruelo, *Reprovação de las supersticiones y hechizérias*, ed. por José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003, pp. 15-19.

64. Lluís Cifuentes, “Los textos medievales en catalán. La lengua catalana en la difusión y la vulgarización de la ciencia en la Baja Edad Media”, conferencia dada en el Colegio de España, París, el 12 de diciembre de 1994.

sin distinciones.⁶⁵ En 1382, el judío Juan de Aviñón compuso una *Sevillana medicina*, y por los años 1410-1415, el médico del rey de Castilla era Alfonso Chirino, de origen converso, que redactó sus obras en castellano.⁶⁶ Los manuscritos conservados, que contienen recetas y remedios, contienen también fórmulas mágicas, expresadas en un pseudo árabe o un pseudo hebreo, cuando no en un latín casi irreconocible, destinadas a reforzar el poder del tratamiento.

Ahora bien. Nadie pone en duda la importancia de sabios pertenecientes a las tres leyes en el desarrollo de la ciencia, sea la filosofía, el *quadrivium* o la medicina. La escritura de la historia evidencia del mismo modo las interacciones entre las tradiciones desarrolladas en la Península. En al-Andalus en el siglo X, los historiadores musulmanes se habían apropiado la historia de Hispania, romana y visigoda, explicando que, por culpa de sus pecados, los cristianos la habían perdido y Dios se la había dado a los fieles – musulmanes – como recompensa.⁶⁷ Los “pecados” eran esencialmente los que había cometido el rey Rodrigo al entrar en la misteriosa casa cerrada de Toledo que guardaba la Mesa de Salomón, y luego al violar a la hija del conde don Julián.⁶⁸ Esta leyenda, como otras, fue transmitida no sólo por los autores musulmanes, sino también por los cristianos arabófonos, en particular en la *Crónica pseudo-isidoriana* de finales del siglo XI y en la *Crónica* anónima de finales del XIII, y entró como “historia oficial” del reino en la

65. Asunción Blasco Martínez, “Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza, siglo XIV y comienzos del XV)”, *Aragón en la Edad Media*, 12 (1995), pp. 153-182.

66. Marcelino V. Amasuno Sárraga, *La peste en la corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*, Valladolid, 1996. ID., *Alfonso Chirino. Un médico de monarcas castellanos*, Valladolid, 1993. ID., *Medicina castellano-leonesa bajomedieval*, Valladolid, 1991.

67. *Ajbar machmuá (Colección de tradiciones) Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez*, ed. Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, M. Rivadeneyra, 1867.

68. Julia Hernández Juberías, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre Al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1996, pp. 163-248.

Crónica de España de Alfonso X.⁶⁹ Poco después se traducían al portugués, y luego al castellano, la *Crónica del moro Rasís*, o sea la obra de al-Razi.⁷⁰

Pero nos puede interesar otro aspecto de la cultura hispana medieval, la de la literatura. En efecto, independientemente de la lengua en la cual los leían u oían, los habitantes de la Península disfrutaban las mismas historias y los mismos temas.⁷¹ En su *Disciplina clericalis*, Pedro Alfonso a principio del siglo XII, dió a conocer a un público latino numerosos cuentos orientales que circulaban entonces en árabe entre musulmanes y judíos.⁷² A partir de esa fecha, los cuentos orientales tuvieron gran aceptación en la Península. El cuento árabe *Calila e Dimna* fue traducido al hebreo por el toledano Jacob ben Eleazar (m. 1232) quien lo transformó para adaptarlo a la tradición rabínica, y a mediados de siglo al castellano a petición del futuro Alfonso X.⁷³ Las diversas tradiciones literarias se encuentran, en esa misma época, en otras obras, como la del poeta judío Todros Abulafia de Toledo que, al igual que los autores de cantigas y el propio rey Alfonso X, mezcla lo sagrado y lo

69. *La Chronica gothorum pseudo isidoriana* (Ms. Paris BN 6113), ed. Fernando González Muñoz, A Coruña, Editorial Toxos Outos, 2000, pp. 182-185. Giorgio Levi Della Vida, “Un texte mozarabe d’histoire universelle”, *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, París, Maisonneuve et Larose, 1962, vol. 1, pp. 175-183. *Primera crónica general de España*, ed. Ramón Menéndez Pidal & Diego Catalán, 2 vols., Madrid, Gredos, 1977, pp. 307-308.

70. *Crónica del moro Rasís. Versión del Ajbar muluk al-andalus de Ahmad ibn Muhammad ibn Musa al-Razi, 889-955; romanizada para el rey don Dionís de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel*, ed. Diego Catalán & M^a Soledad de Andrés, Madrid, Gredos, 1975.

71. Maribel Fierro, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, CIDOB Ediciones / Icaria, 2001.

72. Ángel González Palencia (ed.), *Disciplina clericalis* Madrid-Granada, CSIC, 1948. Esperanza Ducau & M^a Jesús Lacarra (eds.), *Disciplina clericalis*, Zaragoza, Guara, 1980.

