

ÍNDICE

Introducción. Los editores	9-17
1. <i>La filosofía en la Córdoba andalusí</i> . Rafael Ramón Guerrero	19-38
2. <i>Toledo como espacio de frontera en la Edad Media (siglos XI-XII). Una contextualización de las primeras traducciones</i> . Estíbaliz Montoro Montero.....	39-55
3. <i>The influence of Greek-Islamic philosophy in the Latin Western Tradition: the Latin Translations and the Physics in context</i> . Matteo Scozia.....	57-74
4. <i>Avicena y la metafísica</i> . Armando Isaac Quezada Medina.....	75-100
5. <i>La disidencia aristotélica y la crisis de la universidad medieval</i> . Francisco León Florido	101-124
6. <i>Judaísmo e cristianismo segundo São Tomás de Aquino – ou da árvore que cresce</i> . Maria Inês Bolinhas.....	125-133
7. <i>Bases epistemológicas de la libertad académica en el contexto de la universidad medieval</i> . Raúl Madrid	135-160
8. <i>París condenada: coordenadas históricas, culturales y filosóficas de las primeras Condenas universitarias parisienses de Étienne Tempier</i> . Isabel Beltrá-Villaseñor.....	161-172
9. <i>Materia, forma somática y forma psíquica: El golem imposible en la psico-antropología de Alberto Magno</i> . Vicente Llamas Roig.....	173-202

10. <i>Tomás de Aquino comentarista de la Política de Aristóteles</i> . Pedro José Grande Sánchez.....	201-216
11. <i>La metafísica vectorial en Buenaventura</i> . Manuel Lázaro Pulido	219-227
12. <i>París, Oxford y el inicio de la ciencia moderna</i> . Ignacio Verdú Berganza	229-245
13. <i>Un puente entre París y Salamanca en materia de justicia: Francisco de Vitoria</i> . Cecilia Sabido e Idoia Zorroza	247-260
14. <i>Franz Brentano, la escolástica y el tomismo</i> . David Torrijos-Castrillejo	261-293
15. <i>El análisis comparativo de la lógica tomista y la lógica husserliana en André de Muralt</i> . Valentín Fernández Polanco.....	295-310

2. TOLEDO COMO ESPACIO DE FRONTERA EN LA EDAD MEDIA (SIGLOS XI-XII). UNA CONTEXTUALIZACIÓN DE LAS PRIMERAS TRADUCCIONES

Estíbaliz Montoro Montero
UNED

I. INTRODUCCIÓN

Toledo es, a lo largo de toda la Edad Media, un área geográfica crucial desde múltiples perspectivas; económica, militar, ideológica y cultural. Desde esta última, la ciudad, aparece con frecuencia vinculada a Alfonso X “el Sabio” y su “Escuela de Traductores”. No obstante, su relevancia es anterior a la figura de este monarca y reside, en buena medida, en su calidad de ciudad fronteriza.

II. UNA FRONTERA DE FRONTERAS

Se puede afirmar que Toledo es una frontera de fronteras en virtud de toda una serie de elementos que dividen el territorio.

1. Frontera geopolítica

Desde que los cristianos traspasan la línea fronteriza del Duero, el Tajo, y con él Toledo –ciudad cabecera de la región– se convierte en la frontera más activa de los siglos centrales de la Edad Media peninsular.

La capitulación de Toledo en el año 1085 y la entrada del monarca Alfonso VI en 1086, supuso el fin del dominio musulmán sobre la ciudad. La llegada de un poder cristiano implicó que la lengua empleada por las

estructuras del poder dejara de ser el árabe para ser el latín¹, así mismo, se restituía la sede primada de Toledo como baluarte ideológico del programa neo-gótico iniciado en tiempos de Fernando I², de modo que las máximas autoridades religiosas pasaban a ser cristianas, así como la nueva élite socio-económica³.

La situación política resultante de la capitulación abría una nueva etapa histórica y cultural para la ciudad en la que se pasaba de una mayoría social musulmana a una cristiana⁴, compuesta no solamente por mozárabes sino también, y fundamentalmente, por cristianos del norte peninsular y francos, todos ellos incapaces de leer o hablar árabe.

