REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

COLECCIÓN
T. RAMÍREZ
DE ARELLANO

II

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS (2)

CÓRDOBA ISLÁMICA

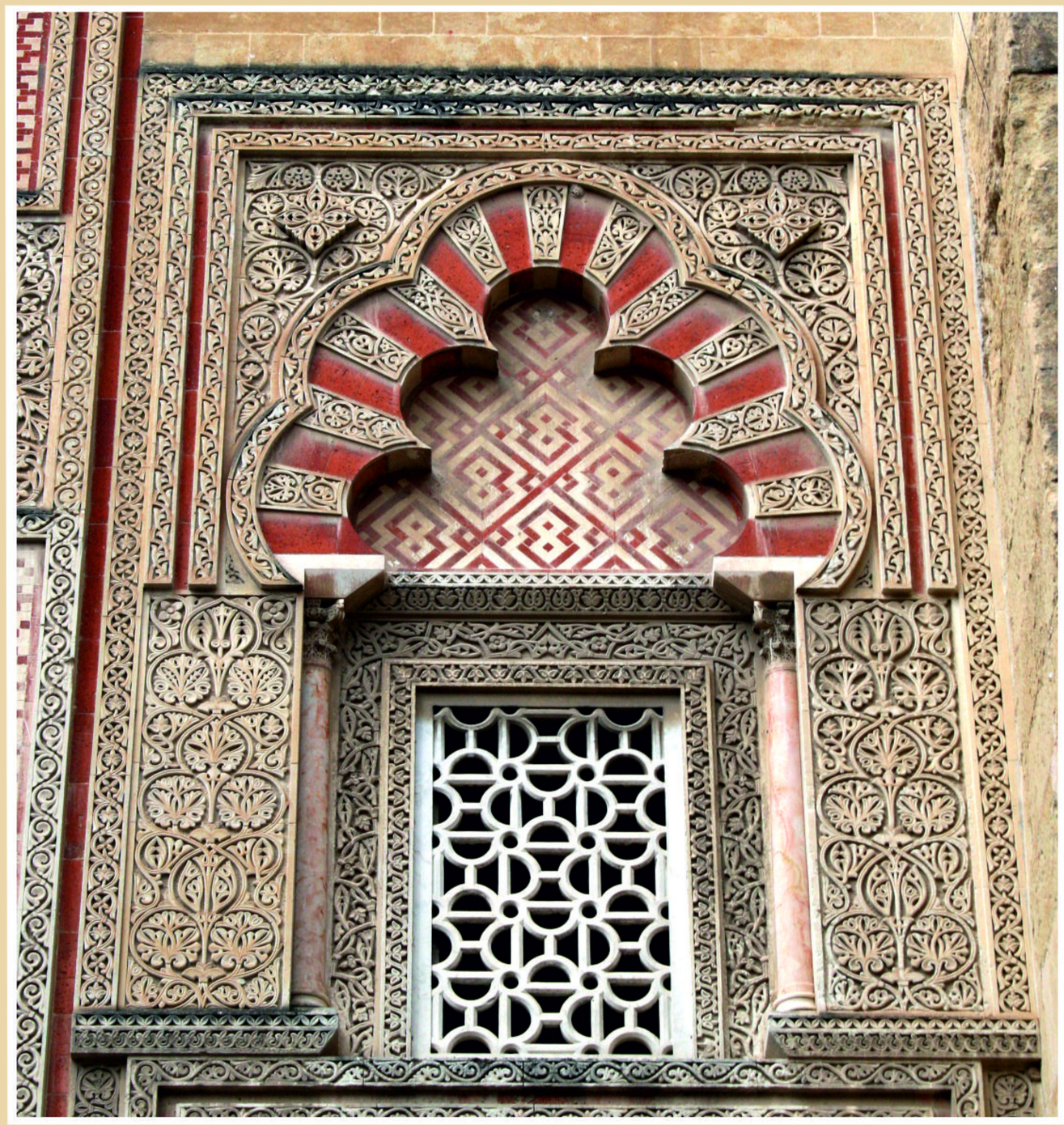
JUAN PEDRO
MONFERRER-SALA
COORDINADOR

REAL ACADEMIA
DE CÓRDOBA
1810

2018

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS
(2)

CÓRDOBA ISLÁMICA



JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
COORDINADOR

REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA

2018

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Coordinador

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS
CÓRDOBA ISLÁMICA

REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA

2018

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS
Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

CÓRDOBA ISLÁMICA
Coordinador: Juan Pedro Monferrer-Sala

(Colección *T. Ramírez de Arellano II*)

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba

ISBN: 978-84-949403-2-3
Dep. Legal: CO-1614-2018

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

‘Comunidades minoritarias’ en la Córdoba islámica Bosquejo histórico-cultural*

Juan Pedro Monferrer-Sala
Universidad de Córdoba

Resumen

En este artículo analizamos el papel cultural e intelectual que desempeñaron en árabe las comunidades judía y cristiana en la Córdoba islámica en el seno del interesante marco socio-político y religioso del estado árabe-islámico andalusí.

Palabras clave

Judíos, cristianos, contexto socio-religioso, legado intelectual.

Abstract

The present chapter is focused on the cultural and intellectual role played in Arabic by Jewish and Christian communities in Cordoba during the Islamic period, with an introductory analysis on the socio-political and religious framework.

Keywords

Jews, Christians, socio-religious context, intelectual legacy

Marco socio-religioso

La denominación ‘comunidades minoritarias’, o ‘minorías religiosas’,[1] exige una explicación de partida, dado que su sentido varía en función

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2014-53556-R: ‘Estudio y Edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griegos, árabes y latinos’, financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad

1 Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, p. 46.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. ‘Comunidades minoritarias’ en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

de la diacronía experimentada por esta expresión. Las llamadas 'comunidades minoritarias' de al-Andalus, esencialmente las judías y cristianas, no fueron tales durante un largo periodo de tiempo que podemos llevar hasta el año 1000. Así, pues, la población mayoritaria durante los periodos emirales y el califal fue la nativa peninsular, frente a la minoritaria, constituida por los grupos que formaban parte de las huestes conquistadoras.

Los grupos que integraban las fuerzas de ocupación constaban, *grosso modo*, de dos facciones: la árabe y la bereber. De las dos, la segunda era la más numerosa, quedando la primera constituida por un número menor de integrantes. Este grupo, al que podemos denominar 'islámico', fue un grupo heterogéneo en los niveles étnico y lingüístico. No solo había diferencias étnicas entre árabes y bereberes, sino también en los respectivos senos de esos dos grupos: entre los árabes (sirios, yemeníes, egipcios, iraquíes) y los bereberes (*masmūdah*, *zanāta*, *ḥawwāh*, *sinḥājah*, etc.); y las había, también, religiosas: islamizados, parcialmente islamizados y no islamizados. Entre la soldada de las tropas islámicas había incluso cristianos orientales llegados con ellos. Más aún, los sectores islámicos exhibían diferencias a nivel político-ideológico (una mayoría sunní frente a la exigua minoría shī'í), como así lo índica el vate Ibn Hānī (s. X), quien canta la expulsión del "último perro shī'í" de al-Andalus. Y entre los sunníes las había, además, a nivel jurídico, diferencia que se hizo patente con la supremacía mālikī y su ejercicio del poder en el medio andalusí.

Los cristianos y judíos que vivieron en al-Andalus formaban parte de la "gente del libro" (*ahl al-kitāb*) por el hecho de haber recibido una revelación divina en forma de escritura: a los judíos (*yahūd*) la *Tôrah* o Pentateuco y a los cristianos (*naṣārà*)[2] los evangelios (*injīl*, pl. *anājīl*).[3] Tal adscripción les hacía poseedores de un estatuto preferente que no los obligaba a la conversión al islam, al tiempo que les permitía practicar su religión e integrarse en la sociedad con determinadas

[2] Acerca de la terminología utilizada en las fuentes árabes, véase Eva Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*.

[3] Para una visión de conjunto sobre los judíos y cristianos en al-Andalus, véase M. Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, pp. 46-62.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

restricciones como individuos sometidos (*ahl al-dhimmah*) al poder islámico.

Además, en tanto que practicantes de una religión distinta del islam, aunque admitida por ésta, debían atenerse a unas imposiciones fiscales y administrativas especiales, que eran controladas en cada comunidad por un funcionario que estaba al servicio del estado y era el responsable de la recaudación de los impuestos: en el caso de los judíos, el responsable era el *naśí* ("príncipe"),[4] mientras que en el de los cristianos este cargo recibía el título latino de *qūmis* ("conde").