73. Alan Verskin, “The Theology of Jacob ben El’azar’s Hebrew Version of Ibn al-Muqaffa’s *Kalilah wa-dimnal*”, *Revue des Études Juives*, 170 (2011), pp. 465-475. *Calila e Dimna*, ed., introd. y notas de Juan Manuel Cacho Bleuca & M^a Jesús Lacarra, Madrid, Castalia, 1984.

profano en sus obras.⁷⁴ El tema del *Debate entre el cálamo y la espada*, o sea entre las letras y las armas, es otro de los múltiples temas que podríamos sacar a colación que compartieron los miembros de las tres comunidades.⁷⁵ La ya mencionada historia “De lo que aconteció a un Deán de Sanctiago con don Yllán, grant maestro que moraba en Toledo”, cuento XI del *Conde Lucanor* del infante D. Juan Manuel, que pone en escena a un maestro toledano en el “arte de la nigromancia”, procede de diversos *exempla* y de cuentos orales que circulaban en Castilla en el siglo XIII, que dieron también lugar a una versión hebrea por Isaac ibn Sahula en su *Mešal Haqadmoni*(c. 1285);⁷⁶ otros cuentos del mismo *Conde Lucanor* proceden claramente de fuentes árabes.⁷⁷

En el siglo XV todavía, durante el cual los temas literarios parecen sacados de la Antigüedad clásica o de la *Materia de Bretaña*, encontramos un gusto común por las novelas de caballería. Haciéndose eco de las vituperaciones de Alfonso Martínez de Toledo en el *Corbacho* (1438), en el que fustigaba las lecturas de las mujeres:

“Todas estas cosas hallaréis en los cofres de las mujeres: Horas de Santa María, siete salmos, historias de santos, salterio en romance, ¡ni verle del ojo! Pero canciones, decires, coplas, cartas de enamorados y muchas otras locuras, esto

74. Aviva Doron, “El encuentro de las tres culturas reflejado en la poesía de Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia”, *III Congreso Internacional “Encuentro de las tres culturas*, ed. C. Carrete, Toledo, 1988.

75. F. de la Granja, *Maqamas y risalas andaluzas* (Madrid 1976), pp. 3-44: “Epístola de la espada y la pluma” de Ibn Burd al-Asgar. Amparo Alba Cecilia, “El *Debate del cálamo y la espada*, de Jacob ben Eleazar de Toledo”, *Sefarad*, 68/2 (2008), pp. 291-314. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, parte I, cap. xxxviii: “Discurso de las armas y las letras”.

76. David A. Wacks, “Don Yllán and the Egyptian Sorcerer: Vernacular commonality and literary diversity in medieval Castile”, *Sefarad*, 65 (2005), pp. 413-433.

77. María Rosa Lida de Malkiel, “Tres notas sobre don Juan Manuel”, *Romance Philology*, 4 (1950), pp. 155-194.

si”.⁷⁸

En el siglo XVI Menahem de Lonzano criticaba a los judíos que, los sábados, leían libros como *Amadís y Palmerín* en vez de libros sagrados. Los libros de caballería eran leídos en castellano o en catalán, pero fueron también traducidos al hebreo, traducciones que eran a veces adaptaciones, y algunas se han conservado en aljamiado.⁷⁹ Pero al mismo tiempo, la literatura moralizante se expande mediante colecciones de *enxiemplos*, o *exempla*, anécdotas que tienen como fin dar a sus lectores u oyentes las normas que seguir. Poco después de que el arcediano de Valderas Clemente Sánchez de Vercial († 1426) redactara su *Libro de exemplos por A.B.C.*,⁸⁰ los diez mandamientos de la ley judía fueron presentados en castellano bajo forma de “ejemplos” que los ilustraban.⁸¹

Hay que sumar, naturalmente, a esos breves apuntes culturales, el arte. No debió de quedar muy sorprendido un cristiano del norte cuando iba a Córdoba en el siglo X: las formas arquitectónicas eran semejantes, aunque más ricas en el sur, y los objetos de lujo así como las telas de seda o lana fina circulaban entre ambos ámbitos, fuera por las redes comerciales o el botín de las aceifas y campañas militares. Advertimos la misma coincidencia visual en la segunda mitad del siglo XII cuando se impone en el norte la austeridad cisterciense y en el sur la de los almohades. Pero los reyes cristianos se instalaron en los palacios musulmanes tras la conquista de

78. Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o El Corbacho*, parte 2, cap. 3 “De cómo las mujeres aman a diestro y a siniestro por la gran codicia que tienen”.

79. Alla Markova, “Un fragmento manuscrito de una novela de caballerías en judeoespañol”, *Sefarad*, 69/1 (2009), pp. 159-172.

80. Clemente Sánchez Vercial, *Libro de los exemplos por a.b.c.*, ed. John Keller, Madrid, CSIC, 1951.

81. Amparo Alba & Carlos Sáinz de La Maza, “La declaración de los Diez Mandamientos en su versión judeoespañola”, *Bulletin Hispanique* 103/2(2001), pp. 369-402.

Toledo, Zaragoza, Valencia o Sevilla, mientras que las mezquitas convertidas en iglesias tardaron siglos en dejar paso a edificios más “modernos”. Los musulmanes, en las ciudades cristianas, construyeron con sus técnicas – y al gusto del cliente – iglesias, sinagogas, mezquitas, palacios y casas, mientras que artistas judíos realizaban las obras que se les había encomendado, como Abraham de Salinas quien, a finales del siglo XIV, pintó varios retablos para las iglesias de la ciudad y diócesis de Zaragoza, o los orfebres judíos que fabricaban cruces, cálices y otros objetos litúrgicos, lo que prohibió el papa Benedicto XIII a principios del siglo XV.⁸²

¿Tres culturas o una?

