

UNIVERSITY OF OKLAHOMA
GRADUATE COLLEGE

CONVIVENCIA: RASGOS LITERARIOS Y CULTURALES

A DISSERTATION
SUBMITTED TO THE GRADUATE FACULTY
in partial fulfillment of the requirements for the
Degree of
Doctor of Philosophy

By

JUAN RODRIGO GABALDON VIELMA

Norman, Oklahoma

2019

CONVIVENCIA: RASGOS LITERARIOS Y CULTURALES

A DISSERTATION APPROVED FOR THE
DEPARTMENT OF MODERN LANGUAGES, LITERATURES AND LINGUISTICS

BY

Dr. Luis Cortest, Chair

Dr. Marcelo Rioseco

Dr. Grady Wray

Dr. Dylan Herrick

Dr. Shmuel Shekparu

© Copyright by JUAN RODRIGO GABALDON VIELMA 2019

All Rights Reserved.

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a mi director de tesis Dr. Luis Cortest por la invaluable ayuda que me ha prestado, no solo en el ámbito académico donde sin su ayuda hubiera sido casi imposible terminar este documento, además de la gran cantidad de sugerencias y comentarios desde que tomé mi primera clase con él. También en el ámbito personal donde me brindó su amistad y su ayuda en estos momentos difíciles que suponen ser un estudiante internacional exiliado de su país.

También debo agradecer a los otros miembros de mi comité por los sabios consejos a orientaciones necesarios para darle curso exitosamente a este proyecto. Especialmente a los Dres. Grady Wray y Marcelo Rioseco quienes también me brindaron su amistad y aliento, amén de las sesiones de discusión crítica y analítica que proporcionaron luz y confianza necesarios para un proyecto de esta envergadura. A los Dres Dylan Herrick y Shmuel Shekparu por sus sugerencias durante la etapa inicial de desarrollo de este proyecto. Además, agradezco al Dr. Arturo Gutiérrez Plaza quien también, a pesar de no ser miembro de mi comité, fue un pilar fundamental en el análisis crítico de la poesía medieval.

Finalmente doy gracias a mi esposa Jayne Carolina por todo el apoyo que me ha dado desde que me embarqué en esta travesía académica desde estimularme a volver a estudiar hasta ser coeditora de este documento. Y agradezco a mis padres Omar y Violeta quienes desde muy pequeño me inculcaron el valor del estudio y la capacidad de leer e interpretar la cuantiosa biblioteca que pusieron a mi disposición en casa.

Índice

Agradecimientos	iv
Índice	v
Abstract	vi
Introducción	1
Capítulo 1: Teoría de la convivencia	5
Capítulo 2: La convivencia en Al-Ándalus a través de la poesía	29
Capítulo 3: Alfonso X “patrón” de la convivencia	55
Capítulo 4: La convivencia en el Cantar del Mio Cid	81
Capítulo 5: La convivencia en las disputas religiosas de la España medieval	101
Capítulo 6: Huellas de la convivencia fuera de la Península Ibérica	127
Conclusiones	148
Bibliografía	152

Convivencia: rasgos literarios y culturales

Juan Rodrigo Gabaldón Vielma

Director: Luis Cortest

Abstract

This dissertation studies the influence of the cultural exchange and the representation of the “other” among Christians, Muslims, and Jews in important texts from the Hispanic Middle Ages. Among the works examined are: the *Cantar del Mío Cid*, the *Cantigas de Santa María* and the *Cantigas profanas* of Alfonso the Wise, some exegetical texts such as the *Dialogus contra iudaeos* of Pedro Alfonso, the *Vikuhah* of Nahmánides, the *Disputa entre un cristiano y un judío* of unknown authorship, the *Llibre del gentile e dels tres savis* by Raimond Llull, and the anonymous *Coloquio entre un cristiano y un judío*. Additionally, I examine the poetic forms of Arab-Andalusian origin such as the *Zejel* and the *Muwasaha* and some Sephardic texts of the XVI and XVII centuries such as *La vara de Judah*, written by Salomon Ibn Verga, the *Diálogo del Colorado* of Daniel de Ávila Gallego and some poetic examples from oral and written Sephardic tradition.

Most of the studies of cultural exchange in medieval Spanish literature have been devoted to some particular text; for the most part, only the influence of Muslim or Jewish culture on Christian culture has been taken into consideration. For the most part, cultural exchange as a whole has not been evaluated. Few studies have examined the earliest examples of Hispano-Arabic literature, such as *zejeles*, *muwashas* and *jarchas*, and their impact on medieval Spanish culture in general. Even fewer scholars have examined the literary and cultural elements that Jews and Muslims took with them after their expulsion from the Iberian Peninsula. In other words, very few studies exist in which so many texts have been evaluated together in order to observe this literary and cultural exchange, as well as the representation of the "other" in the

Spain of the three religions. In addition, contemporary theories about cultural exchange between members of different societies have rarely been taken into consideration. In this dissertation all of these elements will be examined in order to provide a clearer idea of the mark that the interaction between Christians, Jews and Muslims left on Hispanic literature and culture in general.

In the first chapter, I review the theory of *convivencia* and the historic background of Al-Andalus from when the Muslims arrived in 711 AC until the fall of the Kingdom of Granada and the expulsion of the Jews in 1492. I also study the case of the Martyrs of Cordoba through the *Memoriale Sanctorum* of Eulogius of Córdoba and the *Indiculus Luminosus* of Paul Alvar of Cordoba, both authors who witnessed the episode and wrote about it firsthand.

In the second chapter, I examine the *Zejel*, the *Muwasaha*, and the *Jarcha*, three Arab-Andalusian forms of poetry created between the 9th and the 10th century. I also study their influence on the Galician-Portuguese *cantigas* and the presence of the *Zejel* in important literary works, such as the *Cancionero de Baena* from the beginning of 15th century, the *Cancionero musical de los siglos 15th y 16th*, and the dramatic works of Gil Vicente.

In the third chapter, I analyze the influence of Muslim and Jewish translations on the prose works of Alfonso “the Wise.” In addition, I evaluate the adoption and evolution of the Castilian language as the official language of the kingdom, and the influence of Arabic on Castilian. I also study the use of the *Zejel* in Alfonso’s *Cantigas de Santa María* and *Cantigas profanas* and the depiction of Muslims and Jews in both poetic works.

In the fourth chapter, I examine the Arab influence on the *Poema de Mio Cid*. In particular, I focus on the probable influence of the Arabic epic, the supposed Arab authorship of

the poem, and the representation of Muslims in the poem. I also review the supposed anti-semitism in the episode of Rachel and Vidas.

In the fifth chapter, I discuss the most well-known religious disputation texts such as *Dialogus contra iudaeos* written by Petrus Alfonso, the *Kuzari* by Yehudá Ha-Leví, the anonymous *Disputa entre un cristiano y un judío*, the *Llibre del gentil e dels tres savis* by Raymond Llull, and the *Coloquio entre un cristiano y un judío* by an unknown author. I also study the accounts of the public disputations of Barcelona and Tortosa.

In the sixth chapter, I observe the footprints of the cultural exchange taken outside the Iberian Peninsula. This footprint includes the Judeo-Spanish language carried by the Sephardic Jews in their diaspora. It also includes poetic forms in both written and oral, popular traditions. Additionally, I take into account some examples of Sephardic prose, such as the *Diálogo del Colorado* by Daniel de Ávila Gallego and *La vara de Judah*, written by Salomón Ibn Verga. Most of the texts studied demonstrate a deep literary and cultural exchange among Christians, Jews, and Muslims.

Introducción

Desde principios del siglo VIII hasta finales del siglo XV, la Península Ibérica contó con la presencia de una gran población musulmana de origen, principalmente, árabe y bereber. Estos “invasores” tuvieron que compartir el territorio peninsular con los cristianos y judíos que vivían allí previamente en una singular situación de tener, en el mismo lugar, creyentes de las tres principales religiones monoteístas que a su vez comparten el mismo espacio. Éste forcejeo de aproximadamente 800 años representa uno de los intercambios culturales y científicos más interesantes y complejos que se han visto en la historia de Europa. Durante este período, en que la Península Ibérica recibió por nombre Al Ándalus, el mundo occidental recibió un sinnúmero de elementos de distinta índole provenientes del medio oriente e incluso, del mundo oriental que cambiaron significativamente su identidad. Algo sin precedentes hasta la fecha y sólo emulado con el descubrimiento de América ocurrido casi al final de la presencia musulmana y judía en el territorio peninsular.

En 1948 Américo Castro despierta una gran controversia cuando afirma que cristianos, judíos y musulmanes vivieron en armonía en la época de Al Ándalus generando la identidad hispana que se conoce actualmente, y denomina a este fenómeno «convivencia».¹ Para demostrar su tesis, Castro menciona la influencia de los musulmanes, y en algunos casos judíos, en una gran cantidad de aspectos culturales tales como el uso de los baños,² el invocar a Dios al saludar,³ las bendiciones y maldiciones;⁴ aspectos arquitectónicos tales como los monumentos de Córdoba, Granada, Sevilla y Toledo,⁵ las lenguas habladas en la Península,⁶ la influencia

¹ Américo Castro, *España en su historia; cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires: Editorial Lozada, 1948), 53

² *Ibidem*, 83-84.

³ *Ibidem*, 89.

⁴ *Ibidem*, 92.

⁵ *Ibidem*, 49.

⁶ *Ibidem*, 61-70.

religiosa del islam en el cristianismo⁷ y en la literatura romance hispana de la época medieval en obras como el *Cantar del Mío Cid*,⁸ las *Cantigas* de Alfonso el Sabio⁹ y el *Libro del buen amor* del Arcipreste de Hita.¹⁰ La tesis de Castro produjo una gran reacción entre algunos historiadores como la airada respuesta de Claudio Sánchez Albornoz, quien trata de echar por tierra los argumentos expuestos por el primero.¹¹ En respuesta a los comentarios de Sánchez Albornoz y otros detractores de su propuesta, tales como los de Eugenio Ascencio, Évariste Leví-Provençal, Emilio García Gómez, Leo Spitzer y Marcel Bataillon entre otros,¹² Castro publica, en 1962, *La realidad histórica de España* en el cual, entre otros cambios, modera su propuesta de convivencia: “En mi caso, mis preferencias personales me llevan a aceptar la existencia de lo que pienso haber sido la realidad de la vida europea e hispánica en los siglos IX, X y XI, o sea, un oponerse y un coexistir de gentes cristianas y mahometanas.”¹³

Hasta la fecha, después de la publicación de los textos de Américo Castro, la mayoría de los análisis del intercambio cultural en la literatura hispana medieval se han realizado a uno que otro texto en particular y se ha tomado en consideración sólo la influencia de la cultura musulmana o judía. Pero no se ha evaluado el intercambio cultural como un todo; tomando en consideración desde las muestras tempranas de literatura hispanoárabe, como los zejeles, muwashas y las jarchas, hasta los elementos literarios y culturales que se llevaron los judíos y los musulmanes al ser expulsados de la Península Ibérica. Es decir, parece no existir un documento en el que se hayan evaluado tantos textos juntos para observar el intercambio literario y cultural

⁷ *Ibidem*, 96-106.

⁸ *Ibidem*, 253-272.

⁹ *Ibidem*, 340-346.

¹⁰ *Ibidem*, 371, 386-417.

¹¹ Claudio Sánchez-Albornoz, *España, un enigma histórico* (Buenos Aires: Editorial sudamericana, 1956), 178.

¹² Eugenio Ascencio, *La España imaginada de Américo Castro* (Barcelona: Ediciones El Albir, 1976). Leo Spitzer, ““Mesturar” y la semántica hispano-árabe,” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 3, no. 2 (1949): 141-149. Marcel Bataillon, “L’Espagne religieuse dans son histoire. Leerte ouverte à Américo Castro,” *Bulletin Hispanique* 52, no. 1-2 (1950): 5-26, 19 y 25.

¹³ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, Tercera Ed. (México: Porrúa, 1966), 419.

además de la representación del “otro” en la España de las tres religiones. De igual manera no se han tomado en consideración las teorías más contemporáneas acerca del intercambio cultural entre miembros de distintas sociedades. Es por ello que esta tesis aporta un caudal sólido de elementos que permiten tener una idea clara de la influencia que la interacción entre cristianos, judíos y musulmanes dejó sobre la literatura y cultura hispana

La reconsideración de Castro probablemente se acerque más a lo que pudo haber sucedido entre musulmanes, cristianos y judíos y no necesariamente significa que existió una relación pacífica o de estrecha unión sino más bien un intercambio cultural que evidentemente ha tenido impacto en la formación de la España posterior a la expulsión de los moros y judíos. En línea con lo que comenta Castro, es necesario tomar en consideración que las relaciones entre grupos de distinta naturaleza (bien sea raza, origen o religión, etc...) no son estáticas. Estas pueden variar en el tiempo de acuerdo a múltiples factores. La visión del “otro” u “otros” en los textos de la época puede proporcionar una idea del grado de relaciones que pueden haber existido entre los creyentes de las tres religiones.

En esta tesis examinaré el intercambio literario y algunos aspectos culturales, así como la visión del “otro” en algunos textos importantes de la edad media hispana, entre ellos el *Cantar del Mío Cid* de autor anónimo, las *Cantigas de Santa María* de Alfonso el Sabio, algunos textos exegéticos como el *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso, el *Vikuhah* de Nahmánides, la *Disputa entre un cristiano y un judío* de autor desconocido, el *Llibre del gentil e dels tres savis* de Raimundo Llull y el *Coloquio entre un cristiano y un judío* de autoría anónima. También, evaluaré las formas poéticas de origen árabe-andalusí tales como el *zéjel* y la *muwasaha* y algunos textos sefardíes del siglo XVI y XVII tales como *La vara de Judah*, escrita por Salomón

Ibn Verga, el *Diálogo del colorado* de Daniel de Ávila Gallego y algunos ejemplos poéticos de las tradiciones orales y escritas de los sefardíes.

Capítulo 1

Teoría de la convivencia.

1. Del término convivencia

En 1948 Américo Castro despierta una gran controversia cuando afirma que cristianos, judíos y musulmanes vivieron en armonía en la época de Al Ándalus generando la identidad hispana que se conoce actualmente, denominando a este fenómeno como «convivencia».¹⁴ Para demostrar su tesis, Castro menciona la influencia de los musulmanes, y en algunos casos judíos, en una gran cantidad de aspectos culturales tales como el uso de los baños,¹⁵ el invocar a Dios al saludar,¹⁶ las bendiciones y maldiciones;¹⁷ aspectos arquitectónicos tales como los monumentos de Córdoba, Granada, Sevilla y Toledo,¹⁸ las lenguas habladas en la península,¹⁹ la influencia religiosa del islam en el cristianismo²⁰ y en la literatura romance hispana de la época medieval tales como el *Cantar del Mío Cid*,²¹ las *Cantigas* de Alfonso el Sabio²² y el *Libro del buen amor* del Arcipreste de Hita.²³ La tesis de Castro produjo una gran reacción entre algunos historiadores como la airada respuesta de Claudio Sánchez Albornoz, quien trata de echar por tierra los argumentos expuestos por el primero.²⁴ En respuesta a los comentarios de Sánchez Albornoz y otros detractores de su propuesta, tales como los de Eugenio Ascencio, Évariste Leví-Provençal, Emilio García Gómez, Leo Spitzer y Marcel Bataillon entre otros,²⁵ Castro publica, en 1962, *La*

¹⁴ Castro, *España en...*, 53

¹⁵ *Ibidem*, 83-84.

¹⁶ *Ibidem*, 89.

¹⁷ *Ibidem*, 92.

¹⁸ *Ibidem*, 49.

¹⁹ *Ibidem*, 61-70.

²⁰ *Ibidem*, 96-106.

²¹ *Ibidem*, 253-272.

²² *Ibidem*, 340-346.

²³ *Ibidem*, 371, 386-417.

²⁴ Sánchez-Albornoz, 178.

²⁵ Ascencio. Spitzer: 141-149. Bataillon: 5-26, 19 y 25.

realidad histórica de España en el cual, entre otros cambios, modera su propuesta de convivencia: “En mi caso, mis preferencias personales me llevan a aceptar la existencia de lo que pienso haber sido la realidad de la vida europea e hispánica en los siglos IX, X y XI, o sea, un oponerse y un coexistir de gentes cristianas y mahometanas.”²⁶

La idea de evidenciar la convivencia entre las tres culturas mediante el análisis de las obras literarias de la época es rechazada por Darío Fernández-Moreira, quien sostiene que ese argumento sería como evaluar la cultura norteamericana basándonos en las obras de los actores de Hollywood.²⁷ Es cierto que considerar sólo la literatura como elemento indicador de una relación armónica entre las tres creencias religiosas no provee evidencia suficiente. Pero si a lo dicho previamente le sumamos el resto de los factores mencionados por Castro, la balanza tiende a inclinarse hacia una mayor cercanía en el contacto entre cristianos, judíos y musulmanes en Al-Ándalus. Esto no necesariamente significa que existió una relación totalmente pacífica o de estrecha unión sino más bien un intercambio cultural que evidentemente ha tenido impacto en la formación de la España posterior a la expulsión de los moros y judíos. En los capítulos posteriores se discutirá con más detalle las evidencias de intercambio cultural entre las tres religiones en algunas obras literarias tales como el *Cantar del Mío Cid* también en formas poéticas tales como la *muwasaha*, el *zéjel* y la *jarcha*, así como parte de la obra poética de Alfonso X.

Thomas Glick y Oriol Pi-Sunyer estudian el proceso de intercambio cultural ocurrido en la Península Ibérica desde el punto de vista histórico y antropológico para terminar

²⁶ Castro, *La realidad...*, 419.

²⁷ Darío Fernández-Morera, *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain* (Delaware: ISI Books, 2016), 9.

caracterizándolo como un proceso de aculturación.²⁸ El grado de aculturación depende de la permeabilidad que tengan los grupos en contacto y ésta puede variar dependiendo de múltiples factores que incluyen la naturaleza del contacto de acuerdo a la correlación de fuerzas, la magnitud de la diferencia cultural, y el grado de apertura de los integrantes del grupo cultural a nuevos elementos.²⁹ Todos estos factores pueden variar en el tiempo en respuesta a las circunstancias. Adicionalmente el nivel de asimilación puede variar entre los distintos integrantes de cada uno de los grupos en contacto. Glick y Pi-Sunyer sostienen que el contacto intercultural en la Península Ibérica durante la presencia judía y musulmana puede ser dividido en cuatro períodos que obedecen principalmente al balance de fuerzas entre los cristianos y los musulmanes. El primer período comienza con la invasión musulmana y termina con la disolución del califato Omeya. En este período la cultura musulmana marca la pauta por su superioridad cultural y guerrera, así como el poco arraigo cultural que poseían la mayoría de los habitantes peninsulares quienes no estaban del todo asimilados a la cultura visigótica. El segundo período comienza a mediados del siglo XI con los avances iniciales de la reconquista y culmina con la batalla de las Navas de Tolosa a principios del siglo XIII. En este período la debilitación de la ortodoxia musulmana de las taifas y la creciente resistencia cristiana tienden a balancear las fuerzas y los procesos de aculturación son más fluidos y bilaterales. Muchos mozárabes migran hacia los reinos cristianos del norte llevando consigo su bagaje cultural fuertemente asimilado. El tercer período coincide con la fase final de la Reconquista en la cual el poder de los cristianos aumenta paulatinamente hasta culminar con la toma del Reino de Granada en 1492. En este período muchos musulmanes y judíos quedan habitando pequeñas zonas enclavadas en territorio

²⁸ Luis Mujica define la aculturación como un “proceso social de encuentro entre dos culturas en términos desiguales, donde una de ellas deviene dominante y la otra dominada.” en “Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre «unos» y «otros»,” *Fénix* 43-44, (2001-2002): 56.

²⁹ Thomas Glick y Oriol Pi-Sunyer, “Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History,” *Comparative Studies in Society and History* 11, no. 2 (1969): 138–141.

de los cristianos quienes manifiestan cierto nivel de tolerancia hacia los grupos minoritarios, pero a la vez se inicia el proceso de asimilación y ocurren algunos actos de violencia interreligiosa. El cuarto período comienza una vez reconquistada la Península y termina con la expulsión de los moriscos en 1609. En este período se incrementa rápidamente la presión de los cristianos: los judíos son expulsados, la mayoría de los musulmanes son bautizados de forma forzada y entra en vigor la Inquisición para vigilar y castigar las desviaciones a la fe cristiana.³⁰ Para Glick y Pi-Sunyer el desconocimiento de Castro acerca de los mecanismos de intercambio cultural lo llevaron a utilizar el término «convivencia» que no toma en cuenta los factores cruciales, tales como selectividad, rigidez cultural, cristalización cultural y los factores demográficos y ecológicos, que pudieron haber jugado un papel importante al explicar cómo funcionó la convivencia como proceso cultural.³¹ Manuel González Jiménez sostiene que la principal forma de contacto entre las tres religiones se dio en forma de tolerancia³² por motivos más prácticos que religiosos y que esta situación es totalmente distinta a una convivencia armoniosa como fue planteada por Castro.³³ Otros investigadores también utilizan el término tolerancia, el cual, de cualquier manera, permite explicar el intercambio cultural.³⁴ Christiane Stallaert sostiene que “sería erróneo confundir la tolerancia con la igualdad.” Las religiones minoritarias eran toleradas

³⁰ Glick y Pi-Sunyer: 142-144.

³¹ *Ibidem*: 147.

³² Giovanni Sartori considera que la tolerancia implica permitir a otros mantener sus creencias siempre y cuando éstas no nos inflingan daño o perjuicio. Además, la tolerancia es elástica y recíproca. En *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. Miguel Ángel Ruiz de Azúa (Madrid: Taurus, 2001), 41-43.

³³ Manuel González Jiménez, “El problema de la tolerancia en la España de las tres culturas,” en *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural*, ed. Pablo Badillo O’Farrel (Madrid: Akal, 2003), 124-125.

³⁴ María R. Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston: Little, Brown and Company, 2002), 11. Kenneth Baxter Wolf, “Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of an Idea,” *Religion Compass* 3, no. 1 (2009): 80. Henry Charles Lea, “Ferrand Martínez and the Massacres of 1391,” *The American Historical Review* 1, no. 2 (1896): 209. Juan Miguel Valero Moreno, “Américo Castro: la invención de la tolerancia,” en *Estudios sobre la edad media, el renacimiento y la temprana modernidad*, ed. Francisco Bautista Pérez y Jimena Gamba Corradine (San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2010). Alex Novikoff estudia la opinión de distintos autores con respecto a las relaciones interreligiosas en la España medieval y menciona más de diez autores que utilizan el término tolerancia, en “Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: an Historiographic Enigma,” *Medieval Encounters* 11, no. 1-2 (2005).

siempre y cuando no pusieran en peligro los valores de la religión mayoritaria o más poderosa, y reconocieran su supremacía. Es por ello que la blasfemia contra la fe mayoritaria era castigada, comúnmente, con la muerte.³⁵ Es importante tomar en consideración que la óptica utilizada en la terminología sociológica o antropológica contemporánea no necesariamente se aplica a hechos ocurridos en tiempos tan remotos cuando los patrones culturales eran distintos. De acuerdo con Milka Levy-Rubin, “in ancient and medieval societies social hierarchy, as well as discrimination between various groups, was accepted, and was almost self-evident . . . I therefore believe that judgement of these societies according to our values is anachronistic and useless.”³⁶ Es decir, hay que relativizar los conceptos para que se puedan aplicar o utilizarlos sólo como marco de referencia. En este sentido, Chris Lowney sostiene, por ejemplo, que la tolerancia en la Península Ibérica medieval obedecía más a las condiciones propias de las circunstancias del momento que a la idea desinteresada y noble de aceptar las creencias de otras culturas.³⁷

2. Consideraciones históricas de la convivencia

Pensar en la existencia de la convivencia entre los tres grupos religiosos, durante un período tan extenso y a lo largo de todo el territorio invadido, puede ser considerado muy ambicioso. Es importante tomar en consideración que cuatro diferentes dinastías musulmanas estuvieron presentes en la Península: los omeyas (756-1031),³⁸ los almorávides (1086-1130),³⁹ los almohades (1146- 1230)⁴⁰ y los nazaríes (1238-1492)⁴¹. Adicionalmente, entre las dinastías

³⁵ Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España: Una aproximación histórico-antropológica al casticismo* (Barcelona: Proyecto A, 1996), 28.

³⁶ Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 7.

³⁷ Chris Lowney, *A Vanished World: Muslims, Christians, and Jews in Medieval Spain* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 225.

³⁸ Roger Collins, *La conquista árabe 710 – 797*, Tr. Néstor Domínguez (Barcelona: Crítica, 1991), 29.

³⁹ Joseph O’Callaghan, *A History of Medieval Spain* (Ithaca: Cornell UP, 1975), 194.

⁴⁰ José Antonio Conde, *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arabigas* (Madrid: Marin, 1874), 227.

omeya y almorávide existió el período de las taifas musulmanas en el cual la Península fue gobernada por pequeños reinos separados cuyos mandatarios que procedían de distintas familias y nacionalidades.⁴² Otro aspecto que no debe ser dejado a un lado es que, una vez reconquistadas algunas ciudades por los cristianos, quedaron en ellas musulmanes y judíos quienes por cierto tiempo coexistieron con el nuevo grupo dominante.

De acuerdo con María R. Menocal, los omeyas se caracterizaron por su tolerancia. Siguiendo el mandato coránico, permitieron a los judíos y cristianos mantenerse con vida.⁴³ Este mandato establece la tolerancia a quienes no creían en el islam siempre y cuando no los combatieran. El recurso legal que establece las relaciones entre los musulmanes y los creyentes en las llamadas religiones “del libro” es el pacto de Omar, el cual se cree que fue establecido a principios del siglo VII después de la conquista de Siria.⁴⁴ A pesar de ese marco legal, también es cierto que existieron momentos de maltrato a los cristianos como es el caso de los mártires de Córdoba, en el cual fueron ejecutados 48 cristianos en un período de nueve años⁴⁵ (este acontecimiento será tratado con más detalle posteriormente). Éste no fue el único suceso de odio interreligioso que ocurrió durante la presencia de los musulmanes en la Península Ibérica, ni tampoco el único suceso de disidencia dentro de los correligionarios. Por un lado, la restrictiva legislación que existía sobre los judíos y cristianos causaba momentáneos focos de sublevación que eran reprimidos duramente. Por otro lado, cuando existía laxitud en el gobierno con quienes no profesaban el islam, los musulmanes ortodoxos se rebelaban y también fueron reprimidos

⁴¹ Roser Salicrú Lluch, *El sultanato nazarí de Granada, Génova y la corona de Aragón en el Siglo XV* (Málaga: Universidad de Málaga, 2007), 18.

⁴² O'Callaghan. *A History*, 133.

⁴³ Menocal, 29.

⁴⁴ Levy-Rubin, 32-36.

⁴⁵ De acuerdo con los relatos de Eulogio y Álvaro de Córdoba, entre 850 y 859 D.C, los 48 mártires fueron ejecutados por contradecir las leyes islámicas imperantes y promover el apego a la religión cristiana en la ciudad de Córdoba. (*Memoriale Sanctorum* de Eulogio e *Indiculus Luminosus* de Álvaro). Alonso Ropero, *Mártires y perseguidores: Historia general de las persecuciones (siglos I-X)* (Barcelona: Clie, 2010), 506-522.

duramente.⁴⁶ Más aún, antes del reinado de Abd al-Rahman III existieron varias provincias que, bajo el mando musulmán, se rebelaron contra los omeyas contando, en algunos casos, con el apoyo de los cristianos; lo cual hizo que fueran severamente castigados al momento de controlar estos alzamientos.⁴⁷ Del lado reconquistado, en el cual coexistieron cristianos, judíos y musulmanes, también ocurrieron hechos de violencia hacia las minorías religiosas como la matanza de judíos en Castrojeriz (1035),⁴⁸ la masacre de judíos en Granada (1066)⁴⁹ y la revuelta de los mudéjares (1264).⁵⁰ A pesar de la existencia de estos eventos, todavía existieron períodos de paz relativa.

Las relaciones entre cristianos y musulmanes se inician con cierto nivel de colaboración debido a los acuerdos entre los musulmanes y los seguidores del Rey Witiza, quienes apoyaron a los musulmanes en los estadios iniciales de la invasión a la península.⁵¹ Este estado de relaciones permanece relativamente similar durante los reinados de Abd al-Rahmán I (756-788), Hisham I (788-796) y Al-Hakam I (796-822), aunque no hay que olvidar que los cristianos y los judíos eran considerados ciudadanos de segunda categoría (*dhimmis*), sujetos a ciertas restricciones laborales y sociales y además debían pagar elevados impuestos y vivir en áreas específicas de la ciudad.⁵² La situación para los cristianos comienza a volverse más difícil durante el reinado de Abd al-Rahmán II (822-852), al iniciar éste su reinado ordenando la muerte del Conde de los

⁴⁶ Emilio Cabrera, "Musulmanes y cristianos en Al-Ándalus. Problemas de convivencia." *Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia* 28 (2011): 122-123.

⁴⁷ *Ibidem*: 121.

⁴⁸ Sánchez-Albornoz, *España, un enigma histórico*, 296.

⁴⁹ Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979), 187-189.

⁵⁰ Joseph O'Callaghan, *The Learned King: the Reign of Alfonso X of Castile* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993), 135.

⁵¹ Durante los treinta años previos a la invasión árabe, en la Península Ibérica se sucedieron tres reyes: Egica, Witiza y Rodrigo. El primero tomó medidas muy severas contra los judíos. El segundo, hijo de Egica, intentó restablecer sus derechos, lo que le causó la pérdida del apoyo eclesiástico en favor de Rodrigo, quien no era miembro de la familia real. Al morir Witiza, Rodrigo es nombrado rey con el apoyo de la iglesia y los descendientes de Witiza entran en desgracia. Juan Ortega Rubio, *Los visigodos en España* (Madrid: Impr. de los hijos de M. G. Hernández, 1903), 75-82.

⁵² Fernandez Moreira, 208.

Cristianos, Rabī ben Teodulfo,⁵³ y posteriormente acelerar el proceso de islamización de Al-Ándalus mediante la importación de instituciones de gobierno propias del Oriente. Él aumentó la presión para convertirse al islam y adoptar la lengua árabe.⁵⁴ Es altamente probable que este proceso haya sido la chispa que generó las revueltas que culminaron con las matanzas de los mártires de Córdoba.

Posteriormente la situación se mantuvo en relativa paz, con algunos sobresaltos de violencia durante los reinados de Muhammad I (852-886), Al-Mundhir (886-888) y Abdullah ibn Muhammad (888-912).⁵⁵ El proceso de islamización se agudiza durante el reinado de Abd al-Rahmán III (912-961), quien construye o amplía las mezquitas y establece privilegios para la conversión al islam, tales como disminución de los impuestos y mejoras en el estatus social.⁵⁶ De igual manera se establece una etapa de cierta armonía entre las comunidades cristianas y musulmanas y es cuando ocurre el período de mayor esplendor de la dinastía omeya en Al-Ándalus.⁵⁷ Una muestra de confianza con los cristianos la constituye el nombramiento de Recemundo, un oficial cristiano de la corte de Córdoba, como embajador de Al-Ándalus ante el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Otón I.⁵⁸ Menocal afirma que la comunidad cristiana se había reducido a un pequeño grupo de cristianos arabizados, en comparación con el tamaño del grupo existente al inicio del mandato de los musulmanes, mientras el resto o se

⁵³ Rabī ben Teodulfo fue un mozarabe cordobés comandante de la guardia palaciega de Al-Hakam I. Asimismo fue el encargado de los asuntos financieros del emirato. Fue crucificado por Abd ar-Rahmán II para aplacar la presión que ejercían los alfaquíes cordobeses. Angel López y López, "El conde de los cristianos Rabí Ben Teodulfo, exactor y jefe de la guardia palatina del emir Al-Hakam I," *Bibliid* 7 (1999): 169.

⁵⁴ Cabrera: 121-126.

⁵⁵ En 854 D.C. se realizó la batalla de Guazaleta en la que las tropas de Muhammad I acabaron con un ejército mixto de musulmanes y cristianos que se habían rebelado a su reinado y tomado la ciudad de Toledo. En 890 D.C. Las tropas de Abdullah ibn Muhammad derrotan y masacran a un ejército mixto de rebeldes cristianos y musulmanes en la batalla de Jaén. Conde, 76

⁵⁶ Maribel Fierro, *Abd al-Rahman III The First Cordoban Caliph* (Oxford: Oneworld, 2005), 13.

⁵⁷ Cabrera: 130.

⁵⁸ Ann Christys, *Christians in Al-Andalus: (711-1000)* (Richmond: Curzon, 2001), 108.

convirtieron al islam o huyeron a los reinos cristianos del norte.⁵⁹ Esa disminución y huida drástica de cristianos se debe a que gran cantidad de ellos apoyaron a los muwalladies que se rebelaron en contra de Abd al-Rahmán III y al ser derrotados fueron ejecutados o desterrados de los predios de los musulmanes.⁶⁰

Al fallecimiento de Abd al-Rahmán III, su hijo Al-Hakam (961-976) asciende al poder por quince años, en los cuales continúa con la obra de su padre, pero al morir, deja a su hijo Hisham II de sólo once años como heredero.⁶¹ Debido a la corta edad de Hisham II, Ibn Abi Amir se autonombra su regente, acapara el poder absoluto e inicia un período conocido como el “califato cautivo”.⁶² Este regente, quien se hizo llamar Al-Mansur, se mantuvo en el poder hasta 1002. Fue el principal responsable de la caída de la dinastía Omeya ya que, para sostenerse en el poder, llevó a la península una gran cantidad de guerreros bereberes quienes fueron perdiendo el respeto al orden que se mantenía en el califato, creando enemistades entre las fuerzas del gobierno y propiciando la pérdida de la unidad del imperio que desencadenó la caída de la dinastía Omeya. Ésta duró aproximadamente 30 años más, en gran parte bajo la regencia de Abd al-Malik y Abd al-Rahman.⁶³ Aparentemente no se tiene mucha información acerca de la actitud de Al-Mansur y sus hijos hacia los cristianos. Se sabe que la actitud del padre se inclinaba hacia la ortodoxia religiosa y promulgaba la pureza de la fe al punto de realizar una purga de la biblioteca de Al-Hakam II, de la cual se dice que tenía más de 400.000 libros,⁶⁴ para eliminar toda literatura contraria a los preceptos del islam. También promovió la *yihad* contra los reinos

⁵⁹ Menocal, 86.

⁶⁰ Fierro, *Abd al-Rahman III*, 99.

⁶¹ Menocal, 96.

⁶² Janina M Safran, *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in Al-Andalus* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 98.

⁶³ Menocal, 98-100.

⁶⁴ *Ibidem*, 33.

cristianos.⁶⁵ Aunque también se sabe que Al-Mansur estableció pactos de no agresión con reyes cristianos tales como Sancho García de Castilla y Sancho Garcés II de Navarra, quienes incluso fueron en misiones diplomáticas a Córdoba para rendir su vasallaje.⁶⁶

En el caso de los judíos, las relaciones fueron incluso más armoniosas durante el mandato de los omeyas. Ellos recibieron la gratitud de los musulmanes por su apoyo durante la etapa inicial de la invasión a la Península. Durante los últimos treinta años del reinado de los visigodos, los judíos fueron perdiendo derechos políticos, económicos y sociales hasta el punto de ver sus propiedades confiscadas y terminar siendo muchos de ellos esclavizados.⁶⁷ Es por ello que al momento de la invasión los judíos rápidamente pasaron a las filas de los musulmanes.⁶⁸ Durante el mandato de los omeyas los judíos desarrollaron el comercio tanto interno como externo con los reinos vecinos y aun distantes, lo cual les permitía servir muchas veces como mediadores entre los omeyas y los reinos cristianos.⁶⁹ Los judíos alcanzaron el máximo nivel de prosperidad al tener como líder a Hasdai ibn Shaprut, quien a su vez era el visir de Abd al-Rahmán III.⁷⁰ Este personaje sirvió al califa con lealtad y ocupó varios cargos entre los que se pueden mencionar: recaudador de impuestos, traductor de textos hebreos al árabe, médico de la corte y negociador ante el reino cristiano de León y los condes de Barcelona.⁷¹

Al final de la dinastía omeya el poder central se había ido desvaneciendo y fueron apareciendo autoridades regionales autónomas que pronto se convirtieron en las llamadas taifas. Luego de un proceso de disputas limítrofes terminaron prevaleciendo las taifas de Sevilla,

⁶⁵ Safran, 105.

⁶⁶ Mahmud Alí Makki, "La España cristiana en el Diwan de Ibn Darray," *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 30 (1964): 66.

⁶⁷ Wenceslao Segura González, "El comienzo de la conquista musulmana de España," *Al Qantir* 11 (2011): 98-99.

⁶⁸ *Ibidem*, 118.

⁶⁹ Fierro, *Abd al-Rahman III*, 103.

⁷⁰ Menocal, 84.

⁷¹ Fierro, *Abd al-Rahman III*, 102.

Granada, Murcia, Toledo, Badajoz, Zaragoza y Valencia.⁷² Debido a su carácter independiente, cada taifa tenía su política de tratamiento con quienes no eran musulmanes. En Zaragoza se aglomeraron gran cantidad de escritores y filósofos judíos, tales como Ibn Gabirón, también conocido como Avicibrón, transformando la ciudad en un foco cultural.⁷³ En Sevilla la situación de los cristianos permaneció estable, manteniendo estos sus puestos de trabajo en cargos administrativos y políticos.⁷⁴ Entretanto los judíos se destacaron en el comercio y la producción de textiles generando entre ellos un gran crecimiento económico.⁷⁵ Toledo, que había mantenido una fuerte tradición de coexistencia de los tres grupos religiosos, vio el cambio de gobierno sin modificar las relaciones existentes. Esta ciudad acogió destacados poetas, músicos y científicos de los tres grupos religiosos, elevándose así su nivel cultural. Entre ellos se puede mencionar al astrónomo Azarquiel, el historiador Said al-Andalusi, el matemático ibn Muadh Al-Jayyani, el agrónomo Ibn Bassal y el médico Ibn Wafid, conocido también como Abenguefit.⁷⁶ En Granada el rey Habbus nombró a Samuel Ha-Levi, un judío intelectual, como su visir y canciller.⁷⁷ Durante el visirato de Ha-Levi, los judíos de la provincia de Granada acumularon grandes riquezas y poder político.⁷⁸ La población de judíos en Granada sobrepasó los cinco mil habitantes y la ciudad se convirtió en polo de atracción para judíos de otras provincias.⁷⁹

A la reconquista de Toledo (1085) siguen dos sucesos de suma importancia en la Península Ibérica: por un lado la *convivencia* comienza a cambiar de gobernante, siendo Alfonso

⁷² Joseph Pérez, *Historia de España* (Barcelona: Crítica, 2014), 47.

⁷³ *Ibidem*, 48.

⁷⁴ Alejandro García Sanjuan, “Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss. XI-XII)” *Historia. Instituciones. Documentos* 31 (2004): 271.

⁷⁵ Ashtor, 197-198.

⁷⁶ Olga Pérez Monzón y Enrique Rodríguez-Picavea, *Toledo y las tres culturas* (Madrid: Akal, 1995), 7.

⁷⁷ Dozy, 608.

⁷⁸ Ashtor, 136-137.

⁷⁹ *Ibidem*, 142-143.

VI el promotor de la tolerancia hacia los musulmanes y judíos.⁸⁰ Por el otro lado, en Toledo se inicia poco después la conocida escuela de traductores,⁸¹ la cual estaba compuesta por un grupo de sabios pertenecientes a los tres grupos religiosos, que trabajaron bajo el patrocinio del arzobispo Don Raimundo durante el siglo XII, traduciendo obras escritas en árabe al latín.⁸² Al verse incapaces de detener el avance de la Reconquista, los reyes de las restantes taifas piden ayuda a los almoravides norafricanos para contener y revertir el avance de los cristianos.⁸³ Los almoravides desembarcaron en la Península en junio de 1086, derrotando a una coalición cristiana en Sabrajas en octubre del mismo año pero sin ganar terreno. En un período de ocho años a partir del primer desembarco en la Península, los almoravides pasaron a controlar todas las taifas que estaban anteriormente en manos musulmanas, menos la de Valencia que había caído en manos de Rodrigo Díaz de Vivar en 1094 y permaneció en manos cristianas hasta 1102 y la de Zaragoza que fue una taifa musulmana independiente hasta 1110 cuando cayó en manos de los almoravides.⁸⁴

La presencia de los almorávides, de creencia más fundamentalista que los omeyas,⁸⁵ afectó negativamente el estudio religioso que habían avanzado los andalusíes, prohibiendo el estudio de la filosofía y volviendo a los preceptos básicos del islam.⁸⁶ Esto a su vez endureció la relación entre los musulmanes y los *dhimmis*, haciendo que perdieran los privilegios que habían obtenido bajo el mandato de los omeyas o los reyes de las taifas. La mayoría de las iglesias fueron demolidas; a muchos cristianos les fueron confiscadas sus propiedades e incluso

⁸⁰ O'Callaghan, *A History*, 206-207.

⁸¹ Dicha escuela, como tal, no existió porque no hay evidencias de principio docente del este grupo sino de una organización y coherencia para producir las traducciones. Claudio Sánchez-Albornoz, *El islam de España y el occidente* (Madrid: Espasa-Calpe, 1981), 192.

⁸² Mariano Brasa Díez, "Métodos y cuestiones filosóficas en la escuela de traductores de Toledo," *Revista española de filosofía medieval* 3 (1996): 40.

⁸³ O'Callaghan, *A History*, 208.

⁸⁴ *Ibidem*, 209-212.

⁸⁵ Menocal, 141.

⁸⁶ Dozy, 720-721.

posteriormente deportados a África y los judíos tuvieron que pagar elevadas sumas para evitar la expropiación de las suyas.⁸⁷ García Sanjuán afirma que la principal causa del empeoramiento de las relaciones obedece a la presión ejercida por los reinos cristianos del norte que hizo que los musulmanes vieran a los pobladores que no profesaban el islam como potenciales enemigos.⁸⁸ Adicionalmente, basándose en documentos legales de la época de los almorávides, García Sanjuán sostiene que no hubo un cambio significativo en las condiciones bajo las cuales debían ser tratados los *dhimmi*s con respecto a las reglas que habían sido establecidas cuatro siglos antes.⁸⁹

La llegada de los almohades a la Península (1146) produce un relevo al imperio almorávide y restaura el balance de fuerzas entre cristianos y musulmanes por aproximadamente 50 años más.⁹⁰ Este grupo era aún más fundamentalista que los almorávides y su actitud prácticamente marcó el punto final de las relaciones entre los musulmanes y sus *dhimmi*s en la Península. Existen, por ejemplo, evidencias de ejecuciones, matanzas y saqueos de cristianos en Sevilla.⁹¹ Maribel Fierro comenta que para los almohades su territorio era sagrado y por ello sólo el Islam era permitido en él.⁹² Es por ello que los judíos siguieron la misma suerte que los cristianos y bajo el lema de “conversión o muerte” muchos se convirtieron de manera ficticia o, con suerte, pudieron exilarse.⁹³

Del lado reconquistado, y así como sucedió con Toledo, en algunas ciudades se mantuvo la amnistía con los musulmanes. En Valencia, por ejemplo, cuando el Cid Rodrigo Díaz de Vivar

⁸⁷ Dozy, 721-722.

⁸⁸ Alejandro García Sanjuán, “Jews and Christians in Almoravid Seville as Portrayed by the Islamic Jurist Ibn ‘Abdūn,” *Medieval Encounters* 14 (2008): 80.

⁸⁹ *Ibidem*: 97.

⁹⁰ O’Callaghan, *A History*, 233-234.

⁹¹ García Sanjuán, “Declive y extinción”: 284-285.

⁹² Maribel Fierro, “Spiritual Alienation and Political Activism: The *Guruba* in al-Andalus during the Sixth/Twelfth Century,” *Arabica* 47, no. 2 (2002): 232.

⁹³ Amira Benninson y María Ángeles Gallego. “Religious Minorities Under the Almohads: An Introduction,” *Journal of Medieval Iberian Studies* 2, no. 2 (2010): 147-148.

toma la ciudad (1094), se permite a los habitantes musulmanes quedarse, mantener sus propiedades y trabajar a cambio del pago de un impuesto o irse de la ciudad.⁹⁴ A la reconquista de Zaragoza (1118), el rey Alfonso I hizo lo mismo.⁹⁵ Políticas similares tomó Fernando III al reconquistar Córdoba (1236)⁹⁶ y Sevilla (1248).⁹⁷ Esta actitud de tolerancia, afirma Sánchez Albornoz, “floreció entre las minorías que regían el estado y no entre las masas por ellas gobernada.”⁹⁸ Esa afirmación no es totalmente cierta porque los miembros de las tres religiones, a pesar de vivir generalmente en barrios separados, tenían que coincidir en algunos puntos de la ciudad como los mercados y las plazas y, salvo algunos casos que se han ido mencionando a lo largo de este texto, sus interacciones fueron relativamente pacíficas.

Tal vez uno de los más importantes ejemplos de convivencia lo podemos encontrar durante el reinado de Alfonso X (conocido también como Alfonso el Sabio). Durante sus campañas de reconquista, este rey mantuvo una actitud de tolerancia hacia musulmanes y judíos similar a la que habían tenido la mayoría de sus predecesores. Al reconquistar Jerez, Arcos, Lebrija, Medina Sidonia y otros pueblos (1264), permitió a los habitantes, en su mayoría musulmanes, mantener sus tierras y casas, ser juzgados bajo sus propias leyes, y trabajar libremente.⁹⁹ Se estima que a mediados del siglo XIII vivían en el reino de Castilla entre cuatro y cinco millones de habitantes, de los cuales alrededor de 300.000 eran judíos o musulmanes.¹⁰⁰ Es decir, para ese momento los creyentes en religiones distintas al cristianismo constituían una minoría de alrededor del siete por ciento de la población.¹⁰¹ De acuerdo con H. Salvador Martínez, Alfonso el Sabio realizó un gran esfuerzo por promover la convivencia cultural de sus

⁹⁴ O’Callaghan, *A History*, 211.

⁹⁵ *Ibidem*, 220.

⁹⁶ *Ibidem*, 344.

⁹⁷ *Ibidem*, 353.

⁹⁸ Sánchez Albornoz, *España, un enigma*, 295.

⁹⁹ O’Callaghan, *A History*, 360.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 459.

¹⁰¹ Cálculos del autor.

subditos pero a su vez trató de impedir la convivencia social.¹⁰² El interés del monarca por el saber lo llevó a formar un equipo de sabios cristianos, musulmanes y judíos para emprender el mayor proyecto cultural ocurrido en la Europa de su época que a su vez es un ejemplo de convivencia entre las tres religiones.¹⁰³ A pesar de ello, tuvo que lidiar con presiones que lo obligaron a establecer un marco legal¹⁰⁴ y tomar medidas que incluyeron la separación física y legal de las tres comunidades.¹⁰⁵

La actitud de tolerancia hacia los musulmanes comienza a deteriorarse tras la revuelta de los mudéjares (1264), en la cual un grupo de musulmanes de la ciudad de Jerez junto con tropas musulmanas provenientes de Málaga y Granada se revelan retomando la ciudad y propagando una rebelión masiva en varios pueblos de Andalucía.¹⁰⁶ Para sofocar la rebelión el rey Alfonso X pide ayuda a su suegro, el rey Jaime I de Aragón, y toma control nuevamente de las áreas perdidas, expulsando los musulmanes de ellas. Adicionalmente, con el fin de asegurar el territorio pacificado, reconquistan la ciudad de Murcia (1266).¹⁰⁷ Los musulmanes que se encontraban en la ciudad no fueron expulsados pero fueron confinados al suburbio de Arrixaca, de donde muchos se exilaron voluntariamente hacia el reino de Granada.¹⁰⁸ Martínez sostiene que a pesar de la garantía de inmunidad que tenían los musulmanes que decidían exilarse, un grupo de ellos fue asaltado en el Huércal, los hombres asesinados y las mujeres y niños esclavizados.¹⁰⁹ Una vez controlada la rebelión, el rey Alfonso X inicia un proyecto de

¹⁰² H. Salvador Martínez, *La convivencia en la España del siglo XIII: perspectivas alfonsíes* (Madrid: Polifemo, 2006), 16.

¹⁰³ Alfonso X demostró una insaciable curiosidad intelectual desde su niñez. H. Salvador Martínez, *Alfonso X, The Learned* (Boston: Brill, 2010), 56

¹⁰⁴ En la Séptima Partida de Alfonso X están escritas las condiciones bajo las cuales debían vivir los judíos y los moros. O'Callaghan, *A History*, 464-465.

¹⁰⁵ Martínez, *La convivencia*, 18.

¹⁰⁶ O'Callaghan, *The Learned King*, 182.