La condición de sometidos, entre otras obligaciones, además de pagar el impuesto general (*kharāj*), les obligaba a pagar anualmente un impuesto de capitación (*jizyah*), que se combinaba con otros de carácter extraordinario. En la resolución de los problemas legales ambas comunidades contaban con sendos jueces especiales que mediaban en sus conflictos, *qāḍī al-naṣārā* y *qāḍī al-yahūd* (en hebreo *dayyān*) respectivamente. Así, pues, cristianos y judíos de al-Andalus formaban parte de una sociedad islámica (*ummah*) con una serie de obligaciones y derechos que, salvo por situaciones particulares concretas, no hubo de ser muy distinta a la de otros lugares de *dār al-islām*. Con todo, la escasez de documentación con que contamos nos obliga a ser cautos en no pocos asuntos relacionados con las comunidades cristiana y judía en al-Andalus, sobre todo en el ámbito rural.

Pero no solo eran heterogéneas las comunidades islámicas andalusíes, ya que también lo fueron las comunidades cristianas y judías de al-Andalus. En el caso de los grupos judíos, aunque mayoritariamente oficialistas también tuvieron disidentes, ya que los rabanitas (*rabbanîm*, "maestros"), contaban con opositores caraítas (*qara'ît*, "lectores") en al-Andalus, como lo deja patente Ibn Ḥazm en su *Fiṣal*.[5] La condición ideológica de los caraítas como *Benê Mikra'* ("los Hijos de la Escritura") frente a los rabanitas como *Benê Mishnah*

[4] Sobre la situación de cristianos y judíos en al-Andalus, véase María Jesús Viguera, 'Cristianos y judíos en al-Andalus', pp. 619-633, M.ª J. Viguera, 'Sobre la historia de los judíos en al-Andalus', pp. 31-34.

[5] Juan Pedro Monferrer-Sala, '*Marginalia semitica* I: adiciones sobre cinco cuestiones pendientes', pp. 255-257.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

("los Hijos de la Tradición") estriba, esencialmente, en que aquellos solo reconocen como única autoridad al texto de la Escritura (*Tôrah dĕ-Yahweh*), contra los rabanitas que aceptan la autoridad de la Ley escrita (*Tôrah dĕ-Yahweh*), i.e. la revelada a Moisés y la ley oral (*Tôrah dĕ-Mōsheh*), atribuida a Moisés, pero que surgió posteriormente y fue transmitida de generación en generación hasta llegar a lo que hoy día conocemos como Talmud.

La llegada de los contingentes árabes-islámicos, entre otras cosas, supuso que la Iglesia católica perdiera la primacía, si bien ello no hizo que su unidad interna se quebrase. Pero en cambio, sí que favoreció la persistencia y la aparición de heterodoxias varias (sabelianismo, adopcionismo, casianismo, migecismo, etc.), que fueron acompañadas por una relajación de costumbres entre el clero, *v.gr.* el concubinato, que en aquellos días estaba extendido, entre otras circunscripciones, también en la diócesis de Córdoba. Desviaciones rituales como las de Cunierico, arraigaron con fuerza en la diócesis de Córdoba, a las que además se sumaron los importantes extravíos teológicos que trajo Migecio, quien tras abandonar la Iglesia católica dio comienzo a una actividad misionera encaminada a difundir su doctrina con una enorme energía.[6]

La situación de descarrío en la que se hallaba sumida la Iglesia católica peninsular era tan crítica que el Papa Adriano I envió hacia el año 777 a la Bética a un legado suyo, el obispo Egila.[7] Éste, junto con un presbítero asistente llamado Juan, que le acompañaba en la misión, dedicó no pocos esfuerzos a combatir los desvíos que en el último tercio del siglo VIII asolaban la Península: matrimonios mixtos con arrianos especialmente, aunque también con judíos y musulmanes, práctica del divorcio, resistencia a celebrar la Pascua según lo prescrito en el Concilio de Nicea (325 CE), negación a ayunar en sábado, e incluso la diversidad de creencias existentes sobre el dogma de la predestinación, siendo uno de los mayores problemas el impacto que la doctrina adopcionista de Elipando de Toledo tuvo entre los

6 Cf. Juan Francisco, Rivera Recio, *El adopcionismo en España*, pp. 34-37, 45-46.

7 Cf. Philipp Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, IV, pp. 78-79.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

cristianos andalusíes,[8] y entre los cordobeses en particular, pudiendo haber sido incluso Córdoba el lugar desde donde se difundió esa herejía.[9] Pero la actuación de Egila no solo tendría escaso efecto y pobre recompensa, sino que el mismísimo legado del Papa acabó sucumbiendo a las prácticas heréticas propagadas por Migecio, terminando por convertirse en discípulo de este.[10] La situación era tan dramática que el propio Álvaro de Córdoba (s. IX) se carteó con el Abad Esperaindeo para, además de quejarse, pedirle ayuda y consejo espiritual ante el aluvión de herejías que sin cesar se cernían sobre la ciudad de Córdoba y su provincia.[11]

Aunque es del todo imposible identificar con detalle quienes fueran los herejes que a mediados del siglo IX insidiaban a la Iglesia católica cordobesa, esencialmente negando la Trinidad y la divinidad de Cristo, sin embargo uno de los personajes más virulentos fue el obispo malacitano Hostegesis, quien junto con otros herejes introdujo en la Iglesia cordobesa toda una serie de doctrinas antropomorfitas de las que acusó al Abad Sansón, a quien logró incluso poner en terrible aprieto durante cierto tiempo.[12] Como en otros casos, Hostegesis no actuaba solo, pues entre otros recibió la ayuda de su tío materno Samuel, quien tras ser depuesto como obispo de Ilíberis (Granada), se desplazó a Córdoba donde tras abjurar de Cristo apostató de él, se rapó la cabeza y se convirtió al islam iniciando la persecución de cristianos.[13]

Como sucediera en el Oriente Próximo islámico con los omeyas damascenos, el nuevo Estado andalusí diseñó un doble proceso de arabización e islamización. La fe islámica no fue impuesta a cristianos

8 Juan Gil, 'Las tensiones de una minoría religiosa', pp. 89-114.

9 Federico Sáinz de Robles, *Elipando y San Beato de Liébana*, p. 54.

10 Enrique Flórez, *España sagrada*, V, pp. 527-536 (apéndice X), cf. E. Flórez, *España sagrada*, XII, pp. 163ss. Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 262-265.

11 Álvaro, *Epistvla* VII 1.15-23, en *Corpvs scriptorvm mvzarabicorvm*, I, p. 202.

12 E. Flórez, *España sagrada*, XI, pp. 306-318; Jessica Coope, *The Martyrs of Córdoba*, pp. 57-60.

13 F.J. Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 488-498.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

y judíos, sino que estos pasaron a formar parte de las "gentes del libro" (*ahl al-kitāb*), conservando así sus respectivos cultos religiosos, aunque sometidos a la autoridad del Estado en materia fiscal en su condición de "gente sometida" (*ahl al-dhimmah*). Esta nueva situación posibilitó que quienes habían perdido sus bienes con los visigodos se convirtieran al islam y de este modo adquirieran el estatuto personal como musulmanes logrando de este modo rehuir el gravamen fiscal que obligaba a los *dhimmíes*.

La serie de conversiones habidas en al-Andalus dio lugar a nuevos grupos sociales entre la población musulmana: *musālimah* ("conversos") o *muwalladūn*, término que designa a descendientes de conversos en diverso grado. Cual fuera el porcentaje de conversiones al islam en al-Andalus sigue siendo materia de debate, dado que las tesis propuestas por Bulliet, tras un primer momento de euforia de sus seguidores, han recibido severas críticas tanto al método como a los porcentajes.[14] *De facto*, el solo hecho de que Bulliet confunda, o superponga incluso, los conceptos de 'arabización' e 'islamización' poco ayuda a que su teoría y porcentajes correspondientes obtenidos resulten métodológica y porcentualmente válidos.