Múltiples son los ejemplos de conflictos entre las tres comunidades, por motivos religiosos, económicos o sociales, pero múltiples también son las conexiones e interacciones recíprocas. Cristianos, judíos y musulmanes compartían una historia común, leían las mismas obras mientras su poesía alababa el amor y lisonjeaba el príncipe, disputaban de teología, discutían los mismos temas filosóficos – a favor o en contra del racionalismo maimonidiano o averroista -, cultivaban el mismo interés por la matemática y la astronomía, la botánica y las piedras, vivían en casas y palacios a menudo mudéjares y recurrían indiferentemente a médicos de una u otra religión. Todos parecen haber puesto a la sabiduría como superior a las armas. En el *Debate entre el cálamo y la espada* de Jacob ben Eleazar de Toledo, por ejemplo, el protagonista se casa con Sabiduría que luego arbitra el pleito entre los contendientes, pleito que acaba con la victoria de las letras sobre las armas. Unas décadas después, el rey Alfonso X escoge a la Sabiduría como guía del

82. Asunción Blasco Martínez, “Pintores y orfebres judíos en Zaragoza (siglo XIV)”, *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989), pp. 113-131.

ejercicio de su poder.⁸³

La constatación de que existía un medio cultural común en la Península, no exento de fricciones y polémicas, pero compartido por todos los habitantes de los reinos hispanos, debe llevarnos a examinar más de cerca la idea de las “tres culturas”, consideradas éstas como particulares, inconfundibles, determinantes de cada una de las “minorías” que vivieron en la Península entre los siglos VII y XV.

Pero, ¿qué significa “minoría”? Es ante todo un término de medida cuyo primer sentido reenvía a una disminución en relación con otro elemento. “Menor” servía además para establecer una jerarquía de edades y de responsabilidades jurídicas (el “menor” es un incapaz jurídicamente). Aunque la palabra “minorías” se utilice en muchos contextos, sigue sin tener una definición clara. Apareció y se difundió en los años 1970 en Estados Unidos para designar grupos caracterizados por una identidad específica, cultural y a menudo lingüística y religiosa, y sobre el concepto trabajaron los sociólogos. El mejor intento de definición lo dió Francesco Capotorti en 1979, al subrayar que una minoría se distingue por 1º el hecho de ser diferente, étnica, religiosa y/o lingüísticamente de la mayoría, 2º el ser numéricamente inferior dentro de unos límites geopolíticos dados, 3º el no dominar política o económicamente, según las categorías elaboradas por Bourdieu, 4º el ser ciudadanos del Estado en el que se vive, y finalmente 5º el tener una consciencia minoritaria.⁸⁴ En 1995, el Consejo de Europa propuso un “Convenio-marco para la protección de las minorías nacionales” que se agregó al texto adoptado tres años antes sobre las lenguas “regionales o

83. Adeline Rucquoi, “El Rey Sabio: cultura y poder en la monarquía castellana medieval”, *Repoblación y reconquista* (III Curso de Cultura Medieval, 1991), Aguilar de Campoo, 1993, pp. 77-87.

84. Francesco Capotorti, *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, Naciones Unidas, 1979.

minoritarias”. En los años 1990, sin dar una definición exacta de la palabra, el Consejo de Europa, al igual que otros organismos internacionales, asumió pues un concepto que revelaba un cambio de mentalidad en la sociedad, y florecieron los estudios relativos a la protección de las minorías.⁸⁵

Un coloquio tuvo lugar en 2004 en Estrasburgo, dedicado a *Minorías religiosas en el espacio europeo. Estudios sociológicos y jurídicos*. En el prólogo a la edición de las Actas, Jean-Pierre Bastian y Francis Messner recuerdan las precauciones metodológicas necesarias para abordar un tema como el de las “minorías religiosas” y llaman la atención sobre el hecho que “el interés científico de los investigadores en ciencias sociales se apoya a veces, hay que decirlo, en convicciones favorables o desfavorables e incluso en afinidades electivas con el objeto que estudian”, lo que les lleva a prevenir contra las posiciones ideológicas, o sea los prejuicios del investigador.⁸⁶ Samim Akgönül, en un interesante artículo publicado en esas Actas, añade que el concepto es corolario de la aparición de los Estados “modernos”, centralizados y absolutistas a partir de la segunda mitad del siglo XVI; señala justamente que este concepto no encaja con la noción de “imperio” que fue la que predominó en la Península durante la Edad Media.⁸⁷ Por su parte, Christophe Prochasson, en una reflexión sobre el papel de la historia publicada en 2008, señala que el historiador, hijo de su

85. Cástor M. Díaz Barrado, “La protección de las minorías en el seno del Consejo de Europa (El Convenio-Marco para la protección de las minorías)”, *Anuario de la Facultad de Derecho*, 17 (1999), pp. 125-170.

86. Jean-Pierre Bastian & Francis Messner(ed.), *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF, 2007, pp. 10-11.

87. Samim Akgönül, “La naissance du concept de minorité en Europe”, *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, pp. 37-62 : “Il est évident que cette impression que certains groupes constituent des entraves à l'unité est née avec la constitution des Etats plus ou moins centralisés dans la mesure où les Empires ne sont pas par nature centralisateurs et ne s'intéressent pas ou que secondairement aux divisions ethniques, religieuses ou linguistiques. L'important est la fidélité à l'Empire dans tous ces sens”.

tiempo y circunstancias, se encuentra actualmente sometido “al reino de los afectos, que pueden proceder de determinados compromisos, creencias, pertenencias verdaderas o supuestas, cuando no de un egotismo adosado al individualismo contemporáneo”; movido por esa empatía, el historiador hace una historia de las “víctimas”, de las minorías.⁸⁸

Los estudios relativos a las “minorías” pertenecen pues a un campo reciente de la historia, que da la prioridad a los “testigos” – el peso de la historia “del presente” es abrumador - y toma como objeto las “víctimas”, creando una confusión entre la “memoria”, que es afectiva, subjetiva, compasiva, y la historia como disciplina que es, desde la Antigüedad, la *rei preteritae ratio*, la “razón de lo pasado”. La primera da lugar a “conmemoraciones” que no están siempre basadas en la “razón” y son susceptibles de ser utilizadas, instrumentalizadas con fines políticos,⁸⁹ mientras que la segunda quiere ser objetiva, neutral, y dar una explicación plausible de un acontecimiento o una cadena de acontecimientos del pasado. La “demanda” de pasado por parte de la sociedad es insistente, pero se funda en conceptos, ideas, anhelos o esperanzas actuales, y se fomenta e instrumentaliza desde los Estados y los políticos.⁹⁰ Por ello, tienen mucho más éxito los historiadores no-profesionales, que pueden ser periodistas, escritores, guionistas, que presentan un pasado, sea cual sea la época, desde el punto de vista subjetivo de la memoria, utilizándolo así para poner en escena problemáticas actuales.