¹⁰⁷ Martínez, *Alfonso X*, 169-170.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 171.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 171.

reoblación del territorio con cristianos traídos del norte de la Península; después, establece la orden de Santa María de España¹¹⁰ y fomenta la conversión de musulmanes al cristianismo mediante presiones por parte de las autoridades religiosas y dismunición de los impuestos a los conversos.¹¹¹

Durante el reinado de Alfonso X, los judíos fueron tratados de mejor manera que los musulmanes; ocuparon cargos públicos como recaudadores de impuestos, administradores territoriales y traductores. Esto obedeció, principalmente, a la escasez de individuos con preparación suficiente para desempeñar estas posiciones.¹¹² A pesar de que el Concilio de Letrán (1215-16) estableció que los judíos debían vestir trajes distintivos y separarse de los cargos públicos, ni Fernando III y Alfonso X por Castilla ni Jaime I por Aragón pusieron en práctica estas restricciones.¹¹³ La situación de los judíos comenzó a deteriorarse a lo largo del último tercio del siglo XIII cuando entran en vigencia las disposiciones de la séptima partida¹¹⁴ en el reino de Castilla y la prohibición del ejercicio de cargos públicos en el reino de Aragón.¹¹⁵ Entre otras acciones que fueron tomadas en contra de los judíos está la disposición de residencia en barrios separados de los cristianos denominados juderías.¹¹⁶ En el siglo XIV las acciones de violencia contra los judíos se incrementaron en toda la Península; hubo persecuciones y

¹¹⁰ La orden de Santa María de España fue una orden militar y religiosa que se estableció en 1272 en Cartagena para garantizar la defensa naval y territorial de la zona centro sur de la península. O'Callaghan, *The Learned King*, 196.

¹¹¹ *Ibidem*, 196-197.

¹¹² José Ramón Hinojosa Montalvo, "Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión," en *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, ed. María Desamparados Martínez San Pedro. (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000), 27.

¹¹³ O'Callaghan, *A History*, 465.

¹¹⁴ En la séptima partida de Alfonso X se establece que los judíos tenían prohibido establecer amistad con cristianos, asistir a eventos cristianos, tener esclavos o sirvientes cristianos y otras tantas medidas en menoscabo de su condición social. Alfonso X, *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, Vol 3 (Madrid: Imprenta Real, 1807), 673-675.

¹¹⁵ Hinojosa, 27.

¹¹⁶ O'Callaghan, *The Learned King*, 103.

matanzas en Navarra (1328), en Cataluña (1348) y en Castilla durante la primera guerra civil (1351-1369).¹¹⁷

El punto climax de la violencia antisemita en España ocurre con el surgimiento de los pogromos de 1391. Este suceso ocurrió después de una época de crecientes tensiones en contra de los judíos. La chispa se inició en Sevilla en junio de 1391 ante acusaciones de corrupción a recaudadores de impuestos judíos.¹¹⁸ Los hechos violentos se extendieron por otros pueblos de Andalucía, Valencia, Aragón, Cataluña y las Islas Baleares.¹¹⁹ Viñuales sostiene que la violencia acabó con la judería de Toledo y dejó maltrecha a la de Madrid.¹²⁰ Un testimonio judío en Barcelona dice que “Dios expresó su furia con fuego” al hablar de las matanzas en Barcelona y consideró a los muertos como mártires.¹²¹ Se estima que esta ola de violencia dejó alrededor de 25.000 judíos muertos, heridos o exilados y un incremento en la tasa de conversión al cristianismo por temor a nuevos hechos de violencia.¹²² Después de los pogromos de 1391 se pacificó la situación aunque el odio contra los judíos continuó. Aumentó la presión para convertirse al cristianismo y se tomaron nuevas medidas para reducir aún más su autonomía social, tales como la prohibición de ejercer empleos financieros (prestamista, arrendador, recaudador, etc.), empleos relacionados con la salud (médicos o farmacéuticos), de circular en las calles durante la noche, usar prendas de oro o plata, construir nuevas sinagogas, de realizar

¹¹⁷ Hinojosa, 28.

¹¹⁸ Gonzalo Viñuales Ferreiro, “El pogromo de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, identidad y violencia en la Castilla de la Baja Edad Media?” en *De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz. El ejército y la guerra en la construcción del estado*, ed. Leandro Martínez Peñas y Manuela Fernández Rodríguez (Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 2012), 97.

¹¹⁹ O’Callaghan, *A History*, 606.

¹²⁰ Viñuales Ferreiro, 98

¹²¹ Shmuel Shepkaru, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds* (New York: Cambridge University Press, 2009), 265-67. <https://www.cambridge.org/core/books/jewish-martyrs-in-the-pagan-and-christian-worlds/21A2FD1B32643458278591FE6AB6855D>.

¹²² O’Callaghan, *A History*, 607.

proselitismo religioso así como el uso obligatorio de vestimenta distintiva.¹²³ Los Reyes Católicos inicialmente muestran cierta tolerancia con los judíos al defenderlos de medidas abusivas tomadas contra ellos en Burgos, Vitoria y Zaragoza entre 1481 y 1482.¹²⁴ Posteriormente, con la idea de unificar la creencia religiosa en favor del catolicismo, se establece la Inquisición (1483) y bajo el pretexto de la mala influencia que ejercían los judíos sobre los conversos, los Reyes Católicos emiten el decreto de expulsión de los judíos de los territorios de España en 1492.¹²⁵

Los musulmanes que permanecían en el territorio cristiano habían disfrutado de una tranquilidad relativa una vez controlada la revuelta de los mudejares. Durante los siglos XIV y XV se endurecieron algunas medidas, como la obligación a portar un distintivo para identificarlos, la prohibición de trabajar en oficinas públicas, de trabajar en actividades comerciales y profesiones de la salud. Adicionalmente, se le obligó a vivir en suburbios cercados denominados morerías.¹²⁶ El último bastión musulmán en la Península Ibérica, el reino de Granada, fue reconquistado en 1492 y a los habitantes de la ciudad se les dio la oportunidad de quedarse, manteniendo sus propiedades y trabajos o exilarse.¹²⁷ A finales del siglo XV se inició un proceso intensivo para intentar convertir a los musulmanes que se quedaron en Granada, esto generó gran malestar en la población y causó una revuelta en la ciudad y en los pueblos aledaños que fue suprimida violentamente, quedando una situación de gran tensión que terminó con el decreto de 1502, bajo el cual los musulmanes debían convertirse al cristianismo o dejar la Península.¹²⁸ Una gran proporción de musulmanes se convirtió al cristianismo.

¹²³ Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España. La España de los Reyes Católicos (1474-1516)* Vol.17 (Madrid: Espasa-Calpe, 1969), 244.

¹²⁴ *Ibidem*, 245-247.

¹²⁵ O'Callaghan, *A History*, 669-671.

¹²⁶ *Ibidem*, 605.

¹²⁷ Conde, 321.

¹²⁸ O'Callaghan, *A History*, 672.

3. Los mártires de Córdoba.

El episodio de los mártires de Córdoba ha sido esgrimido como un argumento clave por los detractores de la teoría de la convivencia para defender su posición. La ejecución de 48 creyentes cristianos, quienes en su mayoría, se presentaron ante el cadí de Córdoba a renegar del Islam en un período de nueve años, es un acontecimiento relativamente pequeño tomando en consideración el número de involucrados y el tiempo en el cual ocurrió.¹²⁹ Edward Colbert afirma que algunos historiadores como Louis Turquet de Mayerne e Ignaz Aurelius Fessler, acusan a los cristianos de rebelión ante un aumento en la tasa de impuestos, lo cual produjo una mayor tensión entre éstos y los musulmanes.¹³⁰ Otros historiadores, un poco más moderados, como M.M. Busk, Amadée Paquis, Albert de Circourt y Louis Viardot, igualmente acusan a los cristianos de injuriar a los musulmanes y provocar la ira de Abd al-Rahman II.¹³¹ El crítico más recalcitrante en contra de los cristianos es Reinhardt Pieter Dozy, quien sostiene que la tradición visigótica española es decadente en extremo y que la Iglesia cristiana se mantenía viva gracias a un grupo de clérigos cuyo fanatismo los llevó a desafiar a los musulmanes, incitando la represión de la que fueron objeto.¹³² Del otro bando, Ambrosio de Morales, Francisco Simonet, Zacarías García-Villada e Isidro de las Cagigas, entre otros, toman partido por la causa mozárabe y justifican su importancia cultural.¹³³ Existen otros autores como Eugène Rosseeuw Saint-Hilaire, Frank Richard Franke, Carleton Sage, Pius Bonifacius Gams y Marcelino Menéndez Pelayo quienes se despojan de parcialidades y sólo estudian las fuentes para comentar lo sucedido.¹³⁴

¹²⁹ Christys, 52-79.

¹³⁰ Edward P Colbert, *The Martyrs of Córdoba, 850-859: A Study of the Sources* (Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1983), 4.

¹³¹ *Ibidem*, 4.

¹³² Reinhart Pieter Dozy and Francis G. Stokes, *Spanish Islam: a History of the Moslems in Spain* (London: Chatto & Windus, 1913), 237.

¹³³ Colbert, 7.

¹³⁴ *Ibidem*, 8-10.

Basándonos en el segundo libro del *Memoriale Sanctorum* de Eulogio de Córdoba, un sacerdote, testigo presencial y parte del movimiento de los mártires de Córdoba, observamos que este suceso se inicia cuando Perfecto, un presbítero de las zonas aledañas a Córdoba, es invitado a discutir acerca de algunos dogmas religiosos con un grupo de musulmanes cuando pasaba por una de las calles de la ciudad. Bajo la promesa de no ser agredido por sus comentarios, Perfecto entabla una conversación y señaló que Mahoma era un falso profeta y que le había arrebatado la esposa a su criado Zaíd, cometiendo adulterio en ese acto. Los musulmanes, cumpliendo su promesa, dejaron ir al presbítero en ese momento, pero poco después, al pasar Perfecto por el mismo sitio, fue capturado y llevado ante el Cadí, donde lo denunciaron por blasfemar en contra de Mahoma. Por esta acusación el presbítero fue condenado a muerte, sentencia que se cumplió unos meses después.¹³⁵ Un aspecto interesante de esta historia es que, si la situación de los cristianos en la época hubiese sido de total sometimiento, Perfecto no habría pasado caminando tranquilamente por las calles de la ciudad ni habría aceptado participar en esa discusión a sabiendas del futuro que le vendría. Confiar en la palabra de un grupo de musulmanes no sería posible en un ambiente de desprecio y segregación como se ha pretendido pintar por algunos historiadores.¹³⁶ El segundo mártir mencionado por Eulogio es el monje Isaac, hijo de una familia cordobesa noble y muy rica. Su educación le permitió alcanzar puestos administrativos en el Estado¹³⁷. Posteriormente se dedicó a la vida religiosa retirándose a la aldea de Tábanos a siete millas al norte de Córdoba. Poco después de la ejecución de Perfecto, Isaac se presentó voluntariamente ante el juez e injurió a Mahoma por lo cual fue ejecutado.¹³⁸ El origen adinerado

¹³⁵ Eulogio de Córdoba, *Obras completas*, ed. Pedro Herrera Roldán (Madrid: Akal, 2005), 101-105.

¹³⁶ Fernández-Moreira, 206-213.

¹³⁷ Isaac llegó a ostentar uno de los cargos públicos más altos que cualquier persona que no fuera musulmana podía alcanzar en la época. Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 23.

¹³⁸ Eulogio, 106-107.

y su posición en el gobierno son también ejemplos de una sociedad en la cual la segregación hacia los cristianos no parece ser tan aguda como ha sido descrita. Un caso relativamente similar es el del tercer mártir, Sancho, quien llegó a pertenecer a la guardia personal del rey.¹³⁹ Es difícil pensar que un rey entregue su seguridad a individuos creyentes de una religión que el considere su enemiga o no digna de confianza. Más aun, El rey nombró a Argimiro, otro de los mártires, censor de Córdoba, otro cargo dado sólo a gente confiable.¹⁴⁰

Otro aspecto que llama la atención es el trato que se le da a los mártires antes de su ejecución. De acuerdo con Eulogio, la mayoría de ellos eran enviados a prisión hasta que se cumpliera su sentencia de muerte. Mientras estuvieran encarcelados, salvo contadas excepciones, los mártires no eran sometidos a ningún tipo de castigo físico ya que la muerte era suficiente castigo para ellos.¹⁴¹ Más aun, a muchos de los mártires se les dio la oportunidad de retractarse y/o convertirse al islam antes de su ejecución; por ejemplo a Nunilón y Alodia se les ofreció el perdón, bienes materiales y buenos matrimonios a cambio de su islamización.¹⁴² A Félix, Lilibosa, Sobigotón y Aurelio les fueron ofrecidos el perdón y grandes riquezas si se convertían al islam. Jorge, quien estaba con los cuatro mencionados anteriormente, fue dejado en libertad por no proferir comentario alguno al momento de su juicio, pero en ese momento se manifestó condenando al infierno a los musulmanes por lo que fue martirizado.¹⁴³ Paulo Álvaro de Córdoba, un sacerdote amigo de Eulogio, comenta que al momento del juicio de Eulogio el visir le ofreció libertad plena a cambio de retractarse de sus comentarios contra los musulmanes, cosa que él declinó reafirmando así su voluntad de martirizarse.¹⁴⁴ Esto muestra que no existía una

¹³⁹ Eulogio, 107.

¹⁴⁰ Wolf, *Christian Martyrs*, 162.

¹⁴¹ Eulogio, 68.

¹⁴² *Ibidem*, 112.

¹⁴³ *Ibidem*, 135.

¹⁴⁴ Feliciano Delgado León, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam: el indiculus luminosus* (Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1996), 57.

intención expresa de perseguir o ejecutar cristianos solo por ser de una religión distinta a la musulmana. Al contrario, se observa una intención de evitar las ejecuciones, bien sea para evitar una posible insurrección cristiana, por apego a sus creencias de respeto a las otras religiones del libro o una combinación de ambas.

Como se mencionó anteriormente, la mayoría de los mártires renegaron voluntariamente del islam: 37 clérigos se presentaron ante las autoridades de Córdoba a manifestar su apego a la religión cristiana y denunciar a Mahoma como falso profeta. De los restantes, sólo Perfecto, Argimiro y Juan fueron denunciados por renegar la creencia islámica. Los otros ocho fueron ejecutados por apostasía bien sea por convertirse al islam y volver al cristianismo o por ser hijos de al menos un padre musulmán y mantener su fe cristiana.¹⁴⁵ Esto deja de manifiesto que no se llevó a cabo un proceso de persecución sistemática de cristianos como la ocurrida en tiempos del imperio romano, sino una manifestación voluntaria de desacuerdo a la creciente presencia y presión social por parte de los musulmanes. Es importante destacar que los musulmanes conminaron a los cristianos a efectuar un concilio para evaluar la situación y condenar los martirios voluntarios¹⁴⁶ y, posteriormente ante el poco éxito del concilio en detener a los mártires, expulsaron a los cristianos de los cargos públicos que ocupaban en el palacio y el retiraron el estipendio real a algunos cristianos que estaban en el ejército¹⁴⁷. Lo primero refleja la potestad que tenían los cristianos para dirimir sus asuntos y lo restante muestra el status de confianza que tenían algunos cristianos como empleados públicos. Tras la muerte de Eulogio en 859 cesaron los martirios¹⁴⁸ y sólo quedó el recuerdo de lo sucedido, un gran deterioro en las

¹⁴⁵ Jessica A. Coope, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), XV-XVII.

¹⁴⁶ Eulogio, 140-141.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 146.

¹⁴⁸ Durante el siglo X ocurrieron algunos casos aislados de los cuales se tiene poca información. Wolf, *Christian Martyrs*, 35.

relaciones entre los musulmanes y cristianos y un incremento del número de conversiones al islam para tratar de conservar el status a nivel laboral o escapar del aumento en los impuestos aplicado a los cristianos.¹⁴⁹

De acuerdo con Eulogio la destrucción de algunas iglesias, los insultos a los sacerdotes y el tributo mensual son las principales causas que incitaron al movimiento martirial.¹⁵⁰ Coope agrega que las tensiones familiares, en el caso de quienes realizaron apostasía, llevaron estos mártires a comparecer ante el Cadí, ya que habían mantenido su creencia cristiana en secreto y deseaban poder ser libres de profesar su religión, o en caso contrario, ser libres al alcanzar la vida eterna.¹⁵¹ En el *Indiculus Luminosus* encontramos la preocupación manifiesta de la pérdida cultural que estaba sucediendo en la época. Álvaro dice:

¿No es verdad que todos los jóvenes cristianos, de brillante presencia, elocuentes, distinguidos en sus gestos y vestimenta, sobresalientes en la sabiduría de los gentiles, notables por su conocimiento de la lengua arábiga, se cuidan con avidez de los libros de los caldeos, los leen atentísimamente, los discuten arduosamente y reuniéndolos con gran afán, los divulgan con lengua profusa y afianzada, ignorando en cambio la pulcritud de la lengua de la iglesia y despreciando por muy viles las fuentes que manan del paraíso? ¡Ay dolor! Los cristianos desconocen su propia ley y los latinos no entienden su lengua propia, en tal forma que apenas en toda la comunidad cristiana se encuentra uno de mil hombres, que pueda dirigir a un hermano una carta en latín correctamente y se hallan innumerables multitudes que son capaces de explicar las ampulósidades verbales de los árabes, hasta el extremo que, más eruditos en la métrica que esas mismas gentes y con más sublime belleza, adornan las cláusulas finales con el acortamiento de una letra, y de acuerdo con lo que exige la expresión propia de la lengua árabe, que cierra todas las vocales acentuadas con un inciso rítmico o incluso métrico, cual conviene a todas las letras del alfabeto, mediante diversas expresiones, y muchas variantes son reducidas a un mismo o semejante final.¹⁵²

¹⁴⁹ Coope, 10-11.

¹⁵⁰ Eulogio, 88.

¹⁵¹ Coope 74-78.

¹⁵² Delgado León, 185.

Este extenso párrafo deja ver claramente el interés de los jóvenes por la cultura árabe a expensas de la cristiana¹⁵³ y a su vez una razón importante para manifestarse abiertamente en contra a la presión ejercida por los musulmanes.

De los textos de ambos prelados se deduce que, si bien los cristianos eran considerados ciudadanos de segunda clase y tenían que pagar una carga impositiva especial, también tenían libre acceso a las calles de la ciudad, podían trabajar en cargos públicos, incluso en las altas esferas, participaban de las actividades económicas en los mercados de la ciudad, tenían independencia para resolver sus asuntos internos y contaban con su propio sistema de educación aunque los jóvenes se sentían fascinados por la lengua y literatura árabes más que por la latina. Todo esto no pudiese haber sido posible en un ambiente de intolerancia y agresión que algunos historiadores pretenden hacer ver.

¹⁵³ Se podría deducir de esto que la admiración manifiesta de los jóvenes obedece al reconocimiento de una cultura superior y atractiva que, de haber sido cruel y represiva no hubiese generado esa seducción.

Capítulo 2

La convivencia en Al-Ándalus a través de la poesía

1. Introducción y antecedentes

La presencia musulmana en la Península Ibérica introdujo, entre otras cosas, la poesía tradicional árabe principalmente en la forma de la *casida*, una serie de versos monorrimos en una sola estrofa.¹⁵⁴ Esta forma poética no fue popular fuera del grupo musulmán, pero aproximadamente dos siglos más tarde aparecen lo que se cree que fueron las primeras expresiones líricas árabe-andalusí; el *zéjel* y la *muwasaha* (moaxaja o muasaja).¹⁵⁵ Ramón Menéndez Pidal describe al *zéjel* como “un trístico monorrimo con estribillo y además (esto es lo esencial), con un cuarto verso de rima igual al estribillo, rima que se repite en el cuarto verso de todas las estrofas de la misma canción.”¹⁵⁶ De acuerdo con Jareer Abu Haidar, esta descripción se ajusta de manera similar para la *muwasaha* con la principal diferencia que la *muwasaha* es escrita en árabe clásico mientras que el *zéjel* es escrito en árabe dialectal.¹⁵⁷ Menéndez Pidal cita a dos escritores musulmanes; Ibn Bassám e Ibn Jaldún para atribuir la invención del *zéjel* y la *muwasaha* al poeta andalusí Mucáddam ben Muáfa el Cabrí a finales del siglo IX.¹⁵⁸ Aunque, Vicente Beltrán opina que el *zéjel* apareció más tarde que la *muwasaha*, bien sea en las obras de Ibn Quzmán o Ibn Rasid en los siglos X o XI,¹⁵⁹ Carmen Hernández y Emilio García Gómez

¹⁵⁴ Francisco Marcos Marín, “Observaciones preliminares sobre el *zéjel* en Al-Ándalus,” *Revista de filología románica* 3 (1985): 292.

¹⁵⁵ Jareer Abu Haidar, *Hispano-Arabic Literature and the Early Provençal Lyrics* (Richmond, England: Curzon Press, 2001), 126.

¹⁵⁶ Ramón Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea*, 2da ed. (Buenos Aires: Espasa Calpe: 1943), 18.

¹⁵⁷ Abu Haidar, 108.

¹⁵⁸ Menéndez Pidal, *Poesía árabe*, 20.

¹⁵⁹ Vicente Beltrán, “De *zéjeles* y dansas. orígenes y formación de la estrofa con vuelta,” *Revista de filología española* 64, no. 3/4 (1984): 246.

sostienen que Ibn Bajja (Avempace) fue el inventor del *zéjel* en el siglo XI,¹⁶⁰ y Federico Corriente sostiene que hay una referencia, en el libro del *Almuqtabis* de Ibn Hayyân, de un proto-*zéjel* datado en el año 913.¹⁶¹

La aparición del *zéjel* y la *muwasaha* constituye un cambio importante en el estilo poético tradicional árabe. Su forma estrófica y su rima cambiante han hecho pensar a investigadores como Julián Rivera que existe un origen romance en ambas formas poéticas.¹⁶² Esto ha alimentado una polémica acerca del origen de la lírica popular romance, si no la lírica occidental, sobre la cual los investigadores han estado debatiendo durante cerca de siglo y medio. Entre los eruditos que pueden ser mencionados encontramos a filólogos de la talla de Ramón Menéndez Pidal,¹⁶³ Américo Castro,¹⁶⁴ Margit Frenk,¹⁶⁵ el italiano Paolo Toschi,¹⁶⁶ el portugués Manuel Rodrigues Lapa¹⁶⁷ y los franceses Alfred Jeanroy¹⁶⁸ y Gastón París.¹⁶⁹ Hasta principios del siglo XX y debido a la falta de otros testimonios escritos, la investigación databa su evidencia más antigua en la lírica Provenzal con los poemas de Guillermo IX, duque de Aquitania, fechados a inicios del siglo XII.¹⁷⁰ Posteriormente surgen las ideas de Rivera, mencionadas anteriormente, las cuales fueron reforzadas por Alois Richard Nykl en 1946.¹⁷¹ No es hasta 1948 cuando Samuel

¹⁶⁰ Carmen Hernández, “Poesía lírica de la Península Ibérica,” en *Lírica románica medieval*, ed. Fernando Carmona, Carmen Hernández y José Antonio Trigueros (Huelva: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986), 251.

Emilio García Gómez, *Todo Ben Quzmân, interpretado, medido y explicado*, vol. 3 (Madrid: Gredos, 1973), 214

¹⁶¹ Federico Corriente, *La investigación de los arabismos del castellano en registros normales, folklóricos y bajos. Discurso de ingreso a la Real Academia Española* (Madrid: Gambón, 2018), 21.

¹⁶² Julián Rivera, “Épica andaluza romanceada,” en *Disertaciones y opúsculos*, ed. Julián Rivera. (Madrid: Maestre, 1928), 98-101.

¹⁶³ Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea*. 15-66.

¹⁶⁴ Castro, *La realidad...*

¹⁶⁵ Margit Frenk, *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica* (México: Colegio de México, 1975).

¹⁶⁶ Paolo Toschi, *Fenomenologia del canto popolare* (Roma: Ed. Dell'Ateneo, 1949).

¹⁶⁷ Manuel Rodrigues Lapa, *Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade-Média* (Lisboa: Edição do autor, 1929).

¹⁶⁸ Alfred Jeanroy, *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen-Age* (Paris: Librairie Hachette, 1889).

¹⁶⁹ Gaston Paris, *Les origines de la poésie lyrique en France* (Paris: Imprimerie Nationale, 1892).

¹⁷⁰ Jeanroy, xxi.

¹⁷¹ Alois Richard Nykl, *Hispano-Arabic Poetry, and its Relations With the Old Provençal Troubadours* (Baltimore: J.H. Furst Co, 1946), 381-385.

Stern publica, en la revista *Al-Ándalus*, su estudio “Les vers finaux en espagnol dans le muwassahs hispano-hebraïques. Une contribution á l’histoire du muwassah et a l’etude du vieux dialecte espagnol «mozarabe»”, en el cual expone a la luz pública el hallazgo de unas *muwasahas* escritas en árabe o en hebreo que al final contenían unos versos cortos escritos en caracteres árabes o hebreos, pero en un dialecto romance, denominados *jarchas* cuya fecha de escritura se estima entre principios y mediados del siglo XI, es decir alrededor de un siglo antes que los poemas de la lírica Provenzal.¹⁷² Poco tiempo después, en 1952, el arabista Emilio García Gómez da a conocer, en otro estudio, veinticuatro *jarchas* romances en *muwasahas* árabes, ampliando así la evidencia expuesta por Stern tres años antes.¹⁷³ García Gómez sostiene que la lírica romance original, la *jarcha*, constituye el elemento aborigen español y que la *muwasaha* se escribió para acoplarla a la *jarcha*. Uno de los argumentos que utiliza García Gómez para llegar a esta conclusión es la existencia de *jarchas* escritas en árabe dialectal o en *aljamiado* con una *muwasaha* escrita en la lengua formal.¹⁷⁴ Frenk recoge el testimonio de Ibn Bassam de Santarén quien comenta que la *muwasaha* se escribía a partir de la *jarcha*.¹⁷⁵ Philip Bates apoya esta tesis alegando que el uso de algunas *jarchas* en más de una *muwasaha* sugiere la idea de un préstamo de una tradición popular.¹⁷⁶ De ser esto cierto la *jarcha* estaría presente mucho antes de lo que se estima actualmente y sería una evidencia de que la lírica romance es precedente en la formación de los *zéjeles* y las *muwasahas*, aunque no se han encontrado ejemplares que demuestren esta teoría. De acuerdo con Abu Haidar, la *jarcha* romance no puede ser el centro de la *muwasaha* ya

¹⁷² Samuel Stern, “Les vers finaux en espagnol dans le muwassahs hispano-hebraïques. Une contribution á l’histoire du muwassah et a l’etude du vieux dialecte espagnol «mozarabe»”, en *Hispano-arabie strophic poetry*. Oxford: Clarendon, 1974, 123-160. (Publicado originalmente en la revista *Al-Andalus* 13 (1948): 299-348).

¹⁷³ Emilio García Gómez, “Veinticuatro jaryas romances en muwassahas árabes,” *Al-Andalus* 17, no.1 (1952): 57-127.

¹⁷⁴ Emilio García Gómez, “La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica.” *Al-Andalus* 21 (1956): 315.

¹⁷⁵ Frenk, 128.

¹⁷⁶ Philip Bates, *Primitiva lírica hispánica* (Lexington: CreateSpace, 2015), 10.

que existen una gran cantidad de *jarchas* escritas en árabe dialectal.¹⁷⁷ Abu Haidar y Marcos Marín descartan el origen romance del *zéjel* y la *muwasaha* porque éstas provienen del desarrollo de formas poéticas árabes previas a la poesía estrófica en Occidente¹⁷⁸ y que vieron la luz en Al Ándalus debido a la libertad cultural que se gozaba bajo la dinastía de los Omeyas.¹⁷⁹ De acuerdo con Pedro Martín, el *zéjel* y la *muwasaha* parecen derivar de una forma árabe más antigua denominada *musammat* que tiene una estructura similar pero una métrica regular, ajustada al sistema de versificación presente en la poesía árabe clásica establecido en el siglo VIII por el poeta al-Jalīb b.¹⁸⁰ De cualquier manera, el descubrimiento de las *jarchas*, aunque revolucionó, en su momento, el mundo filológico occidental, ha terminado por dar más luces lingüísticas que literarias ya que, si bien son una evidencia más del proceso evolutivo de las lenguas romances, particularmente las habladas en la península ibérica, no contribuyen decisivamente a aclarar el enigma sobre el origen de la poesía romance popular.

La reconstrucción lingüística de las *jarchas* constituye uno de los obstáculos más importantes para los investigadores. Aunque es bastante aceptada la idea que las *jarchas* están escritas en romance, la interpretación de las mismas puede estar tan distantes unas de otras que se hace difícil sentar bases sólidas que permitan avanzar en análisis teóricos más certeros.¹⁸¹

2. La *jarcha* y la *muwasaha*, la unión de las tres culturas

A pesar de que el descubrimiento de las *muwasahas* y las *jarchas* ha traído más dudas que aclaraciones,¹⁸² lo que sí resulta altamente posible es que esa estructura poética sea un ejemplo de convergencia (y posiblemente convivencia) de las culturas cristiana, judía y

¹⁷⁷ Jareer Abu Haidar, "The *Muwashshahat* and the *Kharjas* Tell Their Own Story," *Al-Qantara* 26, no. 1 (2005): 52-53.

¹⁷⁸ Abu Haidar, "The *Muwashshahat*": 45. Marcos Marín, 292.

¹⁷⁹ *Ibidem*: 46.

¹⁸⁰ Pedro Martín Baños, "El enigma de las *jarchas*." *Per Abbat: boletín filológico de actualización académica y didáctica* 1 (2006): 21.

¹⁸¹ *Ibidem*: 48.

¹⁸² Frenk, 155.

musulmana: Nos encontramos entonces frente a una *muwasaha* inventada por un musulmán, escrita en lengua árabe o judía y una estrofa, escrita con caracteres árabes o hebreos, pero en lengua romance.¹⁸³ También incrementa la posibilidad que la lírica hispana date de antes de las *cantigas de amigo* que tradicionalmente eran consideradas las expresiones líricas peninsulares más antiguas.

Hasta la fecha, y según Martín Baños, se han encontrado un total de 68 *jarchas* romances (42 en caracteres árabes y 26 en caracteres hebreos)¹⁸⁴ y más de 150 *jarchas* escritas en lengua árabe.¹⁸⁵ Aunque existen algunas *jarchas* de autor anónimo, también se han identificado algunos autores. Entre ellos podemos mencionar a: Ibn Sanā al-Mulk, poeta y autor de una antología de *muwasahas* y al-Maqqari, ambos de origen árabe-andalusí; los judíos, Šemuel ibn Nagrella, katib (secretario) de los reyes Zirid de Granada, Šelomo ibn Gabirol, Moše ibn 'Ezra, Yehuda Halevi, Abraham ibn 'Ezra y Don Todros Halevi Abulafia, gran figura de la época crepuscular de la poesía hispano-hebrea.¹⁸⁶

Morfología de las *jarchas*:

La *muwasaha* es el conjunto de versos cortos, agrupados en estrofas (generalmente 5 o 6)¹⁸⁷ con rimas cambiantes, escritos en árabe clásico o en hebreo que constituye el corazón de la poesía que se remata con la *jarcha*.¹⁸⁸ La etimología del término *muwasaha* parece significar un

¹⁸³ Francisco García Fitz, "Las minorías religiosas y la tolerancia en la edad media hispánica: ¿mito o realidad?" en *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la edad media*, ed. Alejandro García Sanjuán (Huelva, España: Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2003), 39.

¹⁸⁴ Martín Baños: 15.

¹⁸⁵ James Monroe y David Swiatlo, "Ninety-Three Arabic Ḥarḡas in Hebrew Muwaššahs: Their Hispano-Romance Prosody and Thematic Features," *Journal of the American Oriental Society* 97, no. 2 (1977): 142.

¹⁸⁶ Stern, 136.

¹⁸⁷ Hernández, 249.

¹⁸⁸ Ramón Menéndez Pidal, "Cantos románicos andalusíes: continuadores de una lírica latina vulgar," *Boletín de la Real Academia Española* 31 (1951): 195-196.

collar de dos vueltas o “collar de perlas,”¹⁸⁹ aunque Hernández sostiene que el significado de *muwasaha* es “cantar del cinturón.”¹⁹⁰ Su estructura estrófica se basa en la repetición de un estribillo de la siguiente manera:

aba ccc ba ddd ba o ABA CCC BA DDD BA (dependiendo del número de sílabas.)

La primera parte se denomina cabeza o *markaz* en árabe,¹⁹¹ la segunda parte la mudanza, llamada en árabe *dyuz* o *gusn*, la tercera parte se denomina vuelta, en árabe *qufl*. Siendo la última vuelta la *jarcha* o salida.¹⁹²

La *jarcha*, el último *qufl* de la *muwasaha*, forma una unidad con ella. Su tema está estrechamente relacionado con el tema principal del poema. La estrofa con que acaba la *muwasaha* y que precede inmediatamente a la *jarcha* generalmente sirve para presentar al personaje que habla en ésta, siendo una especie de eslabón con el cuerpo del poema.¹⁹³ La combinación de la *muwasaha* y su respectiva *jarcha* constituye un poema de amor, la mayoría de las veces, siendo la *jarcha* el resumen de su contenido por la expresión depurada de dicho sentimiento.¹⁹⁴

María Jesús Rubiera Mata traduce una *muwasaha* de Ibn Bāqī de Córdoba, adaptando las rimas para hacerlo comprensible en castellano:

¹⁸⁹ Manuel Alvar, *Antigua poesía española lírica y narrativa (siglos XI-XIII)* (México, D.F: Editorial Porrúa, 2005), 6

¹⁹⁰ Hernández, 249.

¹⁹¹ Hernández, 249 y James DenBoer sostienen que la primera parte de la *muwasaha* es el preludio (*matla*) y que la ausencia del mismo hace que la *muwasaha* sea *aqra* (calva). James DenBoer, “String of Pearls. Sixty-Four ‘Romance’ Kharjas from Arabic and Hebrew Muwashshahat of the Eleventh-Thirteenth Centuries,” *eHumanista monograph Series* 6: 6.

http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/publications/monographs/DenBoer.pdf. (Consultado el 16 de enero de 2018)

¹⁹² Alvar, 6.

¹⁹³ Stern, 139.

¹⁹⁴ Haydée Ahumada Peña, “De amor y dolor: mujeres y sentimientos en las *Jarchas* y el Abencerraje” en *Coloquio mujeres de la edad media. Escritura, visión, ciencia: a novecientos años del nacimiento de Hildegard Von Bingen* (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1999), 117.

Qufl

El amor juguetea con mi corazón
que se queja y llora por la pasión.

Gusn

¡Oh gentes! Mi corazón está prendado,
y es quien ansía amar, desconcertado;
le engaño y es mi llanto, el derramado.

Qufl

¿Quién te ha enseñado, ¡oh garzón!,
a lanzar miradas que matan a un león?

Gusn

En noche oscura, luna llena,
en rama granada, fruta plena,
esbelta cintura y mejilla morena.

Qufl

Ven, amado mío, a la unión,
para la huida de mí, no hay razón.

Gusn

Me contestó: mi mejilla es flor venenosa,
mis ojos desenvainan espada filosa.
¡Cuidado, mi unión es peligrosa!

Qufl

Quien desee atraparle, va a la perdición,
pero yo continúo detrás, con tesón.

Gusn

Mi corazón engañado se derrite de amor;
su amor entre tinieblas es puro resplandor;
prisionero entre sus manos está todo mi ardor;

ya sé que a otra amas:
a mí no me quieres

(Frenk 164)

En este caso, observamos mayor cantidad de palabras en romance, por ejemplo de *bono* (bueno), *d'on* (de donde), *venis* (vienes), *otri* (otra), *mibi* (mi) y *queris* (quieres). Encontramos que la segunda y tercera estrofa son relativamente fáciles de comprender.

Jarcha IV En caracteres hebreos gryd bš 'y yrmnl'sh
km kntnyr 'amw m'ly
šn 'lhbyb nn bbr'yw
'dbl'ry dmnd'ry

(Stern 4)

En romance Garid vos ay yermanellas
cóm contenir a meu male
Sin al-habīb non vivireyu
advolarey demandare

(Stern 4)

En castellano Decid vosotras, ay hermanillas,
¿cómo resistiré mi pena?
Sin el amado no podré vivir,
volaré en su busca.

(Frenk 164)

En esta *jarcha* la segunda y tercera estrofa también son fácilmente comprensibles (sólo encontramos una palabra en árabe *habib* que significa amigo).

Los versos de la *jarcha* suelen estar en boca de un personaje que no es el poeta.

Generalmente, reproduce las palabras de una mujer, aunque se han encontrado *jarchas* acerca de mozos, de borrachos, incluso de palomas que se arrullan entre las ramas. La forma de la *muwasaha* pide, además, que, salvo contadas excepciones, la *jarcha* esté escrita en dialecto vulgar, o, incluso, en romance hablado, es decir, en la lengua corriente de los personajes que

toman la palabra. Al respecto Haydee Ahumada Peña sostiene que la *jarcha* “provoca una tensión especial que define, al mismo tiempo, el ejercicio escritural que se despliega y el gesto de maestría que se autoasigna el poeta, al poner en espectáculo su propio arte.”¹⁹⁶ Adicionalmente, Stern sostiene que el uso del romance en las *jarchas* tiene la intención de darle ese carácter popular y bilingüe, aunque se han encontrado conjuntos *muwasahas/jarchas* escritas estrictamente en árabe, pero manteniendo el carácter culto/coloquial en el tipo de lenguaje utilizado.¹⁹⁷ Bates sostiene que, ya que la *muwasaha* no es un poema amoroso, sino más bien un panegírico dirigido a un protector, la *jarcha* sería “[...] una especie de símil prolongado: el poeta sin la protección de su dueño es como una doncella privada de su amante.”¹⁹⁸ La ambivalencia lenguaje culto/lenguaje coloquial ha hecho que autores como Hernández sugieran que es un texto híbrido,¹⁹⁹ Abu Haidar disiente de esa opinión al considerar que la estructura y el manejo de la rima está hecho a propósito y siguiendo, como se mencionó anteriormente, los parámetros de los *maqāmāt*²⁰⁰ de la literatura árabe clásica.²⁰¹

Amor y sexualidad en las *jarchas*

Tal como ha sido mencionado previamente, el tema que se presenta con más recurrencia en las *jarchas*, es el amoroso y principalmente su voz se corresponde con la voz femenina. José Carlos Castañeda sostiene que la voz femenina no es ajena a la poesía islámica, desde antes de la aparición de las *muwasahas* ya en Egipto existía una tradición lírica femenina.²⁰² La existencia de poetas femeninas en Al-Ándalus, aunque escasa, ha sido documentada en la literatura. Teresa

¹⁹⁶ Ahumada Peña, 117.

¹⁹⁷ Stern, 144.

¹⁹⁸ Bates, 10.

¹⁹⁹ Hernández, 251.

²⁰⁰ *Maqāmāt*: historias cortas, generalmente de tono humorístico escritas en forma lírica. Fue inventado por el persa Ahmad ibn al-Husayn a finales del siglo X. Muhammad ibn Yūsuf Ibn al-Ashtarkūnī, *Al-Maqāmāt al-luzūmīyah*, trad. y ed. James T. Monroe (Leiden: Brill. 2002), 1-4.

²⁰¹ Abu Haidar, *Hispano-Arabic Literature*, 25.

²⁰² José Carlos Castañeda Reyes, “Palabras de mujeres, palabras de amor,” en *Temas, motivos y contextos medievales*, ed. Aurelio González y otros (México: Colegio de México A.C, 2008), 340

Garulo menciona a Wallāda bint al-Mustakfi y Muh̄ya a al-Qurtubiyya aunque no les atribuye autoría alguna de *jarchas* o *muwasahas*.²⁰³ María Luisa Ávila comenta acerca de 44 poetas del género femenino mencionadas en diccionarios biográficos Al-Ándalus.²⁰⁴ Esta cifra, sumada a otras tantas anónimas o nunca reseñadas, totaliza un volumen considerable para que sea tomada en cuenta la posible autoría femenina de algunas *jarchas*. A pesar de que gran cantidad de investigadores sugieren que la autoría de la *muwasahas* y las *jarchas* parece ser netamente masculina, la consideración de la voz femenina da una idea o un sentido diferente de la visión tradicional de la edad media. Más aún, se han encontrado en algunas *jarchas* un tono de intimidad, erotismo o infidelidad que pudieran escandalizar a lectores de épocas modernas y que se consideran excepcionales entre todas las voces poéticas femeninas de la época y aún muchos años después.²⁰⁵ El ejemplo a continuación es evidencia de lo planteado anteriormente:

Amiguito, decídete,
ven a tomarme,
bésame la boca,
apriétame los pechos;
junta ajorca y arranca.
Mi marido está ocupado

(citado por Rubiera Mata)²⁰⁶.

Esto no quiere decir, necesariamente, que algunas *jarchas* fuesen escritas por mujeres ni que la mujer en la sociedad andalusí disfrutase de un ambiente de libertad. Darío Fernández Moreira sostiene que la ley permitía la circuncisión femenina, el apedreamiento de las mujeres adúlteras, el uso obligatorio del velo y la esclavitud sexual femenina. Aunque esto no se cumplía en todos los casos ya que las hijas, esposas o favoritas de altos dignatarios podían estar exentas de estas

²⁰³ Teresa Garulo Muñoz, “Eco de una poesía lírica femenina de tipo tradicional en un poeta clásico de al-Ándalus,” *Anaquel de Estudios Árabes* 19 (2008): 85.

²⁰⁴ Ávila, María Luisa. “Las mujeres sabias en al-Ándalus,” en *La mujer en al-Ándalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. María Jesús Viguera. (Madrid: Editoriales Andaluzas Unidas, 1989), 143.

²⁰⁵ Martín Baños: 23.

²⁰⁶ María Jesús Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe* (Madrid: Castalia, 1989), 44.

providencias legales.²⁰⁷ Otro punto de vista que también ha sido sugerido es que pueda existir un carácter diferenciador de género relegando a la mujer a la simpleza y la baja cultura.²⁰⁸ Esto se basa en que la *muwasaha* se escribe desde la voz masculina utilizando el lenguaje culto, mientras que la *jarcha* se escribe desde la voz femenina y utiliza el lenguaje popular.

También se ha mencionado que algunas *jarchas* son portavoces de actos de violencia sexual que pueden ir desde el rechazo a participar en un encuentro amoroso, como la que se describe a continuación:

No me toques, amigo,
no, no quiero al que hace daño;
el corpiño es frágil. ¡A todo me rehúso!

(*Jarcha* VIII, Rubiera Mata citado por Parker Aronson 14)²⁰⁹

O pueden incluir comentarios que sugieren la confidencia, a otra persona, acerca de un encuentro amoroso violento:

¡Penas me disuelven; lanzo gritos yo!
¡El pecho me estrecha!
¡En mis blandos labios, llaga me dejó!
¡Collar me lo esparce!

(Ibn al-Hatib citado por Parker Aronson 16)

De acuerdo con Aziz Amar, los temas de amor planteados en las *jarchas* se pueden resumir en las siguientes categorías:

- el amor es un sufrimiento eterno
- el amor puede conducir a la muerte
- el llanto forma parte del amor
- el amor es una magia que nadie puede entender

²⁰⁷ Fernández-Morera, 139-168.

²⁰⁸ Ahumada, 118.

²⁰⁹ Stacey Parker Aronson, "Sexual Violence in Las Jarchas," *University of Minnesota, Morris Faculty Working Papers* 4, no.1 (2009): 16.

- nadie es capaz de resolver los secretos del amor
- el secreto del amor es único en la experiencia de cada persona
- el que ama debe sentir la humillación
- el ser amado (la mujer) es un ser invisible²¹⁰

Es importante tomar este aspecto en consideración porque, como veremos más adelante algunos de estos temas se repiten en géneros líricos escritos en lengua romance en épocas más recientes.

Otro aspecto interesante en lo que a temática de las *jarchas* respecta es que, a pesar de encontrar voces femeninas en una alta proporción de las *jarchas* descubiertas, los estudiosos coinciden en que la mayoría de ellas fueron escritas por poetas masculinos,²¹¹ lo que abre una incógnita en la intencionalidad de esa voz. Una posible explicación es la de Jerry Wright y Everett Rowson, quienes han investigado el homoeroticismo en la literatura clásica árabe y sugieren que la óptica homosexual masculina no es extraña en la poesía árabe-andalusí, por lo tanto no se puede descartar, en algunos casos, dicha presencia en las *jarchas*.²¹²

3. El *zéjel*, la versión popular de la *muwasaha*

Tal como se mencionó al principio de este capítulo, el *zéjel* es un derivado de la *muwasaja* y muy similar. La diferencia está en que el *zéjel* andalusí usualmente está escrito en árabe dialectal o la lengua popular y no tiene *jarcha*.²¹³ Esta expresión poética es una de las más conocidas en la literatura occidental y se cree que ha servido de base o está muy relacionada con otras formas poéticas europeas.²¹⁴ Probablemente, su gran popularidad se deba a que el *zéjel* se

²¹⁰ Aziz Oulad Amar, “Las jarchas y las moaxajas en la España musulmana” (Tesis de Maestría, Minnesota State University, 2013), 36.

²¹¹ Parker Aronson: 22

²¹² Jerry Wright y Everett Rowson, *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (New York: Columbia UP, 1997), 10.

²¹³ Hernández, 252.

²¹⁴ Marcos Marín: 289.

hizo para ser cantado de manera coral y popular.²¹⁵ Su amplia divulgación llevó, como veremos más adelante con más detalles, a que se utilizara en la literatura hispana cristiana incluso después de la expulsión de los musulmanes de la Península. Además, el *zéjel* desde sus inicios fue utilizado como un elemento de convergencia de las culturas musulmana y cristiana ya que encontramos el uso de voces y frases romances andalusíes.²¹⁶

Existen una gran cantidad de autores de *zéjeles* de los siglos X y XI, especialmente el último por ser considerado como “El siglo de Oro de la literatura de Al-Ándalus” por la cantidad de autores, la variedad de géneros y la maestría con que los escritores los trataron.²¹⁷ Entre estos autores pueden ser mencionados: los cordobeses Ibn Abd-al Rabbihi, Ubadā ibn Mā al-Samā e ibn Harun al-Rāmādi los dos últimos escritores de *zéjeles* y *muwasahas*, el natural de Santarem, en lo que hoy es Portugal, Ibn Bassam Al-Shantarini, los anteriormente mencionados Ibn Rasid e Ibn Bajja (Avempace) y, quien es considerado el poeta andalusí más conocido, Ibn Quzmān.²¹⁸

Estructura del *zéjel*:

Como se mencionó anteriormente, la estructura estrófica del *zéjel* es muy similar a la de la *muwasaha* aunque más sencilla; se inicia con el estribillo inicial (*matla*) usualmente de dos versos que riman entre sí. Le sigue una estrofa denominada mudanza (*bayt*), constituida por un trístico monorrímo (*gusn*) y el cuarto verso, denominado la vuelta (*simt*), que rima con el estribillo inicial. Se repite el estribillo y se inicia un segundo ciclo igual al anterior. Esto continúa hasta el fin del poema.²¹⁹ De acuerdo con Hernández, con la evolución del *zéjel*, el estribillo

²¹⁵ Menéndez Pidal, *Poesía árabe*, 21.

²¹⁶ *Ibidem*, 24.

²¹⁷ Amar, 25.

²¹⁸ Menéndez Pidal, *Poesía árabe*, 22-23.

²¹⁹ Beltrán, 242-243.

puede no ser repetido entre cada mudanza, pero debe mantenerse el verso de vuelta que rime con el estribillo inicial.²²⁰

aa bbba aa ccca aa ddda.... o AA BBBA AA CCCA AA DDDA...

A modo de ejemplo se incluye un *zéjel* del dramaturgo y poeta portugués Gil Vicente:

Matla

Dicen que me case yo;
No quiero marido, no.

Gusn

Mas quiero vivir segura
Nesta sierra á mi soltura,
Que no estar en ventura

Simt

Si casaré bien ó no.

Matla

Dicen que me case yo;
No quiero marido, no.

Gusn

Madre, no seré casada,
Por no ver vida cansada,
Ó quizá mal empleada

Simt

La gracia que Dios me dio.

Matla

Dicen que me case yo;
No quiero marido, no.

²²⁰ Hernández, 253.

Gusn

No será ni es nacido
Tal para ser mi marido;
Y pues que tengo sabido

Simt

Que la flor yo me la só,

Matla

Dicen que me case yo;
No quiero marido, no.

(Extracto de *Auto da sibilla Cassandra*)²²¹

Este *zéjel* forma parte del guion de la obra teatral *Auto da sibilla Cassandra*, que se cree fue presentado en 1513. La obra es considerada una de las mejores piezas teatrales españolas del siglo XVI.²²² El personaje principal, Cassandra, empieza cantando el estribillo inicial y la primera mudanza. Al terminar con la primera vuelta, entra el coro, formado por Erutea, Peresica, Cimeria y Salomão, a cantar el estribillo. Posteriormente regresa Cassandra con la segunda vuelta y así sucesivamente. Según Emilio García Gómez, este tipo de *zéjel* es denominado *corriente* ya que tiene por preludeo dos versos (o miembros) y por vueltas sólo un verso (o miembro) de esos dos.²²³

También podemos encontrar *zéjeles* cuyo preludeo o la vuelta es de un solo verso o versos en los que la vuelta tiene la mitad de las sílabas que los versos del preludeo, estos *zéjeles* de denominan *de pie quebrado*.²²⁴ El siguiente poema es un ejemplo de un *zéjel* de pie quebrado:

Calabaza,
No sé, buen amor, que te faza.