El proceso de arabización exprimentado por judíos y cristianos en al-Andalus fue enormemente relevante para no pocos aspectos socioculturales y religiosos de las comunidades judías y cristianas que hablaban una variedad romance y tenían como lenguas de prestigio al hebreo y al latín respectivamente. Pero el proceso de arabización, además de calar con gran facilidad en los medios judíos, favoreció la formación de otro grupo social de gran impacto en la sociedad cristiana andalusí, el de los cristianos arabizados, los llamados mozárabes.[15] Como en el caso de los judíos, entre ellos hubo

[14] Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, pp. 114-127. Cf. las sólidas críticas de Robert Schick, *The Christian Communities of Palestine*, pp. 139-141 y Mayte Penelas, 'Some remarks on the conversion', pp. 193-200.

[15] Acerca de este término, véase Ramón Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, p. 415, n. 1; Dominique Urvoy, 'Les aspects symboliques', pp. 117-153;

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

excelentes traductores bilingües latino-árabes e intelectuales que compusieron sus obras en árabe, independientemente de que también lo hiciesen en latín.

Marco socio-lingüístico

La mayoría de la población nativa pertenecía al medio rural, que mantendría sustancialmente la lengua romance como lengua vehicular, o más bien un romandalusí producto de la fusión de elementos procedentes de la realidad lingüística romance existente en el momento y del uso dialectal del *malḥūn* andalusí, cuyo registro linguístico resultante les permitía el contacto comunicativo con las estructuras del Estado, que ejercían su labor administrativa en árabe.[16] La propias poblaciones árabe y bereber seguirían empleando hasta el s. XIII tanto la lengua árabe como la romance, e incluso una mezcla de ambas, como se desprende de los datos que suministra el *Dīwān* del cordobés Ibn Quzmān.[17] En consecuecia, el proceso de arabización debió producirse esencialmente en los grupos sociales urbanos de las 'clases acomodadas' y entre la *curia* eclesiástica, lo que les permitió conservar los privilegios sociales y económicos que estos poseían a la llegada de los árabes, así como la posibilidad de proyectarse sobre la compleja realidad social existente.[18]

Para la población urbana visigoda e hispanorromana, dos de los grupos cristianos que había en al-Andalus, la política de arabización

Robert Hitchcock, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, and Federico Corriente, 'Tres mitos contemporáneos', pp. 39-47.

16 Sobre el dialecto andalusí, véase F. Corriente, *Árabe andalusí y lenguas romances*.

17 F. Corriente, 'Judíos y cristianos en el *Dīwān* de Ibn Quzmān', pp. 73-77. La última edición de su *Dīwān*, con un estudio aumentado, es Ibn Quzmān, *Dīwān: Iṣābat al-aghrāḍ fī dhikr al-a'rāḍ*, ed. F. Corriente.

18 Hanna E. Kassis, 'Some aspects of the legal position of Christians', pp. 113-128; Ana Echevarría Arsuaga, 'Los marcos legales de la islamización', pp. 37-52.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

aplicada por el estado andalusí supuso un proceso que conllevó una nueva realidad socio-lingüística entre la población ocupada, la aparición de una nueva *lingua franca* entre la población urbana educada hasta ese momento en latín y hebreo. Una evidencia de ello es la participación de linajes judíos y cristianos en el aparato del Estado, concretamente en los sectores político, como en el caso del judío Ḥasday b. Shaprūṭ, o del también judío Ibn Nagrīlah en el ámbito administrativo, como sucedió con los linajes cristianos de los Banū l-Qasī y los Banū l-Ṭawīl,[19] o con el célebre cristiano Rabīʿ b. Tawudulf, que actuó al servicio del califa al-Ḥakam I como *comes* (*qūmis*), i.e. gobernador de la población cristiana con toda una serie de cometidos de recaudación de impuestos (*mushrif*), que le granjeron pingües beneficios.[20]

Las fuentes árabes señalan que agunos oficiales bilingües latino-árabes desempeñaron el cargo de traductores e intérpretes en la corte de Córdoba, como sucedió con motivo de la solemne recepción que el califa al-Ḥakam II hizo al rey de León Ordoño el Malo en la que actúo como traductor el metroplitano de Toledo ʿUbayd Allāh b. Qāsim.[21] Junto a estos oficiales de la corte omeya cordobesa también hubo hombres de ciencia entre la población cristiana arabizada, como Yaḥyā b. Isḥāq, hijo de un médico cristiano, quien además de ser el médico del califa ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir también difundió el saber médico de los griegos (*rūm*) entre los autores árabes andalusíes y fue embajador ante Ramiro II y emisario ante el rebelde Ibn Ḥafṣūn, de quien parece haber sido amigo o simpatizante.[22]

Esta realidad vivida por personajes judíos y cristianos ha sido motivo de no pocas confusiones interpretativas acerca de la realidad social andalusí, fundamentalmente sobre la naturaleza de las comunidades cristianas. Los cristianos arabizados, en realidad grupos

19 Cf. Mohamed Meouak, *Pouvoir souverain*, pp. 220-227.

20 Ángel López, 'El conde de los cristianos Rabīʿ ben Teodulfo', 169-184. Sobre esta cuestión, véase Cyrile Aillet, *Les mozárabes*, pp. 157-175.

21 F.J. Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 622-623.

22 F.J. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas*, pp. LI-LII; Maribel Fierro, *Abderramán III*, p. 235.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

pertenecientes a las elites urbanas, entre ellos clérigos, han sido caracterizados ideológicamente por oposición al célebre grupo de Eulogio y Álvaro de Córdoba y sus seguidores. Mientras Eulogio, Álvaro y sus seguidores representarían la fidelidad a la fe católica y a su tradición y cultura latinas, en cambio los grupos arabizados serían los traidores a toda esa tradición e incluso a su fe, abandonando el uso del latín en beneficio de la lengua árabe. Este reduccionismo interpretativo se ha conjugado, incluso, con la creencia de que en al-Andalus la única posibilidad de cristianismo era el católico, con la existencia de grupos heréticos con escasa o nula importancia.[23]

Nada más lejos de la realidad en nuestra opinión. El celebérrimo apartado final del *Indiculus luminosus* que redactara Álvaro de Córdoba, más que entenderlo como una queja por el uso que los cristianos hicieran del árabe para componer obras, hay que entenderlo como un lamento, por un lado por el deficiente conocimiento que se tenía del latín en esos días, ciertamente, mas por otro por ser instrumento que facilitaba la aculturación de los arabizados y con ella la asimilación de ideas y prácticas islámicas,[24] que indefectiblemente facilitaban la conversión al islam de esos aculturados. En consecuencia, ello nos lleva a establecer un tercer elemento intermedio, inherente al doble proceso de arabización e islamización, el de la aculturación, al que se llegaría a través de la arabización y por él se desembocaría ulteriormente en el de la islamización. Este nivel intermedio de la aculturación es evidente en no pocos de los casos de herejías vividos en Córdoba y su provincia.

Eulogio y Álvaro muestran honda preocupación religiosa por este sector aculturado. El problema no era que se hubieran integrado en la sociedad andalusí, de la que los cristianos serán mayoría hasta el siglo XI, sino de lo que esta integración provocaba entre los aculturados: fundamentalmente la relajación de las prácticas religiosas y la asimilación de elementos islámicos. Prueba de ello es el Concilio de Córdoba del año 839, donde los obispos de al-Andalus decidieron

[23] Jorge Aguadé, 'Some remarks about sectarian movements', p. 73.

[24] Cf. Rafael Jiménez Pedrajas, *Historia de los mozárabes en Al Ándalus*, pp. 88-91, 296-99; Míkel de Epalza, 'Influences islamiques', pp. 55-72.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

condenar las herejías y cismas que asolaban a la Iglesia católica en el mediodía peninsular.

De entre todas, una era especialmente grave para la Iglesia católica cordobesa: la iglesia cismática surgida en Cabra (*Egabrum*).[25] La arabización no supuso en sí misma un problema para la Iglesia católica cordobesa. El problema surgió con la serie de contaminaciones que se produjeron a partir de los contactos y asimilaciones de carácter integrador, como los matrimonios entre cristianas y musulmanes, bigamia, poligamia o incesto que se daba entre los cristianos egabrenses.