A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del XX, el presentar a los pueblos no-europeos como “salvajes”, faltos de historia,

88. Christophe Prochasson, *L'Empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*, Paris, Demopolis, 2008.

89. Felix Ovejero, “Herencias políticas de un mayo maldito”, *El País*, domingo 7 de julio de 2013, p. 35.

90. Jean-Loup Amselle, *Révolutions: Essai sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010.

cultura y modales, permitía valorizar la “civilización” europea de la época. Surgieron entonces los estudios “post-coloniales” que, para relativizar las pretensiones europeas, exaltaron como esenciales los conceptos de “culturas” y de “razas”, sustituyendo de algún modo la “lucha de clases” por una “lucha de culturas” o de “identidades”. La compasión hacia las “minorías” – “víctimas” de un Occidente cristiano y liberal - llevará entonces al historiador a responder, consciente o inconscientemente, a la “demanda” social, y a “juzgar”, “justificar”, tomar partido, exaltar una sola cara de la moneda, silenciar lo que no entraría en la definición actual de la palabra.

Naturalmente, el historiador puede emplear el concepto de “minoría”, aunque no sea propio del vocabulario medieval. Esa “comodidad” no está exenta de riesgos, siendo el anacronismo el mayor de ellos. ¿Tenían los grupos que llamamos “minorías” – los cristianos y judíos en al-Andalus, los judíos y musulmanes en los reinos cristianos – un sentimiento identitario en el sentido actual de la palabra? ¿Se veían a sí mismos como “víctimas” por pertenecer a un grupo específico? ¿Les llevaba el sentimiento “identitario” a rechazar a los demás grupos e intentar distinguirse de ellos? La respuesta no se encontrará en las opiniones, creencias o sentimientos del historiador, sino en la documentación estudiada. Éste tendrá que acercarse a su campo de estudio con la misma ausencia de prejuicios que el antropólogo frente a una cultura desconocida, hasta conseguir entender “por dentro” cómo funcionaba la cultura, cuáles eran sus fundamentos filosóficos, religiosos, artísticos, sociales, económicos, etc. La “humildad” científica frente a un campo desconocido no entraña juicio de valor o compasión frente a las sociedades del pasado.

En la confrontación entre los europeos del norte, Pedro el Venerable y Pedro de Poitiers, y los que en la Península buscaban como Hermann el Dálmata o Roberto de Ketton el saber, no había “minorías” ni víctimas.

Para los primeros, había un “enemigo”, que es el enemigo de la fe y al que se debía de combatir.⁹¹ Para entender esta posición, es necesario indagar en el sistema de creencias de la época, creencias que discrepaban en ciertos puntos pero afirmaban la existencia de un Dios único, fuente del poder y del orden en la tierra; al mismo tiempo, cada una de las religiones se presentaba como la única, en la medida en que la Verdad es única, y propugnaba la reducción de las demás a una sola. No se debe de menospreciar ese sueño que cultivaron los cristianos durante toda la Edad Media: la recuperación de Jerusalén por el “último emperador”, la conversión de los judíos y la aniquilación de los “herejes”.⁹² Pero tampoco se puede prescindir de la visión que tenían los musulmanes de su presencia en la Península, que no era parte del Dar al-Islam, y de la que ciertos *hadiths* afirmaban que serían expulsados.⁹³ Por otra parte, la elección por los judíos de España del nombre de Sefarad para designar el conjunto de la Península remite a la profecía de Abdías que anuncia que los de Sefarad subirían, vencedores, el Monte Sión, restableciendo así el poder de Israel en la Tierra prometida.

Y si es necesario tener en cuenta el sistema de creencias y las esperanzas mesiánicas o milenaristas, también lo es el conocer el derecho. La igualdad de derechos es una noción desconocida en la Edad Media. Heredó de la Antigüedad romana una estructura jurídica en la que existían

91. De ahí el título del libro de Ron Barkai, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 2007.

92. Jean Delumeau, *Historia del Paraíso*, 3 vols., Madrid, Taurus, 2005. Alain Milhou, “La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l’empereur des derniers temps dans le monde ibérique : XIIIe-XVIIe s.)”, *Mélanges de la Casa Velázquez*, 18 (1982), pp. 61-78. ID., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983. Adeline Rucquoi, “Mesianismo y milenarismo en la España medieval”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6 (1996), pp. 9-31.