²²¹ *Obras de Gil Vicente*, ed. J. V. Barreto y J. G. Monteiro, 5 vols. (Lisboa: Fain e Thunot, 1843), 42-43.

²²² Edward M. Wilson y Duncan W. Moir, *Siglo de oro: teatro, 1492-1700, Historia de la literatura española*, trad. Carlos Pujol, 10ma ed. (Barcelona: Ariel, 1985), 35.

²²³ Emilio García Gómez, *Todo Ben Quzmān*, vol. 3, 182.

²²⁴ Marcos Marín: 291.

No te puedo mas facer,
Por razon del bien querer,
Que en la boca te meter
Ygualmente con mi taza:

Calabaza,
No sé, buen amor, que te faza.

Que el Señor que te crió
Tan bruñida te sacó,
Qu'en ti sola no dejó
Un pelo ni una raza;

Calabaza,
No sé, buen amor, que te faza.

Pues te dio naturaleza
Enser tanta tu lindeza,
Que de tu tan gran belleza
Quien te vee s'embaraza;

Calabaza,
No sé, buen amor, que te faza.

Pero mas haré contigo
Como verdadero amigo,
Que te llevaré conmigo
Cuando quier que vaya á caza:

Calabaza,
No sé, buen amor, que te faza.

Para ir en romería
Ó en otra cualquier via,
Ante la Virgen María
Podrás parecer en plaza:

Calabaza,
No sé, buen amor, que te faza.

(Calabaza)²²⁵

²²⁵ Francisco Asenjo Barbieri, ed., *Cancionero musical de los siglos XV y XVI* (Madrid: Huérfanos, 1890), 219-220.

Este *zéjel*, de autor desconocido, es cantado a tres voces y se estima que es de finales del siglo XV. El primer verso de la cabeza (a su vez el estribillo) tiene 4 sílabas y el resto son versos heptasílabos u octosílabos. El segundo verso de la cabeza es eneasílabo, de acuerdo con Pedro Henríquez Ureña la intercalación de estos versos fue muy popular en el siglo XVI.²²⁶ Agrega Henríquez Ureña que “Un solo verso de nueve sílabas basta para imprimir aire a un grupo.”²²⁷ Desde el punto de vista rítmico el verso utiliza el esquema yámbico, que al ser cantado se reduce a octosílabo de la siguiente manera:

No / se,/ buena / mor,/ que / te / fa / za

La obscenidad del poema lo hace ser del tipo burlesco, que según Frenk Alatorre, era muy común en los *zéjeles* castellanos de fines del siglo XV. En ellos se incluían menciones de mujeres ligeras, borrachas, maridos engañados y hombres promiscuos.²²⁸ Este tema es compartido con los *zéjeles* del siglo XI, especialmente los de uno de los poetas que discutiremos a continuación: Ibn Quzmān.

Como se mencionó anteriormente, el poeta andalusí más conocido es Muḥammad ibn ‘Īsā ibn ‘Abd al-Malik Ibn Quzmān. De él se conserva el *dīwān* (colección) completo de sus obras, el cual incluye 193 *zéjeles*, una *muwasaha* y otras obras de poesía clásica árabe.²²⁹ Desde que esta colección fue expuesta a la luz pública en 1896 por el Barón David de Gunzburg,²³⁰ hasta la fecha, ha sido objeto de varios estudios críticos; entre estos se pueden mencionar: el análisis de

²²⁶ Pedro Henríquez Ureña, *Estudios métricos*, vol. 3 (Santo Domingo: Secretaría de Estado de cultura, Editora nacional, 2003), 325.

²²⁷ *Ibidem*, 317.

²²⁸ Margit Frenk Alatorre, *Poesía popular hispánica: 44 estudios* (México: Fondo de Cultura económica, 2006), 455-457.

²²⁹ Muḥammad ibn ‘Īsā ibn ‘Abd al-Malik Ibn Quzmān, *The Mischievous Muse: Extant Poetry and Prose by Ibn Quzmān of Córdoba (d. AH 555/AD 1160)*, trad. y ed. James T. Monroe (Leiden: Brill, 2017), 6.

²³⁰ Muḥammad ibn ‘Īsā ibn ‘Abd al-Malik Ibn Quzmān, *La Divan d’Ibn Guzman*, trad. y ed. David de Gunzburg (Berlín: S. Calvary & Co: 1896).

Julián Rivera y Tarragó leído ante la Real Academia Española en 1912 y publicado en 1928,²³¹ la transliteración al romance y traducción al español de Nykl en 1933,²³² la edición crítica de García Gómez, en 1972, quien corrige algunas traducciones de Nykl e incorpora los fragmentos de 43 *zéjeles* que estaban incompletos en la colección expuesta por Gunzburb,²³³ y recientemente, en el 2017, la edición revisada por James T. Monroe que actualiza la interpretación de los *zéjeles* de Ibn Quzmān a la luz de los descubrimientos académicos de los últimos 40 años.²³⁴ En su larga colección de *zéjeles*, el poeta cordobés hace uso de una mezcla lingüística que incluye el árabe dialectal andalusí y el romance vulgar, lo que evidencia la convivencia de las culturas romance y árabe. Daniela Capra, basándose principalmente en los estudios de García Gómez, halló que la mayoría de los términos romances se encuentran en los *zéjeles* de corte erótico, báquico, ofrecimiento de servicios, solicitudes y los poemas narrativos. De igual manera, la investigadora sostiene que la mayoría de los términos romances encontrados en los *zéjeles* de Ibn Quzmān son sustantivos y se encuentran en ocho grandes categorías: indumentaria, partes del cuerpo, instrumentos musicales, vino y sus recipientes, utensilios, alimentos y cocina, animales y vegetales, categorías sociales y nombres abstractos. Otro aspecto importante es que la mayoría de los romances se encuentran ubicados al final del verso para hacer la rima o, en el caso de los versos largos, en el hemistiquio comúnmente en rima interna. El lenguaje utilizado por Ibn Quzmān ha cautivado a los investigadores, al punto de llevarlos a encontrar palabras romances en donde no existen.²³⁵ En la estrofa 2 del *zéjel* X que se presenta a continuación se puede observar un ejemplo de lo mencionado anteriormente:

²³¹ Julián Rivera y Tarragó, “El cancionero de Abencuzmán,” *Disertaciones y opúsculos*, ed. Julián Rivera. (Madrid: Maestre, 1928).

²³² Alois Richard Nykl, *El cancionero de Šeih, nobilísimo visir, maravilla del tempo, Abū Bakr ibn ‘Abd al-Malik Aben Guzmán* (Madrid: Maestre, 1933).

²³³ García Gómez, *Todo Ben Quzmán*, 3 vols.

²³⁴ Ibn Quzmān, *The Mischievous Muse*.

²³⁵ García Gómez, *Todo Ben Quzmán*, vol. 3, 229-360.

Transliteración y traducción de Rivera.²³⁶

Transliterado del árabe	Traducido al español
Ye muterneni, <i>Salvato</i> , <i>Tu-n hazín, tu-n penato</i> Tara-alyum <i>guastato</i> : Lam tadóc fih gair locaima.	¡Oh! mi inconstante <i>Salvado</i> , <i>Tú</i> estás triste y <i>apenado</i> , Te hallarás hoy <i>disgustado</i> : ¡Sólo hay un bocadillo!

Transliteración y traducción de García Gómez.²³⁷

¡Anā, <i>maṭre, tan šilbāṭo</i> , <i>tan ḥazīno, tan benaṭo</i> ! ¿Tarà l-ya <u>u</u> ma wa- šaṭātu? Lam naḍuq fih gair luqaima.	¡Yo estoy, <i>maṭre, tan šilbāṭo</i> , <i>tan ḥazīno, tan penaṭo</i> ! ¿Ves lo largo que es el día? Sólo cato un bocadito.
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Transliteración y traducción de Monroe.²³⁸

Transliterado del árabe	Traducido al inglés
yā muṭarnan <i>šilibāṭu</i> <i>tu'n ḥazīno tu'n penāṭu</i> tarà 'al-yawn wa-šaṭāṭu lam naḍuq fih ḡayr luqaymah	Madman, crazy person, You're a sad one, and mournful Don't you see how long this day is? In, it you have hardly tasted one small morsel.

La principal causa de estas diferencias en la traducción e interpretación de estos textos es que en los textos árabes se utilizan pocas vocales en relación a las consonantes, esto se ve agravado por el hecho que la utilización del árabe dialectal mezclado con algunos romances hizo más complejo el trabajo al copista del manuscrito pudiendo él cometer errores en su transcripción.²³⁹

4. Impacto del *zéjel*, la *muwasaha* y la *jarcha* en la literatura hispana.

Como se mencionó anteriormente, el *zéjel* fue adoptado por poetas peninsulares como una forma más de expresión poética. Alfonso X utilizó esta estructura en algunas de sus *Cantigas de Santa María*. Joseph T. Snow, sostiene que “el *zéjel* y sus numerosas variantes son la espina

²³⁶ Julián Rivera y Tarragó, “El cancionero de Abencuzmán,” 24.

²³⁷ García Gómez, *Todo Ben Quzmán*, Vol 1, 56-57.

²³⁸ Monroe, 72-73.

²³⁹ El único manuscrito del que se ha encontrado del *dīwān* de Ibn Quzmān fue hecho en Palestina aproximadamente un siglo después de la muerte del poeta y está escrito utilizando los caracteres del árabe oriental. Monroe, 3; García Gómez, *Todo Ben Quzmán*, Vol 1, XI.

dorsal de la métrica de las Cantigas alfonsíes.”²⁴⁰ En el *Libro del buen amor* también hay varios *zéjeles*.²⁴¹ El primer caso será estudiado con más detalle en el capítulo 3. En el *Cancionero de Baena*, el cual recopila composiciones poéticas escritas entre finales del siglo XIV y principios del siglo XV, se encuentran once *zéjeles*, de los cuales nueve son escritos por Alfonso Álvarez de Villasandino, 5 en gallego y 4 en español, uno escrito por Pedro González de Mendoza y uno escrito por Fray Diego de Valencia. Los temas principales de estos *zéjeles* son amorosos y religiosos. También, se encuentran cinco *cantigas* que utilizan rima *zejelezca*.²⁴² En el *Cancionero musical de los siglos XV y XVI* se encuentran 56 *zéjeles* de los cuales 24 son de autor anónimo, siete fueron escritos por el dramaturgo Juan del Encina, 4 por Gabriel Mena y los restantes 22 se reparten entre otros 16 autores.²⁴³ Como observamos anteriormente, Gil Vicente introdujo *zéjeles* en sus obras teatrales; en sus autos de devoción escritos en español se encuentran: Un *zéjel* en el *Auto pastoril castellano*, 27 *zéjeles* (casi toda la obra) en el *Auto de los Reyes Magos* y en el *Auto da sibilla Cassandra* 21 *zéjeles* y 26 villancicos con al menos una estrofa en rima *zejelezca*.²⁴⁴ En la recopilación de sonetos y villancicos de Juan Vásquez se encuentran tres villancicos que se apegan a la estructura *zejelesca*.²⁴⁵ Frenk Alatorre encontró que de 193 textos de glosas populares, escritos entre los siglos XIV y XVI, que analizó, 3.5% eran *zéjeles* y 7% variantes del *zéjel*.²⁴⁶ Pedro Henríquez Ureña sostiene que el *zéjel* se mantiene

²⁴⁰ Joseph T. Snow, “De la métrica y versificación de las Cantigas de Santa María de Alfonso X, El Sabio, y la de los Cancioneros,” *Letras* 65-66 (2012): 198, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/metrica-versificacion-cantigas-santa-maria.pdf>.

²⁴¹ *Ibidem*, 193.

²⁴² Revisión del autor. Juan Alfonso de Baena, *El cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. Francisque Michel (Leipzig: Brockhaus, 1860)

²⁴³ Revisión del autor. Barbieri, ed., *Cancionero musical*.

²⁴⁴ Revisión del autor. *Obras de Gil Vicente*.

²⁴⁵ Juan Vásquez, *Juan Vásquez. Recopilación de Soneto y Villancicos a quatro y a cinco*, ed. Higinio Anglés (Barcelona: CSIC, 1946)

²⁴⁶ Frenk Alatorre, *Poesía popular*, 453.

hasta el siglo XVII en canciones corales y en algunas obras teatrales.²⁴⁷ Lope de Vega, por ejemplo, incluye un *zéjel* en su obra *El villano en su rincón*²⁴⁸ y otro en *El vaquero de Moraña*.²⁴⁹ A pesar de lo mencionado por Henríquez Ureña, algunos poetas españoles contemporáneos, tales como Rafael Alberti²⁵⁰ y Llorenç Vidal²⁵¹, han escrito *zéjeles* en el siglo XX.

En cuanto a las *jarchas*, desde el punto netamente lingüístico, éstas están entre las evidencias más antiguas del proceso evolutivo que desencadenó en la mayoría de las lenguas romances habladas en la península ibérica, particularmente en un dialecto, el mozárabe. Desde el punto de vista literario, se ha planteado que existe una gran relación entre las *jarchas* y la poesía lírica galaico-portuguesa. Frenk sostiene que hay cantigas gallego/portuguesas que utilizan el esquema zejelezco.²⁵² Las concordancias alcanzan, no sólo a la estructura estrófica, sino también temática.²⁵³ En el siguiente fragmento de una de las cantigas d'amigo podemos observar la similitud con las *jarchas* desde el punto de vista temático, en cuanto a la forma veremos semejanza la del *zéjel*:

Jarcha

No se quedó ni me quiere decir
palabra.
No sé con el seno abrasado dormir,
madre

Cantiga d'amigo

Mia madre, pois se foi d'aqui
O meu amigu' e o non vi,
nunca fui leda, nen dormi,
ben vo-lo juro, des enton:
madre el por mi outro si;

²⁴⁷ Henríquez Ureña, 196.

²⁴⁸ José María Alín y María Begoña Barrio Alonso, *Cancionero teatral de Lope de Vega* (London: Tamesis, 1997), 274.

²⁴⁹ Frenk Alatorre, *Poesía popular*, 450.

²⁵⁰ Uno de los *zéjeles* mas populares de Alberti es *El pescador sin dinero*, incluso está adaptado musicalmente en un disco denominado *El alba del alhelí: diez canciones sobre poesías de Rafael Alberti, para voz y piano*. Rafael Alberti, *Antología poética (1924-1940)* (Buenos Aires: Losada, 1942), 56.

²⁵¹ Llorenç Vidal, "Zéjel de la Navidad marítima," *Tántalo* 30 (2003): 105.

²⁵² Margit Frenk Alatorre, "El zéjel ¿forma popular castellana?" en *Studia iberica: Festschrift für Hans Flasche*, ed. Karl-Hermann Körner y Klaus Rühl (Bern und München: Francke, 1973), 153.

²⁵³ Manuel Rodrigues Lapa, "As 'jarchas' E As Orixes Da Lírica Galego-Portuguesa," *Grial* 3, no. 7 (1965): 94.

tan coitad' é seu coraçom!

Mia madre, como viverei?
ca non dormio nen dormirei
por meu amig' en cas del-rei
me tard'a tan longa sazon.
madre el por mi outro si;
tan coitad' é seu coraçom!

Pois sab'el ca lhi quer'eu bem,
melhor ca mi, nem outra rem;
porque mi tarda e nom vem
faz sobre mi gran traíçom,
madre el por mi outro si;
tan coitad' é seu coraçom!

(*Jarcha* XXXVI, traducida
por García Gómez)²⁵⁴

(Pero Da Ponte, cantiga CCXL
citada por Francisco Nodar Manso)²⁵⁵

En este caso, en la cantiga no observamos el estribillo al principio, pero lo vemos después de cada mudanza que contiene el trístico monorrímo y la vuelta que rima con el segundo verso del estribillo.

La expresión popular galaico-portuguesa tuvo sus inicios a finales del siglo XII y alcanzaron su esplendor durante el siglo XIV.²⁵⁶ Son, por supuesto, formas líricas más evolucionadas que las *jarchas* sin que esto signifique a ciencia cierta si derivan de ellas o si su inicio y desarrollo ocurrió de manera paralela. Sólo la mayor antigüedad de la evidencia encontrada inclina la balanza hacia la hipótesis de la precedencia de las *jarchas*.

Igualmente se han encontrado similitudes estructurales y temáticas entre las *jarchas* y los villancicos portugueses, catalanes y castellanos. Armistead sostiene que las similitudes entre las

²⁵⁴ García Gómez, "La lírica hispano-árabe": 310.

²⁵⁵ Francisco Nodar Manso, *La narratividad de la poesía lírica galaicoportuguesa: estudio analítico* (Kassel: Edition Reichenberger, 1985), 203-204.

²⁵⁶ Menéndez Pidal, "Cantos románicos": 190.

jarchas y los villancicos van más allá de ser meramente casuales.²⁵⁷ A modo de ejemplo, observemos semejanzas temáticas en dos ejemplos:

<i>Jarcha</i>	Villancico
<p>No me toques, amigo, no, no quiero al que hace daño; el corpiño es frágil. ¡A todo me rehúso!</p> <p style="text-align: center;">(<i>Jarcha VIII</i>)</p> <p>¿Qué haré, madre? Mi amado está a la puerta</p> <p style="text-align: center;">(<i>Jarcha XIV</i>)</p>	<p>Antoñino, meu Antón, falar e rir está ben; poñer-m'a man, eso non.</p> <p style="text-align: center;">(Villancico portugués del <i>Cancioneiro da Ajuda</i>)²⁵⁸</p> <p>Gil González. llama a la aldaba No sé, mi madre, si me la abra.</p> <p style="text-align: center;">(Vocabulario de refranes, Gonzalo Correas citado por Menéndez Pidal)²⁵⁹</p>

En el primer par de ejemplos el tema común es el rechazo a ser tocado por el amigo o amante y en el segundo par de ejemplos la pregunta a la madre acerca de qué hacer ante la presencia del amado a la puerta. En los dos casos se puede pensar en la existencia de la voz femenina.

Con respecto a la estructura, José Domínguez Caparrós sostiene que el *zéjel* y el villancico son formas muy próximas, el villancico difiere del *zéjel* en que: el estribillo inicial es de dos a cuatro versos, la mudanza es de cuatro versos con rimas alternantes y la vuelta tiene tres o cuatro versos teniendo el primero de ellos rima con el último verso de la mudanza y los siguientes, o al menos el último repiten los versos, parte de ellos, del estribillo.²⁶⁰ Los ejemplos a continuación permitirán comparar las similitudes y diferencias entre ambas estructuras poéticas:

<i>Zéjel</i>	Villancico
Pedro y bien te quiero	Tan buen ganadico,

²⁵⁷ Samuel G. Armistead, "Kharjas and Villancicos," *Journal of Arabic Literature* 34, no. 1/2 (2003): 5.

²⁵⁸ Menéndez Pidal, "Cantos románicos": 232.

²⁵⁹ *Ibidem*: 241.

²⁶⁰ José Domínguez Caparrós, *Elementos de métrica española* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2005), 113-115.

magüera vaquero.

Has tan bien bailado,
corrido y luchado,
que m'has enamorado
y d'amores muero.

A la fe, nostrama
ya suena mi fama,
y aún pues en la cama
soy muy más artero.

No sé que te diga,
tu amor me fatiga,
tenme por amiga,
sey mi compañero.

Soy en todo presto,
mañoso y dispuesto,
y en ver vuestro gesto,
mucho más me esmero.

Quiero que me quieras,
pues por mí te esmeras,
tengamos de veras
amor verdadero.

(Pedro y bien te quiero)²⁶¹

y más en tal valle,
placer es guardalle.

Ganado d'altura
y más de tal casta,
muy presto se gasta
su mala pastura,
y en buena verdura,
y más en tal valle,
placer es guardalle.

Ansí que yo quiero
guardar mi ganado
por todo este prado
de muy buen apero.
Con este tempero,
y más en tal valle,
placer es guardalle.

Está muy vicioso
y siempre callando,
No anda balando
ni es enojoso,
antes de reposo.
En qualquiera valle
placer es guardalle.

(Tan buen ganadico)²⁶²

Ambas obras son del poeta, músico y dramaturgo español Juan del Encina que los escribió, el *zéjel* a finales del siglo XV y el villancico a principios del siglo XVI.²⁶³ Ambos parecieran tener temática pastoril, aunque el *zéjel* termina siendo del tipo burlesco ya que tiene unas cuantas alusiones sexuales y está diseñado en forma de contrapunteo entre Pedro y una dama a la que él está cortejando.²⁶⁴ Al igual que el *zéjel*, el villancico tiene una estrofilla que se repite al final de una cuarteta, en la cual el último verso rima con el primero del estribillo que cambia después de

²⁶¹ Barbieri, 186-187.

²⁶² *Ibidem*, 204-205.

²⁶³ Wilson y Moir, 21-22.

²⁶⁴ El nombre Pedro con frecuencia se relaciona, en los cancioneros populares de la Edad Media y el Renacimiento, con la conducta donjuanesca. Frenk Alatorre, *Poesía popular*, 585-586.

cada estrofa. Es decir, observamos cierto paralelismo entre ambos esquemas poéticos. Al igual que el zéjel, el villancico puede no repetir el estribillo, aunque éste no es el caso.

Tal como con el caso de las cantigas d'amigo, estas similitudes no permiten concluir que los villancicos deriven de las *jarchas* o de los *zéjeles*, pero aplicando el mismo razonamiento se puede decir que ambas expresiones poéticas son comunes en una línea de tradición lírica o que comparten un origen común bastante cercano. Bastaría, como dice Frenk, la aparición de una evidencia, anterior al siglo X para aclarar las incógnitas que aún existen al respecto.²⁶⁵

También vemos la influencia del *zéjel* y la *jarcha* en el flamenco. De acuerdo con Cristina Cruces Roldán: “El doble dinamismo compositivo y rítmico de formas musicales como las *jarchas* y los *zéjeles*, y la concreción de sus estrofas pequeñas y sueltas, se acercan sin duda a la fórmula característica de la lírica flamenca”, además que la melodía y la rítmica instrumental, así como las voces guardan una estrecha relación con las de la música andalusí.²⁶⁶

Independientemente del origen de las expresiones líricas discutidas anteriormente, está claro que existió un proceso de intercambio cultural en el cual aspectos de la lírica árabe se fusionaron con elementos de la lírica europea y recibieron un impulso de las tradiciones y el virtuosismo de los judíos. No sabemos exactamente en qué orden sucedió, pero esto ensanchó el camino a las expresiones líricas populares, y no tan populares, que dominaron la producción poética durante varios siglos, no sólo en Europa sino, como será mencionado posteriormente, en ciertas partes del mundo árabe y entre los judíos sefardíes dondequiera que se hayan asentado.

²⁶⁵ Frenk Alatorre, *Poesía popular*, 449-450.

²⁶⁶ Cristina Cruces Roldán, *El flamenco y la música andalusí: argumentos para un encuentro* (Barcelona: Ed. Carena, 2003), 54.

Capítulo 3

Alfonso X “patrón” de la convivencia

1. La revolución cultural en la Península Ibérica del siglo XIII

Después de más de cuatro siglos de predominio musulmán en la mayoría del territorio de la Península Ibérica, los cristianos comienzan a tener ventajas territoriales y numéricas. El avance en el proceso de reconquista comienza a hacerse efectivo a partir de la Batalla de las Navas de Tolosa (1212)²⁶⁷ y se consolida bajo el reinado de Fernando III (1217-1252) de Castilla (también León y Galicia).²⁶⁸ Al ascenso al poder de su hijo, Alfonso X (1252), conocido también como Alfonso el Sabio, el predominio musulmán ha declinado enormemente quedando sólo en posesión de una pequeña faja al sur de la Península.²⁶⁹ Esto permite que el Rey Sabio dedique sus esfuerzos a otros proyectos que constituirán una revolución cultural en España y, en cierto modo, en Europa. En primer lugar, la adopción del castellano como lengua oficial de su reino inició el proceso de expansión en el uso de la que hoy es la “segunda lengua materna del mundo por número de hablantes”,²⁷⁰ el español. Le sigue el proyecto cultural de traducción y consolidación de gran parte de la literatura existente en la Península, a cargo de un grupo de sabios cristianos, judíos y musulmanes, que contribuye enormemente a la creación de las bases legales, filosóficas, científicas y literarias de España. La influencia de este proyecto en algunos casos fue mayor de seiscientos años.²⁷¹ En tercer lugar su obra poética, principalmente la devocional, está dedicada a difundir la devoción mariana, a través de las *Cantigas de Santa María*. Existe un cuarto aspecto cultural muy importante, al cual Alfonso el Sabio dedicó gran

²⁶⁷ O’Callaghan, *A History*, 333.

²⁶⁸ *Ibidem*, 344-345.

²⁶⁹ *Ibidem*, 358.

²⁷⁰ Instituto Cervantes. *El español: una lengua viva. Informe 2016* (Madrid: s.n., 2016), 4.

²⁷¹ Las *Siete Partidas* estuvo en vigencia en España, algunos países de América entre los cuales se pueden mencionar México, Venezuela, Colombia y los Estados Unidos (Louisiana) hasta el siglo XIX. Marilyn Stone, “Desde ‘Las siete partidas’ a los códigos civiles norteamericanos,” *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* 3 (1992): 27-28.

parte de su vida, que fue su intento por mantener una relación de convivencia entre los tres grupos religiosos monoteístas presentes en su reino.²⁷² Al respecto, Francisco García Fitz sostiene que la interacción entre cristianos, judíos y musulmanes fue tan estrecha que se alcanzó un intenso nivel de comunicación espiritual.²⁷³ En estos aspectos hay, en mayor o menor grado, intercambio e influencia de las tres culturas coexistentes en la Península Ibérica.

De acuerdo con Salvador Martínez, el interés de Alfonso X por el saber comenzó en su niñez cuando demostró una insaciable curiosidad intelectual.²⁷⁴ Su educación formal se inició a la edad de diez años, aunque no hay muchos detalles de la misma. Sólo los testimonios de algunos personajes prominentes que frecuentaban la corte de su padre, Fernando III, tales como Pedro Gallego, Fernando Martínez de Zamora y el obispo Remondo de Losana, ofrecen cierta información acerca del proceso educativo del príncipe. Se cree que entre sus tutores estaban los juristas italianos Jacobo de la Junta y Ugolino da Sasso, el filósofo y teólogo inglés Odo de Cheriton y el francés Ponce de Provenza.²⁷⁵

2. Establecimiento y consolidación del castellano como lengua oficial del reino

Con respecto a la influencia de Alfonso el Sabio en el establecimiento del castellano como lengua oficial, Inés Fernández Ordóñez señala que el monarca realizó los pasos más firmes para afianzar el castellano al cumplir, en gran medida, tres requisitos fundamentales:

[. . .] en primer lugar, la selección de la variedad lingüística que será la base de la lengua estándar; en segundo término, la capacitación de esa variedad seleccionada, esto es, su utilización en todos los ámbitos funcionales posibles y que sean de interés social en la comunidad lingüística dada; en tercer lugar, la codificación o fijación de los empleos lingüísticos de esa variedad.²⁷⁶

²⁷² Martínez, *La convivencia*, 156 y 201.

²⁷³ Francisco García Fitz, “Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?” en *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media: III Jornadas de Cultura Islámica*, ed. Alejandro García Sanjuán (Huelva: Universidad de Huelva, 2003), 42.

²⁷⁴ Martínez, *Alfonso X*, 56.

²⁷⁵ *Ibidem*, 46-58.

²⁷⁶ Inés Fernández-Ordóñez, “Alfonso X el Sabio en la historia del español,” en *Historia de la lengua española*, ed. Rafael Cano (Barcelona: Ariel, 2004), 381.

Rafael Cano añade que el impacto del Rey Sabio alcanza incluso la formación de la lengua culta que regirá en Castilla hasta la aparición del español clásico.²⁷⁷ Existen dos corrientes que intentan explicar el porqué de la adopción del castellano sobre el latín. Una sugiere que obedece al estado de corrupción de la lengua latina para el momento y la otra indica que Alfonso X siguió el ejemplo de su suegro Jaime I, quien había adoptado el catalán como lengua oficial del reino de Aragón.²⁷⁸ Rafael Lapesa añade que a los traductores judíos no les gustaba el latín por ser esta la lengua litúrgica de los cristianos, lo que contribuyó a inclinar la balanza hacia el castellano.²⁷⁹

Un aspecto interesante de resaltar es que al evaluar las obras de Alfonso X se pueden encontrar diferencias en la forma como son deletreadas algunas palabras en documentos de distintas fechas, lo que es considerado una prueba del proceso evolutivo de la lengua durante ese periodo.²⁸⁰ Por ejemplo, para el verbo “traer” en tiempo pasado se encontraron múltiples formas según sea tercera persona del singular o del plural. Para el singular, *traxo*, *trexo*, *trogo* de las cuales prevaleció la primera que terminó siendo *trajo*. Para el plural, *traxieron* y *trexieron* al final prevaleció la primera que termina siendo hoy día *trajeron*.²⁸¹ Lapesa menciona que en los documentos iniciales se observaba mayor cantidad de arcaísmos, los que van disminuyendo a medida que los documentos son más recientes.²⁸²

Fernández-Ordóñez sostiene que antes de este proceso de estandarización del castellano se utilizaba el latín como el idioma legal y se hablaban variedades lingüísticas del gallego-

²⁷⁷ Rafael Cano Aguilar, “La construcción del idioma en Alfonso X ‘El Sabio’,” *Philologia hispalensis* 4, no. 2 (1989): 463.

²⁷⁸ Robert Ignatius Burns, “*Stupor Mundi*: Alfonso X of Castile, the Learned,” en *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-century Renaissance*, ed. Robert I. Burns (Philadelphia: U of Pennsylvania, 1990), 10.

²⁷⁹ Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, 8va. ed. (Madrid: Gredos, 1997), 237.

²⁸⁰ Loyd Kasten, “Alfonso el Sabio and the Thirteenth-Century Spanish Language,” en *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-century Renaissance*, ed. Robert I. Burns (Philadelphia: U of Pennsylvania, 1990), 37.

²⁸¹ Kasten, 40.

²⁸² Lapesa, 239.

portugués, astur-leonés, castellano occidental de Palencia y Valladolid, y castellano oriental de Álava, La Rioja y Soria en los territorios de los reinos de Castilla y León.²⁸³ Esto complicaba la comunicación dentro del reino, especialmente cuando se trataba de asuntos oficiales que se podían prestar a diferentes interpretaciones por el poco conocimiento de la lengua legal.

Fernando III inicia el proceso del uso del castellano en algunos documentos, pero no estaba consolidado al momento de su muerte.²⁸⁴ El proceso de consolidación del castellano como la lengua oficial del reino Alfonsí comienza a mostrar resultados cuando se evalúa el aumento en la proporción de documentos escritos en esa lengua con respecto a los documentos escritos en otros dialectos.²⁸⁵

La presencia de varias lenguas en la corte de Alfonso X, entre ellas el árabe, potencia al castellano como una lengua muy rica; Gerold Hilty sostiene que:

Esta lengua se enriquece mediante el contacto con otras lenguas, adoptando latinismos, arabismos, galicismos, dialectalismos, etc., pero sobre todo extiende y amplía sus propios medios expresivos al confrontarse con otras lenguas, al tener que expresar - principalmente en las traducciones- valores, realidades y conceptos nunca expresados en castellano.²⁸⁶

De gran notoriedad es el papel de la lengua árabe en el castellano; se estima que en el castellano hay entre cuatro mil²⁸⁷ y ocho mil palabras de origen árabe.²⁸⁸ Aunque las palabras de origen árabe se extienden en todos los temas, los más comunes son los sustantivos (alrededor del 60%)

²⁸³ Fernández-Ordóñez, 382.

²⁸⁴ *Ibidem*, 383-84.

²⁸⁵ Lapesa, 246.

²⁸⁶ Gerold Hilty, "El plurilingüismo en la corte de Alfonso X el Sabio" en, *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Valencia, 31 de enero - 4 de febrero de 2000)*, ed María Teresa Echenique Elizondo y Juan Sánchez Méndez, vol. I (Madrid: Gredos, 2002), 218.

²⁸⁷ Lapesa, 133

²⁸⁸ Guillermina Engelbrecht y Lolowa Al Marzouqi, "Cúcara Mácara! Arabic Influence in the Spanish Language," *Teachers, Learners and Curriculum* 4 (2009): 2.

y toponimia (alrededor del 24%).²⁸⁹ Muchas palabras incluyen el artículo definido prefijado al, por lo tanto, hay una alta concentración de palabras que comienzan con la letra “a.” Las palabras que tratan sobre ciencia, geografía, artesanía, industria, comercio, matemáticas, arquitectura, agricultura, administración pública, militar, comercio y artículos para el hogar son las más comunes.²⁹⁰ A pesar de que la introducción de palabras árabes en el primitivo romance comenzó durante el siglo ocho y poco a poco fue aumentando con el pasar de los años,²⁹¹ el proyecto de traducciones de Alfonso X permitió y aumentó la presencia de esos vocablos en la lengua castellana.²⁹² Aunque en los escritos del Rey Sabio el uso de arabismos es bastante bajo, Andrzej Zieliński sostiene que en la obra historiográfica alfonsí hay sólo 0.01% de vocablos de origen árabe.²⁹³

3. Las traducciones y adaptaciones de textos árabes: mezclando el conocimiento de las tres culturas

El proyecto cultural de Alfonso el Sabio tiene sus antecedentes cuando, aun siendo príncipe, manda a traducir del árabe al latín *El Lapidario* y el *Calila y Dimma* (1250).²⁹⁴ Posteriormente (1252) inicia la primera fase de su proyecto que consiste básicamente en patrocinar traducciones utilizando la ya conocida escuela de traductores de Toledo, pero ordenando las traducciones del árabe a latín y castellano.²⁹⁵ Poco tiempo después (1254) establece una escuela de traductores en Sevilla con la idea de poder supervisar de cerca el

²⁸⁹ Rafael Cano Aguilar, *El español a través de los tiempos*, 2da ed. (Madrid: Arco/Libros, 1992), 53-54.

²⁹⁰ Lapesa, 133-140.

²⁹¹ *Ibidem*, 130-132.

²⁹² Hans-Jörg Döhla, “La traducción como contacto de lenguas: El caso de las traducciones árabe-castellanas del siglo XIII,” en *Lenguas en diálogo: el iberorromance y su diversidad lingüística y literaria. Ensayos en homenaje a Georg Bossong*, ed. Hans-Jörg Döhla, Raquel Montero-Muñoz, y Francisco Báez de Aguilar González (Madrid : Iberoamericana, 2008), 104

²⁹³ Andrzej Zieliński, “Lo árabe en la prosa historiográfica alfonsí,” *Románica Cracoviensia* 12 (2012): 69.

²⁹⁴ Martínez. *Alfonso X*, 76.

²⁹⁵ Anteriormente las traducciones eran hechas sólo al latín. Gonzalo Menéndez Pidal, “Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes,” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 5, no. 4 (1951): 365-366.

proceso de traducción.²⁹⁶ Durante esta primera fase se tradujeron al castellano el *Libro de los juicios de las estrellas*, el *Libro Picatrix*, la *Açafea*, el *Libro del tesoro*, el *Libro de las cruces*, el *Libro de la ochava esfera*, la *Alcora* y el libro de los *Canones de Abateni* y al francés la *Escala de Mahoma*.²⁹⁷ La segunda fase del proyecto Alfonsí se inicia en 1269, tras diez años de separación debido a problemas políticos y campañas bélicas de reconquista.²⁹⁸ Durante esta nueva etapa continúan las traducciones y adicionalmente transcurre un período creativo en el cual el Rey recopila una extensa bibliografía y prepara sus obras, bien sea sincretizando la información disponible o produciendo a partir de ella o por inspiración propia.²⁹⁹ Entre los textos elaborados en esta fase podemos mencionar: las crónicas, los libros de astronomía y traducciones como el *Libro de ajedrez, dados e tablas*.³⁰⁰ De este segundo período también son las *Cantigas*,³⁰¹ de las cuales hablaremos más adelante. Como se mencionó previamente, el corpus de textos, producto de su proyecto cultural, es bastante extenso, O'Callaghan lo clasifica en cuatro grandes categorías: obras legales, textos de historia, traducciones y poesías.³⁰²

Con respecto a los textos legales, se conocen cuatro obras cuya finalidad era crear el marco legislativo del reino, estas son: el *Setenario* (?),³⁰³ un sumario legal y religioso iniciado por Fernando III y culminado por Alfonso X que constituye el punto de partida para la elaboración de las *Siete Partidas*.³⁰⁴ El *Fuero Real* (1254), un compendio de 550 Leyes estructurado en cuatro libros, destinado a uniformizar jurídicamente la conducción de villas y

²⁹⁶ *Ibidem*: 366-367.

²⁹⁷ *Ibidem*: 366-368.

²⁹⁸ Martínez. *Alfonso X*, 154-174.

²⁹⁹ G. Menéndez Pidal: 369.

³⁰⁰ O'Callaghan, *The Learned King*, 138-146.

³⁰¹ G. Menéndez Pidal: 369.

³⁰² *Ibidem*, 136-146.

³⁰³ La fecha de publicación está en debate entre varios académicos tales como Jerry Craddock, Peter Lineham, Marta Madero, José Manuel Pérez-Prendes, Fernando González Redondo, Kenneth Vanderford y Georger Martin, entre otros. Georges Martin, "De nuevo sobre la fecha del Setenario," *e-Spania* 2 (2006): n pag.

³⁰⁴ Alfonso X y Kenneth Vanderford. *Setenario* (Buenos Aires: Instituto de filología, 1945), XVIII.

ciudades del reino.³⁰⁵ El *Espéculo* (1255), que constituyó la ley general de Castilla hasta la aparición de las *Siete Partidas*.³⁰⁶ Y las *Siete Partidas*, el documento legal que más ha tenido influencia en todo el mundo.³⁰⁷ Esta compilación jurídica es una ampliación y modernización del *Setenario*,³⁰⁸ fue iniciada en 1258 y concluida en 1265 aunque el Rey Sabio reescribió algunas partes en 1272.³⁰⁹ Bajo este texto se regían todos los aspectos de la vida y jurisprudencia religiosa, política, judicial, social, comercial y criminal.³¹⁰ Este código legal se mantuvo en vigencia, casi sin modificación, en España hasta 1808 y posteriormente algunas partes continuaron vigentes hasta la aparición del Código Civil de 1889.³¹¹ Los españoles llevaron las *Partidas* al nuevo mundo y a las colonias en África y Oceanía. En algunos países de América Latina estuvo en vigencia hasta el siglo XX.³¹²

En el caso de los textos históricos, se conocen dos hasta el momento. Uno es la *Estoria de España* (iniciada en 1270),³¹³ también conocido como *Primera crónica general* y es una obra compuesta por dos partes, la primera cuenta la historia de España desde los griegos hasta los visigodos y la segunda la presencia musulmana en la Península.³¹⁴ La primera parte se estima que fue terminada en vida del Rey Sabio y la segunda bajo el reinado de su hijo Sancho IV.³¹⁵ El otro texto es la *Grand e general estoria* que pretendió ser un tratado de historia general pero no

³⁰⁵ José Miguel Carrión Gutiérrez, *Conociendo a Alfonso X el Sabio* (Murcia: Editora regional de Murcia, 1997), 43.

³⁰⁶ Alfonso García-Gallo de Diego, "La obra legislativa de Alfonso X, hechos e hipótesis," *Anuario de historia del derecho español* 54 (1984), 100.

³⁰⁷ Burns. "Stupor Mundi", 1.

³⁰⁸ Ciertas secciones del Setenario se ven reflejadas en la primera partida. O'Callaghan. *The Learned King*, 136.

³⁰⁹ *Ibidem*, 137.

³¹⁰ Alfonso X y Margarita Peña. *Alfonso El Sabio: Antología* (México: Porrúa, 1976), 26.

³¹¹ Juan Baró Pazos, *La codificación del derecho civil en España (1808-1889)* (Santander: Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 1992), 50-53.

³¹² Bernardino Bravo Lira, "Vigencia de las partidas en Chile," *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 10 (1985): 46.

³¹³ Ramón Menéndez Pidal propuso 1270 como el año probable del inicio del primer volumen y no se tiene conocimiento de la fecha de finalización. *La Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio. Discurso leído ante la Academia de la Historia* (Madrid: Imprenta clásica española, 1916), 15-16.

³¹⁴ Alfonso X y Margarita Peña, XXIII.

³¹⁵ O'Callaghan. *The Learned King*, 139.

fue terminado. Su importancia radica en ser el primer gran texto en castellano que expone pasajes bíblicos y en el uso de fuentes cristianas y no cristianas para recopilar un tratado de la historia que se conocía hasta la fecha.³¹⁶ De acuerdo con Burns, la *Estoria de España* y la *Gran e general estoria* son dos grandes contribuciones a la prosa castellana y probablemente las piedras fundacionales de la historiografía española.³¹⁷

En este grupo de textos históricos están comprendidas las traducciones realizadas por Alfonso X y su equipo de expertos, así como los trabajos de consolidación y mejoramiento de los libros que servían de fuente para las traducciones. Previamente ha sido mencionada la mayoría de las traducciones elaboradas durante la vigencia del proyecto cultural del Rey Sabio cuya importancia estriba en su disponibilidad en castellano y en latín.³¹⁸ Es importante mencionar la elaboración de las *Tablas alfonsíes* (1272) destinadas a modernizar y corregir las *Tablas de Azarquiel*. Su elaboración requirió diez años de observación de los movimientos estelares. También debemos recordar la colección de los *Libros del saber de astrología* (1277) escrita para consolidar y complementar los tratados de astrología traducidos previamente.³¹⁹ Otro aspecto importante de la traducción de los libros de ciencias es la introducción de una gran cantidad de términos científicos y técnicos al castellano, así como la adecuación de la terminología y simbología necesaria para ejecutar operaciones matemáticas.³²⁰

Tal como se ha mencionado anteriormente, el equipo de trabajo intelectual de Alfonso el Sabio incluyó sabios judíos, entre los que se pueden mencionar a: Judá ben Mosé, Yudá Mosca el Menor, Yhuda el Coheneso, Samuel Haleví de Toledo, Rabi Zag el de Toledo y Habraym.³²¹

³¹⁶ Alfonso X y Margarita Peña, XXIV-XXV.

³¹⁷ Burns. “*Stupor Mundi*”, 8.

³¹⁸ Fernández-Ordoñez señala que solo las traducciones en latín llegaron a alcanzar difusión en el resto de Europa. 391.

³¹⁹ *Ibidem*, 390.

³²⁰ *Ibidem*, 390.

³²¹ G. Menéndez Pidal: 371-72.

También incluyó académicos de origen musulmán tales como: Bernardo el Arábigo y Muhammad al-Riqūti.³²² Este equipo de trabajo fue representado gráficamente en varias miniaturas que se conservan en los manuscritos originales de la *Crónica general de España, Grande e general estoria*, las *Cantigas de Santa María en Libro de los dados* y en el *Libro de las tablas*.³²³ En la miniaturas se observa al Rey Sabio rodeado de sabios, algunos hablando y otros escribiendo. Entre éstos se puede identificar por los rasgos y las vestimentas personas de origen musulmán y judío.

4. La convivencia en la obra poética de Alfonso X

Alfonso el Sabio fue un gran patrocinador de la poesía, y una gran cantidad de poetas de la península, así como del sur de Europa acudía a su corte atraídos por la generosidad que los rumores decían que él profesaba.³²⁴ El Rey Sabio se hizo adepto a la poesía popular y escribió en grandes cantidades, para ello utilizó la lengua gallego-portuguesa porque ésta era el medio de expresión de los poetas líricos de la época.³²⁵ Su obra poética se divide básicamente en dos tipos. El primer tipo, las *Cantigas profanas*, refieren a temas alejados de la religión, principalmente amorosos, sexuales y otros temas escabrosos. De este tipo se han encontrado 44 cantigas denominadas *Cantigas de amor*, *Cantigas de amigo* y *Cantigas de escarnio y maldecir*.³²⁶ El segundo tipo son las *Cantigas de Santa María*, tal vez, la segunda obra más conocida de Alfonso el Sabio, sólo después de las *Siete partidas*. Estas constituyen un compendio de 427 poemas escritos sobre temas religiosos, principalmente dedicados a exaltar a la virgen María siguiendo la tradición de poesía mariana europea.

³²² Julio Samsó, "Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X," *LLULL* 4 (1981):172

³²³ G. Menéndez Pidal: 373-74.

³²⁴ O'Callaghan. *The Learned King*, 144.

³²⁵ Joseph O'Callaghan, *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria: A Poetic Biography* (Netherlands: Brill, 1998), 2.

³²⁶ Manuel González Jiménez, "Alfonso X, Poeta Profano," *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras* 35 (1986): 108.

Cantigas profanas:

Este grupo de poemas constituye una porción pequeña de la obra poética del Rey Sabio y es poco conocida e incluso desdeñada por lo soez e irreverente de sus versos.³²⁷ De acuerdo con Juan Paredes, las *Cantigas profanas* fueron escritas simultáneamente con las cantigas religiosas, lo que ha causado una actitud crítica a la bipolaridad temática de la obra lírica de Alfonso X.³²⁸ Tal como se mencionó anteriormente, dentro de este grupo de *Cantigas profanas* se encuentran tres subgrupos discriminados de la siguiente manera: treinta y nueve *Cantigas de escarnio y maldecir*, cuatro *Cantigas de amor* y una *Cantiga de amigo*.³²⁹ En el primer subgrupo se incluyen cantigas lúdicas, satíricas o paródicas que tienen como finalidad desacreditar, insultando o desdeñando, a personas o grupos sociales, raciales o económicos.³³⁰ Uno de esos grupos que Alfonso X degrada es a los integrantes de la caballería ligera de los cristianos (*coteifes*), quienes estaban despavoridos cuando enfrentaron a los *genetes* (jinetes) musulmanes en la batalla de Alcalá la Real:

O genete
pois remete
seu alfaraz corredor,
estremece
e esmorece
o coteife com pavor.

Vi coteifes orpelados
tiinhan-nos mal aficados,
e genetes trosquiados
corrian-nos arredor;
tiinhan-nos mal aficados,
[ca] perdian na color.

Vi coteifes de gran brio,

³²⁷ González Jiménez: 108.

³²⁸ Juan Paredes, introducción a *Cantigas profanas*, por Alfonso X y Juan Paredes (Madrid: Castalia, 2012), 4.

³²⁹ *Ibidem*, 11.

³³⁰ Xosé Bieito Arias Freixedo, *Per arte de foder: Cantigas de escarnio de temática sexual* (Berlín: Frank & Timme, 2017), 23.

eno meio do estio,
estar tremendo sen frio
ant' os mouros d'azamor;
e ia-se deles rio
que agualquvir maior. [. . .]

(Alfonso X, cantiga XXXVII)³³¹

En esta cantiga Alfonso X termina también reconociendo la habilidad de los jinetes musulmanes quienes atacan con ímpetu, manejando diestramente sus caballos veloces y rodeando a los cristianos a quienes derrotan fácilmente. La cantiga XXXVII es la única de las cantigas profanas en las que se mencionan musulmanes o judíos.

Según Esther Corral Díaz, el Rey Sabio escribió las *Cantigas de amor* como una forma de demostrar sus amplios conocimientos del mundo literario de la época y su gran habilidad para escribir cantigas en un momento en el cual este tipo de poesía estaba en boga.³³² Corral Díaz también sostiene que la perfección con la que están escritas estas cantigas sugieren que debieron ser más de las que actualmente se conocen.³³³ González Jiménez dice que las *Cantigas de amor* de Alfonso X parecen haber sido escritas durante la juventud de Alfonso X debido a que el tema principal es la separación de la mujer amada y se piensa que son dedicadas a doña Mayor Guillén de Guzmán, el gran amor de la juventud del Rey Sabio.³³⁴ La única *Cantiga de Amigo* conocida de Alfonso X es un pequeño poema de dos estrofas de cuatro versos cada una. Su autoría no está establecida definitivamente porque se ha encontrado un manuscrito que se atribuye a Sancho I de Portugal.³³⁵

³³¹ Alfonso X y Juan Paredes, 311-312.

³³² Esther Corral Díaz, "A poesía profana amorosa de Alfonso X," en *Iberia cantat: Estudios sobre poesía hispánica medieval*, ed. Juan Casas Rigall y Eva María Díaz Martínez (Santiago de Compostela: Universidade, servicio de publicacións e intercambio científico, 2002), 213.

³³³ *Ibidem*, 214.

³³⁴ González Jiménez: 121-124.

³³⁵ Paredes, 11.

De las cuarenta y cuatro cantigas profanas de Alfonso X, siete están escritas en forma de *zéjel* y tres más en forma muy similar a la *zejelesca*. A pesar de que se le atribuye un origen provenzal a las cantigas gallego-portuguesas,³³⁶ sigue quedando la incógnita de la prevalencia de la poesía andalusí y, dado el estrecho contacto del Rey Sabio con la cultura musulmana, no es de extrañar que la estructura *zejelesca* presente en algunas de sus cantigas provenga de la lírica hispanoarábica. A modo de ejemplo, y siguiendo ese estilo burlesco presente en los *zéjeles* de Ibn Quzmān, encontramos la cantiga III en la cual se satiriza a una mujer llamada Sancha Anes:

Achei Sancha Anes encavalgada,
e dix'eu por ela cousa guisada,
ca nunca vi dona peor talhada,
e quige jurar que era mostea;
 vi-a cavalgar per ûa aldeia
 e quige jurar que era mostea.