Por lo tanto, la reacción de la ortodoxia cordobesa representada por el grupo de Eulogio y Álvaro hay que situarla principalmente en este contexto socio-religioso, del que fue un claro exponente el capítulo de los mártires cordobeses,[26] que tanto ha condicionado la interpretación del cristianismo cordobés, además de ser un instrumento, un mecanismo más, con el que afianzar y reafirmar la identidad de este grupo frente al islam en primer luar, pero también frente a los sectores cristianos arabizados.[27]

Pero el párrafo que compusiera Álvaro en su *Indiculus luminosus* da aún más de sí. De hecho, del mismo se deduce que Álvaro podría haber sido un cristiano arabizado,[28] como también lo fueron otros religiosos del siglo IX, como el Abad Sansón.[29] Aunque en la actualidad no poseamos ningún texto suyo en árabe, sin embargo sabemos que el emir Muḥammad I recurría, al parecer con una cierta frecuencia, al Abad Samson para traducir del árabe al latín la correspondencia que el emir mantenía con Carlos el Calvo, monarca de los francos.[30]

---

25 Miguel José Hagerty, *Los cuervos de San Vicente*, pp. 108-113.

26 J.P. Monferrer-Sala, 'Mitografía hagiomartirial', pp. 415-450; Sarah Stroumsa, 'Single-Source Records in the Intercommunal Life of al-Andalus', pp. 223-235.

27 Charles Tieszen, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*.

28 Cf. J.P. Monferrer-Sala y Ulise Cecini, 'Once again on Arabic 'alkaufeit", pp. 201-210.

29 *Apologético del Abad Sansón*, p. 76.

30 Sansón, *Apologeticvs* II Praef. 9,1-5, en *Corpvs scriptorvm mvzarabicorvm*, II, p. 554.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

Marco intelectual

La producción intelectual que llevaron a cabo judíos y cristianos en al-Andalus, y en Córdoba en particular, a menudo queda eclipsada por la producción generada por los autores musulmanes, que obviamente fue más abundante que la de aquellos. Sin embargo, la literatura generada por judíos y cristianos, independientemente de ser menor en número, fue más diversificada lingüísticamente hablando, pues mientras que los autores musulmanes escribieron sus obras en árabe (culto o culto con elementos dialectales, *v.gr.* Ibn Quzmān), los judíos y cristianos se sirvieron de más de una lengua en el medio intelectual: latín y árabe en el caso de los segundos y hebreo, arameo y árabe en el de los primeros, con concurrencias concretas en variedades romances en otros lares peninsulares.[31]

a) Autores judíos

La enrarecida atmósfera en la que hubieron de vivir las comunidades judías durante el periodo visigótico posibilitó que estos viesen con buenos ojos la llegada de una nueva realidad política a Hispania. Esa nueva situación hizo que los judíos peninsulares estableciesen e intensificasen las relaciones con las academias gaónicas de Sura y Pumbetita, en el Iraq, a partir del siglo VIII y hasta el siglo X,[32] elemento que actuaría como nexo cultural dinamizador en un primer momento, favoreciendo lo que con el tiempo llegaría a ser una producción cultural sin par no solo en Europa, sin incluso en el seno de la historia cultural del judaísmo, pues la cultura generada por los judíos peninsulares en general, y andalusíes en particular, representa, sin duda, la Edad de Oro de la literatura judía.[33]

31 María Angeles Gallego, 'The Languages of Medieval Iberia', pp. 105-137.
32 José María Millás Vallicrosa, *Literatura hebraicoespañola*, pp. 15-16.
33 M.ª A. Gallego, 'Entre nosotros en al-Andalus', pp. 233-254.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

La prolífica producción literaria de los judíos andalusíes es de un valor incuestionable.[34] El insigne Ḥasday b. Shaprūṭ (c. 910-970), médico de profesión, pero de excelente formación lingüística, parece haber sido la lámpara que en un principio alumbró a los primeros intelectuales judíos, quienes con los nuevos mandatarios consiguieron irradiar un importante foco cultural desde al-Andalus. Un regalo llegado a manos del califa ʻAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir en el año 951 de parte del basileo bizantino Constantino VII dio pie a que Ḥasday participase en la traducción de la *Materia medica* de Dioscorides del latín al árabe a partir de una traducción previa del griego al latín realizada por el monje Nicolás. Esta traducción representa, de forma simbólica, el inicio de una actividad intelectual sistemática de los intelectuales judíos en árabe.

La labor de mecenazgo ejercida por Ḥasday, gracias a su importante posición en la corte cordobesa, permitió a Córdoba albergar obras de todo tipo, pero también a sabios y eruditos que llegaban del Oriente Próximo y del norte de África, quienes comenzaron a desplegar sus conocimientos en los diversos campos del saber: jurisprudencia rabínica, filología, ciencias, estudios bíblicos, etc. De hecho, en los días de Ḥasday, esto es en el siglo X, Córdoba se convirtió en un centro de estudios talmúdicos de cierto relieve gracias a la llegada de Mosheh b. Ḥanôkh, gran maestro talmúdico a quien Ḥasday trajo de Italia y fue nombrado *dayyān* de Córdoba.[35]

Uno de los hitos más importantes logrados por los intelectuales judíos andalusíes fue, sin ningún género de dudas, el interés por la lengua hebrea, que se inicia allá por el siglo X, y con él la revitalización de esta lengua, tras siglos de ostracismo, gracias al uso que estos hicieron de la lengua árabe. El alto grado de desarrollo lingüístico alcanzado por los gramáticos árabes sirvió a los intelectuales judíos para, mediante una suerte de aplicación comparatista entre el hebreo, el arameo y el árabe, regenerar y revitalizar su lengua sagrada, el hebreo, que se encontraba totalmente anquilosada. Gramática, léxico

[34] Ángel Sáenz-Badillos, *Literatura hebrea en la España medieval.*

[35] A. Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos*, p. 71.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

y poesía se convirtieron pronto en instrumentos generadores de un avance cultural judío de enorme relevancia durante toda la Edad Media, hecho totalmente insospechado poco tiempo antes. Cierto que los orígenes de este interés por la lengua árabe se encuentran en el seno de la labor intelectual desarrollada por autores judíos en el Oriente Próximo islámico, pero no es menos cierto que será al-Andalus, y Córdoba en particular, aunque no exclusivamente, el lugar que llevará a su máxima expresión la producción intelectual desarrollada por los autores judíos durante toda la Edad Media.

La introducción de los estudios filológicos, que sin embargo hubieron de experimentar no pocos sinsabores y sobresaltos como consecuencia de los enfrentamientos que se produjeron entre dos de sus exponentes y sus respectivos seguidores fue comandada de forma tan certera como turbulenta por Menaḥem b. Sarūq y Dunāsh b. Labrāṭ. Las *teshubôt* o *responsa* intercambiadas entre unos y otros es uno de los capítulos más virulentos y a la vez más productivos de los ambientes intelectuales judíos en la Córdoba del siglo X, pues la labor lexicográfica desarrollada por uno y otro autores tiene su máximo exponente en el *Maḥberet* del tortosino Menaḥem b. Sarūq,[36] pero también en las respuestas y las inteligentes aportaciones métricas de Dunāsh,[37] así como las intervenciones de los discípulos de uno y otro,[38] como en el caso de Ben Sheshet, discípulo de Dunāsh.[39] Estos dos grandes filólogos y sus respectivos seguidores consiguieron constituir lo que se ha llamado la 'Escuela hebrea de Córdoba'.[40]

El complemento a estos estudios filológicos vendrán de la mano de los estudios gramaticales por parte de autores como Yĕhudah Ḥayyūj y Yonah b. Janāḥ, cuya labor resultará determinante en el campo de la poesía y la exégesis. La influencia que ejercerá la lingüística árabe posibilitará establecer una sólida base sobre la que plantear el estudio

36 Menaḥem b. Saruq, *Maḥberet*, ed. A. Sáenz-Badillos.

37 *Tešuḇot de Dunaš ben Labrat*, ed. A. Sáenz-Badillos.

38 *Tĕšuḇot de los discípulos de Mĕnaḥem contra Dunaš ben Labraṭ*, ed. S. Benavente.

39 *Tešuḇot de Yehudi ben Šešet*, ed. M.ª E. Varela Moreno.