93. Maribel Fierro, “The introduction of hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)”, *Der Islam*, LXVI (1989). Maribel Fierro & Saadia Faghia, “Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus”, *Sbarq al-Andalus*, VII (1990), pp. 99-111.

hombres libres, ciudadanos que gozaban de todos los derechos, pero también esclavos que no tenían personalidad jurídica aunque tuviesen ciertos derechos, y entre ambos estatus los libertos, antiguos esclavos que no gozaban de todos los derechos. La diferenciación que se originó entre los habitantes del mismo suelo, fuese la que existía entre los adeptos de la ley dominante frente a los otros, simplemente “protegidos” – *dhimmis* -, o la que se daba entre los adeptos de una religión y los que acababan de convertirse – *mumwallad, conversos* -, refleja fielmente esa estructura antigua. No se trataba de una “injusticia”, sino del orden del mundo, un orden en el que los jóvenes y las mujeres tampoco tenían los mismos derechos, pero eran “protegidos” por la ley – en caso de abusos, raptos, violaciones, etc. -. En ese mundo, cada uno ocupaba el lugar otorgado por Dios – y los astros - y debía de actuar conforme a ese designio divino, tal y como lo revelan los Manuales de confesión.⁹⁴ La “injusticia” fue considerada como tal muy a finales del siglo XV, cuando los “nuevos cristianos” reivindicaron los mismos derechos que los “cristianos viejos”. Frente a la negativa de estos últimos, poco dispuestos a compartir sus privilegios, recurrieron al derecho e invocaron, como Alfonso de Cartagena, la *lex Gallus*.⁹⁵

Las conversiones constituyen de hecho uno de los grandes problemas que se plantean al historiador. Dentro de una visión “culturalista” y “post-colonial”, la conversión no puede ser más que una traición cuando es voluntaria, o una imposición más o menos violenta de la “mayoría” sobre la o las “minorías”. Hasta finales del siglo XV, si bien hubo brotes de violencia seguidos por conversiones, muchas de ellas fueron voluntarias, como la del

94. Martín Pérez, *Libro de las confesiones*, ed. Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez & Francisco Cantelar Rodríguez, Madrid, BAC Maior 69, 2002.

95. Rafael Sánchez Domingo, *El derecho común en Castilla. Comentario a la Lex Gallus de Alonso de Cartagena*, Burgos, 2002.

franco Bodo al judaísmo en el siglo IX, la del franciscano Anselm Turmeda al islam a principios del siglo XV, o la de los judíos Moisés Sefardi (Petrus Alfonsi), Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid) o Salomón ha-Levi (Pablo de Santa María).⁹⁶ El franco Bodo y el mallorquín Turmeda se trasladaron, el primero a Córdoba, el segundo a Túnez, pero Pedro Alfonso, Alfonso de Valladolid, Pablo de Santa María y otros conversos se quedaron en España. ¿Fue para ellos un cambio cultural además de religioso? No parece que hayan renegado de sus orígenes, sino más bien la reivindicaron en muchos casos, alegando una mayor antigüedad que los cristianos viejos.

Las políticas seguidas a partir del reinado de los Reyes Católicos, con la exclusión de los no-cristianos pertenecen a otra época y responden a imperativos nuevos, desconocidos en el Medioevo. Para algunos antropólogos como Jean-Loup Amselle, esa política tuvo como consecuencia el “subalternar” fracciones de la población – los marranos -, técnica que, para él, fue luego exportada en las colonias a lo largo de la Edad Moderna.⁹⁷ Estemos o no de acuerdo con esta conclusión para los siglos XVI y posteriores, espero haber por lo menos creado una duda acerca del empleo indiscriminado, y demasiadas veces anacrónico, de nociones como “cultura” y “minorías” antes de 1500.

96. Maribel Fierro, “Apuntes sobre razón, lenguaje y conversión en el siglo XIII en la península Ibérica”, *Quaderns de la Mediterrània*, 9 (2008).

97. Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Stock, 2008, p. 61.

REFERÊNCIAS

- AILLET, Cyrille, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.
- AILLET, Cyrille, PENELAS, Mayte & ROISSE, Philippe (ed), ¿Existe una identidad mozárabe?. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII), Madrid, Casa de Velázquez, 2008.
- Ajbar machmuâ (Colección de tradiciones) Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez*, ed. Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, M. Rivadeneira, 1867.
- AKGÖNÜL, Samim, “La naissance du concept de minorité en Europe”, *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, ed. Jean-Pierre Bastian & Francis Messner, Paris, PUF, 2007, pp. 37-62.
- ALATORRE, Antonio, *Los 1001 años de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ALBA CECILIA, Amparo & ALARCÓN SAINZ, Juan José “Una carta de pésame en arameo de Samuel ha-Naguid”, *Sefarad*, 67 (2007), pp.

311-325.

ALBA CECILIA, Amparo & SAINZ DE LA MAZA, Carlos, “La declaración de los Diez Mandamientos en su versión judeoespañola”, *Bulletin Hispanique* 103/2(2001), pp. 369-402.

ALBA CECILIA, Amparo & SAINZ DE LA MAZA, Carlos, “Señas de identidad judías y cristianas en la cuentística medieval: algunos ejemplos hispánicos”, *Sefarad*, 72/1 (2012), pp. 145-190.

ALBA CECILIA, Amparo, “El *Debate del cálamo y la espada*, de Jacob ben Eleazar de Toledo”, *Sefarad*, 68/2 (2008), pp. 291-314.

ALEMANY FERRER, Rafael, *Guía bibliográfica de la literatura catalana medieval*, Universidad de Alicante, 1997.

ALFONSO DE PALENCIA, *Universal vocabulario en latín y en romance*, Sevilla, Paulus de Colonia, 1490.

ALFONSO MARTÍNEZ DE TOLEDO, *Arcipreste de Talavera o El Corbacho*, ed. J. González Muela, Madrid, Clásicos Castalia, 1970.

ALVERNY, Marie-Thérèse d', «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 22-23 (1947-1948).

ALVERNY, Marie-Thérèse d', «Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin», *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris, CNRS, 1989, pp.193-206.

AMASUNO SÁRRAGA, Marcelino V., *Alfonso Chirino. Un médico de monarcas castellanos*, Valladolid, 1993. *ID.*, *Medicina castellano-leonesa bajomedieval*, Valladolid, 1991.