Vi-a cavalgar con un seu scudeiro,
e non ia melhor un cavaleiro.
Santiguei-m' e disse: –Gran foi o palheiro
onde carregaron tan gran mostea;
 vi-a cavalgar per ûa aldeia
 e quige jurar que era mostea.

Vi-a cavalgar indo pela rua,
mui ben vistida en cima da mua;
dix' eu: –Ai, velha fududancua,
que me semelhadés ora mostea!
 Vi-a cavalgar per ûa aldeia
 e quige jurar que era mostea.

(Alfonso X, cantiga III)³³⁷

El poema, de versos principalmente decasílabos, presenta claramente el trístico monorrímo y el cuarto verso de vuelta, típicos del *zéjel*. Además, se observa el estribillo monorrímo: *Vi-a cavalgar per ûa aldeia / e quige jurar que era mostea* que se repite después de cada cuarteto. El

³³⁶ Alfred Jeanroy, *Les Origines de la poésie lyrique en France au Moyen-Age* (Paris: Librairie Hachette, 1889), xxi.

³³⁷ Alfonso X y Juan Paredes, 65.

poeta compara a Sancha Anes con un saco de paja: gordo, amorfo y con las pajas salientes imitando el pelo rubio despeinado.³³⁸ Aunque Juan Paredes sostiene que el término *mostea* significa comadreja en romance primitivo y daría más sentido cuando se toma en consideración que, de acuerdo a los bestiarios, este animal “podía concebir a través de la boca y parir por las orejas.”³³⁹ La forma despectiva como describe el Rey Sabio a Sancha Anes hace pensar que ésta es una mujer de vida deshonrosa, aunque el hecho de que esté cabalgando y sea acompañada por un escudero puede indicar que la susodicha poseía ciertos bienes de fortuna. Por lo tanto, es posible conjeturar que Sancha Anes era, bien sea, la amante de un hombre rico o la dueña de una taberna y/o un prostíbulo.

Cantigas de Santa María:

La obra lírica religiosa de Alfonso X es ampliamente conocida y estudiada. De acuerdo con el Marqués del Valmar, hasta finales del siglo XIX, estudiosos como Federico Mistral, Adolfo Musaffia, Paul Meyer Theofilo Braga, Emilio Teza, Marcelino Menéndez y Pelayo, Aureliano Fernández Guerra y otros habían publicado trabajos concernientes a las *Cantigas de Santa María*.³⁴⁰ En el siglo XX (hasta mediados de los años ochenta), de acuerdo con Joseph Snow, se publicaron más de 580 estudios sobre las *Cantigas de Santa María*, de los cuales casi la mitad en los años setenta y ochenta.³⁴¹ Francisco Bautista Pérez dice que entre 1985 y 2000 hay

³³⁸ Manuel Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e de mal dizer: dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, 2da. Ed. (Vigo: Galaxia, 1970), 53.

³³⁹ Juan Paredes, “El cancionero profano alfonsí: consideraciones ecdóticas y hermenéuticas”, en *Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media* ed. Jesús Cañas Murillo y otros (Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de publicaciones, 2009), 492-493.

³⁴⁰ Leopoldo Augusto de Cueto, introducción a *Cantigas de Santa María de Don Alfonso el Sabio* por Alfonso X y el Leopoldo Augusto de Cueto (Madrid: La Real Academia Española, 1889), 1.

³⁴¹ Joseph T. Snow, “Current Status of Cantigas Studies,” en *Studies on the Cantigas de Santa María: Art, Music, and Poetry*, ed Israel Katz y otros (Madison, Editorial Board, 1987), 478.

poco más de treinta publicaciones acerca de las *Cantigas de Santa María* y del 2001 al 2011 alrededor de cuarenta publicaciones más.³⁴²

Según Robert Burns, las *Cantigas de Santa María* es la obra favorita de Alfonso X.³⁴³ A ellas le dedicó un tiempo considerable. La mayoría de las cantigas están diseñadas para ser cantadas, por lo que cada una tiene su composición musical y además vienen acompañadas de dibujos en miniatura que, a manera de historieta moderna, representan la historia narrada en el poema.³⁴⁴ Esto requería un equipo de escritores, músicos y pintores y mucha dedicación. Los manuscritos con las miniaturas están conservados en cuatro códices más algunas cantigas sueltas: El códice de Toledo que contiene 128 cantigas y se cree que es el más antiguo de todos, dos códices denominados Escorialenses contentivos de 198 cantigas (J.b.1) y 417 cantigas (J.b.2) y el códice Florentino, que contiene 104 cantigas. Claro muchas cantigas se repiten en los distintos códices.³⁴⁵

Con respecto a la autoría de las *Cantigas de Santa María* se ha encontrado que no todas fueron escritas por el Rey Sabio, sin embargo si existe una intervención directa de Alfonso X en la escritura de algunas cantigas y en la revisión y edición del resto del cancionero marial.³⁴⁶ Jesús Montoya dice que dado que el rey las mandó a hacer y participó directamente en el proceso de compilación, edición y financiación y tomando en consideración la visión jurídica medieval se puede considerar la autoría de Alfonso X como un hecho.³⁴⁷

³⁴² Francisco Bautista Pérez, *Alfonso X el Sabio. Bibliografía* (Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2011), np. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcb5734>.

³⁴³ Burns. “*Stupor Mundi*”, 7.

³⁴⁴ Robert Ignatius Burns, “Castle of Intellect, Castle of Force: The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror,” en *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror. Intellect & Force in the Middle Ages*, ed. Robert I. Burns (Princeton: Princeton University Press, 1985), 14-15.

³⁴⁵ de Cueto, 33-58.

³⁴⁶ Walter Mettmann, “Algunas observaciones sobre la génesis de la colección de las *Cantigas de Santa María* y sobre el problema del autor” en *Studies on the Cantigas de Santa María: Art, Music, and Poetry*, ed Israel Katz y otros (Madison, Editorial Board, 1987), 359.

³⁴⁷ Jesús Montoya, introducción a *Cantigas por Alfonso X* (Madrid: Cátedra, 1988), 31-33

Las *Cantigas de Santa María* reflejan el estilo de vida que se llevaba durante el siglo trece e incluyen aspectos como detalles de eventos históricos y sus circunstancias, la actitud de Alfonso el Sabio hacia los moros y judíos, el papel de la mujer en la sociedad de la época, el estado de salud del rey, la percepción de la muerte y otra serie de temas que permiten conocer con detalle un período muy importante en la historia de Castilla.³⁴⁸ El aspecto más importante de las *Cantigas de Santa María* es el aspecto didáctico que Alfonso el Sabio les pone para hacer llegar a sus súbditos las virtudes del cristianismo.³⁴⁹ Se han encontrado similitudes entre los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo y las *Cantigas de Santa María* en cuanto a temática, como en el caso del milagro de San Idelfonso y el milagro de Teófilo, aunque esto no significa que una obra sea copia de la otra, sino que las dos obras tienen la misma fuente de inspiración.³⁵⁰ De cualquier manera, el valor de las Cantigas de Santa María en la creación y difusión de un hábito católico, basado en la devoción mariana, es indiscutible y su impacto trascendió más allá de la vida del autor.³⁵¹

En relación con la actitud del Rey Sabio hacia los judíos, José Ayaso sostiene que fue bastante amistosa durante las primeras etapas de su reinado. Posteriormente, la actitud se va endureciendo hasta que el rey adopta una actitud abiertamente antisemita, particularmente después de 1280. Ayaso atribuye este cambio a la parcialización de uno de sus mayores colaboradores, Çag de la Maleha, hacia el Infante don Sancho, quien trató de usurpar el trono de su padre.³⁵² Albert Bagby comenta que Alfonso X prefería estar rodeado de intelectuales judíos y ser atendido por médicos judíos, además los judíos gozaban de privilegios como administradores

³⁴⁸ *Ibidem*, 4-5.

³⁴⁹ Rhona Zaid, "The Muslim/Mudejar in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio," *Sharq Al-Andalus* 4 (1987): 146.

³⁵⁰ Jesús Montoya Martínez, "El Milagro de Teófilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio," *Berceo* 87 (1974): 156-158.

³⁵¹ Gerardo Rodríguez, "Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)," *Bulletin du centred'études médiévales d'Auxerre* 2 (2008): 1-2.

³⁵² José Ramón Ayaso Martínez, "Tolerancia e intolerancia en los reinos cristianos de la España medieval: el caso de los judíos," *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 43, no. 2 (1994): 52-53.

y prestamistas.³⁵³ En las *Cantigas de Santa María*, por el contrario, no se observa esa condescendencia, ya que de las treinta cantigas en las que se hace mención a los judíos en 27 se describen negativamente.³⁵⁴

Un ejemplo lo podemos encontrar en la cantiga XXVII en la cual se cuenta la historia de unos judíos que venden su sinagoga a unos cristianos quienes la convierten en iglesia. Al enterarse los judíos de la transformación, piden recomprarla al precio que la vendieron y bajo sus condiciones.

Non devemos por maravilla tēer
d' a Madre do Vencedor sempre vencer.

Vencer dev' a Madre daquel que deitou
Lôcifer do Céu, e depois britou
o iférn' e os santos dele sacou,
e venceu a mórt' u por nós foi morrer.

Non devemos por maravilla tēer...

Porend' un miragre a Madre de Déus
fez na sinagóga que foi dos judéus
e que os Apóstolos, amigos séus,
compraran e foran eigreja fazer.

Non devemos por maravilla tēer...

Os judéus ouvéron desto gran pesar,
e a Cesar se foron ende queixar,
dizendo que o aver querían dar
que pola venda foran ên receber.

Los judíos piden al rey arbitrar el caso y el rey, después de escuchar a las partes, manda a cerrar la iglesia por cuarenta días para esperar una señal divina que permita tomar una decisión.

Durante el tiempo de espera, los cristianos le rezaron vehementemente a la virgen para que intercediera por ellos y un día ella les contestó que se fueran en paz que ella obraría al respecto.

³⁵³ Albert Bagby, "The Jew in the *Cantigas* of Alfonso X, El Sabio," *Speculum* 46, no. 4 (1971): 670-71.

³⁵⁴ *Ibidem*: 675.

Transcurrido el período estipulado, abrieron la iglesia y encontraron cerca del altar una pintura de la virgen ante lo cual los judíos retiran su solicitud.

E pois que o prazo chegou, sen falir,
mandou entón Cesar as pórtas abrir,
e amba-las partes fez lóg' alá ir
e dos séus que fossen a próva veer.

Non devemos por maravilla tēer...

Des que foron dentr', assí lles conteceu
que lógo San Pédr' ant' o altar varreu,
e aos judéus tan tóst' apareceu
omagen da Virgen pintada seer.

Non devemos por maravilla tēer...

Os judéus disséron: “Pois que a Déus praz
que esta omagen a María faz,
leixemos-ll' aqieste séu logar en paz
e non queramos con ela contender.”

En la última estrofa de esta cantiga los judíos son caracterizados como personas envidiosas, porque están acostumbrados a hacer o desear el mal a otros.

E os judéus, que sempr' acostumad' an
de querer gran mal à do mui bon talán,
foron i; e assí os catou de pran
que a non ousaron per ren sól tanger.

Non devemos por maravilla tēer..

(Alfonso X, Cantiga XXVII)³⁵⁵

En el caso de esta cantiga, recreada en el tiempo de los apóstoles, se muestra el poder de la virgen sobre los judíos y el temor que ellos le tienen, ya que deciden desistir de la querella y retirarse pacíficamente.

Bagby sostiene que Alfonso X caracterizó el concepto de la maldad de una manera muy precisa al usar la figura de los judíos. En las cantigas, los judíos aparecen caracterizados como

³⁵⁵ Alfonso X y Leopoldo Augusto de Cueto, 440-41.

los archienemigos de la cristiandad y para ello se utilizan adjetivos como “burlones,” “infieles,” “gente falsa,” “enemigos de cristo,” “malos,” “ruines,” “falsos,” “avaros,” y “enviados del diablo.”³⁵⁶ Elvira Fidalgo dice que los judíos en las cantigas son la representación del modelo que no debe ser imitado ya que sus actitudes son indignas de un cristiano.³⁵⁷ La actitud antisemita también se hace, de manera incremental, evidente en las ilustraciones y las prosificaciones de las cantigas.³⁵⁸ En las primeras, los judíos son representados con expresiones diabólicas, gran fealdad o nariz aguileña.³⁵⁹ En las segundas, la actitud antijudía es amplificada y abierta, aunque no está claro si estas últimas fueron escritas durante el reinado de Alfonso el Sabio.³⁶⁰

En cuanto a la actitud del Rey Sabio hacia los musulmanes, hay varios elementos que podrían evidenciar un cambio de actitud a lo largo de su reinado, lo que parece estar reflejado en las *Cantigas de Santa María*; de las 51 cantigas que mencionan a los musulmanes (moros o mouros) sólo 7 se encuentran entre las primeras 100,³⁶¹ 11 de ellas entre las cantigas 101 y 200,³⁶² 12 cantigas entre las cantigas 201 y 300³⁶³ y 21 cantigas entre las cantigas 301 y 427.³⁶⁴ Es decir, en la medida que va pasando el tiempo se incrementa la proporción de cantigas en las que se hace mención a los musulmanes. Desde este punto de vista es importante señalar que en la

³⁵⁶ Albert Bagby, “The Figure of the Jew in the *Cantigas* of Alfonso X,” en *Studies on the Cantigas de Santa María: Art, Music, and Poetry*, ed Israel Katz y otros (Madison, Editorial Board, 1987), 239.

³⁵⁷ Elvira Fidalgo Francisco, “Consideración social de los judíos a través de las *Cantigas de Santa María*,” *Revista de Literatura Medieval* 8 (1996): 98.

³⁵⁸ Alberto Montaner Frutos, “Las prosificaciones de las Cantigas de Santa María de Alfonso X en el Códice Rico: datación filológica y paleográfica,” *Emblemata* 13 (2007): 180

³⁵⁹ Bagby, “The Figure”, 239.

³⁶⁰ Gisela Roitman, “Alfonso X, el Rey Sabio ¿tolerante con la minoría judía? Una lectura emblemática de las *Cantigas de Santa María*,” *Emblemata* 13 (2007): 42.

³⁶¹ Cantigas núms. 5, 28, 46, 63, 83, 95, 99.

³⁶² Cantigas núms. 126, 165, 167, 169, 176, 181, 183, 185, 186, 192, 193.

³⁶³ Cantigas núms. 205, 212, 215, 221, 227, 229, 233, 264, 265, 271, 277, 292.

³⁶⁴ Cantigas núms. 323, 325, 328, 329, 333, 344, 345, 348, 352, 358, 359, 361, 366, 367, 371, 373, 379, 385, 386, 401.

última cantiga que se hace referencia a los musulmanes Alfonso X le pide a la virgen que le dé fuerzas para expulsarlos de España:

Pois a ti, Virgen, prougue / que dos miragres téus
fezéss' ende cantares, / rógo-te que a Déus,
tému Fillo, por mi rógues / que os pecados méus
me perdôn e me queira | recibir ontr' os séus
no santo paraíso, / u éste San Matéus,
San Pédr' e Santiágo, / a que van os roméus,
e que en este mundo / queira que os encréus
mouros destruír póssa, / que son dos Filistéus,
com' a séus ãemigos / destrüiu Macabéus
Judas, que foi gran tempo / cabdélo dos judéus.

E al te róg' aínda / que lle queiras rogar
que do diáb' arteiro / me queira el guardar,
que punna todavía / pera óm' enartar
per muitas de maneiras, / por fazê-lo pecar,
e que el me dé siso / que me póss' amparar
dele e das sas óbras, / con que el faz obrar
mui mal a queno cree / e pois s' ên mal achar,
e que contra os mouros, / que térra d' Ultramar
têen e en Espanna / gran part' a méu pesar,
me dé poder e força / pera os ên deitar.

(Alfonso X, Cantiga CCCCI)³⁶⁵

Esta cantiga se cree que fue escrita en la etapa final de la vida de Alfonso X, entre 1275 y 1284, período en el cual el Rey se encuentra aquejado por las enfermedades y su actitud hacia los musulmanes se ha endurecido producto de los múltiples enfrentamientos que ha tenido con ellos.³⁶⁶

Fidalgo señala que los musulmanes sólo aparecen como referentes de malas conductas en 14 cantigas y sugiere que no se hacen ver tan malignos como los judíos, ya que aquellos eran considerados enemigos de facto; en cambio los judíos convivían con los cristianos.³⁶⁷ En las

³⁶⁵ Alfonso X y Leopoldo Augusto de Cueto (Vol. 2), 560-63.

³⁶⁶ Rebelión de los mudéjares (1264-65), los ataques de los benimerines (1263-1281) y las dos guerras contra Granada (1253-65 y 1279-81).

³⁶⁷ Fidalgo: 97.

cantigas 46, 165, 169, 329 y 374, son citados algunos moros honrando a la Virgen y en las cantigas 279, 344 y 358 los musulmanes son intermediarios de María.³⁶⁸ Esto tiene sentido ya que para los musulmanes la Virgen está referenciada en el *Corán* como la mujer elegida por Dios para ser la madre de El Mesías (3:42-43).³⁶⁹ El principal carácter negativo que se le da a los moros en las *Cantigas de Santa María* es el de invasor, en casi la mitad de las cantigas que mencionan a los musulmanes esta característica aparece reseñada.³⁷⁰ Otras características negativas se revelan en descripciones de los musulmanes como: iracundos, malvados, pérfidos, falsos y traidores, vanidosos y villanos.³⁷¹ Desde el punto de vista físico, los musulmanes son caracterizados como negros, barbudos y feos, aunque en las miniaturas hay también varios blancos.³⁷²

En la cantiga 42, por ejemplo, un musulmán que había ido a saquear tierras cristianas trae entre su botín una imagen de la Virgen María, la cual guarda entre paños tejidos con oro:

Porque ajan de ser / seus miragres mais sabudos
da Virgen, deles fazer / vai ant' omees descreudos.

E dest' avêo assi / como vos quero contar
dun mouro, com' aprendí, / que con ost' en Ultramar
grande foi, segund' oý, / por crischãos guerrejar
e roubar, / que non eran percebudos.

Porque ajan de seer...

Aquel mouro astragou / as térras u pod' entrar,
e todo quanto robou / feze-o sigo levar;
e mui ledosse tornou / a ssa térra, e juntar
foi e dar / os roubos que ouv' avudos.

Porque ajan de seer...

³⁶⁸ Francisco Corti, "La guerra en Andalucía: Aproximación a la retórica visual de las *Cantigas de Santa María*," en *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las "Cantigas de Santa María*, ed. Ana Domínguez Rodríguez y Jesús Montoya Martínez (Madrid: Editorial Complutense, 1999), 314.

³⁶⁹ *El Corán*, ed. Raúl González Bórnez (Qum, Iran: Centro de Traducciones del Sagrado Corán, 2008), 56.

³⁷⁰ Albert Bagby, "The Moslem in the "Cantigas" of Alfonso X," *Kentucky Romance Quarterly* 20, no.2 (1973): 177

³⁷¹ Corti, 314.

³⁷² *Ibidem*, 314-316.

Daquel aver que partiu / foi en pera ssi fillar
hua omagen que vyi / da Virgen que non á par;
e pois la muito cousyu, / feze-a logo alçar
e guardar / en panos d' ouro teçudos.

Porque ajan de seer...

El moro veía con frecuencia la imagen de la Virgen y le pedía una prueba de su santidad ante la cual él se convertiría en cristiano. La Virgen le escuchó y empezó a manar leche de sus senos por lo que el hombre se hizo bautizar como cristiano.

Como dizen que andou / pera o mundo salvar;
mas se de quant' el mostrou / foss' a mi que quer mostrar,
faria-me logo sou / crischão, sen detardar,
e crismar / con estes mouros barvudos».

Porque ajan de seer...

Adur pod' esta razón / toda o mour' encimar,
quand' á omagen enton / viu duas tetas a par,
de viva carn' e d' al non, / que foron logo mãar
e deitar / leite come per canudos.

Porque ajan de seer...

Quand' esto viu, sen mentir, / começou muit' a chorar,
e un crerigo viir / fez, que o foi batiçar;
e pois desto, sen falir, / os seus crischãos tornar
fez, e ar / outros bões connoçudos.

Porque ajan de seer...

(Alfonso X, Cantiga XLVI)³⁷³

Es interesante tomar en cuenta que al principio de la cantiga el musulmán es caracterizado como un enemigo de los cristianos y un ladrón, pero al entrar en contacto con la Virgen le asaltan las dudas y muestra su interés en la posible Santidad de María por lo que pide pruebas; su conversión enseña que para volverse bueno tiene que ser cristiano. Esto ocurre en otras cantigas,

³⁷³ Alfonso X y Leopoldo Augusto de Cueto (Vol. 1), 69-70.

como la cantiga 28, en la cual un Sultán Moro se convierte al cristianismo al darse cuenta de que la Virgen y los santos impiden la conquista de Constantinopla, o la cantiga 167 en la que una mujer musulmana presenta a su hijo muerto ante una imagen de la Virgen y tras tres días de peticiones, el niño resucita y la mujer se convierte en cristiana.

La forma más común de versificación en las *Cantigas de Santa María* es la del *zéjel*; alrededor del 80 por ciento de las cantigas que se han encontrado utilizan el esquema de rima *zejelesco*.³⁷⁴ Se dice que el estilo *zejelezco* utilizado en las cantigas de Alfonso X podría estar relacionado con la forma del estribote provençal,³⁷⁵ aunque las referencias que se tienen de la mencionada forma poética son del siglo XIII, es decir posterior a la aparición del *zéjel* andalusí.³⁷⁶ Otro aspecto interesante es que en la corte de Alfonso X también hubo poetas que mantuvieron la tradición poética hispano-árabe, como es el caso de Todrōs Abū'l-'Āfia, quien compuso *muwasahas*, con su respectiva *jarcha*, y *zéjeles* al más tradicional estilo andalusí.³⁷⁷ Estas formas poéticas no eran extrañas para Alfonso el Sabio, ya que el poeta judío se entrevistó con él y posteriormente le dedicó algunos poemas.³⁷⁸ También encontramos algunas cantigas escritas en otras formas poéticas tales como: cuaderna vía, como la cantiga 401 que fue mencionada anteriormente o coplas, como el estribillo de la cantiga 3.

La cantiga a continuación es un ejemplo más del *zéjel* clásico utilizado con frecuencia:

En todo nos faz merçee

³⁷⁴ 337 de la 424 cantigas que aparecen en la edición de Leopoldo Augusto de Cueto utilizan el esquema de versificación *zejelezco*. Ramón Menéndez Pidal encontró 335 cantigas *zejelescas* de las 402 que estudió. "Poesía árabe y poesía europea," *Bulletin Hispanique* 40, no.4 (1938): 415.

³⁷⁵ Elena González-Blanco García y María Gimena del Río Riande, "Uso y función del verso alejandrino en las *Cantigas de Santa María*," *Ars Metrica* 05 (2012): 11.

³⁷⁶ E. R. Lang, "The Spanish Estribote, Estrambote and Related Poetic Forms," *Romania* 45, no.179-180 (1919): 398.

³⁷⁷ Hilty, 217.

³⁷⁸ Peter Cole, *The Dream of the Poem: Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain, 950-1492* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 256.

a Sennor que todo vee.

Merçee por humildade
nos faz, e por sa bondade,
Acorre con piadade
a quen lle pede merçee,

En todo nos faz...

Seques enas bestias mudas
no mostra muitas ajudas,
Grandes e mui connoçudas
a Sennor que todo vee.

En todo nos faz...

E de tal razon fremoso
miragre maravilloso,
A Madre do Glorioso
fez; e comprida mercee,

En todo nos faz...

Na cibdade de Sevilla,
que e grand a maravilla.
Mostrou a Madr' e a fila
de Deus qu nos senpre vee.

En todo nos faz...

(Alfonso X, Cantiga CCCLXXV)³⁷⁹

En este caso están presentes los elementos más importantes que caracterizan el *zéjel*, tales como: el estribillo, el trístico monorrímo y el verso de vuelta. Este *zéjel* tiene versos octosílabos, aunque encontramos que Alfonso X utilizó diferentes tipos métricos, desde heptasílabos hasta versos hexadecasílabos con hemistiquio en la octava sílaba. Snow sostiene que estas experimentaciones

³⁷⁹ Alfonso X y Leopoldo Augusto de Cueto (Vol. 2), 324-325.

de Alfonso X se hicieron con el fin de evitar “[. . .] monotonía, manierismos, adornos de poco gusto y excentricidades en las estructuras métricas.”³⁸⁰

Parece indudable atribuir a Alfonso el Sabio un papel importante en el crecimiento cultural de Castilla. El establecimiento, estudio y difusión de la lengua castellana sentaron las bases para que la lengua alcanzara el nivel que tiene hoy día. Su literatura mantuvo vigencia muchos años después de su muerte y por ello su influencia directa ha alcanzado a varias generaciones posteriores. Lo mismo se puede decir de sus poemas religiosos que contribuyeron enormemente a la difusión de la fe cristiana y, particularmente, el marianismo, además de servir de base a la lírica española por varios siglos. En líneas anteriores se ha comentado ampliamente la influencia y alcance que los documentos legales del Rey Sabio han tenido en el mundo hispano y fuera de él. También la importancia de la traducción, compilación y perfeccionamiento de los documentos científicos cuyo alcance cubrió gran parte de la Europa Occidental. Estos aportes se deben a la admiración del Rey Sabio por las dos culturas, musulmana y judía, de las cuales tomó prestado los elementos mencionados con anterioridad.

Resulta contrastante que los intelectuales judíos y musulmanes fueran acogidos en su corte y tratados con favores y respeto cuando la población de ambas creencias religiosas fue considerada de segundo nivel en sus escritos, particularmente las *Cantigas de Santa María* y las *Siete partidas*.³⁸¹ Se debe tomar en consideración que el reinado de Alfonso X duró aproximadamente 30 años y fue una época de grandes cambios en la Península. Ya se ha discutido el trato del Rey Sabio hacia los judíos y musulmanes durante el proceso de reconquista y durante la primera fase de su gobierno, además es sabido que tanto las Cantigas religiosas como las disposiciones legales de la Séptima Partida fueron escritas durante la segunda parte del

³⁸⁰ Joseph T. Snow, “De la métrica y versificación de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, El Sabio, y la de los Cancioneros,” *Letras* 65-66 (2012): 191.

³⁸¹ Mercedes García-Arenal, “Los moros en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio,” *Al-Qantara* 6, no. 1-2 (1985): 136.

reinado del Rey Sabio y, en el caso de las segundas, entraron en vigencia hacia la etapa final de la vida del Rey.³⁸²

Probablemente uno de los análisis más acertados del reinado de Alfonso el Sabio es el presentado por Salvador Martínez, quien sostiene que:

Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y León (1252~1284), no fue ni un antisemita (término siempre impropio cuando se trata del antijudaísmo medieval) ni un maurófono, como a veces se le ha presentado; de la misma manera que tampoco fue un anticlerical, porque desterró a algunos obispos disidentes, o un fratricida y asesino porque hizo ajusticiar a su hermano Fadrique, a don Simón Ruiz de los Cameros y a su íntimo amigo y *almojarife* mayor, don Çag de la Meleha. Alfonso fue, si se quiere, un rey autoritario, pero no fue un déspota. Su reino fue regido por la ley, no por el terror, y su reinado representa, así podría afirmarse, el período crucial y, al mismo tiempo, el modelo para el futuro de la tolerancia y la convivencia de las minorías religiosas, musulmana y judía, entre sí y con la clase dominante, la sociedad cristiana. Con sus acciones y especialmente con su legislación creó las condiciones propicias para un sereno y fecundo desarrollo de la comprensión y la tolerancia entre todos sus súbditos y sobre todo para un rico intercambio cultural. Ni antes de él se había conocido en el mundo cristiano, ni después de él se volverá a conocer, mayor armonía entre las tres etnias; pero para llegar a esa armonía, los reyes más tolerantes, incluyendo Alfonso, tuvieron que tomar medidas drásticas, a veces bajo la presión de las mismas minorías, separando físicamente (barrio judío, barrio musulmán) y legalmente (aljamas) a las tres comunidades, llegando en algunos casos (especialmente en el caso de los judíos) a concederles el autogobierno bajo la autoridad real.³⁸³

Aunque esto no necesariamente quiera decir que la tolerancia mostrada por el Rey no obedezca a razones prácticas que permitieran impulsar el desarrollo económico y cultural del reino. John Victor Tolan sostiene que la traducción y adopción de las riquezas intelectuales judías y arabo-musulmanes fue hecha con la finalidad de apropiarse de ellas e hispanizarlas para demostrar la dominación cristiana.³⁸⁴

³⁸² Ayaso: 54.

³⁸³ Martínez, *La convivencia*, 18.

³⁸⁴ John Victor Tolan, *Sarracenos: Islam en la imaginación medieval europea*, trad. José R. Gutiérrez, and Salustiano Moreta (Valencia: Universitat de València, 2007), 226.

Se dice que la escritura lírica intenta afectar las fibras afectivas del receptor y para poder ser compuesta debe partir de la ideología del autor,³⁸⁵ y Hegel añade que el arte poético es la representación del espíritu que ha alcanzado su libertad y puede manifestar lo más profundo de su interioridad.³⁸⁶ Entonces, quedan varios aspectos que siguen generando un panorama confuso en ese sentido; en las *Cantigas profanas* no existe ninguna referencia a los judíos y hay sólo una, de soslayo, acerca de los musulmanes, la mayoría de las referencias a los judíos en las *Cantigas de Santa María* provienen de adaptaciones de milagros marianos previamente existentes y en algunos casos la referencia al judío es menos negativa que la de otros autores que refieren el mismo milagro;³⁸⁷ y tal como se discutió anteriormente, la actitud del Rey Sabio hacia los musulmanes en las *Cantigas* parece ser, incluso, menos antagónica que con los judíos. Tal vez se podría pensar que en el fondo, Alfonso X no tenía sentimientos en contra de los judíos ni de los musulmanes.

³⁸⁵ Roitman, 32.

³⁸⁶ G.W.F Hegel, *Lecciones de estética*, trad. Raúl Gabás, vol. 1 (Barcelona: Edicions 62, 1989), 77.

³⁸⁷ Alfonso X es más “benevolente” con el judío que Gonzalo de Berceo en *El milagro de Teófilo*. Montoya: 182-183.

Capítulo 4

La convivencia en el *Cantar del Mio Cid*.

1. Antecedentes

Como se mencionó en el capítulo 1, Américo Castro observó que la presencia de elementos culturales musulmanes y judíos en algunas obras de la literatura hispana de la época medieval es evidencia de la convivencia entre los tres grupos religiosos. Particularmente, Castro identificó el *Cantar del Mio Cid*, las *Cantigas* de Alfonso el Sabio y el *Libro del buen amor* del Arcipreste de Hita.³⁸⁸ Las *Cantigas* ya fueron analizadas en el capítulo 3, *El Libro del Buen Amor*, también llamado *Libro de los cantares*, es una obra del mester de clerecía del siglo XIV. De este texto, Américo Castro comenta que “el *Libro del Buen Amor* es un reflejo castellano de modelos árabes, de una literatura erótica (de origen árabe, por supuesto).”³⁸⁹ En la obra se encuentran menciones negativas y positivas del sultán Saladino; lo que podría indicar una visión neutra frente a los musulmanes.³⁹⁰ El *Cantar del Mio Cid* es una de las piedras angulares de la literatura española. Ramón Menéndez Pidal considera que el cantar es “[. . .] el primer monumento de la literatura española que ha llegado hasta nosotros;” y estima que fue escrito en el año 1140.³⁹¹ El *Cantar* es una de las obras de la literatura hispana más estudiada por los académicos, hasta la fecha existen alrededor de 700 estudios y libros que hablan de él y más de 30 ediciones críticas.³⁹² Después del lanzamiento de libro *España en su historia*, de Américo

³⁸⁸ Castro, *España en...*, 253-272, 340-346 y 371-417.

³⁸⁹ Américo Castro, *La realidad...*, 378.

³⁹⁰ Mariana Ortiz de la Rosa, “El personaje de Saladino en la literatura hispánica: Los ejemplos XXV y L de *El conde Lucanor* de Don Juan Manuel,” *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete* 13 (1998): 108.

³⁹¹ Ramón Menéndez Pidal, introducción al *Poema del Mío Cid*. (Madrid: La lectura, 1913), 8-9.

³⁹² En el portal web de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes se mencionan mas de 650 estudios y libros que estudian el *Cantar del Mío Cid* hasta el año 2002 a la vez que 28 ediciones críticas. Los otros estudios y ediciones críticas fueron encontrados en las páginas web de las bibliotecas de University of Oklahoma, Indiana University y Earlham College.

Castro³⁹³ se han publicado aproximadamente 550 estudios sobre el *CMC*. Muchos de esos estudios arrojan más información, incluyendo más pistas acerca de la influencia musulmana y judía. En el poema se alude, en muchas oportunidades, a los musulmanes y algunos de sus elementos culturales. También se habla brevemente de los judíos. Entre esas menciones se pueden observar ejemplos de convivencia, por ejemplo cuando el Cid toma Alcocer muestra clemencia con los moros.³⁹⁴ Por estas razones, en este capítulo, será evaluado con más detalle la presencia de elementos musulmanes y judíos en esta obra.

2. El tema judío.

Es importante resaltar que los judíos apenas si son mencionados en el *CMC*. El primer episodio en el cual se hace referencia a ellos es el de Rachel y Vidas³⁹⁵ y la referencia es indirecta, ya que nunca se menciona la religión de los mercaderes. Andrés Bello los menciona como “los judíos.”³⁹⁶ Marcelino Menéndez y Pelayo se refiere a ellos como “los judíos de Burgos.”³⁹⁷ Francisco Cantera Burgos señala que los nombres de Rachel y Vidas son de origen judío.³⁹⁸ Por el contrario, Miguel Garci-Gómez y Nicasio Salvador Miguel estudian el origen de los nombres Rachel y Vidas concluyendo que no existen referencias que permitan ubicarlos dentro del linaje judío, ya que han encontrado referencias del uso de ambos nombres en cristianos.³⁹⁹ Por su parte, Menéndez Pidal se refiere a ellos como “dos judíos burgaleses.”⁴⁰⁰ En cuanto a las referencias históricas, la *Crónica General* de Alfonso X nombra a Rachel y a Vidas

³⁹³ Castro, *La realidad...*

³⁹⁴ Ramón Menéndez Pidal, ed., *Poema de mio Cid* (Madrid: La lectura, 1913), versos 619-622, 166.

³⁹⁵ *Ibidem*, versos 78-200, 129-138.

³⁹⁶ Andrés Bello, *Obras completas* (Santiago de Chile: Imprenta de Pedro G. Ramirez, 1881), 210.

³⁹⁷ Marcelino Menéndez y Pelayo, 12. *La epopeya castellana en la Edad Media, El Cid* (Madrid, Tip. de la revista de archivos y museos, 1906), 12.

³⁹⁸ Francisco Cantera Burgos, “Raquel e Vidas,” *Sefarad* 18 (1958): 100-101.

³⁹⁹ Miguel Garci-Gómez, *El Burgos de Mio Cid* (Burgos: Imprenta Diputación Provincial, 1982), 47-55. Nicasio Salvador Miguel, “Unas glosas más al episodio de Rachel y Vidas en el Cantar de mio Cid,” *Revista de Filología Española* 59, no. 1/4 (1977): 187-193.

⁴⁰⁰ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, 33.

primero por su nombre y luego dos veces como “mercaderes” pero no menciona que sean judíos.⁴⁰¹ En la *Crónica de Castilla* se dice que Raquel y Vidas eran “dos judíos muy ricos e con él solían fazer sus manlieuas.”⁴⁰² La *Crónica de 1344* menciona que el Cid mandó a Martín Antolínez a hablar con “algunos judíos de los mayores meneos.... -ca el Cid solía fazer sus maneras con ellos-,”⁴⁰³ aunque los nombres de Rachel y Vidas no son mencionados. La *Historia verdadera, y famosa del Cid Campeador* menciona que el Cid “encargó á Martin Antolinez, su sobrino, pasase á estar con dos judíos tratantes en Burgos, llamados Raquel, y Bidas.”⁴⁰⁴ La *Crónica del Cid* de Huber también nombra a Raquel y a Vidas puntualizando que eran “dos judios muy ricos, con quien él (el Cid) solia fazer sus manllevas.”⁴⁰⁵ En este sentido es necesario tomar en consideración que el Cid literario no necesariamente tiene que ser igual al Cid histórico. Por lo tanto lo que aparece en las crónicas no tiene que aplicar al *CMC*, ya que de ser así, deberíamos tomar por cierta la *Crónica general* en la cual el Cid, al hacer la treta a Raquel y a Vidas dice que “Et bien sabe Dios que esto lo fago yo amidos; mas si Dios me diere conseio, yo gelo emendare et gelo pechare todo.”⁴⁰⁶ O sería cierto lo que dice la *Cronica de 1344* en la cual el Cid dice: Yo quieroles fazer un engaño por razón de aver d’ellos algo para este tiempo que dé a los que fueren conmigo. E, si Dios me diere consejo, yo les desfaré este engaño.”⁴⁰⁷ Y así sucesivamente en las otras crónicas citadas previamente.

Otros aspectos que se han utilizado para identificar la religión de Rachel y Vidas también dejan margen a dudas. Un ejemplo de esto es que se ha considerado que la referencia a su

⁴⁰¹ Alfonso X, *Crónica general*, ed. Ramón Menéndez Pidal, vol. 2 (Madrid: Bailly-Baillière é hijos, 1906), 523-524.

⁴⁰² Patricia Rochwert-Zuili, ed., *Crónica de Castilla* (Paris: SEMH-Sorbonne, 2010), 118

⁴⁰³ Ingrid Vindel Perez, “*Crónica de 1344*. Edición crítica y estudio” (PhD diss., Universitat Autònoma de Barcelona, 2015), 689

⁴⁰⁴ Manuel José Martín, *Historia verdadera, y famosa del Cid Campeador* (Córdoba: Imp. D. Manuel Martín, 1781), 17.

⁴⁰⁵ D. V. A. Huber, *Chronica del famoso cavallero Cid Ruydiez Campeador* (Marburg: Bayrholder, 1844), 96.

⁴⁰⁶ Alfonso X y Menéndez Pidal, 524.

⁴⁰⁷ Vindel Pérez, 690.

residencia, o sitio de estadía habitual es una judería ubicada en Burgos denominada el *castiello*, pero resulta que el autor utiliza repetidamente la misma palabra varias veces para referirse a los castillos de Castejón,⁴⁰⁸ el de Alcocer,⁴⁰⁹ de Valencia,⁴¹⁰ de San Esteban de Gormaz⁴¹¹ y el de Cabra.⁴¹² En este sentido, no termina de quedar claro si la referencia inicial es a la judería o al castillo de Burgos. También, la profesión, o modo de ganarse la vida, de Rachel y Vidas como mercaderes y prestamistas da una idea bastante sugerente, aunque no concluyente, acerca del carácter judío de ambos personajes ya que, si bien estas actividades mercantiles eran muy populares entre los judíos, no eran exclusivas de ellos. Luis García de Valdeavellano⁴¹³ y Pascual Martínez⁴¹⁴ coinciden en señalar que en el siglo XI el flujo de peregrinos francos y de otros lugares del norte de Europa originó el crecimiento de las poblaciones a lo largo del Camino de Santiago. Entre esos grupos de peregrinos llegaron, y se asentaron, numerosos artesanos y comerciantes cristianos. Garci-Gómez añade que los comerciantes francos movían grandes cantidades de dinero en la zona norte de España porque recibían privilegios fiscales que hacían atractivo el comercio y el influjo de capital desde Francia.⁴¹⁵ Además, la mayoría de los judíos de Burgos y zonas aledañas tenían a la agricultura como principal actividad económica.⁴¹⁶ Esto no necesariamente implica la cristianidad de Rachel y Vidas pero hace tambalear la firme convicción que ha existido acerca de su carácter judío.

⁴⁰⁸ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, versos 486, 525, 533 y 540, 157, 160 y 161.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, versos 569, 595, 603, 607, 617, 631, 687, 801 y 851, 163, 165, 166, 167, 171, 178 y 182.

⁴¹⁰ *Ibidem*, verso 1727, 239.

⁴¹¹ *Ibidem*, verso 2843, 304.

⁴¹² *Ibidem*, verso 3287, 330.

⁴¹³ Luis García de Valdeavellano, *Sobre los burgos y los burgueses de la España medieval* (Madrid: Diana, 1960), 73.

⁴¹⁴ Pascual Martínez Sopena, "El mercado en la España cristiana de los siglos xi y xii," *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 13 (1998): 131.

⁴¹⁵ Garci-Gómez, 76.

⁴¹⁶ *Ibidem*, 81.

Entre quienes aceptan que los comerciantes del Cid sean judíos se ha planteado también una discusión acerca del posible antisemitismo del cantar en torno al episodio de Rachel y Vidas. Bello es uno de los primeros en señalar que el Cid se había burlado de los mercaderes como una forma de castigo a los judíos, en su edición crítica del *CMC*, Bello escribió lo siguiente:

Esta historieta de las arcas de arena fué inventada sin duda para ridiculizar a los judíos, clase entónces mui rica, poderosa i odiada. Se creía que era meritorio hacerles todo el mal posible, i no pocas veces fueron saqueados i asesinados a nombre de Dios...⁴¹⁷

Aunque Bello no toma en consideración que el Cid se justifica con Martin Antolinez antes de enviarlo a realizar la transacción con los judíos: “Espeso & el oro & toda la plata,/bien lo vedes que yo no trayo nada,/e huebos me serié pora toda mi compañía.”⁴¹⁸ Además, engañar a Rachel y a Vidas no pareciera estar a tono con la grandeza del Cid que se pretende mostrar en el cantar. Joseph Duggan sostiene que la acusación contra el Cid es injustificada; el héroe actuó de esa manera por necesidad y de haber tenido las dos arcas llenas de oro, como hizo creer a los judíos, se las hubiese dado en garantía.⁴¹⁹ Alfonso Boix Jovaní dice que el Cid recurre a Rachel y a Vidas, no por ser judíos, sino porque eran ellos quienes estaban en capacidad de proporcionarle préstamo.⁴²⁰ Adicionalmente, Rachel y Vidas son amigos estimados de Martín Antolínez, quien se refiere a ellos como “amigos caros”⁴²¹ y viejos conocidos del Cid quien les dice “¡Ya don Rachel & Vidas avédesme olvidado!”⁴²² lo que haría menos probable que los buscara con la intención de engañarlos. Menéndez y Pelayo considera que el episodio es una “treta chistosísima” sin hacer referencia al antisemitismo.⁴²³ Por su parte, Menendez Pidal no cree que

⁴¹⁷ Bello, 210-11.

⁴¹⁸ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, versos 81-83, 129.

⁴¹⁹ Joseph J. Duggan, *The Cantar de Mio Cid: Poetic Creation in its Economic and Social Contexts* (Cambridge [England]: Cambridge University Press, 1989), 17.

⁴²⁰ Alfonso Boix Jovaní, “El Cid pagó a los judíos,” *La Corónica* 35, no. 1 (2006): 68-69.

⁴²¹ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, versos 103, 131.

⁴²² *Ibidem*, versos 155, 134.

⁴²³ Menéndez y Pelayo, 12.

el episodio de Rachel y Vidas sea una manifestación de antisemitismo medieval.⁴²⁴ Fernando Díaz Esteban dice que en el *CMC* no se observa un “antijudaísmo consciente, si no más bien un ‘trato habitual, amistoso.’”⁴²⁵ Colin Smith sostiene que en este episodio el Cid castiga a los mercaderes, más por la usura que por el hecho de ser judíos y que en general el episodio puede ser visto como una muestra de humor y habilidad del Cid para poder salir adelante en situaciones de adversidad.⁴²⁶ Edna Aizenberg dice que la postura de los críticos ante el episodio de Raquel y Vidas depende, en gran medida, del nacionalismo español que puedan tener; de tal manera, los promotores del nacionalismo español defienden la neutralidad del episodio, en cambio quienes no son hispanos o se preocupan poco por el nacionalismo le proporcionan el carácter antisemítico al mencionado episodio.⁴²⁷

El engaño para conseguir el préstamo no termina allí, en ningún momento del *CMC* está señalado que el Cid haya pagado su deuda. En versos posteriores al episodio inicial⁴²⁸, en uno de sus viajes a Burgos, Minaya Álvar Fáñez se encuentra con los prestamistas quienes le ruegan que interceda por ellos para lograr el pago de la deuda, aún renunciando a los intereses; Minaya les responde que hablará de eso con el Cid pero no existe otro comentario de ese tema. Con respecto a eso, Bello sostiene que el Cid no estaría haciendo nada malo con desconocer la deuda con Rachel y Vidas porque:

Se miraba como cosa lícita el defraudar a los judíos, i se hizo tan común el negarse los cristianos a pagarles las deudas, presentando bulas del papa que autorizaban esta injusticia de los deudores.⁴²⁹

⁴²⁴ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, 35.

⁴²⁵ Fernando Díaz Esteban, “La primitiva poesía española y los judíos” en *Judíos en la literatura española*, ed. Iacob Hassan y Ricardo Izquierdo Benito (Cuenca: Ed. De la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001), 18.

⁴²⁶ Colin Smith, “Did the Cid Repay the Jews?,” *Romania* 86, no. 344 (1965): 523.

⁴²⁷ Edna Aizenberg, “Raquel y Vidas: Mith, Stereotype, Humor,” *Hispania* 63, no. 3 (1980): 478.

⁴²⁸ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, versos 1431-1438, 222.

⁴²⁹ Bello, 211.

Bajo este comentario, la grandeza del Cid no estaría comprometida ante los ojos cristianos y los judíos recibieron un castigo merecido por sus actividades de usura y por su fe contraria a los preceptos cristianos. Al contrario de lo mencionado anteriormente, Menéndez Pidal dice que el autor sugiere que la deuda será pagada⁴³⁰ y que la ausencia en la mención del pago a los judíos es una omisión del autor del *Cantar*, que es corregida en la *Refundición del Cantar* del siglo XIII.⁴³¹

Donde sí se encuentra una referencia antisemita específica, que aparentemente pocos investigadores toman en consideración, es en la oración de Doña Ximena en la cual, al hablar de Cristo, dice: “a los judíos te dexeste prender; do dizen monte Calvarie/pusieron te en cruz por nombre en Gólgota.”⁴³² Esta es una clara mención a la traición de los judíos a Jesús, lo que constituye uno de los principales puntos de discordia entre ambas religiones, mencionado en el Evangelio de San Juan capítulo 8 y que es la mayor justificación que adoptan algunos cristianos para odiar a los judíos.⁴³³ Un aspecto interesante de esta oración es que fue puesta en boca de la esposa del Cid, quien exhibe una gran muestra de cristiandad al rogar por la seguridad de su marido. A ella sí le sería permitido mostrar, utilizando la religión cristiana, el aspecto antisemítico que por su magnitud no podía mostrar el Cid. Una idea alternativa con respecto a esta plegaria es que posiblemente el sentido antisemita obedezca más al texto cristiano aceptado y en boga para la época en la cual se había oficializado el cambio de la liturgia española (también conocida como el rito mozárabe) a la liturgia romana posteriormente al concilio de Burgos.⁴³⁴ También es posible pensar que una oración tan larga y detallada esté presente como medio de difusión del nuevo rito ya que el cantar tenía como propósito su transmisión oral.

⁴³⁰ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, versos 1436, 222.

⁴³¹ *Ibidem*, 35-36.

⁴³² *Ibidem*, versos 347 y 348, 148.

⁴³³ Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 1996), 124.

⁴³⁴ El concilio de Burgos se llevó a cabo en el año 1080, pero tomó alrededor de 20 años para que se concretara la sustitución de un rito por el otro. Richard Fletcher, *El Cid*, trad. Javier Sánchez García-Gutiérrez (Madrid: Nerea, 2001), 94.

Complementando lo recién expuesto, Marjorie Ratcliffe considera esa oración como una fórmula impersonal, en forma de credo del cual sólo dos de treinta y tres versos se refieren a Doña Ximena y/o al Cid y aun así de manera con poca conexión con los personajes.⁴³⁵

Al parecer, el autor del *Cantar* considera que no es relevante la religión de los prestamistas o no le son relevantes los judíos ya que ni los menciona siquiera cuando Martín Antolínez le pide a Rachel y a Vidas que escondan las arcas y “que no lo sepan moros nin cristianos,”⁴³⁶ excluyendo a los judíos de esa frase. Este episodio puede más bien mostrarle al lector el nivel de desesperación al que llega el Cid como para hacerle una treta de ese tipo a dos mercaderes o prestamistas, que adicionalmente son sus amigos, independientemente de la religión que ellos tengan. Esta afirmación tiene sentido si enlazamos esto con el primer verso conocido de *Cantar*: “De los sos ojos tan fuertemiente llorando.”⁴³⁷ Encontramos un altísimo nivel de drama con la que comienza la obra. De cualquier manera, llama la atención que tantos críticos importantes se hayan preocupado por un episodio tan corto que no aporta mayor cosa en el desenvolvimiento de la trama del héroe Rodrigo Díaz de Vivar.