40 Carlos del Valle Rodríguez, *La Escuela hebrea de Córdoba*.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

de la lengua hebrea, que los filólogos judíos lograrán desarrollar de forma inteligente incorporando los estudios comparados de las dos lenguas, la hebrea y la árabe, añadiendo una tercera hermana, el arameo. Ḥayyūj, *de facto* el padre de la gramática hebrea en al-Andalus,[41] tendrá una buena nómina de discípulos entre los que sobresale el cordobés Shĕmu'el b. Nagrīlah, pero también detractores, como en el caso del gramático Ibn Janāḥ (985-990). Éste cordobés, que tuvo en Lucena entre otros maestros a Yiṣḥaq b. Shiqatellah, es uno de los grandes tratadistas gramaticales de toda la Edad Media con obras como *Kitāb al-mustalḥaq*, *Kitāb al-istifā'*, la *Risālat al-tanbīh* o el *Kitāb al-taswi'ah*.[42]

Pero será en el siglo XI cuando la actividad intelectual judía alcance su cénit. Personajes señeros de este momento son los Banū Nagrīlah, sobre todo Shĕmu'el (993-1056), cuyo conocimiento de la lengua y la literatura árabes le sitúan entre la elite de los autores judíos andalusíes. Destaca también el lucentino Yiṣḥaq b. Gayyāt (1038-1089), amigo de los Banū Nagrīlah y autor de un buen número de composiciones poéticas para uso sinagogal (*piyyuṭîm*). Yiṣḥaq b. Shiqatellah (s. XI) es otro de los grandes autores andalusíes, logrando reconocida fama como exegeta, pero también como lingüista con su tratado sobre los generos: *Kitāb al-tadhkīr wa-l-ta'nīth*.

Pero entre todos los intelectuales sobresale el cordobés Maimónides, que como consecuencia del avance almohade, hubo de abandonar su ciudad natal y vivir la mayor parte de su vida fuera de Córdoba.[43] Fue en su figura donde el pensamiento judío medieval alcanzó su más alta cota de expresión y lucidez. Y ello fue así porque nuestro autor supo conferir a su pétrea producción teológica la infuencia del pensamiento aristotélico, que le llegó, esencialmente, a través de otro aristotélico, musulmán este: al-Fārābī. Sabemos que hacia 1171, es decir contando unos treinta y tres años, había compuesto su comentario en árabe a la *Mishnah*, un año después

41 Yaḥyā ibn Dāwūd, *El Libro de Ḥayyūŷ*, ed. J. Martínez Delgado, pp. 11-30.

42 M.ª A. Gallego, *El judeo-árabe medieval.*

43 J. Targarona Borrás, *Mošeh Ben Maimón, Maimónides. Sobre el Mesías*, pp. 13-76.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

redacta su célebre *'Iggeret Teyman* ('Epístola al Yemen') como consecuencia de la aparición de un falso mesías entre la comunidad judía y años después compone los catorce libros del *Mishneh Tôrah*, que, fruto de una soberbia claridad expositiva, establecen los preceptos de la vida judía. Ya establecido en El Cairo se entregará a la práctica médica en combinación con su actividad como jefe de la comunidad judía (*ra'īs al-yahūd*). Entonces, como complemento de su profesión, además de comentar los aforismos de Hipócrates, elaborará una serie de tratados de tipo teórico y práctico sobre enfermedades (asma), prácticas higiénicas (coito) o a modo de profilaxis (orina). Su formación, junto con su visión integral del intelectual, trata de ir más allá de la simple interpretación para buscar una vía con la que racionalizar la tradición judía transmitida por los sabios.

Todo lo expuesto, a modo de corolario es una simple muestra de la huella indeleble que la cultura judía andalusí legó a la realidad histórica que fue al-Andalus, pero también a la posterior realidad cultural española.[44]

b) Autores cristianos

Si bien el montante de textos que actualmente conocemos de la producción intelectual cristiana arabizada es escaso, sin embargo por evidencias externas y como consecuencia del interés que la lengua árabe despertara entre los cristianos como instrumento necesario para la defensa de la fe cristiana –lo que explicaría, entre otros aspectos, la necesidad de traducciones de material bíblico y textos polemistas y apologéticos– podemos suponer que el número de obras compuestas por los cristianos arabizados hubo de ser mayor que el que ha llegado hasta nostros.[45]

[44] Javier Fernández Vallina, 'La huella judía en la cultura española', pp. 15-30.

[45] J.P. Monferrer-Sala, 'Los cristianos arabizados de al-Andalus', pp. 226-234; J.P. Monferrer-Sala, 'Los cristianos de al-Andalus', pp. 261-263,

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

La información que recoge el Arzobismo Rodrigo Jiménez de Rada en su *De rebus Hispaniae* representa, de suyo, el origen de la producción intelectual de los cristianos arabizados andalusíes. Narra allí Jiménez de Rada que un tal Iohannes Hispalensis, obispo de Sevilla en el siglo IX, habría vertido al árabe el texto completo de la Biblia, traducción que iría acompañada de un comentario (*expositio*). Sin embargo, todo indica que se trata de un comentario a un texto al que Juan de Sevilla incorporó un comentario en árabe.[46]

Con independencia de cuál pudiera ser el origen de la producción intelectual cristiana arabizada en al-Andalus, parece que, *prima facie*, fueron dos las necesidades que vertebrarían el uso de la lengua árabe entre los cristianos. Por un lado, adquirir la competencia oral necesaria que les posibilitase comunicarse y poder acceder a una cultura religioso-científica y literaria que venía del Oriente Próximo arabizado, además de escalar en los puestos de la administración del Estado islámico. Por otro lado, de una obra perdida, tal vez compuesta en el siglo IX por el cristiano arabizado cordobés Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī,[47] puede deducirse desde el punto de vista ideológico que la adquisición de la lengua árabe permitió a los intelectuales cristianos defenderse y polemizar con los musulmanes en árabe, para ellos la lengua de Dios. Todo ello se combinaría con el conocimiento de sus fuentes, esto es el Corán y la tradición islámica, para así poder debatir con ellos no sólo en la lengua de éstos, sino con sus propios textos.

El texto fragmentario de la 'Epístola a los Gálatas', que actualmente se conserva en la Biblioteca Vaticana con la signatura Vat. lat. 12900 (*olim* Seguntinus 150 Biblioteca Capitular de Sigüenza), en la actualidad es el texto más antiguo que poseemos.[48] La traducción fue llevada a cabo a partir del texto latino de la *Vulgata*, de acuerdo

265-269; J.P. Monferrer-Sala, 'Transmitting texts from Latin into Arabic', pp. 177-196.

46 J.P. Monferrer-Sala, 'De nuevo sobre Iohannes Hispalensis', pp. 77-105.

47 D.M. Dunlop, 'Hafs ibn Albar–the Last of the Goths?', pp. 137-151.

48 Eugène Tisserant y D. de Bruyne, 'Une feuille arabo-latine', pp. 321-343; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, p. 180.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

con el texto transmitido por los códices hispanos. De esa versión, que creemos que hay que situar en el siglo IX, han llegado a nosotros dos revisiones, conservadas respectivamente en el Cod. BNM 4971 y Marciana Gr. Z. 11 (379). La existencia de esas dos revisiones indica la fama de que gozó la versión en su momento y hasta puede ser que formase parte, cuando menos, del *corpus* paulino o puede que incluso de todo el Nuevo Testamento.[49] Nada se ha dicho hasta el momento sobre la procedencia geográfica de ese fragmento, pero la data invita a situarlo en territorio andalusí y tal vez en Córdoba.

La obra que le sigue en antigüedad es una traducción anónima de los Salmos, de cuyo autor nada sabemos. Tenemos constancia de que esta traducción fue compuesta con anterioridad a la versión que llevara a cabo Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, y por lo tanto anterior al año 889.[50] Sí nos ha llegado, en cambio, una segunda versión del libro de los Salmos, que está fechada en la segunda mitad del siglo IX, concretamente el año 889 (*wa-fī l-ṭā'i thumma al-fā'i thumma al-zā'i*) si la data que preserva el texto es correcta.[51] Se trata de una versión árabe versificada en metro *rajaz mashṭūr* del libro de los Salmos, compuesta por Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, traducción que le fue comisionada por el obispo cordobés Valencio (*Valens*). Esta traducción, que es de una enorme importancia para historia de la producción literaria de los cristianos arabizados andalusíes, entre otros posee un doble interés: en primer lugar, porque incluye una interesantísima introducción para la que el cordobés se sirvió de una *urjūzah*, en la que nos informa sobre aspectos metodológicos de su traducción en verso, justifica las opciones adoptadas e incluso alude a las posibles críticas e incomprensión por parte de personas versadas que pudiera suscitar su

[49] J.P. Monferrer-Sala, 'The fragmentary ninth/tenth century Andalusi Arabic translation of the Epistle to the Galatians revisited', *Intellectual History of the Islamicate World*, en prensa.