2. Frontera social

En el Toledo de los siglos X-XI, como se acaba de apuntar líneas más arriba, encontramos una sociedad compuesta por musulmanes (árabes de origen, bereberes y muladíes), judíos y cristianos arabizados⁵, con frecuencia denominados mozárabes⁶.

Cada uno de estos grupos –musulmanes, cristianos y judíos– se regía por una jurisdicción propia en razón de su credo, hecho que convertía la frontera social en jurídico-social. Cabría aclarar en este punto que para

¹ Jean-Pierre Molenat alude a la arabización de los cristianos llegados a Toledo tras la conquista y afirma que aprenden árabe porque el árabe continúa siendo la lengua “oficial” del Toledo cristiano, J.P. MOLENAT, “La frontière linguistique” en C. AYALA MARTÍNEZ, P. BURESI, PH. JOSSERAND, *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Colección Casa de Velázquez, Madrid 2001.

² H. SIRANTOINE, “Memoria construida: memoria destruida: la identidad monárquica a través del recuerdo de los emperadores de Hispania en los diplomas de los soberanos castellanos y leoneses (1065-1230)” en J.A. JARA FUENTE, G. MARTÍN, A.I. ANTÓN, *Construir la identidad en la Edad Media*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2010, p. 230.

³ V. A. ECHEVARRÍA, “La transformación del espacio islámico (s. XI-XIII)” en P. HENRIET, (dir.), *à la recherche de légitimités chrétiennes: représentations de l'espace et du temps dans l'espace médiéval (IX-XIII siècle)*, Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales, Annexe 15. V. G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Alfonso VI, señor del Cid, conquistador de Toledo*, Madrid, Temas de hoy, 2003. V. J. MIRANDA CALVO, *La reconquista de Toledo por Alfonso VI*, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, Toledo 1980.

⁴ Documento 101-a fechado en 9 de noviembre de 1089, en A. GAMBRA, *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio*, vol. II. Colección diplomática, León 1998, pp. 264-266, leemos: “Dono et offero ad ipsum atrium sanctum iam meminitum, per singulas ciuitates et castra et uillas que sunt infra illos portos de Bartolomet, de honore et regno huius ciuitatis Toleti, singulas ecclesias, quos mauri appellant meschitas maiores, ubi semper sexta feria soliti erant congregari in unum ad orationem, cum suis hereditatibus antiquis, cum terris et uineis et ortis et molendinis et pratis et pascuis”.

⁵ R. PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*, Península ediciones, Barcelona 1975, p. 62-63.

⁶ E. LAPIEDRA, “*Utiq, rûm, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus*”, *Collectanea christiana orientalia* 3 (2006) 115.

los musulmanes la expresión *dar al-harb* no aludía únicamente a la frontera física con los poderes no musulmanes, también se empleaba para referirse a aquellos espacios en los que habitaba población no musulmana dentro de su territorio⁷ (en el caso concreto de Toledo, si tomamos por ciertas las noticias que nos ofrece Ibn Hayan en su *al-Muqtabis*, no debió ser poca⁸).

Cabría aclarar en este punto que, para las escuelas jurídicas coránicas, a excepción de la escuela Hanafi⁹, la expresión *dar al-harb* plantea dificultades. De un modo simplista se ha venido a interpretar como el territorio en el que se debe practicar la guerra, esto es, aquellos espacios en los que no existe un poder musulmán y por tanto deben ser incorporados al solar islámico. Sin embargo, el término es mucho más complejo y no se le debe atribuir exclusivamente ese significado, pues también se empleaba para referirse a aquellos espacios en los que habitaba población no musulmana dentro de su territorio¹⁰. Esto complica el modo en que debemos analizar la realidad histórica de al-Andalus, pues dentro de *dar al-islam* existe *dar al-harb*, lo que refuerza la idea de las fronteras internas.

Este *dar al-harb* se materializa dentro de Toledo a través de distintas restricciones a los cristianos¹¹, por ejemplo, en la imposición de tributos especiales¹², o restricciones de culto, etc. Todas estas imposiciones y restricciones permitían que se pudiera identificar a los no musulmanes como elementos diferentes al yo musulmán. Algo sumamente importante si aceptamos que la aculturación de hebreos y cristianos era sumamente elevada, lo cual dificultaría observar a simple vista las fronteras de *dar al-harb* dentro de las urbes y poblaciones, motivo por el cual estas sanciones se hacen necesarias para los musulmanes.