3. Los musulmanes en el *CMC*

La presencia de elementos musulmanes en el *CMC* también ha sido estudiada intensamente y aunque parecen haber menos discordancias en este sentido que en el tratamiento de los judíos, han existido algunas. La crítica del siglo XIX tenía grandes divergencias en cuanto a la influencia musulmana del *CMC*. La corriente iniciada por Friedrich Schlegel y apoyada por Bello, Fernando Wolf, Damas Hinard, Joaquín Costa y Dozy negaba la existencia de cualquier rasgo árabe en el *Cantar*. Mientras que otro grupo de críticos, entre los cuales son

⁴³⁵ Marjorie Ratcliffe, *Jimena: A Woman in Spanish Literature* (Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 1992), 37.

⁴³⁶ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, Verso 145.

⁴³⁷ *Ibidem*, Verso 1.

mencionados Marínez de la Rosa, Louis Viardot y Manuel Milá y Fontanals, apoyan la tesis de Sismonde de Sismondi que acepta la influencia musulmana en el CMC.⁴³⁸

Durante el siglo XX, Menéndez Pidal adopta y refuerza la teoría de la influencia musulmana, aunque dice que ésta es observable sólo en costumbres y palabras de procedencia árabe.⁴³⁹ Posteriormente, Julián Ribera y Tarragó,⁴⁴⁰ Lufti Abed Al-Badi,⁴⁴¹ Américo Castro,⁴⁴² Guerrieri Crocetti,⁴⁴³ Álvaro Galmés de Fuentes⁴⁴⁴ y Marcos Marín⁴⁴⁵ agregan comentarios reforzando la propuesta de la influencia musulmana en el *Cantar*, más allá de los usos y vocablos árabes. Las propuestas más recientes incluyen la de Dolores Oliver Pérez,⁴⁴⁶ reafirmada por José Ramírez del Río, quienes caracterizan al Cid como un *sayyid*⁴⁴⁷ árabe⁴⁴⁸ o la de Nagwa Gamal Mehrez, quien ha encontrado similitudes temáticas entre el *CMC* y las obras épicas arábigas el *Cantar Antara Ben Chadad*, el *Romance de Bani Helal* y el *Poema de Seif Ben Zi Yaze* cantadas, y probablemente escritas, antes de la aparición del *CMC*.⁴⁴⁹

⁴³⁸ Miguel Magnota, *Historia y bibliografía de la crítica sobre el Poema de mio Cid (1750-1971)* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1976), 114-115.

⁴³⁹ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, 98-99, 106.

⁴⁴⁰ Julián Rivera, "Épica andaluza romanceada," en *Disertaciones y opúsculos*, ed. Julián Rivera. (Madrid: Maestre, 1928): 98-101.

⁴⁴¹ Lufti Abed Al-Badi, *La poesía épica en la España musulmana y su influencia en la épica española* (Madrid: Texto Mecanografiado, 1955).

⁴⁴² Castro, *La realidad...*, 253-272.

⁴⁴³ Camillo Guerrieri Crocetti, "Problemi di epica spagnola," en *Nel mondo neolatino* (Bari: Adriatica, 1969). S. 378-445

⁴⁴⁴ Álvaro Galmés de Fuentes, *Épica árabe y épica castellana* (Barcelona: Ed. Ariel, 1978).

⁴⁴⁵ Francisco Marcos Marín, "Los orígenes de la épica española," *Archivum* 19 (1969): 149-159.

⁴⁴⁶ Dolores Oliver Pérez, *El Cantar de Mio Cid: génesis y autoría árabe* (Almería: Fundación ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2008), 19-26.

⁴⁴⁷ Jefe de una tribu árabe.

⁴⁴⁸ José Ramírez del Río, "Nuevas aportaciones al origen del *Poema de Mio Cid*. Motivos literarios de procedencia árabe," *Revista de literatura medieval* 25 (2015): 194-195.

⁴⁴⁹ El *Cantar Antara Ben Chadad* fue escrito en Arabia durante el siglo IX. Se cree que el *Romance de Bani Helal* fue escrito en Egipto en los siglos XI o XII. Existen referencias que la historia del rey yemení Seif Ben Zi Yezzen era cantada antes del siglo VIII y se estima que fue escrita entre los siglos XII y XVI. Nagwa Gamal Mehrez, "Influencia árabe en el *Poema de Mio Cid* o *Cantar de Mio Cid*," *Sinoele* 17 (2018): 755-756.

La imagen del musulmán en el *CMC*.

En el *Cantar* podemos encontrar básicamente dos imágenes de los musulmanes: la más evidente es la del enemigo invasor de las tierras contra quien el Cid lucha incansablemente y derrota repetidamente en las distintas batallas que el héroe acomete. En distintos pasajes observamos cómo el Cid y sus huestes se enfrentan encarecidamente a los musulmanes, como cuando toma Castejón: “Mío Çid Ruy Díaz por las puertas entrava,/en mano trae desnuda el espada,/quinze moros matava de los que alcançava.”⁴⁵⁰ O cuando defienden Alcocer del ataque de las tropas de los reyes Fariz y Galvez:

Veríedes tantas lanças premer & alçar,
tanta adágara foradar & passar,
tanta loriga falssar & desmanchar,
tantos pendones blancos salir vermejos en sangre,
tantos buenos cavallos sin sos duennos andar.
Los moros laman «¡Mafomat!» & los christianos «¡Sancti Yague!»
Cayen en un poco de logar moros muertos mill & CCC ya.

(Anónimo, versos 727-732)⁴⁵¹

En estos versos se hace gala de la violencia del combate, así como el uso de las imágenes religiosas que inspiran valor a la hora de la batalla. En contraste, encontramos la imagen del musulmán amigo o agradecido por la caballerosidad que muestra el Cid con los vencidos. Un ejemplo de esto es cuando el Cid deja Alcocer:

Quando Mío Çid el castiello quiso quitar
moros e moras tomáronse a quejar:
«¿Vaste, Mío Çid? ¡Nuestras oraçiones váyante delante!
Nos pagados fincamos sennor, de la tu part.»
Quando quitó a Alcoçer Mío Çid el de Bivar
moros e moras compeçaron de llorar.

(Anónimo, versos 851-856)⁴⁵²

⁴⁵⁰ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, versos 470-472, 156.

⁴⁵¹ *Ibidem*, 173.

⁴⁵² *Ibidem*, 182.

De manera similar ocurre cuando sale de Castejón, los musulmanes lo bendicen.⁴⁵³ Otro gran amigo del Cid es Avengalvón, un musulmán gobernador de Molina que escoltó a los lugartenientes del Cid cuando fueron a buscar a doña Ximena y sus hijas para llevarlas a Valencia.⁴⁵⁴ También les dio posada y regalos, además de escoltarlos durante parte del camino, a las hijas del Cid y a sus maridos, los infantes de Carrión, cuando pasaron por Molina vía Carrión.⁴⁵⁵ No sólo se encuentran situaciones de contacto amistoso entre los cristianos y los musulmanes que están alrededor del Cid, también los vemos juntos combatiendo al Campeador a las órdenes del Conde Ramón Berenguer, conde de Barcelona:

A priessa vos guarnid e metedos en las armas;
el comde don Remont dar nos ha grant batalla,
de moros e de cristianos gentes trae sobejanas,
a menos de batalla non nos dexarié por nada.

(Versos 986-989)⁴⁵⁶

Es decir que en el *Cantar* las relaciones entre los musulmanes y cristianos obedecen más a la conveniencia que a divisiones religiosas.

4. La autoría del *CMC*

El único manuscrito del *Cantar* que se ha encontrado tiene un explicit que dice: “Quien escribió este libro/del dios paraíso/Per Abbat le escribió en el mes de mayo en era de 1345 años.” El nombre tal vez significa Pedro Abad⁴⁵⁷ o, Pero Abat, como lo llamaron Timoteo Riaño y María Carmen Gutiérrez Aja.⁴⁵⁸ A pesar de esto se ha discutido bastante acerca de la autoría del texto. Miguel Magnota⁴⁵⁹ hace una extensa revisión de lo expuesto por los críticos del *Cantar*

⁴⁵³ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, versos 541, 161.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, versos 1477-1534, 224-228.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, versos 2647-2688, 293-296.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, 192.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, 358.

⁴⁵⁸ Timoteo Riaño y María del Carmen Gutiérrez Aja, *Cantar de Mío Cid. Texto modernizado* (Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007). <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqj7w3>, 24.

⁴⁵⁹ Magnota, 38-44.

entre 1750 y 1971, donde se incluyen teorías que van desde la autoría de Per Abat, pasando por la autoría popular, la de los juglares medievales y las de Menéndez Pidal en las cuales primero atribuye la autoría del *Cantar* a un poeta mozárabe de Medina o un juglar de San Esteban de Gormaz,⁴⁶⁰ y más de cincuenta años después, sugiere que fueron dos los autores del texto, uno de San Esteban de Gormaz y uno de Medinaceli.⁴⁶¹ Después de 1971 no existe mayor cambio en las hipótesis hasta que aparece la teoría propuesta por Oliver Pérez, quien sugiere que el autor del *Cantar* fue un poeta, literato, filósofo y jurista musulmán de Huesca llamado Abū l-Walīd al-Waqqaṣī, que se convirtió en admirador y amigo cercano del Cid después de la conquista de Valencia.⁴⁶² Después de su publicación varios académicos, como Luis Molina y Alberto Montaner,⁴⁶³ James T. Monroe,⁴⁶⁴ Maribel Fierro⁴⁶⁵ y Pierre Guichard,⁴⁶⁶ han escrito artículos rechazando la tesis de Oliver Pérez. No es propósito de este trabajo discutir la autoría del *CMC*, pero si la influencia musulmana en la literatura medieval española, lo que hace que ésta última hipótesis sea merecedora de ser revisada con algo más de detalle.

Antes de evaluar los argumentos que Oliver Pérez esgrime para sustentar su propuesta, deberíamos considerar el trabajo de Joseph Duggan, quien después de utilizar técnicas de análisis computacional para aplicar la teoría de la composición oral formulaica de Parry y Lord al *CMC*, encontró que había una probabilidad muy alta que la obra (o gran parte de ella) fuese fruto de la

⁴⁶⁰ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, 31.

⁴⁶¹ Ramón Menéndez Pidal, “Dos poetas en el *Cantar de Mio Cid*,” *Romania* 82, no. 326 (1961): 145-146.

⁴⁶² Oliver Pérez, 346-347.

⁴⁶³ Luis Molina y Alberto Montaner, “El *Cantar del Mío Cid* y su supuesta autoría árabe,” *Al-Qantara* 31, no. 1 (2010).

⁴⁶⁴ James T. Monroe, “Some Remarks on the Claimed Arab Authorship of the *Cantar de Mío Cid*,” *Al-Qantara* 33, no. 2 (2012).

⁴⁶⁵ Maribel Fierro, “La afrenta de Corpes y la autoría árabe del *Cantar del Mío Cid*,” *Al-Qantara* 33, no. 2 (2012).

⁴⁶⁶ Pierre Guichard, “Reseña de *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe* by Dolores Oliver Perez,” *Arabica* 57, no. 1 (2010).

improvisación de juglares iliteratos.⁴⁶⁷ Esto explicaría algunos de los problemas que se han encontrado en el *Cantar*, tales como su irregularidad métrica, el uso intercalado de la realidad y la ficción o el uso frecuente de formas lingüísticas arcaicas.⁴⁶⁸ Además, sería muy poco probable que un poeta culto como al-Waqaṣī fuese el autor del *Cantar*.⁴⁶⁹ Con respecto a la autoría árabe del *Cantar*, Monroe añade que sería poco probable que un jurista musulmán experto en los principios de la ley islámica tenga un conocimiento avanzado del procedimiento jurídico basado en los sistemas legales germano y romano.⁴⁷⁰

Oliver Pérez basa su propuesta en varios supuestos. Primero, El Cid es un *sayyid* más que un héroe épico occidental; es decir su comportamiento se ajusta a los patrones del linaje árabe que incluye: generosidad, coraje, inteligencia y mesura.⁴⁷¹ Ahora bien, estos patrones de comportamiento son muy similares a los del héroe épico tradicional de la literatura europea occidental.⁴⁷² Por lo tanto, asignar al jefe tribal los cuatro atributos como característica diferencial desconoce una tradición épica que llevaba más de mil años al momento de escribirse el *Cantar*. Oliver Pérez sostiene, también, que los líderes tribales no tienen el vasallaje como premisa y en este sentido la investigadora sitúa al Cid como igual o incluso superior al Rey, ya que el héroe consiguió un trono (el de Valencia) sin pertenecer a la nobleza sino más bien por su esfuerzo. Además, ella encuentra una serie de comentarios sarcásticos por parte del Cid y Minaya, tales como denominar al Rey “Alfonso, el Castellano” o que ellos tienen lo que el Rey

⁴⁶⁷ Joseph Duggan, “Formulaic Diction in the *Cantar de mio Cid* and the Old French Epic,” *Forum for Modern Language Studies*, 10 (1974): 268-269.

⁴⁶⁸ Monroe: 556-560

⁴⁶⁹ *Ibidem*: 561.

⁴⁷⁰ Monroe: 558.

⁴⁷¹ Oliver Pérez, 15-16.

⁴⁷² Dean A. Miller, *The Epic Hero* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2000). <https://books.google.com/books?id=z01SydnDwwYC>, np.

desea.⁴⁷³ De acuerdo con Ángel Gómez Moreno, la tradición del héroe románico incluye su rebeldía a algunas figuras de poder ante las injusticias que hubiesen podido ser cometidas.⁴⁷⁴

El segundo supuesto es que el grupo del Cid se comporta como una tribu beduina y tiene como autor a un poeta o un cantor que narra las hazañas del grupo. Las tribus beduinas se manejan como grandes clanes familiares en los cuales los lazos son muy estrechos y la lealtad hacia los líderes los hace sentirse ofendidos por igual ante una afrenta como la de Corpes.⁴⁷⁵ Si bien gran parte del establecimiento de los clanes familiares en la Península se debe al influjo musulmán, este proceso se inicia en el siglo VIII, por tanto cuatro o cinco siglos después ya se convirtió en una práctica común no sólo entre musulmanes sino también entre los cristianos.⁴⁷⁶ Con respecto al poeta o cantor que Oliver Pérez menciona, no existe referencia de él en ninguna de las crónicas consultadas y si existiera, no hubiese podido escribir el cantar en su integridad ya que se han encontrado segmentos tales como la fundación de Çetina (entre 1151 y 1157) y el estudio de los sufijos utilizados en el poema, que ubican cronológicamente al cantar en la segunda mitad del siglo XII. Por lo tanto, el autor del *Cantar* o era muy niño en vida del Cid o nació después de la muerte del héroe.⁴⁷⁷

El tercer supuesto es que la actitud religiosa del Cid es comparable con la de un paladín musulmán; Oliver Pérez sostiene que parte de las expresiones religiosas del Cid son empleadas en el mundo islámico y que la muerte en combate supone ganar el cielo como está establecido en el principio de la *yihad*. Además, el profundo respeto que expresa el Cid por los musulmanes lo

⁴⁷³ Oliver Pérez, 20.

⁴⁷⁴ Ángel Gómez Moreno, *Claves hagiográficas de la literatura española: del Cantar de Mio Cid a Cervantes*. (Madrid: Iberoamericana, 2008), 65.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, 16-17

⁴⁷⁶ Jacques Heers, Carmina Escardó Carulla y Roberto Ortuño Soriano, *El clan familiar en la Edad Media* (Barcelona: Labor, 1978), 97-102.

⁴⁷⁷ Lillian Von Der Walde Moheno, "Posiciones críticas en relación con la fecha de composición del *Poema de Mio Cid* (Parte I)," *Destiempos.com* 13 (2008): 16, http://www.destiempos.com/n13/walde_13.pdf.

llevan a establecer relaciones de cariño y amistad con algunos de ellos.⁴⁷⁸ Es cierto que el Cid es muy religioso, pero cristiano. En general, en todo el *CMC* se encuentran 222 referencias religiosas de las cuales 50 son exclusivamente cristianas; las otras se refieren a Dios o al Creador que tal vez pudiesen ser utilizadas también por los musulmanes.⁴⁷⁹ Adicionalmente, la oración de Doña Ximena es un elemento importante a la hora de sopesar la tendencia religiosa que se defiende en el *Cantar*. Ioannis Kioridis sostiene que la intención de esa larga plegaria en un momento en el que el Cid está apurado por salir de Castilla es una oportunidad para mostrar la cristiandad en el *Cantar*.⁴⁸⁰ Ya se ha discutido en páginas anteriores las relaciones entre el Cid y los musulmanes por tanto no vale la pena ahondar al respecto.

Como cuarto supuesto, Oliver Pérez sostiene que las estrategias bélicas del Cid en el campo de Batalla son de origen musulmán; la guerra ligera de los árabes es un arte que contribuyó de manera importante en la expansión del imperio musulmán y en el *Cantar* está descrito el uso de esas tácticas por parte del Cid y sus *mesnadas*.⁴⁸¹ En la Península Ibérica los musulmanes utilizaron la guerra ligera desde el momento de la invasión en el siglo VIII, entonces ¿cómo es posible que los cristianos no hayan podido aprender esta estrategia más de 350 años después de comenzar a enfrentarse a ella? Uno de los principios expuestos en *El arte de la guerra* es conocer bien al enemigo, lo que incluye la estrategia que usa para poder contrarrestarla.⁴⁸² En la batalla de Zalaca (1086) Alfonso VI tenía entre sus huestes alrededor de 30.000 jinetes de caballería ligera, de los cuales parte de ellos era musulmanes.⁴⁸³ Es decir, efectivamente el Cid y sus *mesnadas* pudieron haber aprendido de los musulmanes, pero esto no

⁴⁷⁸ Oliver Pérez, 26-28.

⁴⁷⁹ Entre las referencias netamente cristianas se encuentran: Jesús Cristo, Sancta María, Sancti Yague (Santiago), Sanctos, Sancta Trinidad, Cruz y los Reyes Magos. Cálculos del autor.

⁴⁸⁰ Ioannis Kioridis, "The Wife's Prayer for Her Husband in the *Cantar de mio Cid* and the Escorial Version of *Digenis Akritis*," *Scandinavian Journal of Bizantine and Modern Greek Studies* 1 (2015): 74.

⁴⁸¹ Oliver Pérez, 29-34.

⁴⁸² Sun Tzu, *El arte de la Guerra*, 14ta ed, trad. Fernando Montes (Madrid: Fundamentos, 2008), 74

⁴⁸³ Conde, 380.

indica ni que El Cid y su gente fuesen musulmanes ni que el(los) autor(es) del *Cantar* lo fuera(n).

El quinto supuesto sostiene que la afrenta de Corpes y la reacción del Cid y sus vasallos son una muestra de honor beduino. Para los beduinos, existe el honor masculino y el femenino. Los hombres, con sus acciones, pueden incrementar o disminuir el honor de su clan. En cambio, las mujeres no pueden ganar ni perder el honor de esta manera; sólo pierden honor cuando éste es profanado. De esta manera, el rapto y la posterior acción de dejar desnudas a una o unas mujeres constituye una deshonra para el clan al cual pertenecen estas mujeres.⁴⁸⁴ Curiosamente, este aspecto del honor masculino y femenino fue descrito por Oro Anahory-Librowicz casi 20 años antes de la publicación del libro de Oliver Pérez pero atribuyéndoselo a la sociedad hispana en general,⁴⁸⁵ no sólo a la beduina (sería interesante llamar a colación la conocida leyenda de “La Cava” del siglo VIII).⁴⁸⁶ Maribel Fierro sostiene que existen varios puntos en común entre el episodio de Corpes y la *Chanson de Florence de Rome*. De igual manera ha encontrado similitudes en episodios folclóricos romances.⁴⁸⁷ Otro aspecto que Oliver Pérez no toma en consideración es que en el *Cantar* leemos: “Leváronles los mantos e las pieles armiñas,/mas déxanlas marridas en briales y en camisas,/e a las aves del monte e a las bestias de la fiera guisa./ Por muertas las dexaron, sabed, que non por bivas.”⁴⁸⁸ Se puede entender que las hijas del Cid no quedaron desnudas y además fueron dejadas por muertas con la idea que los animales salvajes dispusieran de sus restos. Es decir, si no es porque Félix Muñoz sospecha y regresa a buscar a Doña Elvira y a Doña Sol, probablemente ni siquiera hubieran encontrado los cadáveres. Esto

⁴⁸⁴ Oliver Pérez, 34-35.

⁴⁸⁵ Oro Anahory-Librowicz, “Las mujeres no-castas en el romancero. ‘Un caso de honra,’” en *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. (Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1989), 321.

⁴⁸⁶ La leyenda de “La Cava” dice que Rodrigo, el rey de los visigodos, violó a Florinda, la hija del conde Don Julián, y éste en venganza invitó a un grupo de árabes y bereberes que se encontraban sitiándolo en el norte de África a invadir la Península Ibérica. José María Peña Marcos, *Al Ándalus 711-756* (Madrid: Visión, 2005), 46-49.

⁴⁸⁷ Fierro, “La afrenta”: 549-549.

⁴⁸⁸ Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, Versos 2749-2751, 299-300.

significa que la desnudez, si consideramos como tal a la ligereza de ropa en la que quedaron las hijas del Cid, no sería notada. Al respecto carece de sentido pretender asociar una supuesta afronta musulmana con este episodio.

El sexto supuesto que sostiene Oliver Pérez es que la decisión de no cortarse la barba está documentada en los textos árabes desde la época preislámica.⁴⁸⁹ Esta decisión la encontramos en los versos 1240 y 1241 que dicen: "por amor de rey Alffonso, que de tierra me a echado"/nin entrarié en ella tigeria, ni un pelo non avrié tajado," También los griegos consideraban la barba como parte de la imagen natural del hombre y cortarla era señal de deshonor.⁴⁹⁰ En el antiguo testamento está prohibido cortarse la barba (Levítico 19:27), San Agustín dice que la barba simboliza la fortaleza.⁴⁹¹ Dejar de cortarse la barba puede ser considerado como un símbolo de duelo o para pagar una promesa.⁴⁹² Es decir que, si bien son conocidas las costumbres de los hombres musulmanes con respecto a la barba, éstas no son exclusivas a los creyentes de esta religión.

Casi todos los aspectos mencionados por Oliver Pérez, vistos desde el punto de vista de la influencia musulmana en el *Cantar*, tal vez pudieran tener sentido. Hay otros que no se han mencionado, tales como son la costumbre de consultar los agüeros o la influencia (posible) de los poemas épicos árabes en algunos pasajes del cantar que parecen estar más cerca de la factibilidad.⁴⁹³ Con respecto al primer aspecto, en el capítulo III se ha tratado el tópico de la traducción de los textos de astrología musulmanes al latín y al español. A su llegada a la Península, los musulmanes ya tenían una larga tradición astrológica que continuaron cultivando

⁴⁸⁹ Oliver Pérez, 25.

⁴⁹⁰ Carlos Octavio Bunge, "Sobre el «Naturalismo» antiguo y el moderno," *Revista Jurídica y de Ciencias Sociales* 24 (1903): 94.

⁴⁹¹ San Agustín, *Obras de San Agustín*, ed. y trad. B. Martín Pérez (Madrid: Católica, 1964), 483.

⁴⁹² Menéndez Pidal, *Poema de mio Cid*, 1241n, 209.

⁴⁹³ Oliver Pérez, 25-26.

entre los siglos VIII y XII de allí se hizo popular la costumbre de consultar los agüeros que muy probablemente fue permeando a algunos cristianos.

En referencia a la posible influencia de la épica árabe sobre el cantar, encontramos que entre los árabes existen la narrativa y los cantos épicos desde tiempos preislámicos:⁴⁹⁴ entre ellas se encuentran los *ayyam al-arab* que recopila las luchas primitivas entre tribus árabes, la *hamasa* conocida en Al-Ándalus mediante los comentarios de Abu-Hayyay al' Alam y las *mualacas*, también conocidas en la Península Ibérica.⁴⁹⁵ A estos debemos añadir los textos épicos que narran la expansión del imperio musulmán, entre los cuales se pueden mencionar los *Ayyām al-'Arab* que son los relatos de las batallas ocurridas durante la *Ŷāhiliyya* pero narradas por los musulmanes, los *Magāzī* que son las batallas del profeta y los *Futūhāt* conocidos como las conquistas del islam.⁴⁹⁶ Dentro de este último género están algunas narraciones que mencionan la conquista de Al-Ándalus, tales como el *Cantar de Tāriq* y algunas poesías no tituladas que narran éxitos bélicos de líderes musulmanes, tales como Ben al- Šāliya, el emir Muhammad, Abd al-Rahman II entre otros.⁴⁹⁷ Incluso se sabe que Samuel ha-levī, el visir judío del reino de Granada durante parte del siglo XI escribió poemas épicos, en árabe, narrando las batallas en las que participó al servicio del rey Bādīs.⁴⁹⁸

La existencia de una épica árabe puede haber producido aportes a la épica hispana y en consecuencia al *CMC*, Galmés de Fuentes cita un pasaje de Ibn Bassān, historiador y poeta musulmán contemporáneo del Cid, que dice que durante su estadía en Valencia, Rodrigo Díaz se

⁴⁹⁴ Celia del Moral Molina, "Huellas de la literatura árabe clásica en las literaturas europeas. Vías de transmisión," en *Confluencia de culturas en el mediterráneo*, ed. Francisco Muñoz (Granada: SPUG, 1993), 200-201.

⁴⁹⁵ Francisco Marcos Marín, "El legado árabe de la épica hispánica," *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30, no. 2 (1981): 396.

⁴⁹⁶ María de Jesús Rubiera Mata, "Estructura de «Cantar de gesta» en uno de los relatos de la conquista de Al-Andalus," *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 23 (1985-1986): 64.

⁴⁹⁷ José Ramírez del Río, "Notas acerca de un texto épico andalusí," *Anaquel de Estudios Árabes* 14 (2003): 222-224.

⁴⁹⁸ Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, vol 2 (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979), 118.

sentaba a escuchar las gestas árabes.⁴⁹⁹ Es decir, así como se relata ese suceso, cuya veracidad no ha sido comprobada, pueden haber sucedido muchos. Por ejemplo, sabemos que Alfonso el Sabio era ávido lector y escucha de literatura árabe traducida al castellano. De allí que la posibilidad de encontrar elementos comunes entre la épica árabe y el *CMC* es muy alta. Al respecto, en la literatura crítica se han descrito varios puntos de coincidencia, como los hallazgos de Ramírez del Río, quien ha encontrado similitudes entre el episodio de Rachel y Vidas y un episodio de la narración de Ibn Hayyān en la que en un caudillo muladí de Córdoba es capturado por unos vikingos que estaban saqueando la costa portuguesa y éste consigue su libertad tras engañar a un judío ofreciéndole una recompensa, incumplida, por su rescate.⁵⁰⁰ Rubiera Mata reporta elementos parecidos entre el juicio de los Infantes de Carrión y una escena jurídica entre Mūsā y Tāriq al final de *Cantar de Tāriq*.⁵⁰¹ Gamal señala la similitud del episodio del león con un episodio en el *Cantar de Antara* y la repartición del botín de guerra en el *CMC* a la manera islámica.⁵⁰² Celia del Moral menciona otros paralelismos entre el *Cantar de Antara* y el *CMC* como asignar nombres propios al caballo y a las espadas del héroe.⁵⁰³ Galmés de Fuentes sostiene que la guerra santa propuesta por Mahoma a sus guerreros aparece reflejada en el *Cantar*.^{504,505} También dice que la aparición del ángel Gabriel al Cid, cuando éste deja el territorio del Reino de Castilla (versos 405-410) es muy similar a la aparición de Jibrīl (como se

⁴⁹⁹ Alvaro Galmés de Fuentes, *Romania arábica: dos estudios de conjunto. Lírica de Orígenes y épica románica* (Madrid, Real Academia de Historia, 1999), 16.

⁵⁰⁰ Ramírez de Río (Notas...), 224.

⁵⁰¹ Rubiera Mata, 72.

⁵⁰² El botín se reparte de la siguiente manera: Un quinto para el líder de la batalla, un quinto para el Rey, un quinto de reparte entre los soldados y dos quintos se reparten entre los caballeros. Gamal, 756-757.

⁵⁰³ Celia del Moral Molina, 201.

⁵⁰⁴ Los versos 1703-1705 dicen: “El que aquí muriere lidiando de cara,/préndol yo los pecado e Dios le abrá el alma”

⁵⁰⁵ Galmés de Fuentes, *Romania...*, 22.

conoce el ángel entre los musulmanes) al Profeta y a otros guerreros musulmanes para aconsejarlos o advertirles del peligro.⁵⁰⁶

Al parecer, interpretación que se le han dado al *CMC* con el tema de los judíos se ha basado en una tradición que se escribió fuera del texto y se dejó continuar por la actitud antijudía existente en la mayoría del mundo occidental, incluso quienes han querido hacer del Cid un héroe español se han ocupado de minimizar la actitud y calificarla de algo jocoso. Sólo se reta esta idea cuando se comprende que el texto debe ser analizado desde el texto mismo y el lector debe despojarse de cualquier idea precedente. En cuanto a los musulmanes, probablemente algunos de los aspectos mencionados anteriormente sean ciertos, otros obedezcan a un origen común y otros sean exageraciones al tratar de encontrar similitudes donde no las hay. Pero lo que sí se puede pensar es que de una u otra manera la cultura y literatura de los musulmanes influyó el *CMC* y esto es producto de tantos años compartiendo estos aspectos. Por supuesto, tampoco se puede negar que existe influencia de otras culturas como la gótica y la francesa. Es decir, que la riqueza del *Cantar* puede estribar, entre otras cosas, a esa riqueza multicultural que le dio cuerpo.

⁵⁰⁶ Galmés de Fuentes, *Romania...*, 23.

Capítulo 5

La convivencia en las disputas religiosas de la España medieval.

1. Antecedentes

Las polémicas religiosas o filosóficas tienen una tradición muy larga, casi tanta como la existencia de diferentes religiones o corrientes de pensamiento. De las etapas iniciales del judaísmo existen referencias en el *Midrash* de un debate religioso entre Abraham y en rey Nemrod.⁵⁰⁷ También se sabe que en Alejandría eran frecuentes las disputaciones religiosas en el siglo II A.C.⁵⁰⁸ Desde el punto de vista filosófico, Aristóteles señaló a Zenón de Elea (490 A.C.) como el inventor del género del diálogo para discutir diferencias de pensamiento, aunque fue Platón quien lo perfeccionó.⁵⁰⁹ De allí en adelante, los filósofos realizaban los debates, utilizando el diálogo, como el componente fundamental de la enseñanza filosófica.⁵¹⁰ Es probable que la metodología utilizada por los filósofos griegos haya sido adoptada en las diputas religiosas luego que Filón de Alejandría diera a las Sagradas Escrituras una interpretación filosófica que probablemente haya cambiado la tradición exegética religiosa judía y por ende la cristiana y la musulmana.⁵¹¹ De hecho, el mismo Filón fue enviado por los judíos a Roma para debatir en contra de la erección de estatuas de Calígula en las sinagogas de Alejandría.⁵¹²

Tras la aparición del cristianismo, la mayoría de las disputas religiosas en el mundo occidental y en el medio oriente se suscitan entre judíos y cristianos. Pronto después aparece una tradición escrita denominada *Adversus Iudaeos* mediante la cual los cristianos, partiendo de la exegética cristológica, intentan socavar el judaísmo bajo las premisas de que el mesías ya ha

⁵⁰⁷ Juan Pedro Cavero Coll, *Breve historia de los judíos* (Madrid: Nowtilus, 2011), 25-52.

⁵⁰⁸ Isidore Singer, ed., *The Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalls, 1907), 4:614.

⁵⁰⁹ Aristóteles, *Fragmentos*, ed. y tr. Álvaro Vallejo Campos (Madrid: Gredos, 2005), 246.

⁵¹⁰ Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1995), 32.

⁵¹¹ Luis Cortest, *Philo's Heirs: Moses Maimonides and Thomas Aquinas* (Brighton, MA: Academic Studies Press, 2017), 2-5.

⁵¹² Singer, 4:614-615.

llegado y que la exegética rabínica está errada.⁵¹³ Éste tipo de literatura parece iniciarse con algunos pasajes del Nuevo Testamento pero como género literario con la *Epístola de Bernabé* de autoría anónima datada, presumiblemente, de inicios del siglo II.⁵¹⁴ A partir de este siglo, y durante el siglo III, la literatura apologética cristiana comienza a ver un incremento en el número de textos. Aunque, al parecer, estos ejemplares no fueron muy exitosos al tratar de convencer a los judíos, ya que éstos, por tener una larga tradición exegética, superaban a los cristianos en las disputas.⁵¹⁵ A partir del siglo IV, con la creciente influencia de la iglesia sobre los regentes del imperio romano, comienza a cambiar el resultado de las disputas y la actitud antijudía florece.⁵¹⁶ El cristianismo comienza a expandirse exponencialmente con lo que aumentan la presión y la discriminación a los judíos que a veces terminan en acciones violentas de las masas contra las sinagogas.⁵¹⁷ La irrupción de las tribus germánicas en el imperio romano no cambió esta actitud antijudía; los invasores adoptaron muchas de las costumbres y leyes romanas entre las cuales se encontraban las disposiciones del *Codex Theodosianus* que incluían, entre otras cosas, la prohibición de los matrimonios mixtos, la realización de comidas en común y la adopción de prácticas judías.⁵¹⁸

Los debates religiosos no sólo existieron entre integrantes de distintas religiones; entre cristianos distintas formas de interpretar las sagradas escrituras dieron origen a disputas ideológicas que fueron moldeando la cristiandad. Richard Lim menciona dos disputas entre los cristianos ocurridas en Alejandría durante el siglo III, la primera entre Origen de Alejandría y

⁵¹³ Lorenzo Jiménez Patón, “Prudencio y la tradición ‘*adversus judaeos*,’” en *La controversia judeocristiana en España*, ed. Carlos del Valle Rodríguez (Madrid: Ediciones CSIC, 1998), 24.

⁵¹⁴ *Ibidem*, 25.

⁵¹⁵ Singer, 4: 615.

⁵¹⁶ Luis Pomer Monferrer, “La literatura *adversus Iudaeos* y la represión antijudaica en la Hispania visigoda” en *Narrativas de la violencia en el ámbito hispánico. Guerra, sociedad y familia*, ed. Mariola Pietrak y Miguel Carrera Garrido (Sevilla: Padilla, 2015), 207

⁵¹⁷ *Ibidem*, 207.

⁵¹⁸ *Ibidem*, 208.

Celsus, quienes debatieron acerca de la naturaleza de Cristo. En la segunda, Dionisio de Alejandría discute con Nepos la interpretación alegórica del Libro del Apocalipsis.⁵¹⁹ Aunque tal vez la disputa más relevante de la era temprana del cristianismo es el Concilio de Nicea en el año 325 D.C. En este Concilio se debatió la doctrina propuesta por Arrio, quien sostenía que el Hijo no puede ser una emanación del Padre y por tanto no puede ser parte de él. De igual manera negaba la existencia del Espíritu Santo, por ende, La Santísima Trinidad. Del Concilio se reafirmó la ideología trinitaria que predomina en el occidente cristiano.⁵²⁰

Retornando a las disputas interreligiosas, encontramos que después de 150 años de relativa paz bajo el dominio visigodo, quienes eran arrianos, la Península Ibérica abraza el catolicismo trinitario con la conversión de Recaredo durante el III Concilio de Toledo.⁵²¹ Durante esa época San Isidoro de Sevilla (f. 636 D.C.) jugó un papel muy importante en las relaciones entre cristianos y judíos. En primer lugar, promueve la conversión pacífica de los judíos al cristianismo y para ello se apoya en su exégesis de Romanos 10:2 y de Filipenses 1:18 que indican que los judíos tienen celo de Dios porque su hijo vino al mundo para el gozo de él y de los cristianos.⁵²² Su principal obra antijudía es *De fide catholica contra iudaeos*, (Sobre la fe católica contra los judíos); fue utilizada como uno de los patrones de referencia para la escritura de otras obras del género entre las cuales se pueden mencionar: *De virginitate perpetua Beatae* de Ildefonso de Toledo, *De Comprobatione aetatis sextae contra judaeos* de Julián de Toledo, *Epistula de scripturis diuinis edita contra eos qui putant immundum esse sanguinem* de Evancio

⁵¹⁹ Lim, 209-211.

⁵²⁰ Justo González, *Historia del pensamiento cristiano* (Barcelona: Clié, 1965), 221-228.

⁵²¹ Adolfo de Castro, *Historia de los judíos en España* (Cádiz: Revista Médica, 1847), 25.

⁵²² L. Díez Merino, "San Isidoro de Sevilla y la polémica judeocristiana," en *La controversia judeocristiana en España*, ed. Carlos del Valle Rodríguez (Madrid: Ediciones CSIC, 1998), 84.

de Toledo, *Liber floridus* de Gilbert Crispin y *Pugio fidei* de Raimundo Martín.⁵²³ Originalmente *De fide catholica* no tenía título, se cree que le fue puesto a finales del siglo VIII o principios del siglo IX por alguno de los copistas que trabajó en ella.⁵²⁴ El texto está constituido por dos volúmenes dedicados a su hermana Florentina y la carta dedicatoria explica que el propósito de su trabajo es utilizar testimonios del Antiguo Testamento para demostrar que Cristo es el mesías y los judíos estaban equivocados al refutar este hecho.⁵²⁵

En el primer libro, San Isidoro comienza acusando a los judíos de ser incrédulos, sacrílegos, impíos y duros de corazón porque prefieren ignorar la venida de Cristo en vez de reconocerla y para rebatir su perfidia ha citado varios testimonios del Antiguo Testamento.⁵²⁶ Entre ellos están varios comentarios del *Libro de los Salmos*, del *Libro de los Proverbios*, del *Libro del Génesis*, de los profetas Daniel, Malaquías, Isaías y Zacarías, entre otros.⁵²⁷ El segundo libro continúa las citas al Antiguo Testamento para resaltar la decadencia del pueblo judío y el llamado a los gentiles a seguir a Cristo.⁵²⁸ El último capítulo del segundo libro se titula “Recapitulación de la obra” y dice lo siguiente:

1.- ¡Oh lamentable locura de los infelices judíos! He aquí que no os dais cuenta, sirviéndoos de la autoridad del Antiguo Testamento, de la llegada del Salvador ni aceptáis que ya ha venido. Leen la conversión de los gentiles y en lo absoluto lo ponen en relación con su reprobación. Aceptan la observancia del sábado, que saben que, según el testimonio de las Escrituras, es reprobada. Respetan la circuncisión de la carne quienes perdieron la pureza del corazón.

2.- Sin embargo, nosotros, poseídos por la gracia, sabemos que todos estos hechos y celebraciones, que eran indicios de los que habrían de ser, se han cumplido. Cristo dio sentido a todo lo que del sentido sagrado se profetizaba de este modo:

No he venido a abolir la ley, sino a perfeccionarla [Mt. 5,17]

⁵²³ Eva Castro Caridad y Francisco Peña Fernández, Introducción a *Isidoro de Sevilla: Sobre la fe católica contra los judíos*, trad y ed. Eva Castro Caridad y Francisco Peña Fernández (Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2012), 25-27.

⁵²⁴ *Ibidem*, 19-20.

⁵²⁵ Isidoro de Sevilla, *Sobre la fe católica contra los judíos*, trad y ed. Eva Castro Caridad y Francisco Peña Fernández (Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2012), 47.

⁵²⁶ *Ibidem*, 49.

⁵²⁷ *Ibidem*, 49-112.

⁵²⁸ *Ibidem*, 113-163.

Así pues, al llegar la verdad cesó la oscuridad y por eso no nos circuncidamos en la carne, porque nos purificamos con el sacramento del bautismo, prometido bajo la forma de la circuncisión. Consideramos vacío de sentido el descanso del sábado, porque tenemos la esperanza ya revelada del descanso eterno.

3.- No inmolamos los sacrificios señalados en la antigua Ley, porque sabemos que por medio de estos sacrificios sea ya la pasión de Cristo, ya la mortificación de los pecados carnales. No observamos los ácidos, porque, una vez expurgada la maldad de la antigua vida caminamos en la nueva gracia de la fe. No guardamos los distintos tipos de alimentos, porque todo eso lo distinguimos desde el punto de vista espiritual en las costumbres de los hombres, que significa la diversidad de los animales impuros.

4.- No celebramos la Pascua con la comida del cordero, porque ‘Cristo nuestra pascua ya fue inmolado’; Él, que estaba prefigurado en ese cordero y que ‘fue conducido como oveja al matadero y como cordero ante el esquilador, y no abrió su boca’. No observamos los novilunios de la luna nueva, porque ya la nueva criatura está en Cristo. Las antiguas han pasado y he aquí que se han creado otras nuevas. No observamos las Escenopegias, es decir, las celebraciones de los tabernáculos, porque el tabernáculo de ese Dios santo son aquellos en los que habita eternamente.⁵²⁹

Este capítulo presenta un discurso poderoso que busca diferenciar la vieja fe (la judía) de la fe cristiana, plasmando esa diferencia como una evolución, en vez de una Ley distinta, y haciendo ver la caducidad de la creencia judía. Este es uno de los elementos que hizo de la obra de San Isidoro de Sevilla un modelo a seguir durante casi siete siglos.

Poco después de San Isidoro de Sevilla, San Ildefonso de Toledo (f. 667 D.C), arzobispo de Toledo, también escribe algunos textos que contienen literatura apologética que difunde la cristiandad y ataca a los herejes. Entre estos textos se encuentra *De virginitate perpetua Beatae Mariae* (La virginidad perpetua de María) en el cual honra a la Virgen y la defiende de tres adversarios antimarianos, entre ellos un judío. Para ello, Idelfonso recurre a argumentos basados en interpretaciones cristianas de las escrituras y argumentos teológicos.⁵³⁰

En la introducción de éste texto, el arzobispo lanza una fervorosa plegaria para pedir a Cristo que lo ilumine en la escritura del texto. Posteriormente, le siguen 10 capítulos; en el primero se dedica a elogiar a la Virgen María mencionando, a veces repetidamente, sus atributos;

⁵²⁹ Isidoro de Sevilla, 163.

⁵³⁰ Juan Pablo Ledesma, *El "De Itinere Deserti" de San Ildefonso de Toledo* (Toledo: I.T. San Ildefonso, 2005), 65.

para lo cual utiliza sinónimos y distintas fórmulas que manifiestan la creencia cristiana; por ejemplo:

De la palabra fué preñada, de la palabra fue llena, de la palabra fue abundada, de la palabra fue a tal parto dignificada, que engendrase e pariese por natiuidat humanal, por ley humana, por uso humanal, por condición humanal, por verdat humanal; sin tañimiento, sin corronpimiento, sin allegamiento, sin ensuciamiento, con entrego e verdadero cerramiento; por divinal graçia, por divinal otorgamiento, por divinal benefiçio, por divinal don, e por divinal consejo e consentimiento; por nueva obra, por nueva virtud, por nueva manera, por nuevo fecho, por nuevo parto.⁵³¹

Esta técnica, conocida como la retórica de sinónimos o sinonimia, es un recurso utilizado desde la antigüedad y que en la época medieval se usaba para conferir fuerza persuasiva al discurso.⁵³²

En el mismo capítulo 1, además se reprende al hereje Joveniano, quien profiere palabras de duda contra la virginidad de María.⁵³³ En los capítulos dos y tres, San Idelfonso le da unas palabras de reprimenda al hereje Elvidio, quien profirió calumnias en contra de la virginidad de María.⁵³⁴ En el capítulo 4, el arzobispo se dirige a los judíos para atacar su incredulidad en la Virgen y en Cristo. Para ello se apoya en textos del Antiguo Testamento, entre los que se pueden mencionar algunos mensajes de los profetas Isaías, Jeremías, Ezequiel, Malaquías, Zacarías, Daniel, Oseas y Miqueas; reflexiones de Salomón en el Libro de Eclesiastés y comentarios de David en el Libro de los Salmos.⁵³⁵ Este capítulo evidencia un gran conocimiento de las escrituras debido al uso acertado de los comentarios para mostrar la evidencia de la existencia de Cristo y de la Virgen María. En los capítulos 5 al 10 continúa San Idelfonso demostrando, mediante la interpretación del Antiguo y del Nuevo Testamento, diversos estatutos cristianos tales como: que Cristo es Dios y hombre, que Cristo es hijo de Dios y ambos son una cosa, que las obras de Cristo fueron

⁵³¹ José Madoz (ed). Ildefonso de Toledo, *San Idelfonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera: Estudio y edición crítica de la Vida de San Ildefonso y de la traducción del tratado De perpetua virginitate sanctae Mariae contra tres infidels, por el Arcipreste de Talavera* (Madrid: CSIC, 1943), 110.

⁵³² María Luisa Regueiro Rodríguez, *La sinonimia*. Cuadernos de lengua española, no. 109 (Madrid: Arco Libros, 2010), 9.

⁵³³ Madoz, 109-111.

⁵³⁴ *Ibidem*, 111-122.

⁵³⁵ *Ibidem*, 122-132.

profetizadas, que los ángeles evidencian el nacimiento de Cristo, que Cristo es el Dios engendrado de la Virgen María, que por naturaleza ninguna mujer puede ser madre y virgen al mismo tiempo tal como lo fue la Virgen María. En estos últimos seis capítulos el tono del texto deja de ser recriminatorio y pasa a ser educativo tratando más bien de hacer comprender al judío la ley verdadera.⁵³⁶

2. Las disputas religiosas en Al-Ándalus:

Parece no haber debates religiosos durante las primeras décadas de la invasión musulmana a la Península Ibérica. Los primeros escritos apologéticos de los que se tiene referencia son un texto perdido que se le atribuye a Félix de Urgel titulado *Disputatio Felicis cum sarraceno* (La disputa de Félix con un sarraceno), una carta escrita por Espirandeo, de la cual se preserva un párrafo en las obras de Eulogio de Córdoba y un texto anónimo que habla despectivamente de la vida de Mahoma.⁵³⁷ Las tres obras son de principios del siglo IX en las cuales se escribe en contra de los musulmanes.⁵³⁸ Durante la segunda mitad del siglo IX ocurre el episodio de los Mártires de Córdoba, el cual se ha discutido anteriormente, y de esa época encontramos en los escritos de Álvaro de Córdoba algunos comentarios antiislámicos, aunque no se pueden caracterizar como apologéticos porque carecen de amplitud y profundidad en el análisis de las escrituras.⁵³⁹ Álvaro recurre a fuentes clásicas para caracterizar a los árabes, y también acusa a los musulmanes, de ser traicioneros, faltos de fe, sátrapas y llenos de pecado.⁵⁴⁰ Del mismo autor también se ha encontrado un intercambio epistolar con Bodo, un diácono germano que se convirtió al judaísmo, se cambió el nombre a Eleazar y se fue a vivir a

⁵³⁶ Madoz, 132-181.

⁵³⁷ Kenneth Baxter Wolf, "The Earliest Spanish Christian Views of Islam," *Church History* 55, no 3 (1986): 288.

⁵³⁸ Thomas Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c 1050-1200* (Leiden: Brill, 1994), 33.

⁵³⁹ Feliciano Delgado León, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam: el indiculus luminosus* (Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1996), 23.

⁵⁴⁰ Alwyn Harrison, "Andalusī Christianity: The Survival of Indigenous Christian Communities" (PhD dis., University of Exeter, 2009), 190, <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/113993/HarrisonA.pdf>.

Zaragoza.⁵⁴¹ En este intercambio se discuten tópicos como la validez de la Ley Mosaica, las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación de Dios en Jesucristo.⁵⁴² Eulogio de Córdoba escribió con más profundidad en contra de los musulmanes. Acusa a Mahoma de desconocer la divinidad de Cristo y con ello lo relaciona con Arrio y lo califica de hereje también. Esto le permite utilizar la exégesis existente contra el Arrianismo para atacar a Mahoma. Adicionalmente, Eulogio recurre a las advertencias de Cristo sobre la aparición de falsos profetas que vendrían al mundo con mensajes distorsionadores de la fe cristiana. Por último, hace mención de la promesa de vida después de la vida existente en el *Corán*, que coincide en muchos aspectos con la promesa cristiana, pero con la gran diferencia que la primera termina siendo comparable con un prostíbulo por la oferta de la 72 vírgenes para cada hombre que vaya al paraíso.⁵⁴³ Los textos anteriormente mencionados fueron escritos en latín porque se trataba de mantener fidelidad a la lengua de la Iglesia, pero no llegaban a un gran público porque las lenguas comunes de la época eran el árabe y el romance arabizado o mozárabe.

Se cree que a finales del siglo IX aparece un texto apologético cuya autoría se le atribuye al primer escritor cristiano en lengua árabe de la Península conocido hasta ahora, llamado Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī, Cadí de los cristianos en la ciudad de Córdoba.⁵⁴⁴ Albar al-Qūṭī era también traductor del latín al árabe y viceversa y de él se conserva en la Biblioteca del Escorial la traducción al árabe de uno de los salmos de David.⁵⁴⁵ Del texto apologético de Albar al-Qūṭī se tiene conocimiento a través de las citas que hace un texto apologético anticristiano escrito en el

⁵⁴¹ Delgado León, 18.