AMASUNO SÁRRAGA, Marcelino V., *La escuela de medicina del Estudio salmantino (siglos XIII-XV)*, Salamanca, 1990.

AMASUNO SÁRRAGA, Marcelino V., *La peste en la corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*, Valladolid, 1996.

- AMSELLE, Jean-Loup, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Stock, 2008.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Révolutions: Essai sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010.
- ARIAS, Juan Pablo, "Gramáticos en al-Andalus", *Al-Andalus Maghreb*, 3 (1995), pp. 127-142.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, "El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sida e Ibn Hazm", *Al-Andalus*, 4 (1939), pp. 253-281.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Abenbázam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, 3 vols., Madrid, 1928-1932.
- BADAWI, A. R., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.
- BALLESTÍN, Alfredo, *El Dialogus contra iudaeos de Pedro Alfonso. Traducción y notas críticas. Su inserción en la polémica judeocristiana*, Zaragoza, Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza, 2002
- BARKAI, Ron, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 2007.
- BASTIAN, Jean-Pierre & MESSNER, Francis (ed.), *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF, 2007.
- BENITO RUANO, Eloy, "A Toledo los diablos", *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del prof. Derek W. Lomas*, Ciudad Real, 1995, pp. 65-81.
- BISHKO, Charles J., "Peter the Venerable's Journey to Spain", *Petrus Venerabilis, 1156-1956*, Roma, 1956, pp. 163-175, reed. *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, London, Variorum Reprints, 1984.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, "Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza, siglo XIV y comienzos del XV)", *Aragón en la Edad Media*, 12 (1995), pp. 153-182.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, "Pintores y orfebres judíos en Zarago-

- za (siglo XIV)”, *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989), pp. 113-131.
- BONCOMPAGNI, Baldassare, “Delle versioni fatte da Platone Tiburtino traduttore del secolo duodecimo”, *Atti dell’Accademia Pontificia de’Nuovi Lincei*, IV (1850-1851), pp. 249-286.
- BRANN, Ross, *Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- BRENTJES, Sonja, “Observations on Hermann of Carinthia’s version of the Elements and its relation to the Arabic transmission”, *Intercultural transmission of scientific knowledge in the Middle Ages*, Special issue of *Science in Context*, 14 (2001), pp. 39-84.
- BURMAN, Thomas, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994.
- BURMAN, Thomas, *Reading the Qur’an in Latin Christendom, 1140-1560*, University of Pennsylvania Press, 2009.
- BURNS, Robert I. (ed.), *Emperor of culture: Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth century Renaissance*, Philadelphia, UPP, 1990.
- BÜTTGEN, Philippe, LIBERA, Alain de, RASHED, Marwan & RO-SIER-CATACH, Irène, *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l’islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.
- Calila e Dimna*, ed., introd. y notas de Juan Manuel Cacho Blecua & M^a Jesús Lacarra, Madrid, Castalia, 1984.
- CANTERA BURGOS, Francisco, *El judío salmantino Abraham Zacuto. Notas para la historia de la astronomía en la España medieval*, Madrid, 1931.
- CAPOTORTI, Francesco *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, Naciones Unidas, 1979.
- CÁTEDRA, Pedro M., *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*, Barcelona, 1983.

- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, parte I, cap. xxxviii: “Discurso de las armas y las letras”.
- CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, ed. por José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003.
- CLEMENTE SÁNCHEZ VERCIAL, *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, ed. John Keller, Madrid, CSIC, 1951.
- CORRIENTE, Federico, *Poesía dialectal árabe y romance en Alándalus (cejeles y xarajat de murwassabat)*, Madrid, Gredos, 1997.
- Crónica del moro Rasis. Versión del Ajbar muluk al-andalus de Ahmad ibn Mubammad ibn Musa al-Razí, 889-955; romançada para el rey don Dionís de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel*, ed. Diego Catalán & M^a Soledad de Andrés, Madrid, Gredos, 1975.
- CUENCA MUÑOZ, Paloma, *El «Tractado de la Divinança» de Lope de Barrientos. La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca*, Cuenca, 1994.
- De Essentiis. A Critical Edition with Translation and Commentary* by Charles Burnett, Leiden, E.J. Brill, 1982.
- DE LA GRANJA, F., *Maqamas y risalas andaluzas*, Madrid 1976.
- DEL VALLE RODRÍGUEZ, Carlos, “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus”, *Sefarad*, 63 (2003), pp. 183-193.
- DEL VALLE RODRÍGUEZ, Carlos, *La escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la escuela filológica hebrea de Córdoba*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- DELUMEAU, Jean, *Historia del Paraíso*, 3 vols., Madrid, Taurus, 2005.
- DÍAZ BARRADO, Cástor M., “La protección de las minorías en el seno del Consejo de Europa (El Convenio-Marco para la protección de las minorías)”, *Anuario de la Facultad de Derecho*, 17 (1999), pp. 125-170.
- Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, ed. Giulia Lanciano & Giuseppe Tavani, Lisboa, Editorial Caminho, 1993.