[50] Geoffrey K. Martin, 'An Anonymous Mozarab Translator at Work', pp. 125-152.

[51] *Le Psautier mozárabe de Hafs le Goth*, ed. M.-Th. Urvoy, p. 20 verso 128a. Una nueva edición crítica está siendo preparada por P. Sj. van Koningsveld, *The Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qûṭî*.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

traducción.[52] En segundo lugar se encuentran las características que presenta la traducción, que ofrece rasgos lingüísticos que apuntan a usos propios de cristianos orientales. Baste añadir que la popularidad que alcanzó esta traducción, bien es cierto que no exenta de críticas, fue realmente considerable.

En la introducción a su traducción versificada de los Salmos, de ciento cuarenta y tres versos, nos informa Ḥafṣ del porqué de su traducción y de su necesidad. Menciona la existencia de la aludida traducción anterior en prosa que era utilizada por los cristianos andalusíes y que circulaba con anterioridad a la suya. El hecho de que esta traducción en prosa tuviese numerosos errores fue, según Ḥafṣ, el motivo que le movió a emprender la nueva traducción que le sería comisionada por su obispo cordobés. La justificación que hace Ḥafṣ para explicar la utilización del metro *rajaz* de rima interna es muy interesante, ya que el propio autor la justifica por tratarse de un metro que tenía gran parecido con el metro de versos yámbicos latinos. Se trata de una afirmación que desde un punto de vista sociocultural tiene un enorme rendimiento, pues parece indicar que entre las elites cristianas arabizadas se practicaba una suerte de 'aculturación reversible', es decir que el uso de la lengua árabe, para Ḥafṣ, responde a una *imitatio* de los esquemas de una lengua superior cristiana, como para los cristianos era el latín. Si nuestra interpretación es correcta, nos parece evidente que la arabización de los grupos cristianos andalusíes arabizados respondía a una actitud funcional, que al propio tiempo no negaba otra realidad cultural: a saber, que para los autores y traductores cristianos arabizados el latín era una lengua superior, que formaba parte de una cultura superior, la de sus ancestros latinos.

No es ésta la única obra que con casi toda probabilidad escribió Ḥafṣ. De hecho, Miller y Kassis hablaron hace tiempo de una "larger collection of biblical translations" a propósito de una obra que se le atribuye con el título de *Kitāb al-Qūṭī*.[53] El uso de la lengua árabe por necesidades de carácter polemista también está relacionada con Ḥafṣ.

[52] J.P. Monferrer-Sala, 'Translating in ninth century Cordoba', p. 88.

[53] H.D. Miller y H.E. Kassis, 'The Mozarabs', p. 424.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

Así consta en el *I'lām* del Imām al-Qurṭubī (siglos XII-XIII), que cita cinco veces a Ḥafṣ, a quien le atribuye varias obras. Una de estas obras es el *Kitāb al-masāʾil al-sabʿ wa-l-khamsīn* ('Libro de las cincuenta y siete cuestiones'), cuyos fragmentos son de contenido netamente apologético a partir de una serie de tópicos teológicos.

A mediados del siglo X circuló por al-Andalus una obra comisionada por el califa al-Ḥakam II, la traducción árabe de las *Historiae adversus paganos* del hispano Paulus Orosius,[54] atribuida por Ibn Khaldūn a la labor conjunta del célebre erudito cordobés Qāsim b. Aṣbagh –que van Koningsveld identifica con Aṣbagh b. Nabīl–[55] y a la de un cristiano arabizado, atribución que Mayte Penelas ha identificado con la figura de Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī.[56] La traducción árabe, titulada *Ta'rīkh al-'ālam* ('Historia del mundo'), exhibe un considerable uso de fuentes religiosas, aunque no exclusivamente. Abundan las referencias bíblicas, no siempre acordes al texto, como también las patrísticas y diversas fuentes hagiográficas y eclesiásticas, entre las que sobresale Isidoro de Sevilla. El texto gozará de una reconocida fama en al-Andalus, hasta el punto de ser citado por el célebre médico cordobés Ibn Juljul (s. X) en su *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'* ('Las generaciones de los médicos y los sabios')[57] y haber figurado junto con su original latino, en la biblioteca de al-Ḥakam II.[58]

También del siglo X es el 'Calendario' atribuido al obispo cordobés Recemundo, Rabīʿ b. Zayd, nativo de la ciudad de Elvira y dignatario de la corte del califa 'Abd al-Raḥmān III, quien le comisionó la

54 *Kitāb Hurūšiyūš*, ed. M. Penelas. También A. Christys, *Christians in al-Andalus*, pp. 135-157.

55 Cf. P. Sj. van Koningsveld, 'Christian Arabic literature from Medieval Spain', p. 217.

56 M. Penelas, 'A posible author'.

57 F.J. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas*, p. xx; J.P. Monferrer-Sala, 'Fuentes textuales religiosas árabes-andalusíes', p. 294.

58 David Wasserstein, 'The library of al-Ḥakam II', p. 99; M. Fierro, *Abderramán III*, p. 234.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

realización de la obra.[59] El libro, que lleva por título *Tafṣīl al-zamān wa-masāliḥ al-abdān*, ('División de las estaciones y beneficios de los cuerpos'), también es conocido como *Kitāb al-azmān* ('Libro de las estaciones'). Este 'Calendario', redactado hacia el año 961, se ciñe a los patrones propios del género de los *anwā'* y de obras cristianas orientales. El texto suministra abundantes datos sobre las fiestas cristianas, las prácticas litúrgicas de al-Andalus, los signos zodiacales, la agronomía, datos de medicina, higiene, etc. Se trata, en suma, del vasto ámbito de estudio que enmarcaba la disciplina científica cultivada por las elites cristianas arabizadas andalusíes. Un rasgo interesante de la obra es que su autor demuestra ser un buen conocedor del género en Oriente, donde viajó y donde contactó con cristianos orientales versados en ciencias, entre las que obviamente se encontraba el cultivo de la filosofía, la lógica, la teología, etc. La fama que alcanzará esta obra será tal que volverá a ser traducida al latín en el siglo XII por Gerardo de Cremona con el título de *Liber Anohe* (*i.e. Kitāb anwā'*).

Si bien carecemos de certeza sobre cuál pueda ser el origen de las versiones de los Evangelios, tradicionalmente atribuidos a una traducción hecha por Isḥāq b. Balashq al-Qurṭubī, que circularon por al-Andalus en general y Córdoba en particular, sí que conocemos, en cambio, las reelaboraciones de un texto original que ha sobrevivido en los siguientes manuscritos: Cod. Ar. 238,[60] Cod. Ar. 234 (ambos de la *Bayerische Sttatsbibliothek*, Munich), Brit. Mus. Add. 9061, Cod. León 35 y BNM 4971. El Cod. BNM 4971 representa un texto específico, sin correspondencia plena con las otras versiones. En nuestra opinión, esta versión podría ser una copia de una traducción anterior, posiblemente contemporánea de la 'Epístola a los Gálatas', y quien sabe si pertenenciente a un mismo *corpus* de textos. La llamada 'familia

[59] *Le Calendrier de Cordoue*, ed. Dozy-Pellat; H.D. Miller y H.E. Kassis, 'The Mozarabs', p. 421. Cf. P. Sj. van Koningsveld, 'Christian Arabic literature from Medieval Spain', pp. 212-216. Además A. Christys, *Christians in al-Andalus*, pp. 108-134.

[60] Este códice ha sido motivo de una reciente edición *An Andalusian Arabic Version of the Four Gospels*, ed. H. Kassis.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

de Isḥāq b. Balashq al-Qurṭubī', de acuerdo con algunas propuestas, estaría formada por cinco manuscritos (Qarawiyyīn 730,[61] Brit. Mus. Add. 9061, Cod. Ar. 238, Cod. Ar. 234 y Cod. León 35), que habrían transmitido la versión de ese traductor, que por ahora sigue siendo desconocido.

Epílogo

Que pueda quedar hoy de ese pasado judío y cristiano de la Córdoba islámica es algo que, entre otros, ya fue objeto de consideración por parte de Américo Castro,[62] cuyas ideas han resultado ciertamente fructíferas en determinados ámbitos de estudio, sobre todo en los de la literatura comparada y la antropología cultural.