⁷ A. MIKABERIDZE (ed.), *Conflict and Conquest in the Islamic World: A Historical Encyclopedia*, vol. 1, Abc Clio, Oxford 2011, p. 262

⁸ R. PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al cristianismo...*, cit., p. 63, v; M. P. PAZ ESTÉVEZ, "Cristianos y musulmanes en al-Andalus: el caso de los mozárabes de Toledo y los límites de la libertad" en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 44 (2012) 6

⁹ A. MUHAMMAD MUSHTAQ, "The notions of dar al harb and dar al-islam in islamic jurisprudence", en *Islamic studies*, vol. 47, n1 (2008) 5-37, 10

¹⁰ A. MIKABERIDZE (ed.), *Conflict and Conquest...*, cit., p. 262

¹¹ J. TOLAN, "Barrières de haine et de mépris" en C. AYALA MARTÍNEZ, P. BURESI, PH. JOSSERAND, *Identidad y representación...*, cit., p. 254

¹² La *yizya* y el *jaray*.

Pero estas diferencias, que se convierten en fronteras jurídico-sociales perduraron en buena medida tras la toma de Toledo por parte de los cristianos.

En este sentido, es fundamental comprender que la conquista de Toledo es efectuada por cristianos latinos procedentes del norte peninsular y del territorio franco.

Estos cristianos latinos, desde el punto de vista cultural, poco tenían que ver con los mozárabes. De hecho, cuando toman el control del territorio, se sitúan por encima de los mozárabes. Esto no tendría nada de especial de no ser por el revestimiento ideológico del proceso de conquista y avance territorial cristiano por la Península Ibérica.

Como ya señalé en páginas anteriores, los cristianos avanzaron al amparo del ideal neogótico diseñado en tiempos de Fernando I. Según este ideal, con la conquista, se trataba de recobrar la unidad de la Península bajo un gobierno cristiano. Desde estas perspectivas no tenía sentido alguno que los cristianos establecieran diferencias y distinciones entre ellos y, sin embargo, lo hicieron. Esto lo sabemos gracias a la documentación del período, concretamente a través de un documento en el que Alfonso VI, necesitado de hombres para combatir a los almorávides otorga derechos a la población mozárabe:

“Nunc ego, a supradictis pesquisitoribus rogatus et euroum precibus inclinat, facio hanc cartam firmitatis ad totos ipsos mozarabes de Tolet, caualleros et pedones:

[1]Ut firmiter habeant semper quantas cortes et hereditates siue terras aut uineas hodie in suo iure retinent, et pro nulla exquisitione non perdant inde quicquam, nec pro nullo rege subsequente siue zafalmedina aut comite uel principe militie, de quanto hodie pertinent, quia pro meo iudicio uendicauerunt sibi in [sem]piternum.

[2]Et do eis libertate, ut qui fuerit inter eos pedes et uoluerit, et posse haberuit, ut militet.

[3]Et uendendi, dandi uel possidendi, uel de possessione sua quod uoluerit faciendi, liberam in Dei nomine habeat potestatem”¹³

¹³ Documento 163-a, fechado en 20 de marzo de 1101 v. GAMBRA, “*Alfonso VI. Cancillería, Curia...*”, cit.

Del contenido de este texto legal se infiere que hasta 1110, es decir, hasta pasados 25 años de la toma de Toledo, no se reconoce a los mozárabes derecho a reparto de bienes, y derecho a participar de las acciones bélicas de frontera y del botín obtenido.

La exclusión de estas actividades supuso un obstáculo para los mozárabes, pues tenían prohibida la participación de todas aquellas actividades que proporcionaban riquezas y ascenso social en el mundo de la frontera¹⁴.

De modo, que hasta 1110 podemos afirmar, sin temor alguno, que los mozárabes, pese a ser cristianos, como la nueva élite del reino de Toledo, quedaron relegados a ser habitantes de segundo orden, pues no tuvieron todos los derechos hasta que el monarca castellano-leonés no se vio en apuros y necesitó de ellos para mantener su reino.

De esto, cabe deducir que para la sociedad de frontera prima el sustrato cultural frente al religioso a la hora de establecer las identidades de unos y otros.