- DON JUAN MANUEL, *El conde Lucanor*, ed. José Manuel Blecua, Madrid, Clásicos Castalia, 1969, pp. 93-99.
- DORON, Aviva, “El encuentro de las tres culturas reflejado en la poesía de Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia”, *III Congreso Internacional “Encuentro de las tres culturas*, ed. Carlos Carrete, Toledo, 1988.
- DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. IV, Niort, 1885.
- DUCAY, Esperanza & LACARRA, M^a Jesús (eds.), *Disciplina clericalis*, Zaragoza, Guara, 1980.
- ECO, Umberto, *La recherche de la langue parfaite*, Paris, Seuil, 1994.
- ESTEBAN PIÑEIRO, Mariano, “Matemáticas, astrología y navegación en la Castilla del siglo XVI”, *Historia de una cultura*, ed. Agustín García Simón, t. II, Junta de Castilla y León, 1995, pp.691-739.
- FERNANDO DEL PULGAR, *Los claros varones de España*, Sevilla, 1500, ed. fac-simil, Madrid, 1971, Tit. XX “Del arçobispo de Toledo”.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime, “La escuela de nigromancia en Toledo”, *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 205-268.
- FIERRO BELLO, Maribel & FAGHIA, Saadia, “Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus”, *Sharq al-Andalus*, VII (1990), pp. 99-111.
- FIERRO BELLO, Maribel, “The introduction of hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)”, *Der Islam*, LXVI (1989)
- FIERRO BELLO, Maribel, “Apuntes sobre razón, lenguaje y conversión en el siglo XIII en la península Ibérica”, *Quaderns de la Mediterrània*, 9 (2008).
- FIERRO BELLO, Maribel, “Polémica anticristiana” *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana - Antología de textos religiosos musulmanes*, ed. Montserrat Abumalham, vol. 1, Madrid, Trotta, 2005.
- FIERRO BELLO, Maribel, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, CIDOB Ediciones / Icaria, 2001.

- FIERRO BELLO, Maribel, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1987.
- GALLEGO, María Ángeles, “Orígenes y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta caraita Abu I-Farag Harun ibn al-Farag”, *Sefarad*, 63 (2003), pp. 43-67.
- GARCÍA TURZA, Claudio & GARCÍA TURZA, Javier (ed.), *El código emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico de la Península ibérica*, ed. Logroño, Fundación Caja Rioja – Real Academia de la Historia, 1997.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel (ed.), *Disciplina clericalis* Madrid-Granada, CSIC, 1948.
- GOUGUENHEIM, Sylvain, *Aristote au Mont Saint-Michel. les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Le Seuil, 2008.
- GUTAS, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/ 5th-10th c.)*, London, Routledge, 1998.
- HASKINS, Charles H., *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1927.
- HAVET, Julien *Lettres de Gerbert (983-997)*, Paris, Alphonse Picard, 1889.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, Julia, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre Al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1996.
- HERRERA ROLDÁN, Pedro O., *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, Universidad, 1995.
- IBN ABI UÇAIBI'A, 'Uyun al-Anbâ' fi T'abaqat al-at'ibba'. *Sources d'informations sur les classes des médecins. XIII^e chapitre: Médecins de l'Occident musulman*, trad. por Henri Jahier & Abdelkader Noureddine, Alger, Ferrari, 1958.
- IDEL, Moshé, *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris, Le Cerf, 1989

- IOGNA-PRAT, Dominique, *Ordonner et Exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, IX, 1-3, ed. José Oroz Reta, Madrid, BAC, 1982.
- KRITZECK, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- La Chronica gothorum pseudo isidoriana (Ms. Paris BN 6113)*, ed. Fernando González Muñoz, A Coruña, Editorial Toxos Outos, 2000.
- LEVI DELLA VIDA, Giorgio, “Un texte mozarabe d’histoire universelle”, *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, vol. 1, pp. 175-183.
- LIBERA, Alain de, *Pensar en la Edad Media*, Rubi (Barcelona), Anthropos, 2000.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, “Tres notas sobre don Juan Manuel”, *Romance Philology*, 4 (1950), pp. 155-194.
- LÓPEZ FERREIRO, Antonio, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t.V, Santiago, 1902.
- MAESO, Gonzalo, “Un jaenés ilustre, ministro de dos califas (Hasday ibn Saprut)”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 8 (1956). pp. 65-95.
- MARKOVA, Alla, “Un fragmento manuscrito de una novela de caballerías en judeoespañol”, *Sefarad*, 69/1 (2009), pp. 159-172.
- MARTÍN PÉREZ, *Libro de las confesiones*, ed. Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez & Francisco Cantelar Rodríguez, Madrid, BAC Mayor 69, 2002.
- MARTÍN, José Carlos, “Problemas planteados por la tradición indirecta del *Tractatus contra Iudaeos* (Díaz 1214)”, *Revue des Études Juives*, 167 (2008), pp. 23-98.
- MARTÍNEZ DELGADO, José, “Nuevas alusiones al *Kitáb al-Kámil* de

Ya‘āqob ben El‘azar (Edición, traducción y estudio)”, *Sefarad*, 69 (2009), pp. 315-360.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés, “Said al-Andalusí: una evaluación del papel de la investigación y la ciencia en al-Ándalus y el mundo”, Comunicación presentada el 3 de septiembre de 2007 en la XIXª Conferencia Anual de la Academia Europea en Toledo «Diálogo entre las tres Culturas y nuestra herencia europea» [<http://www.andresmlorca.com/documentos/Conferencia Internacional Toledo.pdf>].

MARTINEZ-GROS, Gabriel, “Classifications des nations et classifications des sciences: trois exemples andalous du V/XI^e siècle”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20 (1984), pp. 83-114.

MATESANZ GASCÓN, Roberto, *Omeyas, bizantinos y mozarabes en torno a la Prehistoria fabulosa de España’ de Ahmad Al-Razí*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.

MAURACH, Gregor, „Daniel von Morley «Philosophia»“, *Mittelateinisches Jahrbuch*, 14 (1974), pp.204-255.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, “España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente”, *Estudios Segovianos*, IV (1952), p.264.