⁵⁴² Evina Steinová, "The Correspondence of Bodo-Eleazar with Pablo Alvaro: A Rare Sample of Judeo-Christian Dispute from the 9th Century," *Canonicity and Authority* (2010): 8. http://www.academia.edu/638133/The_Correspondence_of_Pablo_Alvaro_with_Bodo_Eleazar.

⁵⁴³ Wolf: 292-93.

⁵⁴⁴ Burman, 35.

⁵⁴⁵ D. M. Dunlop, "Ḥafṣ b. Albar: The Last of the Goths?" *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3/4 (1954): 137-38.

siglo XIII por Imām al-Qurṭubī y en el texto de Ibn Gabirol titulado *Ética*.⁵⁴⁶ En las citas que aparecen en el texto de al-Qurṭubī se puede observar que Albar al-Qūṭī tenía un buen dominio de las fuentes bíblicas y de los autores patrísticos y parece estar escrito como un libro de enseñanza de la fe cristiana para creyentes de otras religiones, aunque muy probablemente sólo para musulmanes.⁵⁴⁷ De los siglos X y XI no se conocen obras apologéticas cristianas,⁵⁴⁸ aunque se tiene referencia de la traducción de las *Historiae adversas paganos* de Paulo Osorio al árabe durante la tercera década del siglo X.⁵⁴⁹ Se estima que *Liber denudationis* (El libro del desenmascaramiento [del islam]), de autor desconocido y posiblemente escrito originalmente en árabe y traducido posteriormente al latín, sea de finales del siglo XI o principios del siglo XII.⁵⁵⁰ El siglo XII es testigo de una serie de textos apologéticos que se conservan actualmente.

Se tiene referencia conocida de ellos y también los primeros ejemplares de un género que florecerá en el siglo XIII, el género de la disputa religiosa. Vale la pena destacar tres textos apologéticos mozárabes de los cuales se conservan fragmentos cuyos nombres, en orden de aparición (estimado) son: *La carta de al-Qūṭī* de autoría anónima, este texto aparece citado en una refutación que de él hace un musulmán versado de nombre al-Khazrajī. Se estima que está datado entre finales del siglo XI y principios del siglo XII.⁵⁵¹ *Tathlīth al-wahdānīyah* (La Trina unidad de Dios), anónimo y *Mashaf al-‘ālam al-kā’in* escrito por Aghushtīn, también encontrados en la refutación de Imām al-Qurṭubī junto con el texto de Albar al-Qūṭī.⁵⁵²

⁵⁴⁶ Burman, 35.

⁵⁴⁷ P. Sj. Van Koningsveld, “Christian Arabic Literature from Medieval Spain: An Attempt at Periodization,” en *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period, (750-1258)*, ed. Samir Khalil Samir y Jørgen S. Nielsen (Leiden: Brill, 1994), 211.

⁵⁴⁸ Burman, 37.

⁵⁴⁹ Adeline Rucquoi, “El fin del milenarismo en la España de los siglos X y XI” en *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX semana de Estudios Medievales*, ed. José Ignacio de la Iglesia Duarte (Nájera, España: Instituto de Estudios Riojanos, 1999), 296.

⁵⁵⁰ Burman, 37.

⁵⁵¹ *Ibidem*, 62-63.

⁵⁵² *Ibidem*, 70-80.

Adicionalmente se sabe de dos traducciones del árabe al latín: la primera, de mediados del siglo XII, es *Epistula sarraceni ad christianum* (La disputa epistolar entre el sarraceno y el cristiano al-Kindī) escrita originalmente a finales del siglo IX bajo el nombre de *Risālat al-Kindī*, probablemente en la Península Arábiga.⁵⁵³ Esta traducción comprende dos cartas: en la primera un musulmán llamado ‘Abdallāh ibn Ismā’il al-Hāšimī invita al cristiano ‘Abd al Masīh ibn Ishāq al-Kindī a convertirse al islam para lo cual expone su fe y los preceptos de la ley islámica mediante citas al *Corán*. En la segunda el cristiano responde declinando la invitación, refutando las afirmaciones del musulmán, argumentando que la ley islámica no tiene mérito ante la razón y defendiendo la doctrina trinitaria.⁵⁵⁴ Este texto contribuyó a incrementar el conocimiento que se tenía del islam en la Europa Occidental.⁵⁵⁵ De hecho se cree que Pedro Alfonso toma entre sus fuentes la *Epistula sarraceni ad christianum* y también otro texto de debate epistolar del que se tiene referencia llamado *Carta entre el Toledano y el Cordobés* que también sigue la forma de diálogo apologético presente en la *Epistula*.⁵⁵⁶ La otra traducción que se conoce es un ejemplar del *Corán* traducido al latín por orden de Pedro el Maestro alrededor de 1140, que contiene una cantidad de notas apologéticas y comentarios anónimos en contra de lo expresado en el texto.⁵⁵⁷

Tal vez la obra más importante del siglo XII, en términos de disputas religiosas, es el *Dialogus contra iudaeos* (Diálogos contra los judíos) de Pedro Alfonso. Este texto marcó un punto de inflexión en la apologética porque hizo uso de la literatura rabínica (especialmente el Talmud) para realizar proselitismo cristiano. A partir de la publicación del *Dialogus*, los autores cristianos se dieron cuenta del poder de convencimiento que generaba y pronto comenzaron a

⁵⁵³ Josep V Niclós, *Tres culturas, tres religiones: convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica* (Salamanca: Editorial San Esteban, 2001), 166-167.

⁵⁵⁴ Fernando González Muñoz, *Exposición y refutación del islam. La versión latina de las epístolas de al-Hasimi y al-Kindi*, ed y trad. Fernando González Muñoz (A Coruña: Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións, 2005), xxi.

⁵⁵⁵ Niclós, 166-167.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, 173.

⁵⁵⁷ Burman, 84-85.

adoptar éste estilo en sus escritos. De hecho, éste texto formó parte importante en las disputas de Barcelona y de Tortosa las cuales se discutirán más adelante.⁵⁵⁸ Además, a la fecha se han encontrado 80 copias manuscritas del *Dialogus*, lo cual puede ser interpretado como un indicador de popularidad e importancia que alcanzó el texto.⁵⁵⁹ El *Dialogus* fue escrito en latín alrededor del año 1110 D.C. y utiliza la forma de un diálogo entre el autor cristiano (Pedro) y su yo anterior, judío, para lo cual utiliza incluso su nombre hebreo, Moisés. En el prólogo del texto, Alfonso dice que adoptó la fe cristiana cuando el Omnipotente le abrió la vista al camino correcto al quitarle el velo que tenía ante sus ojos y los secretos de las escrituras le fueron reveladas y abrió su mente para percibir el verdadero entendimiento.⁵⁶⁰ El resto de la obra se divide en 12 capítulos, de los cuales los cuatro primeros se dedican a temas referentes al judaísmo; en éstos critica al materialismo y la carnalidad con que obran los judíos y que a su vez es impedimento para alcanzar el nivel espiritual necesario para comprender las escrituras correctamente. También ridiculiza la idea judía de que la resurrección los hará volver a la tierra en carne y hueso en vez de una forma espiritual y demuestra que los judíos siguen sólo una parte de la ley mosaica y que esta parte de la ley no es agradable para Dios.⁵⁶¹ En el quinto capítulo se ataca al islam utilizando los argumentos de al-Kindī en la *Epistula sarraceni ad christianum*.⁵⁶² En los siete últimos capítulos se tratan los aspectos relevantes del cristianismo, tales como: la Trinidad, la concepción inmaculada de Cristo, cómo Dios se encarnó en el cuerpo de Cristo, el hecho que Cristo vino al mundo en la época que fue predicha por los profetas, que Cristo fue crucificado por los judíos, la resurrección de Cristo y su ascenso al cielo y que la ley cristiana no

⁵⁵⁸ Pedro Tena Tena, “Una versión incunable hispana de los *Diálogos contra los judíos* de Pedro Alfonso,” *Sefarad* 57, no. 1 (1997): 180-181

⁵⁵⁹ Irven M. Resnick, introducción a *Dialogue Against the Jews* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006), 27-28.

⁵⁶⁰ Petrus Alfonsi, *Dialogue Against the Jews, The Fathers of the Church*, trad. Irven M. Resnick (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006), 39-40.

⁵⁶¹ Resnick, 14-16.

⁵⁶² *Ibidem*, 24.

es contraria a la ley judía, de igual manera trata las objeciones presentadas contra estos temas.⁵⁶³

Al final de la obra, Moisés admite que sus objeciones han sido desarticuladas y Pedro lo invita a bautizarse y recibir la iluminación del Espíritu Santo.⁵⁶⁴ En su *Dialogus*, Pedro Alfonso utiliza los argumentos filosóficos, la evidencia científica y la larga tradición exegética cristiana para contradecir pasajes presentes en el Talmud y otras obras judías postbíblicas, las cuales él conocía muy bien por haber sido estudioso de la literatura religiosa judía.⁵⁶⁵ Por ejemplo, en el capítulo 2 Pedro discute con Moisés por qué el cautiverio actual (al momento de la discusión) de los judíos tiene más de mil años cuando el cautiverio babilónico duró sólo 70 años:

*Petrus: You say that the Temple had stood for a long time, yet actually it existed only for ten years longer than the other one that had existed earlier, namely, the Temple of Solomon. Moreover, reason does not accept what you say—that sins accumulated on sins. For in the first captivity, sins were added to sins for this reason: that wicked kings presented a bad example to others; to wit, they did not give due reverence to God, they worshiped idols, and they compelled the people to do the same, [kings] such as Ahaziah, Ahaz, Manasseh, Amon, Zedekiah. But the princes during the second period were altogether different from these, because they were living a good life and encouraged the people to live in the same way by their example. With what argument can one show that sins grew to be so many that the captivity occurred for that reason? When you say that the captivity was caused on account of the malevolence they held toward one another, this is not supported by the anchor of right reason.*⁵⁶⁶

Parece una contradicción que el castigo sea mucho mayor en el segundo exilio cuando el comportamiento de los reyes y sus pueblos fue mejor que en el primer exilio, época en la que el comportamiento de los pueblos judíos fue peor. Es interesante tomar en consideración que durante todo el diálogo se mantiene un tono cordial concordante con la relación de convivencia que debería haber existido en la época, bajo las circunstancias que se han discutido en el capítulo de la teoría de la convivencia.

⁵⁶³ José González Luis, “El *Dialogus* de Pedro Alfonso,” *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* 4 (1992): 256.

⁵⁶⁴ Petrus Alfonsi, 273.

⁵⁶⁵ Resnick, 10-11.

⁵⁶⁶ Petrus Alfonsi, 102.

También de principios del siglo XII es el *Kuzari* (o *Cuzary*) del judío Yehudá Ha-Leví, un tratado en forma de diálogo entre el Rey de los cuzares⁵⁶⁷ y un sabio israelita (*Haber*) quien le explica las bases del judaísmo y por qué ésta es superior a las demás religiones.⁵⁶⁸ El texto fue escrito originalmente en árabe bajo el nombre *Kitab al-Chudjah w'Addalil fi nusrah Din addsalil* (Libro de argumentación y demostración de una religión menospreciada) y fue traducido al hebreo por Yehuda Abentibbon en 1167 y posteriormente al castellano por Jaacob Avendaña en 1663.⁵⁶⁹ El *Kuzari* tuvo gran impacto en la comunidad judía, llegando a competir con la *Guía de perplejos* de Maimónides.⁵⁷⁰ Por su carácter filosófico la obra intenta demostrar que la razón interfiere en la búsqueda del conocimiento de Dios revelado en las escrituras.⁵⁷¹

Gran parte del argumento del *Kuzari* tiende a mostrar el orden de las cosas en el universo siguiendo el modelo de Platón en el libro del *Timeo*, el cual es mencionado por Ha-Leví; el segmento a continuación es una muestra de lo mencionado:

[. . .] el grano de la simiente, que cae en la tierra, y aparentemente le parecerá al que lo viere, que se mudará y convertirá en tierra, agua, y estiércol sin quedar ninguna señal de él: pero el grano es que muda la tierra y la agua en su naturaleza, y de grado en grado convierte los elementos a la semejanza de su substancia y echa su corteza y sus hojas; y quando se purificare y fuere apto para resedir en él aquella cosa y la forma de la primera simiente hará fruto el tal árbol, semejante al fruto de la simiente de que es.⁵⁷²

De manera similar, aunque cambiando las fuentes elementales, Platón menciona que Dios tomó los cuatro elementos (aire, tierra, agua y fuego) y los combinó en proporciones adecuadas para formar la semilla universal que se transforma, en tierra fértil, en un ser a su imagen.⁵⁷³

⁵⁶⁷ Los cuzares eran una tribu que vivía al sur del Cáucaso, en la Turquía asiática. Juan Valera, “Zarina” en *La ilustración española y americana*, vol 24, ed. Abelardo de Carlos (Madrid: Gaspar y Roig, 1880), 34.

⁵⁶⁸ Adolfo Bonilla y San Martín, Introducción a *Cuzary: Diálogo filosófico*, trad Yehuda Abentibbon y Jacob Abendana (Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1910), xii-xix.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, xiv.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, xxvii.

⁵⁷¹ Nicholas De Lange, *El judaísmo*, 2da. ed, trad Sandra Chaparro Martínez (Madrid: Akal, 2011), 72

⁵⁷² Yehuda Ha-Leví, *El Cuzary: Diálogo filosófico*, trad. Yehuda Abentibbon y Jacob Abendana, ed. Adolfo Bonilla y San Martín (Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1910), 259-260.

⁵⁷³ Platón, *Timeo*, vol. 6 de *Obras completas*, ed. Patricio de Azcárate (Madrid: Arenal, 1872), 235-244.

A finales del siglo XII se llevó a cabo, en la ciudad de Ceuta, un debate entre un cristiano genovés llamado Guilielmus Alfaccinus y un sabio judío de nombre Moisés Mo. De esta polémica se sabe poco ya que el acta fue descubierta a finales del siglo XX en la librería de la Universidad de Génova. Dado que el acta fue encontrada en la ciudad natal de Alfaccinus y que está escrita en latín, se presume que sea él su autor.⁵⁷⁴ En este texto se polemiza sobre la veracidad de la llegada del mesías para lo que el cristiano recurre a las afirmaciones de los profetas en el Antiguo Testamento y algunos segmentos de *De fide Catholica*.⁵⁷⁵ Al contrario de la mayoría de los debates que se han estudiado en este trabajo, el judío es quien comienza cuestionando la creencia cristiana sin éxito por lo que al final anuncia su deseo de convertirse.⁵⁷⁶ A pesar que Ceuta se encuentra fuera de la Península Ibérica, la ciudad se ha considerado desde antes de la invasión musulmana área de influencia de los peninsulares, además del uso de los textos y técnicas apologeticas cristianas peninsulares hacen que esta pequeña disputación pueda ser considerada como parte de la literatura medieval hispana.

Llama la atención que la mayoría de los textos escritos a finales del siglo XI y durante el siglo XII tienen su origen, o se discutieron ampliamente, en la ciudad de Toledo. Como se mencionó anteriormente, después de su reconquista, Toledo se convirtió en un centro de cultura para las tres religiones y por eso sería un polo de reunión para los intelectuales que gozaron allí de cierta libertad y muy probablemente patronazgo. Es importante contrastar que, al contrario de los que sucedía en la Península Ibérica, en el resto de Europa occidental, particularmente Alemania, Francia e Inglaterra, los judíos fueron duramente perseguidos, rechazados socialmente

⁵⁷⁴ Maya Soifer, “‘You say that the Messiah Has Come .’: The Ceuta Disputation (1179) and its place in the Christian

anti-Jewish polemics of the high middle ages,” *Journal of Medieval History* 31 (2005): 288.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, 290.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, 292.

e incluso asesinados por masas exaltadas sin liderazgo claro, sólo movidos por la rabia social y religiosa.⁵⁷⁷

3. El Siglo XIII, el inicio de las grandes disputaciones en la Península Ibérica

La primera gran disputación ocurrida en la Península Ibérica es la de Barcelona en 1263, tiene como precedente a un proceso similar llevado a cabo en París en 1240 en la cual se criticó el Talmud y finalizó con la condenación y quema de algunos ejemplares del mismo.⁵⁷⁸ La disputación de Barcelona es, probablemente, la que tiene mayor cantidad de registros y la más estudiada de las confrontaciones judeo-cristiana durante la Edad Media. Este encuentro se llevó a cabo, principalmente en el palacio de Jaime I, Rey de Aragón, cuyo auspicio fue muy importante para la realización del mismo.⁵⁷⁹ Los contendores de la disputación de Barcelona fueron, por el lado cristiano Fray Pablo Cristiano, un converso perteneciente a la orden de los dominicos, probablemente originario de Montpellier. Su maestro, el Rabino Jacobo ben Elijah de Venecia alcanzó cierta notoriedad regional al escribir una carta polémica criticando la campaña que se había desatado entre la comunidad judía en contra de las ideas de Maimónides y que llenó de dudas a algunos estudiosos sobre la manera de interpretar las obras canónicas judías, situación que, por cierto, condujo a la conversión de Pablo Cristiano.⁵⁸⁰ El representante judío fue el rabino de Girona Moisés ben Nahman (Nahmánides), quien era un destacado estudioso de los textos canónicos judíos y el enlace entre la comunidad judía del reino de Aragón y las autoridades reales.⁵⁸¹ Además, estuvieron presentes oficiales reales, autoridades eclesiásticas y

⁵⁷⁷ José María Monsalvo Antón, “El enclave infiel: el ideario del «otro» judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla,” en *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión (XXII Semana Estudios Medievales, Nájera, 2011)*, ed. Esther López Ojeda (Logroño: IER, 2012), 174-76.

⁵⁷⁸ Celina Lértora Mendoza, “Las disputas interreligiosas bajomedievales. Sus presupuestos teóricos: Raimundo Llull,” *Revista de Filosofía Medieval* 20 (2013): 102.

⁵⁷⁹ Cecil Roth, “The Disputation of Barcelona (1263),” *The Harvard Theological Review* 43, no. 2 (1950): 118.

⁵⁸⁰ Nina Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, and Messianism* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), 92-93.

⁵⁸¹ *Ibidem*, 1.

algunos sabios judíos catalanes.⁵⁸² Al parecer, no hubo vencedor de la disputación de Barcelona, ambos bandos escribieron las respectivas actas del encuentro: por parte de los cristianos sobrevive un recuento corto (que probablemente sea un resumen de un acta más detallada)⁵⁸³ en el cual se dice que Nahmánides se mostró confuso y al final huyó del encuentro, además que se proclama el discurso de Fray Pablo como superior, aunque no le adjudica la victoria.⁵⁸⁴ En cambio, Nahmánides escribió dos versiones; una (que no sobrevive pero se tiene referencia de ella) escrita en lengua romance (español o catalán) a solicitud del Obispo de Gerona.⁵⁸⁵ Y la otra, escrita en hebreo llamada el *Vikuah*, que incluye más detalles que las actas en latín y señala que los cuestionamientos de Fray Pablo no pudieron abatir sus argumentos, aunque tampoco se declara ganador de la confrontación.⁵⁸⁶

Tal vez se puede considerar que el *Vikuah* es muy similar a la versión escrita originalmente en romance porque el tono que se usa en el texto muestra signos de deferencia y respeto a los cristianos, incluyendo al Rey Jaime I y a Fray Ramón de Peñafort, el líder de los dominicos en el reino de Aragón.⁵⁸⁷ También está el hecho de que el rabino no se declarara victorioso, sino que se remitió a contar lo sucedido en el encuentro. Estos argumentos han llevado a Hyam Maccoby a pensar que la versión hebrea es una traducción de la versión escrita en romance, tal vez por el mismo Nahmánides.⁵⁸⁸ En todo caso, y dado que éste es el único texto detallado del que se dispone, se puede tomar provisionalmente al *Vikuah* como el acta de la

⁵⁸² Robert Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath* (Los Angeles, California: University of California Press, 1992), 1.

⁵⁸³ Roth: 119.

⁵⁸⁴ Chazan, 4

⁵⁸⁵ Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), 98

⁵⁸⁶ *Ibidem*, 4.

⁵⁸⁷ Nahmánides, “*Vikuah*” en *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, trad. y ed. Hyam Maccoby (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), 102.

⁵⁸⁸ Maccoby, 98-100.

disputación de Barcelona. En referencia a los comentarios cordiales acerca de los cristianos, el rabino comienza su texto comentando:

*Our lord the King commanded me to hold a Disputation with Fray Paul in his palace in his presence and in the presence of his counsellors in Barcelona. I replied, 'I will do as my lord the King commands if you will give me permission to speak as I wish.'*⁵⁸⁹

El referirse al Rey Jaime I como “nuestro señor” es una muestra de sumisión que se da cuando existe el reconocimiento de la autoridad real en términos análogos a la autoridad de Dios.

Nahmánides comenta, también, que llegó a un acuerdo con los representantes del cristianismo con respecto a los tópicos que iban a discutir, los cuales eran: la venida o no del mesías, la divinidad o no de ese mesías y quienes tenían la ley verdadera, los judíos o los cristianos.⁵⁹⁰ Otra muestra de la relación de respeto entre los cristianos y los judíos es que después de la conclusión de la disputación, el Rey y los altos clérigos fueron con Nahmánides a la sinagoga donde el monarca pronunció un discurso intentando probar que Jesús era el mesías.

A lo que respondió el rabino:

*'The words of our lord the King are noble, exalted and honoured, since they go forth from the mouth of one who is more noble, exalted and honoured than anyone else in the world. But I will not give his words the praise of saying that they are true.'*⁵⁹¹

A pesar del respeto que exhibe Nahmánides al Rey, es osado contradecirlo de esa manera y más aún en público, una afrenta que podría acarrearle un castigo muy serio. A pesar de esto, no le sucedió nada al rabino; más bien, al final de su escrito, Nahmánides comenta:

*And on the following day, I stood before our lord the King, and he said to me, 'Return to your city in life and peace.' And he gave me 300 dinars, and I took my leave of him with great love.'*⁵⁹²

⁵⁸⁹ Nahmánides, 102.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, 103.

⁵⁹¹ Nahmánides, 143.

⁵⁹² *Ibidem*, 146.

Es decir, el Rey no sólo le perdonó la afrenta, lo dejó ir en paz y adicionalmente lo recompensó. De acuerdo con Joaquín Lomba, el libro del *Vikuh* causó irritación entre los altos prelados cristianos quienes presionaron, incluso utilizando la autoridad del Papa Clemente IV, al Rey Jaime I para que éste desterrara a Nahmánides, orden que se cumplió en 1267.⁵⁹³ La actitud del Rey, en desafío directo a la máxima autoridad religiosa, hubiera sido imposible de imaginar en una situación de odio interreligioso como se ha pretendido pintar por los adversarios de la convivencia.

Con respecto al tema de la convivencia en el reino de Aragón, Nina Caputo señala que los judíos jugaron un papel muy importante en el desarrollo y expansión de las actividades agrícolas, económicas y científicas.⁵⁹⁴ Desde que el conde Ramón Berenguer IV decretó que los judíos eran vasallos y propiedad de la realeza a mediados del siglo XII, éstos contaron con un estatus de protección que, a pesar de algunas modificaciones y eventos extraordinarios, permaneció hasta finales del siglo XIV.⁵⁹⁵ El Rey Jaime I propició la inmigración de judíos de otras regiones de la Península mediante una invitación expresa con ese propósito,⁵⁹⁶ a tal punto que para la década de los años 70 del siglo XIII habían alrededor de 30 aljamas en los territorios de su reino. Esta política fue mantenida por sus sucesores Pedro III y Jaime II.⁵⁹⁷

Existen un par de documentos que señalan que en 1286 se llevó a cabo la disputación de Mallorca entre un Comerciante genovés llamado Inghetto Contardo y algunos judíos de la isla.⁵⁹⁸

⁵⁹³ Joaquín Lomba, "Controversia racionalista en el pensamiento medieval español" en *El judaísmo, uno y diverso*, ed. Uriel Macías Kapón y Ricardo Izquierdo Benito (Cuenca: Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, 2004), 143.

⁵⁹⁴ Caputo, 1.

⁵⁹⁵ Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327* (Liverpool, Liverpool University Press, 2008), 9.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, 10.

⁵⁹⁷ Asunción Blasco Martínez, "Jaime I y los judíos de Aragón" en *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I: 1213-1276*, ed. Esteban Sarasa Sánchez (España: Institución Fernando el Católico, 2009), 100-01.

⁵⁹⁸ Norman Roth, "Disputations, Jewish-Christian," en *Routledge Revivals: Medieval Jewish Civilization (2003): An Encyclopedia*, ed. Norman Roth. Routledge Revivals. Routledge Encyclopedias of the Middle Ages, 7 (London:

De acuerdo con los documentos encontrados, la polémica contó con siete sesiones en las cuales el mercader se enfrentó con siete sabios judíos de los cuales se menciona el nombre de dos de ellos; Moisés David y Astruc Isaías.⁵⁹⁹ Contardo venció a todos sus rivales utilizando argumentos del Antiguo Testamento, principalmente los textos de los profetas. También se hace mención que los debates se produjeron en un ambiente cordial excluyendo cualquier tipo de descalificación o expresión injuriosa.⁶⁰⁰

4. Disputaciones en lenguas hispanoromances.

En la segunda mitad del siglo XIII hace presencia la primera disputa religiosa escrita en castellano que se conoce hasta ahora. Es el caso de la *Disputa entre un cristiano y un judío* que parece estar datada entre los años 1250 y 1280.⁶⁰¹ De este texto, Américo Castro realizó una edición en 1914 que fue el patrón de referencia de los investigadores a lo largo de todo el siglo XX.⁶⁰² El texto, de sólo 36 líneas sin finalizar (al parecer falta una página) está escrito en un dialecto romance que Castro señala de origen aragonés,⁶⁰³ pero Salvador Miguel sostiene que es castellano con algunas palabras probablemente de origen aragonés o arcaísmos que podían ser comunes a ambas lenguas.⁶⁰⁴ No se conoce el autor de la obra, aunque Castro afirma que fue “un judío renegado.”⁶⁰⁵ Los integrantes del diálogo no reciben nombre alguno, únicamente en la primera línea el cristiano se refiere al judío por su religión: “Di, judío [. . .]”⁶⁰⁶ mostrando un comienzo directo y sin adornos. Además, el lenguaje utilizado es popular y procaz; parece que

Routledge, 2017), np. https://books.google.com/books?id=-TorDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

⁵⁹⁹ Carlos del Valle Rodríguez, “La disputa de Mayorca (a.1286)” en *La controversia judeocristiana en España*, ed. Carlos del Valle Rodríguez (Madrid: Ediciones CSIC, 1998), 296-97.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, 297.

⁶⁰¹ Nicasio Salvador Miguel ed., *Disputa entre un cristiano y un judío*, 2da ed. (Burgos: FICLL, 2009), 19.

⁶⁰² Para efectos de este trabajo será usada la versión más reciente editada por Nicasio Salvador Miguel en el año 2000 (la primera edición y la segunda en el año 2009). Américo Castro, “Disputa entre un cristiano y un judío,” *Revista de Filología española* 1 (1914): 173-180.

⁶⁰³ *Ibidem*: 177.

⁶⁰⁴ Salvador Miguel, 23.

⁶⁰⁵ Castro, 175.

⁶⁰⁶ Salvador Miguel, 60.

muestra un sentimiento de violencia interreligiosa. Entre esas muestras despectivas encontramos la siguiente frase: “que la boca de vuestro rabí, que compieça vuestra oración, feches coño de mujer.”⁶⁰⁷ Esta comparación es bastante escatológica y sarcástica lanzada con toda la intención de ofender a la religión judía. El diálogo comienza con el cristiano preguntándole al judío el número de mandamientos y preceptos que aparecen en el libro de la *Torah*. A lo que el judío responde que hay 613 preceptos (*Mitzvot*).⁶⁰⁸ Posteriormente el cristiano ataca al judío centrándose en tres de los preceptos que son: la observancia del día sábado para adorar a Dios, la circuncisión y la unidad de Dios, los cuales son de gran importancia para los judíos y que forman parte de uno de los cuatro puntos que han sido utilizados por los cristianos en la literatura *Adversus Iudaeos* desde las etapas tempranas del cristianismo.⁶⁰⁹ Es decir que el autor del texto parece combinar elementos de los textos judíos, aunque de manera muy básica, con la antigua traducción apologética cristiana. Esto, junto con el tipo de lenguaje popular utilizado y el uso de algunos arcaísmos pudiera decirnos que el autor de este texto probablemente conocía algunos aspectos de la literatura judaica pero no era muy versado, aunque lo corto del texto no permite llegar a una conclusión más sólida.

A finales del siglo XIII empiezan a ser publicadas las obras de Raimundo Llull (o Ramón Llull), la mayoría de ellas publicadas en latín pero pronto traducidas al catalán,⁶¹⁰ o como el caso del *Llibre del gentil e dels tres savis* (Libro del gentil y de los tres sabios) que fue escrito y publicado en 1276 en catalán.⁶¹¹ El *Llibre del gentil* está escrito en forma de un diálogo ficticio entre un judío, un cristiano y un musulmán quienes intentan, cada uno, demostrar la prevalencia

⁶⁰⁷ Salvador Miguel, 64.

⁶⁰⁸ Ronald L. Eisenberg, *The 613 Mitzvot: A Contemporary Guide to the Commandments of Judaism* (Rockville, MD: Schreiber, 2005), xxi

⁶⁰⁹ Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire, 135-425* (Oxford: Oxford University Press, 1986),

⁶¹⁰ Harvey Hames, “Ramón llull y su obra polémica contra los judíos,” en *La controversia judeocristiana en España*, ed. Carlos del Valle Rodríguez (Madrid: Ediciones CSIC, 1998), 321.

⁶¹¹ Lértora: 106.

de su creencia sobre las otras a un *gentil* que buscaba la verdad.⁶¹² En el libro, los tres sabios se saludan amistosamente y van a compartir a un sitio apacible, con árboles, flores, una fuente; lo que consideraríamos un *locus amoenus*. En ese momento se topan con el gentil quien les pregunta acerca de la verdadera fe y tras la intervención de los tres sabios, en orden da antigüedad de su religión, el gentil se convierte en la fe de Dios, pero no se especifica en el libro cuál de las tres.⁶¹³ Cecilia Lértora y Harvey Hames coinciden en señalar que algunas de las obras de Llull presentan un enfoque de las controversias distinto al utilizado con anterioridad; él pretende generar un diálogo auténtico inmerso en un ambiente de convivencia pacífica en el cual se plantee la convergencia religiosa de los monoteísmos.⁶¹⁴

Al parecer, Llull cambia su actitud hacia las otras religiones conforme pasa el tiempo. En su *Tractatus de acquisitione Terrae Sanctae* (1309), la intención de diálogo pacífico e incluyente cesa y surge la crítica y el rechazo de las otras doctrinas religiosas.⁶¹⁵ En este texto, Llull dice que los judíos iliteratos son gente de torpe inteligencia que no son capaces de entender las enseñanzas cristianas porque incluso no entienden las judías. Y añade que, si se logran convencer mediante pruebas irrefutables, a los miembros de la élite intelectual, los miembros de la población judía en general los seguirán en la conversión.⁶¹⁶ Probablemente, la actitud de Llull en estas etapas avanzadas de su vida se deba a la presión eclesiástica de la que fue objeto. Hay que tener en cuenta que este libro fue escrito para el Papa Clemente V y su curia cuando el autor tenía más de setenta años.⁶¹⁷

⁶¹² Hames, 333.

⁶¹³ Roger Friedlein, *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologètica*, trad. Raül Garrigasait (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2011), 80.

⁶¹⁴ Lértora, 105; Hames, 333-34.

⁶¹⁵ Lértora, 106-111.

⁶¹⁶ Hames, 330.

⁶¹⁷ *Ibidem*, 329.

El segundo texto de debate medieval escrito en castellano del que se tiene conocimiento es el *Coloquio entre un cristiano y un judío* de autoría anónima y se estima que fue compuesto en 1370.⁶¹⁸ El texto está escrito en forma de un diálogo ficcional que consta de trece capítulos en los cuales el cristiano intenta explicar al judío distintos aspectos de la doctrina cristiana con la intención de convencerlo a que se convierta. Para ello cita textos de la *Torah*, el *Talmud* y del Nuevo Testamento de manera similar al *Dialogo contra iudaeos* de Pedro Alfonso. También hace uso de analogías certeras que intentan simplificar la explicación. Durante todo el diálogo el tono de la conversación es cordial y de respeto, lo que evidencia la intención pacífica del cristiano para convencer al judío. El cristiano comienza el diálogo de manera directa diciendo lo siguiente:

Pregúntote, judío, por qué non te tornas cristiano; pues sabes por los dichos de los profetas de tu Ley cómo el mexías e salvador prometido por la Ley antigua es venido segunt lo profetizaron los profetas de tu Ley, e es conplido todo lo que profetizaron en Jesucristo.⁶¹⁹

De inmediato comienza el cristiano a utilizar las fuentes judías para demostrar la venida del mesías. El judío, en vez de responder directamente comienza a preguntarle al cristiano acerca de la lógica de la Trinidad a lo cual el cristiano responde con una analogía que explica claramente su factibilidad:

Póngote enxiemplo para que lo entendas. Bien sabes que en la mançana que ay tres cosas que son éstas: ha en ella color e sabor e olor, pero ella en sí misma una cosa es; pero el color e el sabor e el olor todo está en un cuerpo que es mançana, pero cada cosa ha su propiedat e la una non es tal como la otra por razón que cada una ha departimiento una cosa de la otra, pero que ella toda es una mançana e un cuerpo.⁶²⁰

Al parecer no se sabe con exactitud de dónde proviene la analogía de la manzana para explicar la Trinidad, pero hoy se sigue utilizando, aunque hace referencia a la piel, la pulpa y el corazón de

⁶¹⁸ Aitor García Moreno, (ed.) *Coloquio entre un cristiano y un judío: Edición crítica y estudio preliminar* (Londres: Queen Mary, University of London, 2003), 9, 17.

⁶¹⁹ García Moreno, 35.

⁶²⁰ *Ibidem*, 35-36.

manzana en vez del color, olor y sabor.⁶²¹ De cualquier manera, parece ser lo suficientemente clara para cumplir su cometido, ya que el judío responde “Cristiano, bien veo lo que dices.”⁶²² El diálogo continua con el judío formulando preguntas sobre otros aspectos de la doctrina cristiana entre los cuales están: la naturaleza de Santa María como madre virgen de Jesucristo; el sacramento del sacerdocio; la iconografía cristiana de Cristo y los mártires, el descanso dominical, el sacramento del bautismo, el sacramento de la penitencia los entierros cristianos junto a los templos, la observancia de los mandamientos de Dios, la figura del diablo, algunas dogmas de fe como la esperanza de la resurrección, la vida eterna y la omnipotencia de Dios y la práctica cristiana de la señal de la cruz. Al final se hace una recapitulación de los temas tratados en los capítulos anteriores, pero no se observa un desenlace del diálogo.⁶²³ Parece que faltan algunas hojas en las que se muestra el cierre de la conversación probablemente con la conversión del judío que ha recibido respuestas satisfactorias a todas sus preguntas.

El Coloquio entre un cristiano y un judío es un texto que fue escrito en un lenguaje culto, utilizando una gran cantidad de citas acertadas de las escrituras religiosas. Además, el desenvolvimiento del diálogo se realiza de manera coherente y alineada con otros textos de debates religiosos. El autor evidencia un gran dominio, no sólo de las escrituras, sino también de los textos precedentes del género.

5. La última gran disputación en la Península Ibérica.

La disputación más notoria de la Edad Media fue la de Tortosa, ocurrida entre 1413 y 1414. Este evento duró veintiún meses, en los cuales se llevaron a cabo sesenta y nueve sesiones en las cuales se escribieron más de 600 páginas de actas y contó con la participación de las altas

⁶²¹ Jaffrey Vickers, *I Believe in Trinity: A Study of Vertical Equality in the Godhead* (Bloomington, In: Xlibris, 2015), np. https://books.google.com/books?id=rpKWCgAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbp_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

⁶²² García Moreno, 36.

⁶²³ *Ibidem*, 156-63.

autoridades eclesiásticas, incluyendo al Papa Benedicto XIII y los miembros más prominentes de la comunidad judía de Aragón y Cataluña.⁶²⁴ La confrontación fue iniciada el siete de febrero de 1413 con la intervención de Jerónimo de Santa Fe, un converso que se cree era de Lorca de nombre judío Yehoshúa' ben Yosef ibn Vives ha-Lorquí.⁶²⁵ Jerónimo es el principal exponente de la parte cristiana e inicia su exposición tratando de demostrar que el mesianismo de Jesucristo estaba escrito en la Biblia hebrea y en el *Talmud*. Por los judíos disputaron: Astruc Haleví como líder del grupo, Vidal de la Caballería, Profeit Durán, Ferrer Saladín y José Albo.⁶²⁶ Este debate es de gran importancia porque en él se intenta recuperar el proceso pacífico de conversión religiosa interrumpido por la violencia de los pogromos de 1391.⁶²⁷ Se estima que uno de los resultados más resaltantes de la disputación de Tortosa fue la conversión de más de tres mil judíos.⁶²⁸ Entre ellos, la mayoría de los representantes, que a su vez eran los guías económicos y religiosos, de las *Aljamas* del reino de Aragón, lo que trajo un efecto dominó entre los pobladores de los barrios judíos.^{629,630} Los representantes judíos señalan que trataron de evitar la disputación porque sabían que ésta no iba a ser una confrontación entre iguales sino una demostración de la validez de la fe cristiana para lo cual se apoyarían en los libros sagrados judíos.⁶³¹ De hecho, el primer día de la disputa según los testimonios judíos, el Papa les dijo a los representantes del judaísmo:

⁶²⁴ Maccoby, 82.

⁶²⁵ Antonio Pacios López, *La Disputa de Tortosa*, vol. 1 (Madrid: Iselan, 1957), 26.

⁶²⁶ José Sánchez Tortosa, "La Disputa de Tortosa y las semillas judeoconversas del materialismo del siglo XVII," *Ingenium* 9 (2015): 163

⁶²⁷ Sánchez Tortosa: 161.

⁶²⁸ Pedro Santoja Hernández, "La disputa de Tortosa. Jerónimo de Santa Fe y Vicente Ferrer," *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 63, no. 189 (2012): 137

⁶²⁹ Sánchez Tortosa: 166.

⁶³⁰ Al parecer, esto pone en evidencia lo expresado por Raimundo Llull en su *Tractatus de acquisitione Terrae Sanctae* cuando dice que, al convencer a los líderes de las comunidades judías, los pobladores los seguirían. Aunque también debe ser tomado en cuenta el nivel de presión ejercido por las autoridades escolásticas para que las conversiones se llevaran a cabo.

⁶³¹ Ram Ben-Shalom, "Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages," *AJS Review* 27, no. 1 (2003):36-7

Entended sabios que no vengo aquí, ni os embio a llamar para argumentar qual de las leyes es mejor, que yo se que la mia es la verdadera, y que vuestra ley lo fue, pero que cessó, el porqué os llamé, es porque Ieronimo dize, que mostrará del Talmud de vuestros Rabinos, que supieron más que vosotros, que ya es venido el Massiah.⁶³²

Es decir, los judíos fueron a Tortosa a recibir la confirmación de la llegada del Mesías sin tener derecho a refutar el mensaje. A pesar de esto, las versiones judía y cristiana coinciden en señalar que las relaciones al inicio de la disputación fueron cordiales e incluso el día anterior de la disputa, el Papa recibió personalmente a los sabios judíos con regocijo y les dijo que el debate se llevaría en términos de igualdad y respeto y que también procuró posada y alimentos aptos para los judíos.⁶³³

Durante el debate, Jerónimo de Santa Fe citó del *Talmud* una frase que dice que el Mesías había nacido el día que se destruyeron los templos, por tanto ya había venido a la tierra y no tenía sentido seguir esperándolo. Los judíos respondieron que no se podía interpretar el Talmud de manera literal y que aunque hubiese nacido el Mesías en esa fecha, no había venido a la tierra y Dios lo mantenía en reserva para enviarlo en el momento indicado. Esto dio pie a los cristianos para argumentar que los judíos desconocían sus propias escrituras o se contradecían en sus afirmaciones.⁶³⁴ Los judíos comentan que en un par de ocasiones el Papa se molestó y atacó verbalmente a los judíos, la primera vez les dijo “O necios, O aborrecibles, O locos Talmudistas, pues Daniel, que computó el fin, será bien dezirse por él, desfallezca su espíritu, parece verdaderamente que peccadores sois vos,”⁶³⁵ y la segunda vez “Respondio el papa con ira y dixo; viniendo delante de mí, no deveis dezir lo que dixeron vuestros declaradores, sino lo qué

⁶³² Salomón Ibn Verga, *La vara de Judah*, trad. M: D E L. (Amsterdam, 1744), 145-146.

⁶³³ *Ibidem*, 144-145.

⁶³⁴ Jeffrey Gorsky, *Exiles in Sepharad: The Jewish Millennium in Spain* (Philadelphia: TJPS, and Lincoln, Ne: University of Nebraska Press, 2015), 276-77. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/earlham-ebooks/detail.action?docID=2025423>.

⁶³⁵ Ibn Verga, 154.

vos dezis, y que tengo yo que hazer con las declaraciones de los primeros?”⁶³⁶ Estos arranques de furia del Papa coaccionaron a los judíos que temían por su seguridad. Después de casi dos años de debates, se produjeron las conversiones mencionadas con anterioridad y las actas judías y cristianas discreparon en el resultado de la disputación. Cada bando se adjudicó la victoria, aunque el lado judío terminó perdiendo de cualquier manera: el *Talmud* fue condenado por el Papa y el Rey Fernando y las medidas antijudías se endurecieron.⁶³⁷ Los judíos fueron excluidos de cualquier cargo público, se les prohibió continuar con su profesión de prestamistas, se les aplica la obligatoriedad de vestirse distintivamente y son objeto de expropiaciones y encarcelamientos sin razón alguna.⁶³⁸ En fin, la disputación de Tortosa marcó la ruptura de las relaciones entre los judíos y el reino de Aragón.

Si bien las obras exegéticas y las disputaciones religiosas tienen como finalidad realizar proselitismo y lograr la conversión del contrario, el marco en el cual se llevaron a cabo la mayoría de estos textos o actividades fue de respeto y cordialidad. Los diálogos, reales o ficticios, se caracterizaban, en muchos casos, por no tener tonos recriminatorios. Esto difirió notablemente de lo que sucedía en el resto de Europa donde, como se mencionó con anterioridad, los judíos eran perseguidos, maltratados y asesinados. No se quiere decir con esto que todos los enfrentamientos interreligiosos fueron pacíficos, se produjeron algunos eventos violentos verbal o físicamente aunque las proporciones fueron relativamente bajas.

⁶³⁶ *Ibidem*, 159.

⁶³⁷ Gorsky, 280.

⁶³⁸ Nicolás López Martínez, “Teología de controversia sobre judíos y judaizantes españoles del siglo XV: ambientación y principales escritos,” *Anuario de historia de la Iglesia* 1 (1992): 40-4.

Capítulo 6

Huellas de la convivencia fuera de la Península Ibérica

1. ¿Qué se llevaron los judíos y musulmanes que salieron de la Península? Lo que no dijo Américo Castro.

Muchos investigadores han estudiado los productos del intercambio cultural que quedaron en la Península Ibérica tras la coexistencia de las tres culturas. Pero se ha discutido menos acerca de los elementos literarios y lingüísticos que se llevaron los judíos y los cristianos, bien sea durante su intercambio con otras comunidades fuera de la península, o al ser expulsados de España y Portugal. Américo Castro tampoco los menciona debido a que su interés principal es demostrar que las relaciones entre los tres grupos religiosos definieron la personalidad del español moderno. La mayoría de estos elementos culturales se manifiestan posteriormente al siglo XV que es cuando son expulsados de la Península Ibérica los judíos y el siglo XVII los musulmanes y moriscos, pero su importancia como evidencia del intercambio cultural entre las tres religiones hace que merezcan ser incluidos en el presente trabajo. La huella del intercambio cultural es más evidente en los judíos que en los musulmanes. Su gran empeño en mantener sus tradiciones culturales y la permisividad de las autoridades de algunos territorios donde se asentaron, particularmente en el imperio otomano, fueron factores claves en la preservación de la cultura sefardí durante mucho tiempo.⁶³⁹ En el caso de los musulmanes y moriscos la absorción de su cultura por parte del mundo árabe fue mermando la identidad hispánica con mayor rapidez, aunque esto no significa que haya desaparecido totalmente.

⁶³⁹ Elena Romero, “Historia y creación literaria de los sefardíes: una visión de conjunto,” en *El camino de la lengua castellana y su expansión en el Mediterraneo. Las rutas de Sefarad*, ed. Elena Romero (Logroño: Publicaciones Logroño, 2008), 61-63

Entre esos elementos podemos mencionar la lengua judeoespañola, también conocida como ladina, la literatura sefardí, las formas poéticas árabe-andalusí como el *zéjel* y la *muwasaha* y los préstamos lingüísticos de las lenguas romances a la lengua árabe. De cualquier manera, éstos no son los únicos elementos relevantes que los judíos y los musulmanes crearon en la Edad Media hispana. Hay que tener en cuenta, a modo de ejemplo, que los judíos tuvieron su Edad Dorada entre el siglo XI y XII durante las taifas⁶⁴⁰ y de allí salieron grandes textos tales como *La fuente de la vida* de Ibn Gabirol o *El Cuzarí* de Yehuda Ha Leví entre otros.⁶⁴¹

2. La lengua judeoespañola.

A pesar de que su auge ocurre fuera de España, el judeoespañol tiene sus orígenes en la península, cuando la comunidad judía de los siglos XIV y XV abandona la lengua árabe para adoptar el romance de la zona donde vivieran, utilizando en el habla sintaxis y algunos vocablos hebreos provenientes principalmente de la adaptación al romance de las fuentes bíblicas.⁶⁴² En la escritura los judíos utilizaban la lengua romance en lo que se denomina *aljamía*, es decir, utilizando los caracteres hebreos.⁶⁴³ Olga Borovaya sostiene que, al vivir la mayoría de los judíos en sus propios barrios (*aljamas*) aislados del resto de la ciudad, conocían poco los caracteres latinos, por tanto escribían en *aljamía*. Más aun, el alto índice de analfabetismo propiciaba que la comunicación fuese principalmente oral dejando relativamente pocos testimonios escritos que pudieran evidenciar el grado de avance del judeoespañol a nivel vulgar.⁶⁴⁴ Al ser expulsados de

⁶⁴⁰ Ashtor, 27.

⁶⁴¹ Joseph Pérez, *Los judíos en España* (Madrid: Marcial Pons, 2005), 40-41.

⁶⁴² Laura Minervini, "El desarrollo histórico del judeoespañol," *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 4, no. 2 (2006): 15.

⁶⁴³ Carmen Hernández González, "Un viaje por Sefarad: la fortuna del judeoespañol," *El español en el mundo* (2001): 3, Consultado el 25 de Julio 2017, http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_01/hernandez/p03.htm.

⁶⁴⁴ Olga Borovaya, *The Beginnings of Ladino Literature: Moses Almosnino and His Readers* (Bloomington: Indiana University Press, 2017), 20-21.

España en 1492,⁶⁴⁵ los judíos toman diferentes caminos y los grupos que se asentaron en tierras que pertenecían al Imperio Otomano y otros territorios de la cuenca del Mediterráneo pudieron mantener el lenguaje que habían adquirido. Con el tiempo, se mezclaron entre sí las lenguas romances que servían de base, se mantuvieron algunas características del hebreo y se añadieron vocablos de otras lenguas que fueron adoptadas durante la diáspora para conformar en definitiva la lengua judeoespañola.⁶⁴⁶ Según Ángeles Vicente, los judíos sefardíes que llegaron a las ciudades de Tánger y Tetuán desarrollaron una variedad de la lengua romance que incorporaba rasgos del hebreo y del árabe denominada *hakitia*. Este dialecto desapareció al llegar las grandes oleadas de inmigración española al norte de África cuya lengua prevaleció sobre el *hakitia*.⁶⁴⁷ La madurez lingüística del judeoespañol se alcanza durante el siglo XVIII, que coincide con la Edad de Oro de la literatura sefardí.⁶⁴⁸ En la actualidad se estima que hay en Israel alrededor de 300.000 hablantes de la lengua judeoespañola y menos de 100.000 en el resto del mundo, en su mayoría como segunda o tercera lengua. La tendencia es a su disminución, ya que al no ser el judeoespañol una lengua oficial las nuevas generaciones han mostrado poco interés en aprenderla.⁶⁴⁹

3. La literatura sefardí.

Los judíos expulsados de España y Portugal, llamados sefardíes, iniciaron la producción literaria apenas fueron llegando a sus lugares de exilio.⁶⁵⁰ Elena Romero señala dos centros

⁶⁴⁵ A pesar que se considera este el año del inicio de la diáspora judía, esta empezó en 1391 tras los progromos ocurridos en distintas partes de España. Elena Romero, *Historia y creación*: 63-64.

⁶⁴⁶ Alisa Meyuhas Ginio, *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sephardim* (Leiden: Brill, 2014), 22.