Es cierto que los mozárabes poseían un rito diferente al de castellano-leoneses y francos. Pero no es menos cierto que ese rito le era muy familiar al monarca Alfonso VI, pues lo había suprimido él mismo en el año 1080, para sustituirlo por el latino. Conviene recordar en este punto que, además, la decisión de Alfonso VI de cambiar el rito no fue una cuestión económica sino política, pues con ello, el monarca, insertó de lleno a Castilla y León en el orbe cristiano europeo y aproximaba posiciones al reino Franco –con quien estaba desarrollando acuerdos matrimoniales–, evitando así quedar aislado del contexto latino en el que se movían las monarquías cristianas europeas.

Sin embargo, las diferencias entre mozárabes y cristianos llegados del norte peninsular se mantienen hasta 1110. De este hecho, cabe presuponer que el sustrato cultural es el más importante a la hora de establecer los límites entre los unos y los otros, y ello, a mi juicio, está

¹⁴ La profesora Isabel Pérez de Tudela estudió este fenómeno en su tesis doctoral. M.I. PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, *Infanzones y caballeros. Su proyección en la esfera nobiliaria castellano-leonesa. (Siglos IX-XI)*, Universidad Complutense, Madrid 1979.

directamente relacionado con el modo en que la sociedad medieval fragua la identidad del sujeto y de la comunidad a la que pertenece.

2.1. EL RETO DE LA COHESIÓN SOCIAL CUANDO NO EXISTE UN ESTADO

A partir de los elementos a que me acabo de referir, cabría considerar que todas estas fronteras no son más que un elemento de disgregación. Sin embargo, la existencia de fronteras internas es, también, un factor de cohesión social cuando no existe una identidad nacional como el Estado contemporáneo concibe.

La percepción del yo, y de la identidad del yo viene dada por la percepción que se tiene del otro. Así, el niño aprende quien es en función de la imagen que su entorno proyecta sobre él, a través del conocimiento de los terceros. Desde este punto de vista, la otredad presenta una vertiente de integración ya que permite crear una identidad a partir de las características del otro¹⁵.

Desde estas perspectivas, las imágenes que la literatura del período proyecta sobre el otro no son más que una forma de establecer una identidad de grupo por comparación a quien no lo es. En este sentido, Benedict Anderson afirmaba que la literatura fue esencial para la construcción de la idea *Nación* a partir del siglo XVIII. A través de la literatura se construiría un imaginario colectivo que permitiría establecer estándares de identidad¹⁶, y eso es lo que hace la literatura de la Edad Media, sólo que, en este caso, no persigue la construcción de la idea *Nación* sino el establecimiento de la identidad como grupo social. Veamos ahora, de manera sintética, cómo se fragua la identidad, y cómo, tal y como afirma Cristóbal Gneco, el otro es enemigo del yo incluso antes de entrar en contacto¹⁷.

2.2. LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IMÁGENES DE LA ALTERIDAD A LO LARGO DEL TIEMPO

Tal vez, lo primero que se debe señalar es que las imágenes en tanto constructos mentales, varían y evolucionan con el discurrir de los

¹⁵ J. A. ESTRADA, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, Universidad Iberoamericana, México 1998 26

¹⁶ B. ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México DF 1993, 44-47

¹⁷ C. GNECO, "Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica", *Revista CS*, 2 (2008) 101-129.

tiempos, al hilo de las realidades históricas que rodearon a los protagonistas y autores de tales artificios. Así, la imagen que los cristianos proyectan sobre los musulmanes varía desde la Alta Edad Media hasta el siglo XI. No obstante, es destacable que a pesar de dicha evolución, la visión que los cristianos de la Península Ibérica poseen sobre los musulmanes es una imagen diferente a la que otros cristianos europeos tendrán de las comunidades islámicas, en este sentido, M. Bueno Sánchez sostiene que la coexistencia de cristianos y musulmanes dentro de unos mismos límites geográficos y la pugna por lograr controlar los espacios en disputa, se encontrarían detrás de unas imágenes oscilantes que por lo general se encuentran, aunque sujetas a los intereses políticos, más humanizadas¹⁸. Esta afirmación de la doctora Bueno, tiene mucho que ver con el hecho de que el relato de otredad se elabora desde la mismidad, por tanto, está directamente conectado con las estructuras de poder que elaboran dicho discurso¹⁹, de ahí que las imágenes oscilen en función de la coyuntura histórico-política en la que se encuentren los autores de tales imágenes.