MILHOU, Alain, “La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l’empereur des derniers temps dans le monde ibérique : XIII^e-XVII^e s.)”, *Mélanges de la Casa Velázquez*, 18 (1982), pp. 61-78.

MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.

MILLÁS VALLICROSA, José María, *Assaig d’història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Edicions científiques catalanes. Barcelona, 1983.

MOREL-FATIO, Alfred, “L’espagnol langue universelle”, *Bulletin Hispanique*, 15 /2(1913), pp. 207-225.

- NAHMANIDE, *La dispute de Barcelone*, Lagrasse, Verdier, 1984
- NEBRIJA, Antonio de, *Gramática de la lengua castellana*, ed. Antonio Quilis, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1989.
- NICLÓS ALBARRACÍN, José Vicente, “La disputa religiosa de D. Pedro de Luna con el judío de Tudela D. Shem Tob Ibn Shaprut en Pamplona (1379)”, *Revue des Études Juives*, 160 (2001), pp. 409-433.
- NIRENBERG, David, *Comunidades de Violencia: Persecución de minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península Editorial, 2001.
- ORFALI, Moisés, *Biblioteca de autores lógicos hispano-judíos (Siglos XI-XV)*, Granada 1997.
- OVEJERO, Felix, “Herencias políticas de un mayo maldito”, *El País*, domingo 7 de julio de 2013, p. 35.
- PELLAT, Charles (ed. and tr.), *Le Calendrier de Cordoue, publié par R. Dozy*, Nouvelle édition (Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies, Vol. I.), Leiden, E. J. Brill, 1961.
- PEÑA, Salvador, “Gramáticos en Al-Ándalus: de Ibn Sidah al-Mursi a Ibn al-Sid al-Batalyawsi”, *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), pp. 43-53.
- PIZZAMIGLIO, Pierluigi (ed.), *Gerardo de Cremona*, Cremona, 1992.
- Primera crónica general de España*, ed. Ramón Menéndez Pidal & Diego Catalán, 2 vols., Madrid, Gredos, 1977.
- PROCHASSON, Christophe, *L'Empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*, Paris, Demopolis, 2008.
- RUCQUOI, Adeline, “Las rutas del saber. España en el siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, LXXV (1998-1999), pp. 41-58.
- RUCQUOI, Adeline, “Mesianismo y milenarismo en la España medieval”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6 (1996), pp. 9-31.
- RUCQUOI, Adeline, “El Rey Sabio: cultura y poder en la monarquía cas-

tellana medieval”, *Repoblación y reconquista* (III Curso de Cultura Medieval, 1991), Aguilar de Campoo, 1993, pp. 77-87.

RUCQUOI, Adeline, “L’invective anti-juive dans l’Espagne chrétienne. Le *Sermo IV, In natale Domini II*, de Martin de León”, *Atalaya*, 5 (1994) [*L’invective au Moyen Âge. France, Espagne, Italie*], pp. 135-151.

SA’ID AL-ANDALUSI, *Historia de la Filosofía y de las Ciencias o libro de las categorías de las naciones*, Madrid, Ed. Trotta, Madrid, 2000.

SÁENZ-BADILLOS PÉREZ, Ángel, *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad, 1991.

SÁENZBADILLOS PÉREZ, Ángel & TARGARONA, J., *Gramáticos hebreos de al-Andalus (ss. X-XII). Filología y Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1988.

SAMSÓ, Julio, “La ciencia española en la época de Alfonso el Sabio”, *Alfonso X* [exposición memorativa del VII centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio. Toledo, Museo de Santa Cruz, junio-septiembre 1984], Madrid, 1984.

SÁNCHEZ DOMINGO, Radael, *El derecho común en Castilla. Comentario a la Lex Gallus de Alonso de Cartagena*, Burgos, 2002.

SELA, Shlomo, “Dos textos astrológicos conservados en el comentario al *Sefer Yesirá* de Yehudá ben Barzilai al-Bargeloní”, *Sefarad*, 68/2 (2008), pp. 261-290.

SOLER LLOPART, Albert, *Literatura catalana medieval*, Barcelona, Pòrtic, 2004.

SYROS, Vasileios, “Did the Physician from Padua Meet the Rabbi from Cordoba? Marsilius of Padua and Moses Maimonides on the Political Utility of Religion”, *Revue des Études Juives*, 170 (2011), pp. 51-71.

Teshuvot la-Meharef. The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/ Alfonso of Valladolid according to Parma MS 2440 “Iggeret Teshuvat Apikoros” and Teshuvot la-Meharef”, ed. y trad. por Jonathan Hecht,

- Tesis doctoral, New York University, 1993.
- TOLAN, John, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993.
- URVOY, Marie-Thérèse (ed.), *Le Psautier mozarabe de Hafis le Goth*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.
- VENTURA, Leontina & RESENDE DE OLIVEIRA, António, *Chancelaria de D. Afonso III, Livro I*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, vol. 2.
- VERNET, Juan, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acanalado, 1999.
- VERSKIN, Alan, “The Theology of Jacob ben El’azar’s Hebrew Version of Ibn al-Muqaffa’s *Kalīlah wa-dimnālī*”, *Revue des Études Juives*, 170 (2011), pp. 465-475.
- VILLAR GARCÍA, Luis-Miguel, *Documentación medieval de la catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca, 1990.
- WACKS, David A., “Don Yllán and the Egyptian Sorcerer: Vernacular commonality and literary diversity in medieval Castile”, *Sefarad*, 65 (2005), pp. 413-433.
- WEISS, Bernard G., “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Band 124, Heft 1 (1974), pp. 33-41.
- ZWIEP, Irene E., *Mother of Reason and Revelation. A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*, Amsterdam, 1997.