⁶⁴⁷ Ángeles Vicente, "La presencia de la lengua española en el Norte de África y su interacción con el árabe marroquí," *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 9, no. 2 (2011): 64.

⁶⁴⁸ Ana María Riaño López, "Notas sobre lo hispánico y lo extrahispánico en el judeoespañol. Formación de las palabras sefardíes," *Estudios humanísticos. Filología* 20 (1998): 235.

⁶⁴⁹ Klára Czöndör, "El pasado y el presente del judeoespañol," *Verbum* 1, no. 1 (1999): 203.

⁶⁵⁰ María del Carmen Artigas, *Antología sefardí: 1492-1700: Respuesta literaria de los hebreos a la expulsión de 1492* (Madrid: Verbum, 1997), 13.

geográficos de producción literaria sefardí: Una región que incluye el norte de África, principalmente Marruecos y una, la más importante, en la región turco-balcánica. Menciona también a los Países Bajos como un punto de enlace entre las regiones referidas anteriormente.⁶⁵¹ De acuerdo con Paloma Díaz-Mas, la literatura sefardí está comprendida en cuatro géneros: un género netamente judío que incluye traducciones bíblicas, textos rabínicos y otros textos religiosos/filosóficos, un género de poesía de origen hispánico que incluye principalmente la tradición oral, un género mixto que fusiona las tradiciones hispánicas y judías en el que predominan las coplas sefardíes y un género de aparición posterior, que la autora denomina como “los adoptados” que incorpora las influencias culturales, modernas y/o occidentales que fueron apareciendo a partir del siglo XVIII.⁶⁵² Para efectos de este trabajo, utilizaremos una división más sencilla que comprenda: la tradición escrita que incluye básicamente textos en prosa y poesía culta y la tradición oral que comprende la poesía popular y la lírica.

Tradición escrita:

Carmen Hernández González sostiene que la mayoría de la producción literaria sefardí del siglo XVI en la región turco-balcánica es de carácter filosófico o religioso como el *Pentateuco de Constantinopla*⁶⁵³ y el *Regimiento de la vida* de Moisés Almosnino, considerado uno de los grandes filósofos de la época.⁶⁵⁴ Romero concuerda con Hernández González y añade que se han encontrado otras obras sefardíes del siglo XVI; una obra más de Almosnino: la *Crónica de los Reyes Otomanos*, un tratado médico de Daniel de Ávila Gallego: *Diálogo del Colorado*, una obra de Bahía ibn Pakuda, *Obligación de los corazones*, y una obra anónima, *Fuente Clara*. Así mismo, Romero señala que no se han encontrado obras sefardíes turco-

⁶⁵¹ Elena Romero, *La creación literaria en lengua sefardí* (Madrid: Ed. MAPFRE, 1992), 19-21.

⁶⁵² Paloma Díaz-Mas, *Los sefardíes: historia, lengua y cultura* (Barcelona: Riopiedras, 1986), 133.

⁶⁵³ Hernández González: 5.

⁶⁵⁴ Luis Cortest, introducción a *Regimiento de la vida*, por Moshe Almosnino (Madrid: Verbum, 2010), 22.

balcánicas que daten del siglo XVII.⁶⁵⁵ David Wacks comenta la existencia de una crónica judía titulada *La vara de Judah*, (*Shevet Yehudah*) escrita por Salomón Ibn Verga, y publicada en Turquía en 1550.⁶⁵⁶ Con respecto a la crónica de Ibn Verga, Henry Besso comenta que fue escrita en hebreo por tres generaciones de Ibn Verga: José, Salomón y José (nieto) y que posteriormente fue traducida al español en Amsterdam en 1640, pero dada la gran cantidad de referencias a elementos hispanos es importante hacer mención de la misma.⁶⁵⁷ De igual manera sucede con *La herencia de los padres*, escrita por Isaac Abravanel, filósofo y escritor nacido en Lisboa (1437) pero de familia española que había emigrado a Portugal tras los sucesos de 1391. A pesar de que Abravanel dominaba perfectamente el hebreo, el portugués, el español y el italiano, este último por ser Venecia el lugar de su última morada, prefirió escribir su obra en hebreo por identificarlo más con su lengua ancestral.⁶⁵⁸ Para María del Carmen Artigas, los Países Bajos son de gran importancia por la extensa producción cultural que allí se dio.⁶⁵⁹ Amsterdam fue el principal centro de congregación sefardí de los Países Bajos y allí se escribió literatura de distintos géneros principalmente en lengua judeoespañola. Entre las obras sefardíes se pueden mencionar los *Dialogos satíricos* de Francisco de Castro, los poemas de la colección *El macabeo* de Miguel de Silveira, el *Sansón nazareno* de Antonio Enríquez Gómez y los poemas líricos religiosos de João Pinto Delgado.⁶⁶⁰

En gran parte de la literatura mencionada, aparte de la lengua utilizada, encontramos una serie de elementos que la ligan con la tradición hispana, bien sea por hacer alusión a España, a las costumbres hispanas o la reacción a la expulsión. A modo de ejemplo podemos referirnos a

⁶⁵⁵ Elena Romero, "Los sefardíes," *AEPE* 40-41 (1992): 41.

⁶⁵⁶ David A. Wacks, *Double Diaspora in Sephardic Literature: Jewish Cultural Production is Sephardic Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), 157.

⁶⁵⁷ Henry V. Besso, "Literatura judeo-española," *Thesaurus* 17, no. 3 (1962): 629.

⁶⁵⁸ Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980), 1:39-41.

⁶⁵⁹ Artigas. *Antología sefardí*, 21.

⁶⁶⁰ Artigas, 22-23.

algunos extractos de *La herencia de los padres*: “[. . .] viviendo un gran número de judíos en España en completa tranquilidad, fue decretada su expulsión acompañada de pillaje y saqueo por tierra y por mar; y menguados y afligidos partieron a tierras extrañas.”⁶⁶¹ Esta cita señala directamente el desahucio de los judíos y la tristeza que esto les causó. Llama la atención que se mencione que los judíos vivían “en completa tranquilidad,” ignorando los sucesos violentos, como el pogromo de 1391, que habían sufrido los judíos antes de la expulsión. Pareciera estar incluido un elemento propagandístico que pretende atribuir toda la culpa de la salida de los judíos a los monarcas españoles.

La vara de Judah es una crónica de judíos, que menciona su presencia en España, de la cual serán citados varios párrafos que mencionan estos sucesos como los que corresponden a una conversación ficticia entre el “Rey Alfonso de España, con el sabio y sutil Tomás:”⁶⁶²

O Tomás seas en buen’hora venido a mi corte, pues con tu consejo me quitarás y escusarás de que vierta sangre de Iudíos, pues aura seis días que vino a este lugar un cierto Obispo y predicó en un grande auditorio que los Iudíos no podían hazer su pascua, que en su lengua llaman Pesah, sino con sangre de algún xpiaño, y aunque ueo en este hombre más señales de locura, que de sciencia, que podré yo hazer, si el pueblo le cree y pide Iusticia, y entran en mi Palacio, y poco falta a que me pierdan el respeto [...] (*La vara de Judah*, 13)

Ante el consejo del sabio Tomás, el Rey Alfonso⁶⁶³ responde:

[. . .] yo sé que entiendes de la ley de los Iudíos, sus recepciones, y costumbres, y sabrás si su ley da ocasión a esto, o si ay algo desto en su Talmud, que es la explicación de la Biblia, y tú has ertudiado esto, como de ti publica la fama y yo conosco: y si tienen culpa los desterraré de mi Reyno, y, siendo falso, pondrá mi vida por escaparlos, que alfin son mis vasallos. (*La vara de Judah*, 13)

La mención a España o alguno de sus personajes es bastante clara, la buena relación entre un rey cristiano y los judíos es algo importante de destacar en los párrafos citados, ya que son un

⁶⁶¹ Isaac Abravanel, “La herencia de los padres,” en *Antología sefardí: 1492-1700: Respuesta literaria de los hebreos a la expulsión de 1492* (Madrid: Verbum, 1997), 40.

⁶⁶² Salomón Ibn Verga, *La vara de Judah*, trad. M: D E L. (Amsterdam, 1744), 13.

⁶⁶³ Se pudiera pensar que es el Rey Alfonso X por su gran relación con los judíos.

ejemplo más de tolerancia en las relaciones interreligiosas en la Península Ibérica. De acuerdo con Artigas, el diálogo permitía crear una aproximación con el lector y hacer más ameno el texto.

Esta técnica se conocía en Andalucía como *melisá*.⁶⁶⁴

El siguiente párrafo comienza narrando la expulsión de los judíos:

Fue en el año 5046 del mundo, en que se levantó un Rey cruel, llamado Philipo, hijo de Philipo y desterró todos los Iudíos de su Reyno, usando de grande crueldad contra ello, y tomolos todo su oro y plata, muebles y tierras, y salieron desnudos y faltos de todo, siendo grande la cantidad de los que avía en aquel Reyno [. . .] (La vara de Judah, 95)

Al igual que en el párrafo de *La herencia de los padres* citado previamente, la mención de la expulsión y el sentimiento de injusticia ante los desmanes que se cometieron quedan patentes. En la *Vara de Judah*, Ibn Verga también escribió sobre la disputación de Tortosa; en el capítulo 40 reseña lo que halló escrito.⁶⁶⁵ Otro ejemplo del uso del *melisá* lo encontramos en el *Diálogo del colorado* publicado en 1601 en Salónica y escrito por Daniel de Ávila Gallego, un médico judeoconverso que volvió al judaísmo.⁶⁶⁶ Esta obra, escrita en *aljamiado*, es un texto médico en el que se hace una descripción académica de la escarlatina mediante un diálogo entre él, el doctor Soria y el doctor Bravo; ambos maestros suyos en la universidad de Salamanca:

[. . .]fízelo en forma de diálogo por ser estilo más dulce y suabe, en el cual introdecí al dotor Soria y dotor Bravo que determinen todas questiones y a mí cómo que los pregunto. Y esto hize porque en la insigne academia de Salamanca, flor oy del mundo en ciencias umanas, fueron los dos maestros míos [. . .]⁶⁶⁷

Como se puede observar en el segmento anterior, la mención a España es bastante evidente, además el autor se siente orgulloso de haber estudiado en la Universidad de Salamanca. Más adelante, el autor demuestra su conocimiento humanístico cuando dice: “En fin, en esto imité al

⁶⁶⁴ Artigas. *Antología sefardí*, 50.

⁶⁶⁵ En el capítulo 5 se citó parte de este texto.

⁶⁶⁶ Pilar Romeu Ferré, introducción a *Diálogo del colorado*, por Daniel de Ávila Gallego (Barcelona: Tirocinio, 2014), 9.

⁶⁶⁷ Daniel de Ávila Gallego, *Diálogo del colorado* (Barcelona: Tirocinio, 2014), 95.

divino Platón, que en todos sus *Diálogos* mete Sócrates su maestro.”⁶⁶⁸ Esta mención de los sabios griegos y romanos se repite varias veces durante la obra y probablemente es algo cónsono con el humanismo español que se puso en boga a finales del siglo XV y durante el siglo XVI después que Antonio de Nebrija y otros lo introdujeron en la Península al importarlo de Italia.⁶⁶⁹ El diálogo se inicia con la intervención de Soria, a lo que responde Daniel y luego replica Brabo:

Bravo – Estex muy en ora buena. Mas ¿qué era esto aquí? ¿Dezáis que venía yo a punto? ¿Alguna plática grave o disputa filosófica o médica?, pues no entiendo que en otro se devan ocupar los estudiosos y onestos varones.

Daniel – Aún no avemos començado. Sólo faltabas para cierta obra digna al fin de vossotros, que sois la luz de la Medicina.

Soria – ¿De qué es que ya tengo sed de oírla?

Daniel – Esta enfermedad cruel llamada comúnmente colorado, que va poco a poco estruyendo nuestra Grecia.⁶⁷⁰

De esta manera continua el dialogo entre los tres galenos discutiendo acerca de la enfermedad y cuestiones filosóficas tales como la amistad, el saber y otras.

Mención especial se le debe dar a la copla sefardí, el género con mayor cantidad de ejemplos, de la cual se han encontrado alrededor de quinientas diferentes y 1.500 entre originales y versiones. Este tipo de poesía generalmente tiene autor conocido y es originalmente escrita, aunque muchas coplas han pasado a formar parte de la tradición oral, bien sea recitada o cantada.⁶⁷¹ Elena Romero sostiene que “*coplas* prove to be the most genuine and authentic poetic creation and, therefore, the most representative genre.”⁶⁷² José Manuel Pedrosa comenta que la copla tiene gran tradición en España siendo ésta nombrada en obras como el *Mío Cid*, *El libro de*

⁶⁶⁸ *Ibidem*, 95.

⁶⁶⁹ Francisco Rico, *Nebrija frente a los bárbaros: el cánón de gramáticos nefastos de las polémicas del humanismo*. (Salamanca: Universidad, 1978), 33-39.

⁶⁷⁰ Ávila Gallego, 97-98.

⁶⁷¹ Ángel Berenguer Amador, “El género literario de las coplas,” en *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*, ed. Elena Romero (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 2008), 327.

⁶⁷² Elena Romero, “Sefardi *Coplas*: Characteristics and Bibliography,” *European Judaism* 44, no. 1 (2011): 73.

buen amor y en *La Celestina*, entre otros textos.⁶⁷³ Esa identificación española, así como la lengua en la que están escritas son, principalmente, el elemento hispánico de la copla sefardí.⁶⁷⁴ Los precedentes de las coplas sefardíes pueden ser hallados entre poemas hispanojudíos medievales tales como las *Coplas de Yoçef* y los *Proverbios morales* de Sem-Tod de Carrión, ambas obras del siglo XIV.⁶⁷⁵ A pesar de encontrarse algunos pocos ejemplares de coplas sefardíes que datan del siglo XVII, este tipo de poema tuvo su momento de mayor producción y divulgación durante los siglos XVIII y XIX.⁶⁷⁶

Artigas señala que João Pinto Delgado es uno de los poetas sefardíes más importantes en la historia de la literatura española. Timothy Oelman lo considera un poeta de gran importancia en su época y con una gran formación criptojudía y señala que su obra tiene rasgos de las obras de Garcilaso de la Vega y de Góngora y las alegorías espirituales de fray Luis de Granada.⁶⁷⁷ De la obra de Pinto Delgado citamos algunas estrofas, en forma de copla, de *A la salida de Lisboa*, que fue escrita en medio de persecuciones, por parte de la Inquisición, que sufrió el autor y su familia a principios del siglo XVII:⁶⁷⁸

1

Aquí está la infame puerta,
la del olivo y la espada,
para salir tan cerrada,
y para entrar tan abierta.

2

Si en ti la paz se destierra,
no eres del ramos capaz,
porque uno promete paz

⁶⁷³ José Manuel Pedrosa, “Sobre el origen y la evolución de las *coplas*: de la estrofa al poema, y de lo escrito a lo oral,” en *La literatura popular impresa en España y en la América colonial : formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, ed. Pedro Manuel Cátedra García y otros. (España: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2006), 78-79.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, 80-81.

⁶⁷⁵ Berenguer, 327.

⁶⁷⁶ Berenguer, 328.

⁶⁷⁷ Timothy Oelman, “Tres poetas marranos,” *Nueva revista de filología hispánica* 30, no. 1 (1981): 184-85 .

⁶⁷⁸ Artigas, *Antología sefardí*, 41.

y el otro ejecuta guerra.

3

Recoge, o nave, a Sodoma.
Sólo a su cómplice embarca
que como no eres el Arca
no hay que esperar la paloma

4

Mancha tu cuchillo fiero
y quede pendiente aquí,
quedará la insignia en ti
como blasón verdadero.

5

Y tú, el más fiero León,
que matas a quien no te ofende,
por mano de quien te entiende
tendrás la satisfacción.

(João Pinto Delgado, “A la salida de Lisboa”)

Los dos primeros versos de la primera estrofa hacen referencia directa a la puerta de la ciudad de Lisboa, que tiene grabada el escudo de la Inquisición, el cual tiene una rama de olivo y una espada.⁶⁷⁹ Los dos segundos parecen indicar lo fácil que es caer en manos de la Inquisición y lo difícil que es salir de ellas, también se puede pensar en la apertura que tuvieron inicialmente para entrar en Portugal y luego las múltiples etapas de prohibición de salida del reino que sufrieron los conversos de ese país.⁶⁸⁰ En la segunda estrofa se critica esa aparente dualidad entre el olivo y la espada porque la paz es desterrada (o el destierro de los judíos) por tanto la Inquisición no es capaz de poner en efecto lo sugerido por la rama de olivo que promete la paz, pero al contrario utiliza la espada como el ejecutor de la guerra. Artigas propone que la antítesis “uno promete la paz y el otro ejecuta la guerra” puede ser referencia a que inicialmente el Rey Joao II ofreció

⁶⁷⁹ André Luiz Bacci, “Religiosidade judaica e identidade liminar em *A la salida de Lisboa*, de João Pinto Delgado,” *Webmosaica* 7, no. 2 (2015): 89.

⁶⁸⁰ Entre 1499 y 1506 se le prohibió a los conversos salir de Portugal, en 1521 se les prohibió la salida nuevamente hasta 1601 cuando se les dejó salir del reino para luego recibir otra prohibición de salida en 1610 que duró hasta 1629. Artigas, *Antología sefardí*, 19.

recibir y acoger a los judíos expulsados de España y luego su sucesor Rey Manuel I decretó, en 1496, la conversión al catolicismo o exilio a todos los judíos residentes en el país lusitano.⁶⁸¹ En la tercera estrofa se compara al Santo Oficio con un barco navegando a la perdición (Sodoma), en el cual sólo abordan quienes son cómplices (El Rey Manuel I?) de las atrocidades de la institución. Por supuesto este barco no es el arca de Noé, por tanto no se debe esperar a la paloma que indica el cese del diluvio y con ella la paz. La cuarta estrofa puede referirse a la mancha que la espada de la Inquisición deja en la comunidad sefardí que quedará plasmada en el escudo de la Inquisición, revelando su verdadera intención. La quinta estrofa hace referencia al león, posiblemente el del escudo de Castilla que mata a quien está en paz mediante la mano del Rey de Portugal quien le dará la satisfacción. De acuerdo con André Luiz Bacci, este poema fue escrito en Amsterdam cuando el autor se hallaba libre de persecución religiosa pero que debe haber quedado muy impresionado por la dificultad que tuvo que atravesar, no sólo él, sino muchos judíos que fueron perseguidos en la Península Ibérica.⁶⁸²

Tradición oral:

La poesía popular sefardí guarda una estrecha relación con la tradición oral y la música de España. Generalmente los romances sefardíes son cantados y es muy común la voz femenina interpretando esos cánticos.⁶⁸³ En el repertorio lírico sefardí destacan el romancero y el cancionero. Estos son confundidos uno con el otro en algunas ocasiones, pero tienen características distintivas tales como la versificación en forma de romance y mayor afinidad a la tradición hispánica en el caso del romancero y, en el caso del cancionero, la versificación es en

⁶⁸¹ María del Carmen Artigas, "Breve análisis crítico-histórico del poema *A la salida de Lisboa* de João Pinto Delgado (1580?-1653)," *Maguen-Escudo* 110 (1999): 12.

⁶⁸² Luiz Bacci: 91.

⁶⁸³ Paloma Díaz-Mas, "Las mujeres sefardíes del norte de Marruecos en el ocaso de la tradición oral," *El presente* 2 (2008): 255.

forma de copla y un fuerte lazo con las tradiciones hispanojudía y sefardí.⁶⁸⁴ Edwin Seroussi y Rivka Havassy señalan que el cancionero puede incluir romances, coplas, poemas líricos, etc., pero que son cantados y ejecutados musicalmente.⁶⁸⁵ Pilar Resurrección Pérez sostiene que entre los siglos XIII y XV las mujeres judías valencianas actuaban como elemento de ensamblaje de tradiciones orales judías, cristianas y musulmanas expresando, mediante el canto en su romance judaizado, el inicio de un patrón poético-musical que fue llevado posteriormente a la diáspora. Permanece hoy día como patrimonio musical valenciano.⁶⁸⁶ Los cantos de boda judeoespañoles provienen de una larga tradición peninsular de la cual no se conoce el origen, pero ya han sido mencionados en la segunda partida de Alfonso el Sabio.⁶⁸⁷ Manuel Alvar sostiene que “las combinaciones estróficas de los cantares de boda judeo-españoles ofrecen, como lo hicieron en el uso de los metros, una marcada caracterización hispana.”⁶⁸⁸ Esto establece un nexo importante entre los cantares de boda sefardíes y la lírica hispana.

El romancero sefardí continúa en vigencia, aunque con menos vigor que en épocas anteriores, en el norte de África y en algunos países de la Europa Oriental. Judith Cohen afirma que el papel de las mujeres ha sido muy importante en el mantenimiento de esta tradición oral, ya que ellas refrescan los temas adaptándolos a situaciones correspondientes a la época y transmiten ese bagaje cultural a las nuevas generaciones.⁶⁸⁹ De acuerdo con José Manuel Pedrosa, el romancero y el cancionero sefardí tanto de Marruecos como de Oriente están llenos del elemento

⁶⁸⁴ Díaz-Mas, *Los sefardíes, historia*, 150-166.

⁶⁸⁵ Edwin Seroussi y Rivka Havassy, *Incipitario sefardí: el cancionero judeoespañol en fuentes hebreas (siglos XV-XIX)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009), 20.

⁶⁸⁶ Pilar Resurrección Pérez, “El papel de la mujer sefardí en la conformación de patrimonios musicales,” *Asociación valenciana de musicología*, consultado el 4 de septiembre de 2017, <http://avamus.org/es/el-papel-de-la-mujer-sefardi-en-la-conformacion-de-patrimonios-musicales/>.

⁶⁸⁷ Manuel Alvar, *Cantos de boda judeo-españoles* (Madrid: Instituto Arias Montano. 1971), 11.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, 63.

⁶⁸⁹ Judith R. Cohen, “Women’s Roles in Judeo-Spanish Song Traditions,” en *Active Voices: Women in Jewish Culture*, ed. Maurie Sacks (Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1995), 182-187.

hispánico en cuanto a temas, imágenes y símbolos.⁶⁹⁰ Díaz-Mas comenta que en el romancero sefardí oriental se pueden encontrar romances hispanos, como el del Cid, pero escritos en judeoespañol y cantado con música turca o árabe.⁶⁹¹ Ramón Menéndez Pidal recopiló alrededor de 240 romances en su catálogo denominado *Romancero judío-español* de principios del siglo XX.⁶⁹² En esta recopilación, señala Menéndez Pidal, hay romances de distintos temas entre los cuales destacan los de tradición judía, los históricos, los carolignios, los de temas bíblicos y los de temas hispanos.⁶⁹³ Menéndez Pidal también acota que algunos de los romances judíos hispánicos y sefardíes son versiones modificadas de algunos de los romances tradicionales españoles y, en muchos casos, la versión judeoespañola es mejor que la original.⁶⁹⁴ Otro aspecto que comenta Menéndez Pidal es que la mayor parte del *corpus* del romancero judeoespañol está conformado por romances peninsulares. A este núcleo se le fueron añadiendo romances peninsulares, llevados por judíos conversos que abandonaban la Península o de creación sefardí posterior.⁶⁹⁵

Del grupo de romances recopilados por Menéndez Pidal debemos prestarle atención a algunos que presentan características interesantes: el primero es el romance número 13;⁶⁹⁶ su título, *Expulsión de los judíos de Portugal* nos indica claramente que fue escrito después de 1496 ya que este fue el año en el que se firmó el decreto de expulsión de los judíos de Portugal:

Éramos tres hermanitas, / hijas del rey don Londrino,
 las dos eran ya casadas / y yo por casar me fino;
 no por mengua de dinero, / que mi padre es muy rico,

⁶⁹⁰ José Manuel Pedrosa, “El cancionero y el romancero tradicional: identidades y mestizajes,” en *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*, ed. Iacob M Hassán, Ricardo Izquierdo Benito, y Elena Romero (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008), 487.

⁶⁹¹ Paloma Díaz-Mas, “Los sefardíes: una cultura de exilio I,” *Aula abierta* 324 (2002): 31.

⁶⁹² Ramón Menéndez Pidal, *Los romances de América y otros estudios*, 6ta ed. (España: Espasa-Calpe, 1958), 114-15.

⁶⁹³ *Ibidem*, 117-19.

⁶⁹⁴ Menéndez Pidal, *Los romances de América*, 118-19.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, 121-22.

⁶⁹⁶ *Ibidem*, 136.

no por mengua de ajuar, / que en mi arca está cumplido,
no por mengua de pedidores, / que a mi padre me han pedido.
Mi padre, por más valor, / al rey de Castilla quiso.
Ya me salen a encontrar / tres leyes a maravilla:
Los cristianos con sus / cruces, los moros a la morisca,
Los judíos con vihuelas / que la ciudad se estrujía.

(Anónimo, “Expulsión de los judíos de Portugal”)

Este romance, encontrado en Tánger, hace mención de cristianos, judíos y moros lo que sugiere la conjunción de los tres grupos religiosos, bien sea sólo en su elemento cultural o en una relación de convivencia. De acuerdo con Edwin Seroussi, este romance todavía era cantado en el siglo XX por los sefardíes del norte de África.⁶⁹⁷ Este no es el único romance en el cual las tres religiones se mencionan, bien sea compartiendo actividades o celebrando juntos; Samuel Armistead recopila varios romances y baladas que siguen la misma tónica, entre los cuales podemos mencionar: *El cautiverio de Guarinos*, balada escrita tentativamente a finales del siglo XV o a principios del siglo XVI.⁶⁹⁸ El texto dice así:

Van se días vienen días
venido era el de sant Juan
donde christianos y moros
hazen gran solenidad
los christianos echan junça
y los moros arayhan
los judíos echan enneas
por la fiesta más honrrar.

(Anónimo, “El cautiverio de Guarinos”)

El día de San Juan es celebrado no sólo por los cristianos, para los musulmanes es el día de ‘*Ansara* que corresponde al solsticio de verano y al cambio de estación de primavera a verano. Además, la religión musulmana acepta a los santos del cristianismo y del judaísmo. Esta

⁶⁹⁷ Edwin Seroussi, “Music in Medieval Ibero-Jewish Society,” *Hispania Judaica Bulletin* 5 (2007): 5.

⁶⁹⁸ Samuel G. Armistead, “The Memory of Tri-Religious Spain in the Sephardic *Romancero*,” en *Encuentros and Desencuentros: Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, ed. Carlos Carrete Parrondo (Tel-Aviv: University Publishing Projects, 2000), 265-266.

festividad se celebraba en la Córdoba emiral y otras ciudades de Al-Ándalus con gran pompa a pesar del recelo de los ortodoxos musulmanes.⁶⁹⁹ Demetrio Brisset cita una carta enviada al rey de Toledo y Córdoba Al-Ma'mun en el siglo XI, en la cual se comenta la fiesta de San Juan en Magerit (posteriormente Madrid) donde los musulmanes y los judíos se unían a los cristianos a celebrar las festividades.⁷⁰⁰ Otro ejemplo de la mención de los tres grupos religiosos puede ser observado en el romance de *Moriana y Galván*:⁷⁰¹

Recordó desfavorido,	con un favor atán grande:
-¿Qué tienes tú, Juliana	o quien te ha hecho male?
Si t'han hecho mal los moros,	los mandaré a matare;
si t'han hecho mal cristianos,	los mandaré a cativare;
si t'han hecho mal judíos,	los mandaré a desterrare.
-No m'han hecho mal los moros	ni los mandes a matare;
ni m'han hecho mal cristianos,	ni los mandes cativare;
ni m'han hecho mal judíos,	gente son que mal no hazen.

(Anónimo, “Moriana y Galván”)

Es interesante resaltar que a pesar que ni judíos, ni musulmanes, ni cristianos le han hecho daño a Juliana, el castigo hubiese sido muy diferente de acuerdo al grupo religioso al que perteneciese al agresor y en la última estrofa no queda claro si son los judíos los únicos que no hacen mal o son los tres grupos. Armistead comenta que después de 1492 los castigos más apropiados para los judíos y los cristianos son el exilio y el cautiverio respectivamente.⁷⁰²

El romance 125 de la recopilación de Menéndez Pidal, encontrado en Bosnia, se titula *El encuentro del padre*.⁷⁰³ En él se pueden observar varios rasgos de la lengua judeoespañola tales como: los verbos en pretérito terminados en “f”, el uso de la palabra “onde” en vez de donde y el

⁶⁹⁹ Carmen Trillo San José, *Agua, tierra y hombres en Al-Ándalus: la dimensión agrícola del mundo nazarí* (Granada: Ajbar, 2004), 283.

⁷⁰⁰ Demetrio E. Brisset Martín, “Las fiestas de la Granada musulmana. Análisis de las fiestas de Granada,” *Gazeta de Antropología* 5 (1987), http://www.ugr.es/~pwlac/G05_06DemetrioE_Brisset_Martin.html.

⁷⁰¹ Armistead, 269-270.

⁷⁰² Armistead, 269.

⁷⁰³ Seroussi, 174.

mantenimiento de la “f” en una palabra iniciada en “h,” elemento desaparecido del castellano antes de la expulsión de los judíos.⁷⁰⁴

- | | | |
|----------------------------------|---|-----------------------------|
| - Caminé por altas mares, | / | naviguí por las fortunas, |
| cayíme en ciudad ajena, | / | onde no me conocían. |
| Falláronme dos generales, | / | los mas grandes de Turquía. |
| - ¿Qué buscas tú, buen muchacho, | / | qué buscas por estas vías? |
| - Busco yo al rey mi padre | / | la corona que tenía. |

(Anónimo, “El encuentro del padre”)

Este romance parece ser reflejo de la diáspora judía hacia el Imperio Otomano. Los primeros cuatro versos parecen representar el periplo hasta llegar a tierras ajenas donde no eran conocidos. Los dos generales de Turquía puede ser referencia a Salónica y Constantinopla, las dos ciudades donde mayoritariamente se establecieron los sefardíes. Las expresiones “busco al rey, mi padre” y “la corona que tenía,” sugieren la búsqueda de ese lugar elegido, junto a Dios y el reino (paraíso) que perdieron al ser expulsados.⁷⁰⁵

La continuación del romance *Expulsión de los judíos de Portugal* recopilada por Armistead⁷⁰⁶ hace mención de algunos sucesos ocurridos durante la expulsión de los judíos en Portugal:

- | | | |
|-------------------------------|---|------------------------------|
| ¡Ay, válgame Dios del cielo! | / | y ¿qué es eso que yo vía? |
| Que en la ciudad de mi padre, | / | no hay judío ni judía; |
| Si dios me dejó vivir, | / | así haré yo en la mía. |
| Ya sacan a los judíos, | / | los sacan de la judería; |
| De ellos se iban por mar, | / | de ellos por tierra se iban. |

(Anónimo, “Expulsión de los judíos de Portugal”)

El romance que se cita a continuación data del siglo XVIII, fue encontrado en Tetuán y es una versión distinta de otro escrito con anterioridad:

⁷⁰⁴ Borovaya, 40.

⁷⁰⁵ De acuerdo con Jose R. Ayaso Martínez, para los judíos Sefarad era Tarsis, esa rica región que les dio cobijo cuando fueron expulsados de Jerusalem por Tito después de la destrucción de Jerusalem por los romanos, “Antigüedad y excelencia de la diáspora judía en la Península Ibérica,” *MEAH* 49 (2000): 254-57

⁷⁰⁶ Armistead, 268.

En la ciudad más alegre,	/	que calienta con reflexos
ese Faról luminante	/	de ese tachonado cielo,
cuyas alfombras de estrellas	/	adornan á el Firmamento
que es la ciudad de Alicante,	/	de España famoso puerto;
que hoy la rige, y la gobierna	/	D. Carlos quarto, Rey nuestro,
Monarca invicto de España,	/	cuya vida guarde el Cielo.
En fin, en esta Ciudad,	/	que ya mencionada dexo,
de Padres nobles y ricos	/	nació un bizarro mancebo,
es liberal, y entendido	/	para las armas muy diestro.
Llamábase aqueste Joven	/	el Señor Don Pedro Azedo.

(Anónimo, “Don Pedro Acedo”)

La versión más antigua aparece en la recopilación de Menéndez Pidal con el número 132 bis.⁷⁰⁷

Fue encontrado en Tánger y reza así:

En la ciudad de Alicante	/	que calienta con reflejos
Ese farol luminante	/	en ese tachonado cielo,
Cuyas alfombras de estrellas	/	adornan el firmamento,
¿quién lo rige y lo gobierna?	/	El señor don Pedro Acedo,

(Anónimo, “Don Pedro Acedo”)

De acuerdo con Samuel Armistead y Joseph Silverman, la versión más moderna debe ser alrededor de medio siglo más reciente que la recogida por Menéndez Pidal.⁷⁰⁸ En ambas versiones se menciona el tema hispánico (la ciudad de Alicante) y en el más moderno se hace mención del Rey de España Carlos IV, considerándolo como “nuestro” y rindiéndole los honores respectivos.

Se ha encontrado que en los romances sefardíes algunas veces se cambian o modifican versos para suprimir los elementos cristianos.⁷⁰⁹ Esto lo podemos observar en la versión sefardí del romance *Don Bueso y la hermana cautiva*, citado por George Zucker:⁷¹⁰

⁷⁰⁷ Menéndez Pidal, *Los romances de América*, 176.

⁷⁰⁸ Samuel Armistead y Joseph Silverman, “El cancionero judeo-español de Marruecos en el siglo XVIII (Incipits de los Ben Çûr),” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 22, no. 2 (1973): 285.

⁷⁰⁹ Samuel Armistead y Joseph Silverman, “Christian Elements and De-Christianization in the Sephardic Romancero,” en *Collected Studies in Honour of Americo Castro's Eightieth Year* (Oxford, Lincombe Lodge Research Library, 1965), 21-38.

-No soy mora, el caballero
que soy de España nacida
que me cautivaron moros
días de pascua florida.

(Anónimo, “Don Bueso y la hermana cautiva”)

Cuando la versión original reza de la siguiente manera:

No soy mora, caballero
que soy cristiana cautiva,
me cautivaron los moros
noche de Pascua Florida.

(Anónimo, “Don Bueso y la hermana cautiva”)

Aquí se puede observar, no solo la sustitución del origen de la cautiva de cristiana a España, sino también el cambio de *noche de Pascua Florida*, tradición netamente cristiana, por *días de pascua florida* que corresponden a la pascua judía (*pesaj*).

4. Las formas poéticas andalusíes.

En el capítulo 2 se discutió la importancia de la *muwasaha*, el *zéjel* y la *jarcha* como evidencias del intercambio cultural entre los tres grupos religiosos. El aspecto importante a considerar en este segmento es que estas estructuras poéticas nacidas en Al Ándalus fueron exportadas a casi todo el mundo árabe y a los sefardíes del mediterráneo y de la región turco-balcánica. Las *muwasahas* y los *zéjeles* se utilizan hoy en día en el Magreb como la base poética de las canciones argelinas.⁷¹¹ En la poesía yemení del siglo XVIII se han encontrado *muwasahas* formando parte de la poesía *humayni* junto con la *mubayyat*.⁷¹² En Siria y el Líbano la *muwasaha* tomó auge en el siglo XIX gracias a poetas cristianos que revivieron la antigua tradición

⁷¹⁰ George K. Sucker, “Some Considerations in the Sephardic Treatment of the *Romancero*,” *Anuario de estudios filológicos* 14 (1991): 522-23.

⁷¹¹ Barragán Reina, 104.

⁷¹² Mark S. Wagner menciona algunos autores tales como ‘Ali b. al Hassan al Khafanji e Ibn Sana’ al-Mulk como importantes exponentes de este tipo de poesía. *Like Joseph in Beauty: Yemeni Vernacular Poetry and Arab-Jewish Symbiosis* (Boston: Brill, 2009), 311.

andalusí. Algo similar sucedió en Egipto, en la misma época, con un grupo de poetas musulmanes.⁷¹³ El poeta judío, Moisés Ibn Ezra, llevó la *muwasaha* al norte de África cuando se exiló allá a causa de la invasión Almorávide a finales del siglo XI.⁷¹⁴ Los judíos yemeníes escribían en el siglo XIX una forma poética derivada de la *muwasaha* denominada *tawshîh*⁷¹⁵ y en la copla sefardí se han encontrado ejemplares que utilizan el esquema de rima *zejelesca*.⁷¹⁶ Entre los cantares de boda sefardíes, tanto del imperio otomano como del norte de África, existen algunos que utilizan la métrica del *zêjel*.⁷¹⁷ Hoy día tanto la *muwasaha* como el *zêjel* forman parte del repertorio musical clásico magrebí que continúa siendo difundido por orquestas locales y en la radio y televisión. El papel de las mujeres en la preservación de estos cantos ha sido fundamental, ya que ellas son las que transmiten a los jóvenes la tradición de los cánticos y los hombres se encargan de la difusión pública.⁷¹⁸

5. Préstamos lingüísticos de las lenguas romances a la lengua árabe.

Se ha estudiado detalladamente la influencia de la lengua árabe en las lenguas romances habladas en la Península Ibérica,⁷¹⁹ pero es relativamente poco el estudio que se ha dedicado a los vocablos romances que fueron transferidos a la lengua árabe. Antonio Alatorre sostiene que ya desde el siglo XI se encuentran alrededor de 200 vocablos romances en la obra de Ibn Quzmân.⁷²⁰ Francisco Marcos Marín señala que tanto el árabe como las lenguas bereberes recibieron préstamos de las lenguas románicas ibéricas como consecuencia del movimiento

⁷¹³ Shmuel Moreh, *Modern Arabic Poetry 1800-1970* (Leiden: Brill, 1976), 12.

⁷¹⁴ Jonathan P. Decter, "Literatures of Medieval Sepharad," en *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*, ed. Zion Zohar (New York: New York University Press, 2005), 83.

⁷¹⁵ Yosef Tobi, *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture* (Leiden: Brill, 1999), 257.

⁷¹⁶ Berenguer, 329.

⁷¹⁷ Alvar, 63.

⁷¹⁸ Manuela Cortés García, "La mujer árabe y la música. Transculturación en el área mediterránea," *Musica oral del sur* 5 (2002): 99-100.

⁷¹⁹ Ya se han mencionado en el capítulo 3 los trabajos de Menéndez Pidal, Engelbrecht y Al Marzouqi, Lapesa, Cano Aguilar, Salloum, Huffman y otros.

⁷²⁰ Antonio Alatorre, *Los 1001 años de la lengua española* (México: Fondo de cultura económica, 2002), 3: 109.

poblacional entre la península y el norte de África.⁷²¹ Con la migración forzada de musulmanes durante el proceso de reconquista, y de judíos después de su expulsión, las lenguas romances irrumpieron en el norte de África con fuerza produciéndose de esta manera muchos préstamos a la lengua árabe.⁷²² Juan Martínez Ruiz sostiene que la presencia de mozárabes en territorios de Marruecos, Argelia y Túnez data desde el siglo XII, lo que sugiere una presencia temprana de vocablos romances hispánicos que pueden haber quedado como huella en las hablas norteafricanas.⁷²³ Simón Levy sostiene que en Marruecos convivían el español, el bereber y el árabe desde el siglo XV hasta fines del siglo XIX y era muy común encontrar préstamos entre las tres lenguas. A modo de ejemplo, Levy comenta que un tercio del vocabulario de los marineros musulmanes de Rabat y Salé era de origen hispano.⁷²⁴ Vicente también comenta que en la actualidad hay más de 800 préstamos del español en el árabe marroquí de los cuales 124 son andalusíes.⁷²⁵

Los elementos mencionados anteriormente no son los únicos que se llevaron los musulmanes y judíos de la Península Ibérica. El avance de la reconquista hace que muchos musulmanes migren al norte del continente africano o al medio oriente, especialmente a partir del siglo XI tras la reconquista de Toledo. Se han encontrado en Marruecos, Argel e incluso países del África subsahariana como Mauritania, Nigeria o Mali manuscritos de autores

⁷²¹ Francisco A. Marcos Marín, “Notas sobre los bereberes, el afrorrománico y el romance andalusí,” *Hesperia: Culturas de Mediterraneo* 10 (2015): 206.

⁷²² José María Ballester, “El camino de la lengua castellana y su expansión en el mediterráneo: Las rutas de Sefarad,” en *El camino de la lengua castellana y su expansión en el mediterráneo: Las rutas de Sefarad*, ed. Elena Romero (Logroño: Publicaciones Logroño, 2008), 10-11.

⁷²³ Juan Martínez Ruiz, “Latinidad norteafricana contingente a la hispánica,” (presentación, XIV Congreso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza, Napoli, 15–20 Aprile 1974).

⁷²⁴ Simón Levy, “Judíos hispano-marroquíes en Tetuán: quinientos años de convivencia e identidad,” en *El camino de la lengua castellana y su expansión en el mediterráneo: Las rutas de Sefarad*, ed. Elena Romero (Logroño: Publicaciones Logroño, 2008), 228.

⁷²⁵ Vicente: 71.

andalusíes en algunos de los cuales se utiliza la lengua romance escrita con caracteres árabes.⁷²⁶

Después de la reconquista del reino de Granada (1492) la emigración de musulmanes se incrementó notablemente llevándose estos elementos culturales al norte de África y al medio oriente; el Magreb vio reforzada su estructura urbana, producto de la inmigración granadina.⁷²⁷

La huida de mudéjares de la Península continuó hasta el momento de la expulsión de los moriscos (1609-1614) debido a las presiones gubernamentales y eclesiásticas para su conversión al cristianismo.⁷²⁸ Esas migraciones mudéjares y moriscas eran portadoras de una cultura híbrida hispano-musulmana que fue dejando huella en los lugares a los cuales llegaron. Por ejemplo, en Túnez hay documentación del uso del castellano, el aragonés y el catalán hasta la primera mitad del siglo XVIII.⁷²⁹ Igualmente se observa la influencia andalusí en algunas construcciones civiles y militares, en la alfarería, la industria textil, los sistemas de irrigación y la industria agropecuaria.⁷³⁰ En Marruecos, donde ya existía un gran vínculo con la España andalusí al momento de la expulsión de los moriscos, la huella es más profunda. El país norafricano se benefició enormemente del influjo de mano de obra calificada en el área artesanal, agrícola y de la construcción. De igual manera la llegada de intelectuales y miembros de las élites económicas generó un gran impacto en la cultura y las artes. Hasta mediados del siglo XVIII, la lengua castellana y la catalana se hablaban casi a la par que las lenguas árabe y el bereber. La arquitectura, de la cual quedan muchos ejemplos hoy en día, también recibió gran influencia del estilo andalusí.⁷³¹

⁷²⁶ Maribel Fierro, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales* (Barcelona: CIDOB edicions, 2001), 64.

⁷²⁷ Míkel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001), 56.

⁷²⁸ *Ibidem*, 83.

⁷²⁹ *Ibidem*, 272.

⁷³⁰ *Ibidem*, 274-275.

⁷³¹ Epalza, 197-201.

Conclusiones

Los textos estudiados nos presentan evidencias del intercambio cultural que debió haber ocurrido en Al-Ándalus. Las muestras son palpables en los textos poéticos escritos en lengua árabe y rematados con un pequeño verso en lengua romance. Se ven en las formas poéticas escritas en árabe dialectal con algunas palabras en romance (tal vez menos de lo que se pensó inicialmente) que fueron la base de mucha de la poesía popular en lengua romance hasta mediados del siglo XVI. Se notan en la edición y traducción de textos árabes al castellano por escribas judíos. Se observan en la inmensa obra poética mariana escrita, casi en su totalidad, en forma de *zéjel*. Son visibles en una de las muestras de épica castellana (y probablemente en otras que no han sobrevivido) cuyas características son particulares de la Península Ibérica. Se perciben en muchos de los textos exegéticos y disputaciones ocurridas principalmente entre cristianos y judíos. Se hallan en las lenguas romances habladas en la Península y diseminada por el resto del mundo por los sefardíes en su diáspora. Se distinguen en la poesía popular sefardí y árabe norafricana y en los vocabularios árabes del norte de África. Adicionalmente, y aunque se estudió muy poco, se advierten en la adopción de la lengua y estilos poéticos árabes por parte de los judíos quienes llegaron a ser expertos en ambos elementos.

En líneas generales, pocos casos estudiados aquí reflejan una situación de odio interreligioso y pareciera que éstos ocurren con algo más de frecuencia hacia el final de la edad media, cuando la intolerancia del resto de Europa fue alcanzando al territorio ibérico. De esa manera podemos ver el respeto que tuvieron los musulmanes por los cristianos siempre y cuando su fe no se viera injuriada. También podemos encontrar la presencia de judíos y musulmanes en la corte cristiana de Alfonso X. Miramos el ejemplo del buen musulmán que da posada a los cristianos y los escolta mientras pasan por sus tierras. Observamos a cristianos y musulmanes

luchando juntos contra el invasor que trata de saquear sus tierras. Descubrimos a cristianos y judíos debatiendo, bien sea por escrito o frente a frente, de manera respetuosa y cordial, cuál es la fe verdadera y judíos lamentando haber sido expulsados de la tierra donde vivían en relativa paz y prosperidad.

La hibridez observada en estos textos no necesariamente indica convivencia en términos de relaciones interreligiosas profundas, pero sí la cercanía suficiente para que se adoptaran estos elementos literarios o culturales que fueron incorporados en su propia cultura y formaron parte de su identidad. Ahora, como sugiere Antonio Cornejo Polar, en sociedades en las cuales la integración social no se ha dado, esta hibridez literaria tiene una temporalidad situacional pobre que estimula la adopción de los elementos culturales pero que al cesar la relación los elementos son desechados.⁷³² En el caso de la Península Ibérica la hibridez se mantiene en algunos casos y no en otros: las formas poéticas cultas, como la *muwasaha* no perviven, pero las populares, como el *zéjel* sí, aunque reduciéndose paulatinamente hasta el siglo XVII cuando desaparece casi totalmente. La épica hispana no sobrevivió la época medieval. Las disputaciones religiosas dejaron de existir en la Península después de la expulsión de los judíos. Las representaciones del “otro” se mantuvieron, aunque fueron paulatinamente disminuyendo hasta casi desaparecer después del siglo XVII. Quedan restos de esa hibridez en la tradición oral española y sefardí que por ser parte de la cultura popular ha permanecido fuera del alcance de las regulaciones religiosas o los avances producidos por las formas poéticas escritas. A pesar que no se evaluó este género, la literatura mística que tiene ciertos elementos musulmanes, tuvo gran auge principalmente en el siglo XVII. Ahora bien, tomando en consideración que casi toda huella de

⁷³² Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad,” en *Memorias de JALLA Tucumán 1995*, ed. Ricardo Kaliman (Tucumán: Proyecto “Tucumán en los Andes”, 1997), 268-269.

la presencia judía y musulmana fue eliminada por la Inquisición,⁷³³ la permanencia de elementos culturales judíos y musulmanes en la literatura hispana entre 200 y 300 años después de su salida de la Península evidencian cuan profundo se insertaron estos elementos en la cultura literaria hispana. Samuel Armistead sostiene que la población sefardí que emigró a los Balcanes y al norte de África se encontró en un ambiente similar al que dejaron en la Península Ibérica en cuanto a la presencia de musulmanes y cristianos viviendo en proximidad e influenciándose unos a otros lo que, en cierto modo, permitió dar continuidad al proceso de intercambio cultural y afianzó la poesía narrativa judeoespañola y las formas del *zéjel*, la *muwasaha*, los romances.⁷³⁴

Otro elemento cultural que no se evalúa en esta tesis, pero que guarda mucha relación con la literatura es la música. En este caso, existen o existieron dos muestras de intercambio cultural dignos de ser mencionados:

La música andaluza: este estilo musical es un gran ejemplo de hibridez que trasciende la época de Al-Ándalus. Cristina Cruces Roldán sostiene que en la música andaluza conviven elementos de la romanización, influencias de los pueblos bárbaros, elementos cristianos de los ritos visigodo y bizantino, música hebrea, música bereber y la música árabe.⁷³⁵ La mayoría de la lírica utilizada en el canto flamenco proviene del romancero tradicional así como de los *zéjeles* y *jarchas* de la tradición andalusí.⁷³⁶

Julián Ribera sostiene que la música utilizada en la mayoría de las *Cantigas* marianas de Alfonso X y en muchas de las canciones del *Cancionero de Palacio* es de origen árabe. Ribera sostiene que este tipo de música se acopla al *zéjel* que es la estructura lírica más usada en las *Cantigas* y una de las más usadas en el *Cancionero*. Además, identificó al menos 5 estilos

⁷³³ Corriente, 12.

⁷³⁴ Armistead, "The Memory...", 265.

⁷³⁵ Cristina Cruces Roldán, *El flamenco y la música andalusí: argumentos para un encuentro* (Barcelona: Ediciones Carena, 2003), 10.