Las primeras imágenes que las crónicas cristianas nos ofrecen de la alteridad, según los análisis de Bueno Sánchez, son imágenes humanas en las que el “enemigo” no tiene comportamientos ni satanizados ni mágicos²⁰. En términos similares se expresa Ron Barkai tras analizar el contenido de la *Crónica Mozárabe* del siglo VIII, concluyendo que la lucha por el dominio del territorio no es contemplada bajo parámetros ideológico-religiosos, sino político-territoriales²¹. Sin embargo, este autor difiere de la opinión expresada por Bueno Sánchez al opinar que los musulmanes no son vistos como “enemigos” sino como “Justicia de Dios” o “látigo de Dios”. Es decir, en los primeros tiempos de ocupación y dominio territorial de la Península Ibérica por parte de los musulmanes, los cristianos, no habrían deformado la imagen humana de los invasores atribuyéndoles componentes mágicos, pero, habrían interpretado su

¹⁸ M. BUENO SÁNCHEZ, “Un acercamiento a las fronteras mentales. Miradas cruzadas de la historiografía altomedieval hispana” en J.L. GARROT GARROT, J. MARTOS QUESADA (ed.), *Cristianos y musulmanes en el Medievo hispano*, Ediciones G. Martín, Madrid 2006, p. 59

¹⁹ C. GNECO, “Discursos sobre el otro...” cit., p. 105

²⁰ M. BUENO SÁNCHEZ, “Un acercamiento a las fronteras...” cit., p. 60

²¹ R. BARKAI, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Rialp, Madrid 2007 (3ª edición, 1984) p. 31.

presencia como un castigo divino a los desvíos producidos bajo el periodo que se ha dado en denominar por la historiografía como *Morbo Gótico*.

Esta elaboración de una imagen humanizada del invasor, diferente a la que se establece por parte de otros cristianos europeos en estos primeros tiempos de dominio islámico, guarda relación con el modo de conocer. Esteban Krotz afirma que el ser humano siempre busca reconocer como igual, esto es, como ser humano, a otros grupos humanos a pesar de las diferencias físicas, culturales y religiosas²². Este hecho es el factor que explica la diferencia entre las imágenes que los cristianos peninsulares tuvieron de los musulmanes y las que tuvieron el resto de europeos. En este sentido, es interesante rescatar la definición de alteridad que maneja este autor:

“Alteridad no es pues, cualquier clase de lo extraño y ajeno, y esto es así porque no se refiere de modo general y mucho menos abstracto a algo diferente, sino siempre a otros. Se dirige hacia aquellos seres vivientes que nunca quedan tan extraños como todavía lo quedan el animal más domesticado y la deidad vuelta familiar en la experiencia mística. Se dirige hacia aquellos que le parecen tan similares al ser propio que toda diversidad observable puede ser comparada con lo acostumbrado, y que sin embargo son tan distintos que la comparación de vuelve reto teórico y práctico”²³.

Volviendo a las crónicas y relatos del poder, resulta especialmente llamativo que el cambio en la visión del otro por parte de los cristianos no se produjese sino después de la inmolación voluntaria de mártires cristianos en Córdoba²⁴. A partir de estos acontecimientos crónicas como la de *Sampiro*, la *Pseudo-Isidórica* y la *Profética*, se afanan en ofrecer una visión altamente negativa de los musulmanes, mostrando, según Barkai, una abierta hostilidad hacia ellos, mientras que, en cambio, tratan de mostrar una visión heroica de los cristianos, además: “Hay en ellas una autoconciencia que procura legitimar las ambiciones políticas, basándose en la continuidad de la tradición del reino godo”²⁵. Atrás quedan ya las imágenes idílicas que Ramón Menéndez Pidal transmitía a los

²² E. KROTZ, “Alteridad y pregunta antropológica” en M. BOVIN, A. ROSATO, V. ARRIBAS, *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Editorial Antropofagia, Buenos Aires 2004 (3ª edición), p. 17

²³ Ibidem, p. 19

²⁴ R. BARKAI, “*El enemigo en el espejo...*”, cit., p. 32

²⁵ Ibidem, p. 51

lectores según las cuales “Mahoma prescribe la tolerancia para todos”²⁶, influyendo esta tolerancia en el desarrollo de una convivencia entre musulmanes y cristianos consolidada e incrementada por el hecho de que “la gran mayoría de los españoles eran simplemente ibero-romanos o godos, reformados por la cultura musulímica, y podían entenderse bastante bien con sus hermanos del Norte que habían permanecido fieles a la cultura cristiana”²⁷.