Si algo queda de aquellas gentes es su recuerdo, un recuerdo de algunos de sus nombres, que al tiempo es ejemplo particularizado de un pasado que Córdoba no ha vuelto a vivir. La gloria pretérita romana abrió la puerta de otro periodo esencial para entender la realidad peninsular, la época visigoda (409-711). Sobre esta realidad compleja y cambiante se construirá otra sociedad no menos compleja: al-Andalus, con Córdoba como centro neurálgico aglutinador, generador y difusor de esa nueva entidad nacional: la andalusí. Y esa nueva identidad, así vivida y sentida por todas aquellas gentes que la integraron, carecería de sentido actualmente si no es considerada en toda su dimensión socio-cutural.

Queda, pues, el recuerdo de lo que esas gentes fueron. Y aquellas gentes fueron parte de la herencia recibida, una herencia compuesta, entre otros elementos por el legado intelectual y material, por un pasado en buena medida idealizado, pero ante todo como parte

[61] Cf. *Evangelio árabe fragmentario de Marcos*, ed. J.P. Monferrer-Sala; J.P. Monferrer-Sala, *Material crítico*. Además J.P. Monferrer-Sala, 'Una perla mozárabe', pp. 71-122; J.P. Monferrer-Sala, 'Tres interferencias hebreas', pp. 279-287; J.P. Monferrer-Sala, "*Geographica neotestamentica*', pp. 370-391; J.P. Monferrer-Sala, 'You brood of vipers!'.

[62] Américo Castro, *España en su historia*.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

esencial de una realidad que podríamos definir –recurriendo a Unamuno– como la 'intrahistoria cordobesa andalusí', porque sin ellos, nuestros judíos y nuestros cristianos cordobeses andalusíes, al-Andalus quedaría huérfana y muy probablemente pérdida en derrotero incierto.

Selección bibliográfica

1. Fuentes

An Andalusian Arabic Version of the Four Gospels (Bayer. Staatsbibl., München, cod. Arab. 238), ed. Kassis (Leuven: Peeters, 2016).

Apologético del Abad Sansón, ed. José Palacios Royán, introduction Gonzalo del Cerro Calderón (Madrid: Akal, 1988).

Bibliotheca rerum germanicarum, ed. Phillip Jaffé, 6 vols. (Berlin: Weidmann, 1864-75).

(*Le*) *Calendrier de Cordoue*, ed. R. Dozy. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat (Leiden: E.J. Brill, 1961).

Corpvs scriptorvm mvzarabicorvm, ed. J. Gil, 2 vols. (Madrid: CSIC, 1973).

Evangelio árabe fragmentario de Marcos (Ms. Qarawiyyīn 730). Una traducción árabe andalusí del siglo X, ed. J.P. Monferrer-Sala (Córdoba: UCOPress, 2016)

Ibn Quzmān, *Dīwān: Iṣābat al-aghrāḍ fī dhikr al-a'rāḍ*, ed. F. Corriente (Casablanca: Dār Abī Raqrāq li-l-Ṭibā'ah wa-l-Nashr, 2013).

Kitāb Hurūshiyūsh (Traducción árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio), ed. M. Penelas (Madrid: CSIC, 2001).

Menaḥem b. Saruq, *Mahberet*, edición crítica Ángel Sáenz-Badillos (Granada-Salamanca: Universidad de Granada-Universidad Pontificia, 1986).

Mosheh Ben Maimón, Maimónides. Sobre el Mesías (Carta a los judíos del Yemen). Sobre Astrología (Carta a los judíos de Montpellier). Notas biográficas, introducción, traducción y notas de Judit Targarona Borrás (Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1987).

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

(*Le*) *Psautier mozárabe de Hafs le Goth*, ed. M.-Th. Urvoy (Toulouse: Presses du Mirail, 1994).

Teshuḇot de Dunash ben Labrat, edición crítica y traducción española de A. Sáenz-Badillos (Granada-Salamanca: Universidad de Granada-Universidad Pontificia, 1980).

Tĕshuḇot de los discípulos de Mĕnaḥem contra Dunash ben Labraṭ, ed. Santiaga Benavente (Granada-Salamanca: Universidad de Granada-Universidad Pontificia, 1986).

Teshuḇot de Yehudi ben Sheshet, edición, traducción y comentario de Mª Encarnación Varela Moreno (Granada-Salamanca: Universidad de Granada-Universidad Pontificia, 1981).

Yaḥyā ibn Dāwūd, *El Libro de Ḥayyūŷ. Versión original árabe del siglo X*, edición y estudio José Martínez Delgado (Granada: Universidad de Granada, 2004).

2. Literatura secundaria

Aguadé, Jorge, 'Some remarks about sectarian movements in al-Andalus', *Studia Islamica* LXIV (1986), pp. 53-77.

Aillet, Cyrile, *Les mozárabes: christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2010).

Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).

Castro, Américo, *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (Barcelona: Editorial Crítica, ²1983).

Christys, A., *Christians in al-Andalus (711-1000)* (Richmond, Surrey: Curzon, 2002).

Coope, Jessica, *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995).

Corriente, Federico, 'Judíos y cristianos en el *Dīwān* de Ibn Quzmān, contemporáneo de Ibn Ezra', en *Abraham ibn Ezra y su tiempo: actas del Simposio Internacional. Abraham Ibn Ezra and his Age: Proceedings of the International Symposium* (Madrid: Letrúmero 1990), pp. 73-77.

— *Árabe andalusí y lenguas romances* (Madrid: Mapfre, 1992).

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

— 'Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de Alandalús: romanticismo filoárabe, «cultura Mozárabe» y «cultura Sefardí»', en *Orientalismo, exotismo y traducción*, ed. Gonzalo Fernández Parrilla and Manuel C. Feria García (Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 2000), pp. 39-47.

Del Valle Rodríguez, Carlos, *La Escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la Escuela filológica hebrea de Córdoba* (Madrid: Editoria Nacional, 1981).

Dunlop, D.M., 'Hafs ibn Albar–the Last of the Goths?', *Journal of the Royal Asiatic Society* 86/3-4 (1954), pp. 137-151.

Echevarría Arsuaga, Ana, 'Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes', *Studia Historica. Historia Medieval* 27 (2009), pp. 37-52.

Epalza, Míkel de, 'Influences islamiques dans la théologie chrétienne médiévale: l'adoptionisme hispanique', *Islamochristiana* 18 (1992), pp. 55-72.

Fernández Vallina, Javier, 'La huella judía en la cultura española', en *Judíos entre árabes y cristianos*, ed. A. Sáenz-Badillos, pp. 15-30.

Fierro, Maribel, *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba* (Donostia–San Sebastián: Editorial Nerea, 2011).

Flórez, E., *España sagrada*. Vols. V, XI, XII (Madrid: Oficina de Antonio Martín–Viuda e Hijo de Marín, 1750, 1754, 1792).

Gallego, María Ángeles, 'The Languages of Medieval Iberia and their Religious Dimension', *Medieval Encounters: Jewish, Christian, and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, 9/1 (2003), pp. 105-137.

— *El judeo-árabe medieval*. Edición, traducción y estudio lingüístico del *Kitāb al-taswi'a* de Yonah ibn Ǧanāḥ (Berna: Peter Lang, 2006).

— 'Entre nosotros en al-Andalus: el judaísmo andalusí y su estudio', en *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la historia de España*, ed. Maribel Fierro et al. (Córdoba: Al-Babtain Foundation, 2012), pp. 233-254.

Gil, Juan, 'Las tensiones de una minoría religiosa: la sociedad mozárabe', en *Los mozárabes. Una minoría olvidada*, ed. M. González y Juan del Río (Sevilla: Fundación el Monte, 1998), pp. 89-114.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944).

Hitchcock, Robert, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences*, (London–New York: Ashgate Publishing Ltd., 2008).

Jiménez Pedrajas, Rafael, *Historia de los mozárabes en Al Ándalus* (Córdoba: Almuzara, 2013).

Kassis, Hanna E., 'Some aspects of the legal position of Christians under Mālikī jurisprudence in al-Andalus', *Parole de l'Orient* 24 (1999), pp. 113-128.

Lapiedra Gutiérrez, Eva, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos* (Alicante: Diputación de Alicante, 1997).

López, Ángel, 'El conde de los cristianos Rabī'ben Teodulfo, exactor y jefe de la guardia palatina del emir al-Ḥakam I', *Al-Andalus-Magreb* 7 (1999), pp. 169-184.