Tenemos, entonces, que desde el siglo IX comienza a gestarse una visión diferente sobre los musulmanes en el ideario del norte peninsular cristiano, a partir de estos momentos los cronistas ya no sólo ven a los musulmanes como el “látigo de Dios”, sino como un elemento ajeno a la Península, un invasor que debe ser expulsado con la finalidad política de recuperar la unidad del reino godo. Esta nueva imagen de la alteridad permanecerá durante todo el siglo XI, ya que no será hasta 1212 d.C., tras las Navas de Tolosa, cuando se produzca otro cambio en el ideario cristiano respecto a los musulmanes²⁸.

Finalmente, es destacable que durante el siglo IX y hasta el siglo XIII pervivió una doble imagen de los musulmanes; como grupo y como guerreros. De una parte, tenemos las imágenes de guerreros temibles: “capaces de traspasar con una sola flecha un escudo y tres armaduras”²⁹, y por otra, las imágenes que describen a los musulmanes como hombres; “cobardes, prontos a huir y dejar detrás de sí a las mujeres y a los niños”³⁰. No obstante, según la interpretación que hace Barkai de la coexistencia de ambas imágenes, en apariencia contradictorias, su finalidad no sería otra que la de reforzar la autoimagen cristiana, algo lógico si tenemos en cuenta que tanto en un caso como en el otro, los cristianos aparecerían como aguerridos guerreros, capaces de poner en fuga al enemigo o de combatirlo a pesar de la potencia de sus armas, no temiendo fenecer en la lucha contra el invasor.

Si los cristianos elaboraron toda una serie de imágenes negativas sobre los musulmanes, éstos hicieron lo propio respecto a los cristianos.

²⁶ R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, Madrid 1929, p. 59

²⁷ Ibidem, p. 77

²⁸ BARKAI, Ron, “*El enemigo en el espejo...*” cit., p. 199

²⁹ Ibidem, p. 133

³⁰ Ibidem p. 133

Así, gran parte de las crónicas se refiere a ellos como *Musrikun* o idólatras³¹. El hecho de que las crónicas se refieran a ellos bajo esos términos es de suma importancia ya que según el Corán los cristianos y los judíos son catalogados como *gentes de la escritura*, diferenciándose así del resto de religiones que son conceptuadas como idolatría. La importancia radica fundamentalmente en que si aceptamos que los cronistas emplearon conscientemente el término *musrikun* para referirse a los cristianos, debemos entonces contemplar la posibilidad de que el trato dado a los mismos fuese el preestablecido por el Corán para aquellos que no pertenecen a las *gentes de la escritura*. Además de acentuar la diferencia de judíos y cristianos respecto a los musulmanes, pues se les aleja de las raíces históricas, culturales y religiosas del Islam.

A la imagen del cristiano como idólatra se debe unir la de falso y traidor, calificativos que comparten con los muladíes en las crónicas musulmanas, ya que estas no sólo arremeten contra los cristianos sino también contra los conversos, grupo analizado desde una vertiente étnica y que carece de visión positiva dentro de las fuentes musulmanas, al ser percibidos como elementos que ponen en riesgo la integridad del islam en al-Ándalus³².

Conviene destacar, así mismo, la profusión de adjetivos descalificativos que tanto Abd Allah como Ibn al-Kardabús escriben a la hora de tratar a los cristianos. Si tomamos como referencia la obra del último de los autores mencionados observamos cómo además de las ya referidas imágenes de traidores, en su *Historia de al-Ándalus*, suele describir a los cristianos como “Malditos”³³ y “tiranos”³⁴ en el caso especial de la alusión a los monarcas. Ibn Idari también emplea el término tirano para escribir sobre los monarcas cristianos, empleándolo con Ramiro I de Aragón y Fernando I de León y Castilla entre otros³⁵. En cualquier caso, el uso de

31 Ibidem, p. 70

32 Ibidem, p. 95

33 Un ejemplo del empleo de este término lo encontramos en F. MAÍLLO DELGADO (Trad.): *Al-Kardabus: Historia de al-Ándalus*, Trea, Madrid 2011: Entonces el Maldito levantó humillado el campo y volvió, como perdedor, en compañía de la desilusión a Toledo, p. 113 En este caso el autor hace referencia a Alfonso VI, no obstante, a lo largo de la obra se prodiga en el empleo de este adjetivo siempre en asociación a hombres cristianos.

34 De nuevo en la obra de al-Kardabús, Ibidem, p. 105: “Cuando el tirano Alfonso, Maldígale Dios.[...]”

35 F. MAÍLLO DELGADO (trad.), IBN IDARI. *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas* (al-Bayan al-Mugrib), Universidad Estudios Árabes e Islámicos, Salamanca 1993, p. 187 y p. 193

estos términos puede estar relacionado con la intención de deslegitimar todo poder o forma de gobierno que no se encuentre sustentado sobre las leyes de la sharia’.

2.3. Frontera lingüística

Todo lo anteriormente expuesto nos da imagen de la importancia de las lenguas para las sociedades pre-nacionales. En este sentido, las traducciones no deben ser contempladas únicamente desde una vertiente exclusivamente lingüística sino política y religiosa.

Como ya se ha visto, la sociedad toledana se caracterizó por la diversidad. Por encima de estas diferencias estructurales se situaba la cultura árabe como superestructura capaz de homogeneizar y armonizar al conjunto social. Siendo la lengua árabe, uno de estos ejes vectores que posibilitaban una cierta unidad.

En efecto, el árabe era la lengua que las tres comunidades religiosas que habitaban Toledo hablaban. Recordemos que el empleo del árabe por los cristianos fue uno de los elementos que motivaron a Eulogio y Álvaro a incitar a otros cristianos a atentar contra las normas básicas de coexistencia bajo la legislación islámica, pues consideraron que los cristianos se estaban arabizando en exceso y eso suponía un riesgo demasiado elevado para la supervivencia del cristianismo en la Península Ibérica.

Estas cuestiones son esenciales, como ya señalaba Benedict Anderson “Todas las grandes comunidades clásicas se concebían a sí mismas como cósmicamente centrales, por medio de una lengua sagrada ligada a un orden de poder ultraterrenal”. El lenguaje como identidad religiosa es un pilar fundamental en sociedades pre-nacionalistas por cuanto “La realidad ontológica es aprehensible sólo a través de un sistema singular, privilegiado, de representación”.

Desde estas perspectivas se puede comprender mejor el celo con que estas comunidades quisieron mantener vivas sus lenguas identitarias, y el modo en que aquellos cristianos dieron sus vidas por algo que hoy día nos costaría trabajo comprender.

A pesar de este episodio, el latín continuó usándose por parte de cristianos instruidos bajo los gobiernos islámicos, y pervivió como lengua de

culto entre ellos. Este hecho venía a incidir en la existencia de fronteras sociales y religiosas de la sociedad andalusí, pues el conocimiento del latín servía también para distinguir los credos de los individuos.

Algo similar ocurría con el hebreo, si bien para la comunidad judía la llegada del islam a la Península Ibérica no supuso un trastorno o una amenaza para sus raíces y cultura, sino todo lo contrario, pues fue gracias a la llegada de los Omeyas que se produjo la venida de Ibn Saprut y con él, la llegada de los textos y calendarios hebreos a la Península. Este hecho posibilitó que la sociedad hebrea pudiera empezar a emplear su lengua de culto y su calendario.

No obstante, muchos mozárabes y judíos empleaban aún el latín y el hebreo –en tanto lenguas ligadas al culto religioso y al sistema identitario de estas comunidades minoritarias–, lo que posibilitó que, una vez tomada Toledo, las traducciones al latín fuesen más sencillas, pues no hubo necesidad de traer traductores desde otros lugares³⁶.

3. TOLEDO COMO ESPACIO DE CULTURA.

SIGLOS VII-VIII: EL FINAL DEL REINO VISIGODO.