Marín, Manuela, *Individuo y sociedad en al-Andalus* (Madrid: Mapfre, 1992), pp. 46-62.

Martin, Geoffrey K., 'An Anonymous Mozarab Translator at Work', en *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, edited by Miriam L. Hjälm (Leiden–Boston: Brill, 2017), pp. 125-152.

Menéndez Pidal, Ramón, *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI* (Madrid: Gredos, 1980).

Meouak, Mohamed, *Pouvoir souverain, administration centrle et élites politiques dans l'Espagne umayyade (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1999).

Hagerty, Miguel José, *Los cuervos de San Vicente. Escatología mozárabe* (Madrid: Editora Nacional, 1978).

Millás Vallicrosa, José María, *Literatura hebraicoespañola* (Buenos Aires: Labor, ^{3}1973 = 1967).

Miller, Hellen D. y H.E. Kassis, 'The Mozarabs', en *The Literature of al-Andalus*, ed. María Rosa Menocal et al. (Cambridge: University of Cambridge, 2000), pp. 417-434.

Monferrer-Sala, Juan Pedro, 'De nuevo sobre Iohannes Hispalensis y la primera versión árabe de las 'Sagradas Escrituras' realizada en al-

Andalus', *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 31 (1999), pp. 77-105.
— 'Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX', en *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, ed. Maribel Fierro (Madrid: CSIC, 2004), pp. 415-450.
— 'Los cristianos arabizados de al-Andalus', en *Historia de Andalucía. III. Andalucía en al-Andalus*. Directora del volumen María Jesús Viguera Molins, Sevilla: Fundación J. M.ª Lara – Planeta, 2006, pp. 226-234.
— '*Marginalia semitica* I: adiciones sobre cinco cuestiones pendientes', *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 56 (2007), pp. 255-268.
— 'Fuentes textuales religiosas árabes-andalusíes en los siglos X y XI: obras islámicas, cristianas y judías', en *La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso internacional Almanzor y su época (Córdoba, 14-18 de octubre de 2002)*, ed. José Luis del Pino (Córdoba: Fundación Prasa, 2008), pp. 275-305.
— 'Los cristianos de al-Andalus y su estudio, situación y propuestas', en *711-1616: de árabes a moriscos*, ed. Maribel Fierro et al., pp. 255-279.
— y Ulise Cecini, 'Once again on Arabic 'alkaufeit' (Alb. Ind. 23,14). Between polemics and inculturation', *Mittellateinisches Jahrbuch* 49/2 (2014), pp. 201-210.
— 'Tres interferencias hebreas en la traducción árabe andalusí del evangelio de Marcos contenida en el ms. Qarawiyyīn 730', *Collectanea Christiana Orientalia* 13 (2016), pp. 279-287.
— 'Una perla mozárabe El ms. 730 de la *Khizānat al-Qarawiyyīn* de Fez y la versión andalusí de los evangelios de la familia Isḥāq b. Balashk al-Qurṭubī', *Aula Orientalis* 34/1 (2016), pp. 71-122.
— *Material crítico del texto árabe andalusí de Marcos (Ms. Qarawiyyīn 730). Cotejado con los textos de la familia Ibn Balashk* (Córdoba: UCOPress, 2016).
— '*Geographica neotestamentica*: Adapting Place Names in Arabic in an Andalusi Version of the Gospel of Mark', en in *Senses of Scripture, Treasures of Tradition*, ed. Miriam L. Hjälm, 370-391.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

— 'Transmitting texts from Latin into Arabic. A Christian culture at risk in the heart of the Islamic rule in al-Andalus', en *Scribal Practices and the Social Construction of Knowledge in Antiquity, Late Antiquity and Medieval Islam*, ed. Myriam Wissa (Leuven: Peeters, 2018), pp. 177-196.
— 'The fragmentary ninth/tenth century Andalusi Arabic translation of the Epistle to the Galatians revisited (Vat. lat. 12900, *olim* Seguntinus 150 BC Sigüenza)', *Intellectual History of the Islamicate World*, en prensa.
— 'Translating in ninth century Cordoba: Notes on the *urjūzah* of Ḥafs ibn Albar al-Qūṭī to his Arabic poetic version of *Sifr al-zubūr*', *Transletters. International Journal of Translation and Interpreting* 1 (2018), pp. 79-92.
— 'You brood of vipers! Translation and revisions in the Andalusi Arabic version of the Gospels', *Le Muséon* 131/1-2 (2018), pp. 187-215.
Penelas, Mayte, 'A posible author of the Arabic translation of Orosius' *Historiae*', *Al-Masāq* 13 (2001), pp. 113-135.
— 'Some remarks on the conversion to Islam in al-Andalus', *Al-Qanṭara* 23/1 (2002), pp. 193-200.
Rivera Recio, Juan Francisco, *El adopcionismo en España. Siglo VIII: Historia y doctrina* (Toledo: Seminario Conciliar de San Ildefonso, 1980).
Sáenz-Badillos, Ángel, *Literatura hebrea en la España medieval* (Madrid: Fundación Amigos de Sefarad–Universidad Nacional de Educacion a Distancia, 1991).
— y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)* (Córdoba: El Almendro, 1988).
Sáinz de Robles, Federico, *Elipando y San Beato de Liébana, siglo VIII* (Madrid: M. Aguilar Editor, 1935).
Schick, Robert, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, 2 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

Simonet, Francisco Javier, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1888).

— *Historia de los mozárabes de España. Deducida de los mejores y más auténticos testimonios e los escritores cristianos y árabes* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1897-1903).

Stroumsa, Sarah, 'Single-Source Records in the Intercommunal Life of al-Andalus: The Cases of Ibn al-Naghrīla and the Cordoban Martyrs', *Intellectual History of the Islamicate World* 6 (2018), pp. 223-235.

Tieszen, Charles, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain* (Leiden–Boston: Brill, 2013).

Tisserant, Eugène y D. de Bruyne, 'Une feuille arabo-latine de l'Épitre aux Galates', *Revue Biblique* VII NS (1910), pp. 321-343.

Urvoy, Dominique, 'Les aspects symboliques du vocablo "mozarabe". Essai de réinterprétation', *Studia Islamica* LXXVIII (1993), pp. 117-153.

Van Koningsveld, P. Sj., 'Christian Arabic literature from Medieval Spain: An Attempt at Periodization', en *Christian Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, ed. Samir Khalil Samir y J.S. Nielsen (Leiden: E.J. Brill, 1994), pp. 203-223.

— *The Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qûṭî: Prolegomena for a Critical Edition* (Leiden: Aurora, 2017).

Viguera, María Jesús, 'Cristianos y judíos en al-Andalus', en *Tomás Quesada Quesada. Homenaje* (Granada: Universidad de Granada, 1998), pp. 619-633.

— 'Sobre la historia de los judíos en al-Andalus', en *Judíos entre árabes y cristianos*, ed. A. Sáenz-Badillos (Córdoba: El Almendro, 2000), pp. 31-51

Wasserstein, David, 'The library of al-Ḥakam II al-Mustanṣir and the culture of Islamic Spain', *Manuscripts of the Middle East* 5 (1990-1991), pp. 99-105.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro. 'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural. 143-170.

"Córdoba es la sede de al-Andalus, su polo y su región más importante, su metrópoli y morada, residencia de los califas y capital real tanto con los cristianos como con los musulmanes, ciudad de la ciencia y asilo de la *sunna* y de la comunidad islámica (...) Se alza a orillas del Guadalquivir y se encuentra en el centro del país, entre el Levante y el Poniente. Es una ciudad grande, fundada en tiempos remotos por los antiguos, de buen agua y agradable clima: la rodean por todos lados huertos, olivares, aldeas, castillos, aguas y fuentes. En su jurisdicción se halla un gran campo de labor, sin comparación en todo al-Andalus por su fertilidad (...) Córdoba es la sede real de los omeyas y antes lo fue de Rodrigo el cristiano (*rūmī*); es ciudad agrícola y ganadera, productora de innumerables especies frutales; el interior de la ciudad es agradable, su entorno maravilloso y vasto, su aspecto, hermoso y radiante y su forma, extraordinaria y admirable (...)"

Dhikr bilād al-Andalus II 4-6,10 (trad. Luis Molina)

DE CIENCIAS NOBLES ARTES
BELLAS LETRAS
REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA
1810

Fundación Cajasol