Tenemos constancia de la importancia de Toledo como centro cultural desde los primeros tiempos de la conquista, momento en que las fuentes árabes mencionan un *Bayt al-hikma*, que algunos autores identifican con una biblioteca eclesiástica o *scriptorium*, entre cuyos libros se encontrarían las obras de san Isidoro, etc³⁷.

SIGLOS VIII-XI: EMIRATO Y CALIFATO.

Bajo el emirato y el califato, es la ciudad de Córdoba, capital de la nueva entidad política musulmana de la Península, aquella destinada a concentrar la vida económica, política e intelectual de al-Andalus. Sin embargo, tras la disolución del califato, escuelas como la de Maslama

³⁶ E. BENITO RUANO, “Ámbito y ambiente de la «Escuela de Traductores de Toledo»” en *Espacio, Tiempo y Forma, serie III, Hª Medieval* 13 (2000) 16-18

³⁷ J. VERNET, J. SAMSÓ, “Las ciencias” en MENÉNDEZ-PIDAL, R. (dir.), *Historia de España*, vol. XI, Espasa-Calpe, Madrid, p. 533

quedan dispersas entre las diferentes cortes taifas, cuyos gobernantes atraerán y protegerán a estos eruditos, convirtiéndose, en una suerte de mecenas³⁸.

SIGLO XI: LA DINASTÍA DI-L NUN.

El reinado de al-Mamun supuso el florecimiento cultural del reino de Toledo. A su Corte acudieron importantes juristas como Ibn Said, autor de la obra *Tabat al uman*, astrónomos como Azarquiel, quien fijó las tablas astronómicas, conocidas como “Tablas Toledanas”, antecedente de las “Tablas Alfonsinas”, botánicos como Ibn Bassal e Ibn Wafid³⁹, que trabajaron en el huerto real que la monarquía de los dinnúnidas instalaron en las inmediaciones del actual Palacio de Galiana, motivo por el cual los cristianos le bautizaron con el nombre de “Huerta del Rey”⁴⁰, médicos como Mohamed el Termini, y músicos como el judío Dani⁴¹.

1. Las primeras traducciones

El primer foco de traducción de obras árabes en la península ibérica fue el de Ripoll, en la corona de Aragón. No obstante, la importancia de Ripoll en el fenómeno traductor es secundaria dado que era dependiente de las obras árabes llevadas allí por los mozárabes y judíos emigrados⁴².

En el caso de Toledo, las primeras traducciones se empiezan a hacer a finales del siglo XI por parte de mozárabes y judíos⁴³ que actuaban bajo las órdenes del obispo toledano don Raimundo⁴⁴, de origen francés –

³⁸ *Ibidem*, p. 567, v. J. LOMBA, “El perfil del intelectual en el Aragón musulmán y judío” en *Aragón en la Edad Media*, XX (2008) 460.

³⁹ R. PASTOR DE TOGNERI, “*Del islam al cristianismo...*”, cit., p. 77.

⁴⁰ Sobre este palacio se conserva únicamente información literaria, v. O. PÉREZ MONZÓN, E. RODRÍGUEZ-PICAVEA, *Toledo y las tres culturas*, Akal, Madrid 1995, p. 39.

⁴¹ R. PASTOR DE TOGNERI, “*Del islam al cristianismo...*”, cit., p. 78.

⁴² E. BENITO RUANO, (Coord.), *Tópicos y realidades en la Edad Media*, Volumen 1, Real Academia de la Historia, Madrid 2000, p. 126.

⁴³ J. VERNET, J., SAMSÓ, “*Las Ciencias...*”, cit., p. 565

⁴⁴ J.V. NICLÓS ALLBARRACÍN, *Tres culturas, tres religiones. Convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica*, Editorial San Esteban, Salamanca 2001, leemos: “Raymundo de Sauvetât, el arzobispo, había nacido en la Gascuña y recibido una formación benedictina. Una vez elevado a la sede de Toledo, conoció por experiencia la falta de textos para proporcionar a los estudiantes una buena formación humanística. Por este motivo, quiso convertirse en el mecenas de un grupo de sabios, buenos conocedores del árabe y del latín, a quienes encargó la traducción de los numerosos manuscritos musulmanes conservados en la ciudad” p, 131