⁷³⁶ *Ibidem*, 44.

melódicos de los cuales deriva la música de las Cantigas: el arábigo-persa primitivo, al arábigo-persa tardío, el andalusí, el hispano-persa y el árabe arcaico.⁷³⁷

En fin, existen muchos otros ejemplos de intercambio cultural que permiten reforzar los argumentos de esta tesis, pero tal vez lo que llama más la atención es que la mayoría de los elementos culturales híbridos que sobreviven hasta la fecha son los que pertenecen a la tradición popular que se han arraigado profundamente y termina generando parte de la identidad del pueblo español, esto es particularmente notorio en el sur de España donde la presencia musulmana, y en algunos casos judía, se mantuvo por más tiempo, y después de la reconquista fue menos alterada por la cultura del resto de Europa que, a través del camino de Santiago, fue ganando espacios en el centro y norte de la Península. De cualquier manera, la existencia de estos elementos híbridos no terminan por demostrar que haya existido convivencia entre las tres religiones pero si pueden evidenciar la existencia de una convergencia cultural muy importante.

⁷³⁷ Julián Rivera y Tarragó, *Music in Ancient Arabia and Spain*, trad. Eleanor Hague y Marion Leffingwell (London, Oxford University Press, 1929), 156-58.

Bibliografía

- Abed Al-Badi, Lufti. *La poesía épica en la España musulmana y su influencia en la épica española*. Madrid: Texto Mecanografiado, 1955.
- Abravanel, Isaac “La herencia de los padres,” En *Antología sefardí: 1492-1700: respuesta literaria de los hebreos a la expulsión de 1492*. Madrid: Editorial Verbum, 1997.
- Abu Haidar, Jareer. *Hispano-Arabic Literature and the Early Provençal Lyrics*. Richmond, England: Curzon Press, 2001.
- . “The *Muwashshahat* and the *Kharjas* Tell Their Own Story,” *Al-Qantara* 26, no. 1 (2005): 43-98.
- Agustín, *Obras de San Agustín*. Editado y traducido por B. Martín Pérez. Madrid: Católica, 1964.
- Ahumada, Haydée. “De amor y dolor: mujeres y sentimientos en las *Jarchas* y el Abencerraje.” En *Coloquio mujeres de la edad media. Escritura, visión, ciencia: a novecientos años del nacimiento de Hildegard Von Bingen*. 117-24. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1999.
- Aizenberg, Edna. “Raquel y Vidas: Myth, Stereotype, Humor.” *Hispania* 63, no. 3 (1980): 478-486.
- Alatorre, Antonio. *Los 1001 años de la lengua española*. Vol. 3. México: Fondo de cultura económica, 2002.
- Alberti, Rafael. *Antología poética (1924-1940)* Buenos Aires: Losada, 1942.
- Alfonsi, Petrus. Traducido por Irvén M. Resnick. *Dialogue Against the Jews*. The Fathers of the Church, vol. 8. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006.
- Alfonso X. *Crónica General*. Editado por Ramón Menéndez Pidal. Vol. 2. Madrid: Bailly-Bailliére é hijos, 1906.
- . *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Vol 3. Madrid: Imprenta Real, 1807.
- . *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*. Vol 3. Madrid: Imprenta Real, 1807.
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0k2b9>
- Alfonso X y Leopoldo Augusto de Cueto. *Cantigas de Santa María de Don Alfonso el Sabio*. Madrid: La Real Academia Española, 1889.
- Alfonso X y Kenneth Vanderford. *Setenario*. Buenos Aires: Instituto de filología, 1945.

- Alfonso X y Jesús Montoya. *Cantigas*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Alfonso X y Juan Paredes. *Cantigas profanas*. Madrid: Castalia, 2012.
- Alfonso X y Margarita Peña. *Alfonso El Sabio: Antología*. México: Porrúa, 1976.
- Alí Makki, Mahmud. "La España cristiana en el Diwan de Ibn Darray." *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 30 (1964): 63-104.
- Alín, José María y María Begoña Barrio Alonso. *Cancionero teatral de Lope de Vega*. London: Tamesis, 1997.
- Alvar, Manuel. *Antigua poesía española lírica y narrativa (siglos XI-XIII)*. México, D.F: Editorial Porrúa, 2005.
- . *Cantos de boda judeo-españoles*. Madrid: Instituto Arias Montano. 1971.
- Amar, Aziz Oulad. "Las *jarchas* y las *moaxajas* en la España musulmana." Tesis de Maestría, Minnesota State University, 2013.
- Anahory-Librowicz, Oro. "Las mujeres no-castas en el romancero. Un caso de honra." *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. 321-330. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag. 1989.
- Anglés, Higinio. *La música de las cantigas de Santa María del rey Alfonso El Sabio*. Barcelona: Diputación Provincial de Barcelona, 1958.
- Antología de jarchas*. Barcelona: Linkgua Ediciones, 2008.
- Arias Freixedo, Xosé Bieito. *Per arte de foder: Cantigas de escarnio de temática sexual*. Berlín: Frank & Timme, 2017.
- Aristóteles. *Fragmentos*. Editado y traducido por Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 2005.
- Armistead, Samuel G. "Kharjas and Villancicos." *Journal of Arabic Literature* 34, no. 1/2 (2003): 3-19.
- Armsistead, Samuel G. "The Memory of Tri-Religious Spain in the Sephardic *Romancero*." En *Encuentros and Desencuentros: Spanish Jewish cultural interaction throughout history*, editado por Carlos Carrete Parrondo y otros, 265-86. Tel-Aviv: University Publishing Projects, 2000.
- Armistead, Samuel G. y Joseph H. Silverman. "Christian Elements and De-Christianization in the Sephardic *Romancero*." En *Collected Studies in Honour of Americo Castro's Eightieth Year*. Oxford, Lincombe Lodge Research Library, 1965.

- . "El cancionero judeo-español de Marruecos en el siglo XVIII (Incipits de los Ben Çûr)" *Nueva Revista de Filología Hispánica* 22, no. 2 (1973): 280-90.
- Artigas, María del Carmen. *Antología sefardí: 1492-1700: respuesta literaria de los hebreos a la expulsión de 1492*. Madrid: Editorial Verbum, 1997.
- . "Breve análisis crítico-histórico del poema *A la salida de Lisboa* de João Pinto Delgado (1580?-1653)." *Maguen-Escudo* 110 (1999):11-23.
- Ascensio, Eugenio. *La España imaginada de Américo Castro*. Barcelona: Ediciones El Albir, 1976.
- Ashtor, Eliyahu. *The Jews of Moslem Spain*. Vol 2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979.
- Ávila, María Luisa. "Las mujeres sabias en al-Ándalus." En *La mujer en al-Ándalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, editado por María Jesús Viguera, 139-84. Madrid: Editoriales Andaluzas Unidas, 1989.
- de Ávila Gallego, Daniel. *Diálogo del colorado*. Editado por Pilar Romeu Ferré. Barcelona: Tirocinio, 2014.
- Ayaso Martínez, Jose Ramón "Antigüedad y excelencia de la diáspora judía en la Península Ibérica," *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* 49 (2000): 233-59.
- . "Tolerancia e intolerancia en los reinos cristianos de la España medieval: el caso de los judíos," *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 43, no. 2 (1994): 49-82.
- de Baena, Juan Alfonso. *El cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Editado por Francisque Michel. Leipzig: Brockhaus, 1860.
- Bagby, Albert. "The Figure of the Jew in the *Cantigas* of Alfonso X." En *Studies on the Cantigas de Santa María: Art, Music, and Poetry*, editado por Israel Katz, John E. Keller, Samuel G. Armistead y Joseph T. Snow, 235-46. Madison, Editorial Board, 1987.
- . "The Jew in the *Cantigas* of Alfonso X, El Sabio." *Speculum* 46, no. 4 (1971): 670-88.
- . "The Moslem in the "*Cantigas*" of Alfonso X." *Kentucky Romance Quarterly* 20, no.2 (1973): 173-207.
- Ballester, José María "El camino de la lengua castellana y su expansión en el mediterráneo: Las rutas de Sefarad." En *El camino de la lengua castellana y su expansión en el mediterráneo: Las rutas de Sefarad*, editado por Elena Romero, 9-13. Logroño: Publicaciones Logroño, 2008.

- Barbieri, Francisco Asenjo, ed. *Cancionero musical de los siglos XV y XVI*. Madrid: Huérfanos, 1890.
- Baró Pazos, Juan. *La codificación del derecho civil en España (1808-1889)*. Santander: Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 1992.
- Barragán Reina, Ramón. *Abu Maydan, el amigo de Dios: un maestro de maestros*. España: Bubok, 2009.
- Bataillon, Marcel. "L'Espagne religieuse dans son histoire. Leerte ouverte à Américo Castro." *Bulletin Hispanique* 52, no. 1-2 (1950): 5-26
- Bates, Philip. *Primitiva lírica hispánica*. Lexington: CreateSpace, 2015.
- Bautista Pérez, Francisco. *Alfonso X el Sabio. Bibliografía*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2011.
- Bello, Andrés. *Obras completas*. Santiago de Chile: Imprenta de Pedro G. Ramirez, 1881.
- Beltrán, Vicente. "De zéjeles y dansas. orígenes y formación de la estrofa con vuelta." *Revista de filología española* 64, no. 3/4 (1984): 239-66.
- Ben-Shalom, Ram. "Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages." *Association for Jewish Studies Review* 27, no. 1 (2003): 23-71.
- Benninson, Amira y María Ángeles Gallego. "Religious Minorities Under the Almohads: An Introduction." *Journal of Medieval Iberian Studies* 2, no. 2 (2010): 143-54.
- Berenguer Amador, Ángel. "El género literario de las coplas." En *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*, editado por Elena Romero, 325-54. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 2008.
- Besso, Henry V. "Literatura judeo-española." *Thesaurus* 17, no. 3 (1962): 626-51.
- Blasco Martínez, Asunción. "Jaime I y los judíos de Aragón." En *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I: 1213-1276*, editado por Esteban Sarasa Sánchez, 97-134. España: Institución Fernando el Católico, 2009.
- Boix Jovaní, Alfonso. "El Cid pagó a los judíos." *La Corónica* 35, no. 1 (2006): 67-81.
- Borovaya, Olga. *The Beginnings of Ladino Literature: Moses Almosnino and His Readers*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2017.
- Brasa Díez, Mariano. "Métodos y cuestiones filosóficas en la escuela de traductores de Toledo." *Revista española de filosofía medieval* 3 (1996): 35-49.

- Bravo Lira, Bernardino. "Vigencia de las partidas en Chile." *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 10 (1985): 43-105.
- Brisset Martín, Demetrio E. "Las fiestas de la Granada musulmana. Análisis de las fiestas de Granada." *Gazeta de Antropología* 5 (1987): np. http://www.ugr.es/~pwlac/G05_06_DemetrioE_Brisset_Martin.html.
- Bunge, Carlos Octavio. "Sobre el 'Naturalismo' antiguo y el moderno," *Revista Jurídica y de Ciencias Sociales* 24 (1903): 93-98.
- Burman, Thomas. *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c 1050-1200*. Leiden: Brill, 1994.
- Burns, Robert Ignatius. "Castle of Intellect, Castle of Force: The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror." En *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror. Intellect & Force in the Middle Ages*, editado por Robert I. Burns, 3-22. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- . "Stupor Mundi: Alfonso X of Castile, the Learned." En *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-century Renaissance*, editado por Robert I. Burns, 1-13. Philadelphia: U of Pennsylvania, 1990.
- Cabrera, Emilio. "Musulmanes y cristianos en Al-Ándalus. Problemas de convivencia." *Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia* 28 (2011): 119-33.
- Cacho Blecua, Juan Manuel. "Identidad y alteridad: la representación del Otro musulmán en *El conde Lucanor*." *e-Spania* 21 (2015): np.
- Cano Aguilar, Rafael. *El español a través de los tiempos*. 2da ed. Madrid: Arco/Libros, 1992.
- . "La construcción del idioma en Alfonso X 'El Sabio'" *Philologia hispalensis* 4, no. 2 (1989): 463-74.
- Cantera Burgos, Francisco. "Raquel e Vidas." *Sefarad* 18 (1958): 99-108.
- Capra, Daniela. "Romancismos y oralidad en los zéjeles de Ibn Quzman." *Artifara* 1 (2002) <http://www.artifara.com/rivista1/testi/zejeles.asp>.
- Caputo, Nina. *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, and Messianism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- Carrillo, Alonso A. *La poesía tradicional en el cante andaluz: de las jarchas al cantar*. Sevilla, España: Editoriales Andaluzas Unidas, 1988.
- Carrión Gutiérrez, José Miguel. *Conociendo a Alfonso X el Sabio*. Murcia: Editora regional de Murcia, 1997.

- Castañeda Reyes, José Carlos. "Palabras de mujeres, palabras de amor." En *Temas, motivos y contextos medievales*, editado por Aurelio González, Lillian von der Walde y Concepción Company, 333-58. México: Colegio de México A.C, 2008.
- de Castro, Adolfo. *Historia de los judíos en España*. Cádiz: Imprenta, librería y litografía de la Revista Médica, 1847.
- Castro, Américo. "Disputa entre un cristiano y un judío," *Revista de Filología española* 1 (1914): 173-80.
- . *España en su historia; cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Editorial Lozada, 1948.
- . *La realidad histórica de España*. Tercera Ed. México: Porrúa, 1966.
- Cavero Coll, Juan Pedro. *Breve historia de los judíos*. Madrid: Nowtilus, 2011.
- Chazan, Robert. *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath*. Los Angeles, California: University of California Press, 1992.
- Christys, Ann. *Christians in Al-Andalus: (711-1000)*. Richmond: Curzon, 2001.
- Cohen, Judith R. "Women's Roles in Judeo-Spanish Song Traditions." En *Active Voices: Women in Jewish Culture*, editado por Maurie Sacks, 182-202. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1995.
- Colbert, Edward P. *The Martyrs of Córdoba, 850-859: A Study of the Sources*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1983.
- Cole, Peter. *The Dream of the Poem: Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain, 950-1492*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Collins, Roger. *La conquista árabe 710 – 797*. Traducido por Néstor Domínguez. Barcelona: Crítica, 1991.
- Conde, José Antonio. *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arabigas*. Madrid: Marin, 1874.
- Cooley, Jenifer. "Games for the Nation: A Postmodern Reading of Alfonso X's *Libro de ajedrez, dados y tablas*." En *Postmodern Medievalisms*, editado por Richard J. Utz and Jesse G. Swan, 143-58. Woodbridge: Boydell, 2004.
- Coope, Jessica A. *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- El Corán*, ed. Raúl González Bórnez. Qum, Iran: Centro de traducciones del Sagrado Corán, 2008.

- Cornejo Polar, Antonio. "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad." En *Memorias de JALLA Tucumán 1995*, editado por Ricardo Kaliman, 267-70. Tucumán: Proyecto "Tucumán en los Andes", 1997.
- Corral Díaz, Esther. "A poesía profana amorosa de Alfonso X." En *Iberia cantat: Estudios sobre poesía hispánica medieval*, editado por Juan Casas Rigall y Eva María Díaz Martínez, 213-46. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, servicio de publicaciones e intercambio científico, 2002.
- Corriente, Federico. *La investigación de los arabismos del castellano en registros normales, folklóricos y bajos. Discurso de ingreso a la Real Academia Española*. Madrid: Gambón, 2018.
- Cortés García, Manuela "La mujer árabe y la música. Transculturación en el área mediterránea." *Música oral del sur* 5 (2002): 91-106.
- Cortest, Luis. introducción a *Regimiento de la vida*, por Moshe Almosnino, 22. Editado por Luis Cortest. Madrid: Editorial Verbum, 2010.
- . *Philo's Heirs: Moses Maimonides and Thomas Aquinas*. Brighton, MA: Academic Studies Press, 2017.
- Corti, Francisco. "La guerra en Andalucía: Aproximación a la retórica visual de las *Cantigas de Santa María*." En *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las "Cantigas de Santa María"*, editado por Ana Domínguez Rodríguez y Jesús Montoya Martínez, 301-30. Madrid: Editorial Complutense, 1999.
- Craddock, Jerry R. "The Language of the Mozarabic Jarchas." *eScholarship*, University of California, 2011. <https://escholarship.org/uc/item/3k12c3w9>.
- Cruces Roldán, Cristina. *El flamenco y la música andalusí: argumentos para un encuentro*. Barcelona: Ediciones Carena, 2003. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=331406&site=ehost-live>.
- Czöndör, Klára. "El pasado y el presente del judeoespañol." *Verbum* 1, no. 1 (1999): 190-207.
- Decter, Jonathan P. "Literatures of Medieval Sephard." En *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*, editado por Zion Zohar, 77-100. New York: New York University Press, 2005.
- Delgado León, Feliciano. *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam: el indiculus luminosus*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1996.
- DenBoer, James. "String of Pearls. Sixty-Four 'Romance' Kharjas from Arabic and Hebrew Muwashshahat of the Eleventh-Thirteenth Centuries." *eHumanista monograph Series 6* http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/publications/monographs/DenBoer.pdf.

- Díaz Díaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española*. Vol. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980.
- Díaz Esteban, Fernando. “La primitiva poesía española y los judíos.” En *Judíos en la literatura española*, editado por Iacob Hassan y Ricardo Izquierdo Benito, 9-20. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.
- Díaz-Mas, Paloma. “Las mujeres sefardíes del norte de Marruecos en el ocaso de la tradición oral.” *El presente* 2 (2008): 255-66.
- . *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopiedras ediciones, 1986.
- . “Los sefardíes: una cultura de exilio I.” *Aula abierta* 324 (2002): 27-31.
- Díez Merino, L. “San Isidoro de Sevilla y la polémica judeocristiana.” En *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII): Homenaje a Domingo Muñoz León*, editado por Carlos del Valle Rodríguez, 77-110. Madrid: Editorial del Consejo superior de Investigaciones Científica, 1998.
- Diez de Revenga, Francisco Javier. *La Universidad de Murcia en la historia: 75 aniversario de la IV fundación. Lección magistral leída en el acto académico de la festividad de Santo Tomas de Aquino el 28 de enero de 1991*. Murcia: Nogués, 1991.
- Döhla, Hans-Jörg. “La traducción como contacto de lenguas: El caso de las traducciones árabe-castellanas del siglo XIII.” En *Lenguas en diálogo: el iberorromance y su diversidad lingüística y literaria. Ensayos en Homenaje a Georg Bossong*, editado por Hans-Jörg Döhla, Raquel Montero-Muñoz y Francisco Báez de Aguilar González, 87-110. Madrid: Iberoamericana, 2008.
- Domínguez Caparrós, José. *Elementos de métrica española*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2005.
- Dozy, Reinhart Pieter y Francis G. Stokes. *Spanish Islam: a History of the Moslems in Spain*. London: Chatto & Windus, 1913.
- Duggan, Joseph J. “Formulaic Diction in the *Cantar de mio Cid* and the Old French Epic,” *Forum for Modern Language Studies*, 10 (1974): 260-269.
- . *The Cantar de mio Cid: Poetic Creation in its Economic and Social Contexts*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1989.
- Dunlop, D. M. “Ḥafṣ b. Albar: The Last of the Goths?” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3/4 (1954): 137-51.
- Eisenberg, Ronald L. *The 613 Mitzvot: A Contemporary Guide to the Commandments of Judaism*. Rockville, MD: Schreiber Publishing, 2005.

- Encyclopedia of Arabic Literature*, Ed. Julie Scott Meisami y Paul Starkey. Londres: Routledge, 1998.
- Engelbrecht, Guillermina y Lolowa Al Marzouqi. “¡Cúcara Mácara! Arabic Influence in the Spanish language.” *Teachers, Learners and Curriculum* 4 (2009): 1-7.
- Epalza, Míkel de. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001.
- Eulogio de Córdoba. *Obras completas*. Editado por Pedro Herrera Roldán. Madrid: Akal, 2005.
- Fernández-Morera, Darío. *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*. Delaware: ISI Books, 2016.
- Fernández-Ordóñez, Inés. “Alfonso X el Sabio en la historia del español.” En *Historia de la lengua española*, editado por Rafael Cano, 381-422. Barcelona: Ariel, 2004.
- Fidalgo Francisco, Elvira. “Consideración social de los judíos a través de las *Cantigas de Santa María*.” *Revista de Literatura Medieval* 8 (1996): 91-103.
- Fierro, Maribel. *‘Abd al-Rahman III The First Cordoban Caliph*. Oxford: Oneworld, 2005.
- . *Al-Ándalus: Saberes e intercambios culturales*. Barcelona: CIDOB edicions, 2001.
- . “La afrenta de Corpes y la autoría árabe del *Cantar del Mío Cid*.” *Al-Qantara* 33, no. 2 (2012): 547-51.
- . “Las huellas del islam a debate.” En *Las huellas del islam*, editado por Fátima Roldán Castro, María Mercedes Delgado Pérez, 73-96. Huelva: Universidad de Huelva Publicaciones, 2008.
- . “Spiritual Alienation and Political Activism: The Guruba in al-Andalus during the Sixth/Twelfth Century.” *Arábica* 47, no. 2 (2002): 230-60.
- Fletcher, Richard. *El Cid*. Traducido por Javier Sánchez García-Gutiérrez. Madrid: Nerea, 2001.
- Frenk Alatorre, Margit, “El zéjel ¿forma popular castellana?” En *Studia iberica: Festschrift für Hans Flasche*, editado por Karl-Hermann Körner y Klaus Rüh, 145-158. Bern und München: Francke, 1973.
- . *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica*. México: Colegio de México, 1975.
- . *Poesía popular hispánica: 44 estudios*. México: Fondo de Cultura económica, 2006.

- Friedlein, Roger. *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologètica*, traducido por Raül Garrigasait. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2011.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. *Épica árabe y épica castellana*. Barcelona: Ed. Ariel, 1978.
- . *Las jarchas mozárabes: Forma y significado*. Barcelona: Crítica, 1994.
- . *Romania arábica: Dos estudios de conjunto. Lírica de orígenes y épica románica*. Madrid, Real Academia de Historia, 1999.
- Gamal Mehrez, Nagwa. "Influencia árabe en el Poema de Mio Cid o Cantar de Mio Cid." *Sinoele* 17 (2018): 750-60. http://www.sinoele.org/images/Revista/17/monograficos/AAH_2016/AAH_2016_nagwa_gamal.pdf.
- Garci-Gómez, Miguel. *El Burgos de Mío Cid*. Burgos: Imprenta Diputación Nacional, 1982.
- García-Arenal, Mercedes. "Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio." *Al-Qantara* 6, no. 1-2 (1985): 133-52.
- García Fitz, Francisco "Las minorías religiosas y la tolerancia en la edad media hispánica: ¿mito o realidad?" En *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la edad media*, editado por Alejandro García Sanjuán, 13-56. Huelva, España: Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2003.
- García-Gallo de Diego, Alfonso. "La obra legislativa de Alfonso X, hechos e hipótesis." *Anuario de historia del derecho español* 54 (1984): 97-162.
- García Gómez, Emilio. *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco: edición en caracteres latinos, versión española en calco rítmico y estudio de 43 moaxajas andaluzas*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- . "La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica." *Al-Andalus* 21 (1956): 303-33.
- . *Todo Ben Quzmān, interpretado, medido y explicado*. 3 Volúmenes. Madrid: Gredos, 1972.
- . "Veinticuatro jaryas romances en muwassahas árabes." *Al-Andalus* 17, no. 1 (1952): 57-127.
- García Sanjuán, Alejandro. "Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss. XI-XII)." *Historia. Instituciones. Documentos* 31 (2004): 269-96.
- . "Jews and Christians in Almoravid Seville as Portrayed by the Islamic Jurist Ibn 'Abdūn." *Medieval Encounters* 14 (2008): 78-98.
- García Moreno, Aitor. (ed.) *Coloquio entre un cristiano y un judío: Edición crítica y estudio preliminar*. Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 40. Londres: Queen Mary, University of London, 2003.

- García de Valdeavellano, Luis. *Sobre los burgos y los burgueses de la España medieval. (Notas para la historia de la de los orígenes de la burguesía.)* Madrid: Diana, 1960.
- Garulo Muñoz, Teresa. “Eco de una poesía lírica femenina de tipo tradicional en un poeta clásico de al-Ándalus.” *Anaquel de Estudios Árabes* 19 (2008): 81-90.
- Gil Cuadrado, Luis Teófilo. “La influencia musulmana en la cultura hispano-cristian medieval.” *Anaquel de Estudios Arabes* 13 (2002): 37-65.
- Glick, Thomas y Oriol Pi-Sunyer. “Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History.” *Comparative Studies in Society and History* 11, no. 2 (1969): 136-54.
- Gómez Moreno, Ángel. *Claves hagiográficas de la literatura española: del Cantar de Mio Cid a Cervantes.* Serie Medieval hispánica no. 11. Madrid: Iberoamericana. 2008.
- González, Justo. *Historia del pensamiento cristiano.* Barcelona: Clié, 1965.
- González-Blanco García, Elena y María Gimena del Rio Riande. “Uso y función del verso alejandrino en las Cantigas de Santa María.” *Ars metrica* 05 (2012): 1-14.
- González Jiménez, Manuel. “Alfonso X, Poeta Profano.” *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras* 35 (1986): 105-26.
- . “El problema de la tolerancia en la España de las tres culturas.” En *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural*, editado por Pablo Badillo O’Farrel. Madrid: Akal, 2003.
- González Luis, José. “El *Dialogus* de Pedro Alfonso,” *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* 4 (1992): 245-62.
- González Muñoz, Fernando, ed. y trad. *Exposición y refutación del islam. La versión latina de las epístolas de al-Hasimi y al-Kindi.* A Coruña: Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións, 2005.
- Gorsky, Jeffrey. *Exiles in Sepharad: The Jewish Millennium in Spain.* Philadelphia: The Jewish Publication Society, and Lincoln, Ne: University of Nebraska Press, 2015), 277.
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/earlham-ebooks/detail.action?docID=2025423>.
- Guerrieri Crocetti, Camillo. “Problemi di epica spagnola,” en *Nel mondo neolatino.* Editado por Camillo Guerrieri Crocetti, 378-445. Bari: Adriatica, 1969.
- Guichard, Pierre. “Reseña de *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe* by Dolores Oliver Perez.” *Arabica* 57, no. 1 (2010): 144-49.
- Hames, Harvey. “Ramón Llull y su obra polémica contra los judíos.” En *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII): Homenaje a Domingo*

- Muñoz León, editado por Carlos del Valle Rodríguez, 317-44. Madrid: Ediciones CSIC, 1998.
- Harrison, Alwyn. "Andalusī Christianity: The Survival of Indigenous Christian Communities." PhD dis., University of Exeter, 2009.
- Hawley, Amos. *Human Ecology: A Theoretical Essay*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- Heers, Jacques, Carmina Escardó Carulla y Roberto Ortuño Soriano. *El clan familiar en la Edad Media*. Barcelona: Labor, 1978.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones de estética*. Traducido por Raúl Gabás. Vol. 1. Barcelona: Edicions 62, 1989.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Estudios métricos*, vol. 3 de *Obras completas*. Santo Domingo: Secretaría de Estado de Cultura, Editora nacional, 2003.
- Hernández González, Carmen. "Poesía lírica de la Península Ibérica." en *Lírica románica medieval*, editado por Fernando Carmona, Carmen Hernández y José Antonio Trigueros, 243-458. Huelva: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986.
- . "Un viaje por Sefarad: la fortuna del judeoespañol," en *El español en el mundo*. 2001. http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_01/hernandez/p03.htm.
- Hilty, Gerold. "El plurilingüismo en la corte de Alfonso X el Sabio." En *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Valencia, 31 de enero - 4 de febrero de 2000)*, editado por María Teresa Echenique Elizondo y Juan Sánchez Méndez, 207-20. Vol. 1. Madrid: Gredos, 2002.
- Hinojosa Montalvo, José Ramón. "Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión." En *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Editado por María Desamparados Martínez San Pedro. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000.
- Huber, D. V. A. *Chronica del famoso cavallero Cid Ruydiez Campeador*. Marburg: Bayrhofer, 1844.
- Ibn al-Ashtarkūnī, Muḥammad ibn Yūsuf. *Al-Maqāmāt al-luzūmīyah*. Traducido y editado por James T. Monroe. Leiden: Brill, 2002.
- Ibn Quzmān, Muḥammad ibn ‘Īsā ibn ‘Abd al-Malik. *La Divan d’Ibn Guzman*. Traducido y editado por David de Gunzburg. Berlín: S. Calvary & Co: 1896.
- . *The Mischievous Muse: Extant Poetry and Prose by Ibn Quzmān of Córdoba (d. AH 555/AD 1160)*. Traducido y editado por James T. Monroe. Leiden: Brill, 2017.
- Ibn Verga, Salomón. *La vara de Judah*. Traducido por M: D E L. Amsterdam, 1744.

- Instituto Cervantes. *El español: una lengua viva. Informe 2016*. Madrid: s.n., 2016.
- Jeanroy, Alfred. *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen-Age*. Paris: Librairie Hachette, 1889.
- Jiménez Patón, Lorenzo. "Prudencio y la tradición 'adversus judaeos.'" En *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII): Homenaje a Domingo Muñoz León*, editado por Carlos del Valle Rodríguez, 21-42. Madrid: Editorial del Consejo superior de Investigaciones Científica, 1998.
- Jones, Alan. *Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwassah Poetry: A Paleographical Analysis*. London: Ithaca Press, 1988.
- Kasten, Loyd. "Alfonso el Sabio and the Thirteenth-Century Spanish Language." En *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-century Renaissance*, editado por Robert I. Burns, 33-45. Philadelphia: U of Pennsylvania, 1990.
- Kioridis, Ioannis. "The Wife's Prayer for Her Husband in the *Cantar de mio Cid* and the Escorial Version of *Digenis Akritis*." *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (2015): 65-80.
- van Koningsveld, P. Sj. "Christian Arabic Literature from Medieval Spain: An attempt at periodization." En *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period, (750-1258)*, editado por Samir Khalil Samir y Jørgen S. Nielsen, 203-24. Leiden: Brill, 1994.
- Lang, E. R. "The Spanish Estribote, Estrambote and Related Poetic Forms," *Romania* 45, no.179-180 (1919): 397-421.
- de Lange, Nicholas. *El judaísmo*. 2da. ed. Traducido por Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Ediciones Akal, 2011.
- Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*. 8va. ed. Madrid: Gredos, 1997.
- Lea, Henry Charles. "Ferrand Martínez and the Massacres of 1391," *The American Historical Review* 1, no. 2 (1896): 209-219.
- Ledesma, Juan Pablo. *El 'De Itinere Deserti' de San Ildefonso de Toledo*. Toledo: Servicio de publicaciones del Instituto Tecnológico San Ildefonso, 2005.
- Lértora Mendoza, Celina. "Las disputas interreligiosas bajomedievales. Sus presupuestos teóricos: Raimundo Llull." *Revista de Filosofía Medieval* 20 (2013): 101-19.
- Ha Leví, Yehudá. *Cuzary: Diálogo filosófico*. Traducido por Yehuda Abentibbon y Jacob Abendana. Editado por Adolfo Bonilla y San Martín. Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1910.

- Levy, Simón. “Judíos hispano-marroquíes en Tetuán: quinientos años de convivencia e identidad.” En *El camino de la lengua castellana y su expansión en el mediterráneo: Las rutas de Sefarad*, editado por Elena Romero, 215-35. Logroño: Publicaciones Logroño, 2008.
- Levy-Rubin, Milka. *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Lim, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Lleal, Coloma. *La formación de las lenguas romances peninsulares*. Barcelona: Barcanova, 1990.
- Lomba, Joaquín. “Controversia racionalista en el pensamiento medieval español.” En *El judaísmo, uno y diverso*, editado por Uriel Macías Kapón y Ricardo Izquierdo Benito, 119-64. Cuenca: Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, 2004.
- López-Baralt, Luce. *Huellas del islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión, 1985.
- . *Islam in Spanish Literature: From the Middle Ages to the Present*. Trans. Andrew Hurley. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.
- López y López, Ángel. “El conde de los cristianos Rabí Ben Teodulfo, exactor y jefe de la guardia palatina del emir Al-Hakam I.” *Bibliid* 7 (1999): 169-84.
- López Martínez, Nicolás. “Teología de controversia sobre judíos y judaizantes españoles del siglo XV: ambientación y principales escritos,” *Anuario de historia de la Iglesia* 1 (1992): 39-70.
- Lowney, Chris. *A Vanished World: Muslims, Christians, and Jews in medieval Spain*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Luiz Bacci, André. “Religiosidade judaica e identidade liminar em *A la salida de Lisboa*, de João Pinto Delgado.” *Webmosaica* 7, no. 2 (2015): 83-94.
- Maccoby, Hyam. *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.
- Madoz, José (ed). *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera: Estudio y edición crítica de la Vida de San Ildefonso y de la traducción del tratado De perpetua virginitate sanctae Mariae contra tres infidels, por el Arcipreste de Talavera*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.

- Magnota, Miguel. *Historia y bibliografía de la crítica sobre el Poema de mio Cid (1750-1971)*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1976.
- Marcos Marín, Francisco. “El legado árabe de la épica hispánica,” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30, no. 2 (1981): 396-419.
- . “Los orígenes de la épica española,” *Archivum* 19 (1969): 149-59.
- . “Notas sobre los bereberes, el afrorrománico y el romance andalusí.” *Hesperia Culturas de Mediterráneo* 10 (2015): 203-22.
- . “Observaciones preliminares sobre el zéjel en Al-Ándalus.” *Revista de filología románica* 3 (1985): 289-296.
- Martin, Georges. “De nuevo sobre la fecha del Setenario.” *e-Spania* 2 (2006): n pag. Red. 14 abril 2017.
- Martín, Manuel José. *Historia verdadera, y famosa del Cid Campeador*. Córdoba: Imprenta de D. Manuel Martín, 1781.
- Martín Baños, Pedro. “El enigma de las *jarchas*.” *Per Abbat: boletín filológico de actualización académica y didáctica* 1 (2006): 9-34.
- Martinez, H. Salvador. *Alfonso X, the Learned*. Boston: Brill, 2010.
- . *La convivencia en la España del siglo XIII: perspectivas alfonsíes*. Madrid: Polifemo, 2006.
- Martínez Sopena, Pascual. “El mercado en la España cristiana de los siglos xi y xii,” *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 13 (1998): 124-142.
- Martínez Ruiz, Juan. “Latinidad norteafricana contingente a la hispánica.” Presentación en el XIV Congreso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza, Napoli, 15–20 Aprile, 1974.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *La epopeya castellana en la Edad Media, El Cid*. Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos y Museos, 1906.
- . “Revista crítica. La España moderna.” *Revista de España* 6, no. 62 (1894): 136-78.
- Menéndez Pidal, Gonzalo. “Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 5, no. 4 (1951): 363-80.
- Menéndez Pidal, Ramón, ed. *Cantar del Mio Cid*. Madrid: La lectura, 1913.

- . "Cantos románicos andalusíes: continuadores de una lírica latina vulgar." *Boletín de la Real Academia Española* 31 (1951): 187-270.
- . "Dos poetas en el *Cantar de Mio Cid*." *Romania* 82, no. 326 (1961): 145-200.
- . *Historia de España. La España de los Reyes Católicos (1474-1516)*. Vol.17. Madrid: Espasa-Calpe, 1969.
- . *La Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio. Discurso leído ante la Academia de la Historia*. Madrid: Imprenta clásica española, 1916.
- . *Los romances de América y otros estudios*. 6ta ed. España: Espasa-Calpe, 1958.
- . "Poesía árabe y poesía europea." *Bulletin hispanique* 40, no. 4 (1938): 337-423.
- Menocal, Maria R. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown and Company, 2002.
- Mettmann, Walter. "Algunas observaciones sobre la génesis de la colección de las *Cantigas de Santa María* y sobre el problema del autor." En *Studies on the Cantigas de Santa María: Art, Music, and Poetry*, editado por Israel J. Katz, John E. Keller, Samuel G. Armistead y Joseph T. Snow, 355-66. Madison, Editorial Board, 1987.
- Meyuhas Ginio, Alisa. *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sephardim*. Leiden: Brill, 2014.
- Miguel, Nicasio Salvador. "Unas glosas más al episodio de Rachel y Vidas en el *Cantar de mio Cid*." *Revista de Filología Española* 59, no. 1/4 (1977): 183-224.
- Miller, Dean A. *The Epic Hero*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2000.
<https://books.google.com/books?id=z01SydnDwwYC>.
- Minervini, Laura. "El desarrollo histórico del judeoespañol." *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 4, no. 2 (2006): 13-34.
- Molina, Luis y Alberto Montaner. "El *Cantar del Mio Cid* y su supuesta autoría árabe." *Al-Qantara* 31, no. 1 (2010): 311-23.
- Monroe, James T. "Some Remarks on the Claimed Arab Authorship of the *Cantar de Mio Cid*," *Al-Qantara* 33, no. 2 (2012): 553-62.
- Monroe, James y David Swiatlo. "Ninety-Three Arabic Ḥarḡas in Hebrew Muwašṣaḥs: Their Hispano-Romance Prosody and Thematic Features." *Journal of the American Oriental Society* 97, no. 2 (1977): 141-63.
- Monsalvo Antón, José María. "El enclave infiel: el ideario del 'otro' judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla" En *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión (XXII Semana Estudios*

- Medievales, Nájera, 2011*), editado por Esther López Ojeda, 171-223. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.
- Montaner Frutos, Alberto. "Las prosificaciones de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X en el *Códice Rico*: datación filológica y paleográfica." *Emblemata* 13 (2007): 179-93.
- Montoya Martínez, Jesús. "El Milagro de Teófilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio." *Berceo* 87 (1974): 151-86.
- del Moral Molina, Celia. "Huellas de la literature árabe clásica en las literaturas europeas. Vías de transmisión." En *Confluencia de culturas en el mediterráneo*, editado por Francisco Muñoz, 193-216. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.
- Moreh, Shmuel. *Modern Arabic Poetry 1800-1970*. Leiden: Brill, 1976.
- Mujica, Luis. "Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre 'unos' y 'otros,'" *Fénix* 43-44, (2001-2002): 55-78.
- Nahmánides. "Vikuah." En *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*. Traducido y editado por Hyam Maccoby, 102-146. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.
- Niclós, Josep V. *Tres culturas, tres religiones: convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2001.
- Nodar Manso, Francisco. *La narratividad de la poesía lírica galaicoportuguesa: estudio analítico*. Kassel: Edition Reichenberger, 1985.
- Novikoff, Alex. "Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: An Historiographic Enigma." *Medieval Encounters* 11, no. 1-2 (2005): 7-36.
- Nykl, Alois Richard. *El cancionero de Šeih, nobilísimo visir, maravilla del tempo, Abū Bakr ibn 'Abd al-Malik Aben Guzmán*. Madrid: Maestre, 1933.
- . *Hispano-Arabic Poetry, and its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore: J.H. Furst Co, 1946.
- O'Callaghan, Joseph. *A History of Medieval Spain*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- . *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria: A Poetic Biography*. Netherlands: Brill, 1998.
- . *The Learned King: the Reign of Alfonso X of Castile (Middle Ages Series)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
- Oliver Pérez, Dolores. *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe*. Almería: Fundación ibn Tufayil de Estudios Árabes, 2008.

- Ortega Rubio, Juan. *Los visigodos en España*. Madrid: Imprenta. de los hijos de M. G. Hernández, 1903.
- Ortiz de la Rosa, Mariana. "El personaje de Saladino en la literatura hispánica: Los ejemplos XXV y L de *El conde Lucanor* de Don Juan Manuel." *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete* 13 (1998): 105-18.
- Pacios López, Antonio. *La Disputa de Tortosa*. Vol. 1. Madrid: Talleres gráficos Iselan, 1957.
- Paredes, Juan. "El cancionero profano alfonsí: consideraciones ecdóticas y hermenéuticas." En *Medievalismo en Extremadura estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, editado por Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, 473-95. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de publicaciones, 2009.
- Paris, Gaston *Les origines de la poésie lyrique en France*. Paris: Imprimerie Nationale, 1892.
- Parker Aronson, Stacey. "Sexual Violence in Las Jarchas." *University of Minnesota, Morris Faculty Working Papers* 4, no.1 (2009). http://digitalcommons.morris.umn.edu/fac_work/8.
- Pedrosa, José Manuel. "El cancionero y el romancero tradicional: identidades y mestizajes." En *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*, editado por Iacob M Hassán, Ricardo Izquierdo Benito y Elena Romero, 487-520. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008.
- . "Sobre el origen y la evolución de las *coplas*: de la estrofa al poema, y de lo escrito a lo oral." En *La literatura popular impresa en España y en la América colonial: formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, editado por Pedro Manuel Cátedra García y otros, 77-93. España: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2006.
- Peña Marcos, José María. *Al Ándalus 711-756*. Madrid: Visión, 2005.
- Pérez, Joseph. *Historia de España*. Barcelona: Crítica, 2014.
- . *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- Pérez, Pilar Resurrección. "El papel de la mujer sefardí en la conformación de patrimonios musicales." en *Asociación valenciana de musicología*. Consultado el 4 de septiembre de 2017. <http://avamus.org/es/el-papel-de-la-mujer-sefardi-en-la-conformacion-de-patrimonios-musicales/>.
- Pérez Monzón, Olga y Enrique Rodríguez-Picavea. *Toledo y las tres culturas*. Madrid: Akal, 1995.
- Platón. *Timeo*. Vol. 6 de *Obras completas*, editado por Patricio de Azcárate. Madrid: Arenal, 1872.

- Pomer Monferrer, Luis. "La literatura *adversus Iudaeos* y la represión antijudaica en la Hispania visigoda." En *Narrativas de la violencia en el ámbito hispánico. Guerra, sociedad y familia*, editado por Mariola Pietrak y Miguel Carrera Garrido, 205-217. Sevilla: Padilla Libros Editores y Libreros, 2015.
- Ramírez del Río, José. "Notas acerca de un texto épico andalusí." *Anaquel de Estudios Árabes* 14 (2003): 219-30.
- . "Nuevas aportaciones al origen del *Poema de Mio Cid*. Motivos literarios de procedencia árabe." *Revista de Literatura Medieval* 25 (2015): 193-212.
- Ratcliffe, Marjorie. *Jimena: A Woman in Spanish Literature*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 1992.
- Regueiro Rodríguez, María Luisa. *La sinonimia*. Cuadernos de lengua española, no. 109. Madrid: Arco Libros, 2010.
- Riaño, Timoteo y María del Carmen Gutiérrez Aja. *Cantar de Mío Cid. Texto modernizado*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqj7w3>.
- Riaño López, Ana María. "Notas sobre lo hispánico y lo extrahispánico en el judeoespañol. Formación de las palabras sefardíes." *Estudios humanísticos. Filología* 20 (1998): 233-244.
- Rico, Francisco. *Nebrija frente a los bárbaros: el cánón de gramáticos nefastos de las polémicas del humanismo*. Salamanca: Universidad, 1978.
- Rivera y Tarragó, Julián. "El cancionero de Abencuzmán." *Disertaciones y opúsculos*. Editado por Julián Rivera, 3-92. Vol 1. Madrid: Imprenta de Etanislao Maestre, 1928.
- . "Épica andaluza romanceada." en *Disertaciones y opúsculos*. Editado por Julián Rivera, 93-150. Vol. 1. Madrid: Imprenta de Etanislao Maestre, 1928.
- . *Music in Ancient Arabia and Spain*. Traducido por Eleanor Hague y Marion Leffingwell. London, Oxford University Press, 1929.
- Rochwert-Zuili, Patricia, ed. *Crónica de Castilla*. Paris: SEMH-Sorbonne, 2010.
- Rodríguez, Carlos del Valle. "La disputa de Mallorca (a.1286)." En *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII): Homenaje a Domingo Muñoz León*, editado por Carlos del Valle Rodríguez, 293-300. Madrid: Editorial del Consejo superior de Investigaciones Científica, 1998.
- Rodríguez, Gerardo. "Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)." *Bulletin du centred'études médiévales d'Auxerre* 2 (2008): 1-12.

- Rodrigues Lapa, Manuel. "As 'jarchas' e as orixes da lírica galego-portuguesa." *Grial* 3, no. 7 (1965): 92-95.
- . *Cantigas d'escarnho e de mal dizer: dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. 2da. Edición. Vigo: Galaxia, 1970.
- . *Das orixens da poesia lírica em Portugal na Idade-Média*. Lisboa: Edição do autor, 1929.
- Rodriguez, Matos C. A. *Llama de amor vivita: Jarchas*. South Orange, N.J: Ediciones Ichali, 1988.
- Roitman, Gisela. "Alfonso X, el Rey Sabio ¿tolerante con la minoría judía? Una lectura emblemática de las *Cantigas de Santa María*." *Emblemata* 13 (2007): 31-177.
- Romero, Elena. "Historia y creación literaria de los sefardíes: una visión de conjunto." En *El camino de la lengua castellana y su expansión en el Mediterráneo. Las rutas de Sefarad*, editado por Elena Romero, 60-99. Logroño: Publicaciones Logroño, 2008.
- . *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Ediciones MAPFRE, 1992.
- . "Los sefardíes." *Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español* 40-41 (1992): 37-51.
- . "Sephardi Coplas: Characteristics and Bibliography," *European Judaism* 44, no. 1 (2011): 72-83.
- Ropero, Alonso. *Martires y perseguidores: Historia general de las persecuciones (siglos I-X)*. Barcelona: Clie. 2010.
- Roth, Cecil. "The Disputation of Barcelona (1263)," *The Harvard Theological Review* 43, no. 2 (1950): 117-44.
- Roth, Norman. "Disputations, Jewish-Christian." En *Routledge Revivals: Medieval Jewish Civilization (2003): An Encyclopedia*, editado por Norman Roth. Routledge revivals. Routledge encyclopedias of the Middle Ages, 7 (London: Routledge, 2017), np. https://books.google.com/books?id=-TorDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- Rubiera Mata, Maria de Jesús. "Estructura de 'Cantar de gesta' en uno de los relatos de la conquista de Al-Ándalus." *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 23 (1985-1986): 63-78.
- . *Literatura hispanoárabe*. Madrid: Mapfre, 1992.
- . *Poesía femenina hispanoárabe*. Madrid: Castalia, 1989.

- Rucquoi, Adeline “El fin del milenarismo en la España de los siglos X y XI.” En *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX semana de Estudios Medievales*, editado por José Ignacio de la Iglesia Duarte, 281-304. Nájera, España: Instituto de Estudios Riojanos, 1999.
- Ruether, Rosemary. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 1996.
- Safran, Janina M. *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in Al-Andalus*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Salicrú Lluch, Roser. *El sultanato nazarí de Granada, Génova y la corona de Aragón en el Siglo XV*. Málaga: Universidad de Málaga, 2007.
- Salvador Miguel, Nicasio, ed. *Disputa entre un cristiano y un judío*. 2da ed. Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2009.
- Samsó, Julio. “Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X.” *LLULL* 4 (1981): 171-79.
- Sánchez, Tomás Antonio y Eugenio de Ochoa. *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo XV*. Paris: Baudry, 1842.
- Sánchez-Albornoz, Claudio. *El islam de España y el occidente*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- . *España, un enigma histórico*. Buenos Aires: Editorial sudamericana, 1956.
- Sánchez Tortosa, José. “La Disputa de Tortosa y las semillas judeoconversas del materialismo del siglo XVII.” *Ingenium* 9 (2015): 151-71.
- Santoja Hernández, Pedro. “La disputa de Tortosa. Jerónimo de Santa Fe y Vicente Ferrer.” *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 63, no. 189 (2012): 133-52.
- Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Traducido por Miguel Ángel Ruiz de Azúa. Madrid: Taurus, 2001.
- Segura González, Wenceslao. “El comienzo de la conquista musulmana de España” *Al Qantir* 11 (2011): 92-135.
- Seroussi, Edwin. “Music in Medieval Ibero-Jewish Society.” *Hispania Judaica Bulletin* 5 (2007): 5-68.
- Seroussi, Edwin y Rivka Havassy. *Incipitario sefardí: el cancionero judeoespañol en fuentes hebreas (siglos XV-XIX)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.

- Sevilla, Isidoro de. *Sobre la fe católica contra los judíos*. Traducido y editado por Eva Castro Caridad y Francisco Peña Fernández. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2012.
- Shepkaru, Shmuel. *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*. New York: Cambridge University Press, 2009. <https://www.cambridge.org/core/books/jewish-martyrs-in-the-pagan-and-christian-worlds/21A2FD1B32643458278591FE6AB6855D>.
- Simon, Marcel. *Verus Israel: a Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire, 135-425*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Singer, Isidore, ed. *The Jewish Encyclopedia*. Vol. 4. New York: Funk and Wagnalls Company, 1907.
- Smith, Colin. "Did the Cid Repay the Jews?" *Romania* 86, no. 344 (1965): 520-538.
- Snow, Joseph T. "Current Status of Cantigas Studies." En *Studies on the Cantigas de Santa María: Art, Music, and Poetry*, editado por Israel J. Katz, John E. Keller, Samuel G. Armistead y Joseph T. Snow, 475-86. Madison, Editorial Board, 1987.
- . "De la métrica y versificación de las Cantigas de Santa María de Alfonso X, El Sabio, y la de los Cancioneros." *Letras* 65-66 (2012): 181-204. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/metrica-versificacion-cantigas-santa-maria.pdf>.
- Soifer, Maya. "'You say that the Messiah has come...': The Ceuta Disputation (1179) and its place in the Christian anti-Jewish polemics of the high middle ages." *Journal of Medieval History* 31 (2005): 287-307.
- Sola-Solé, Josep M. *Las jarchas romances y sus moaxajas*. Madrid: Taurus, 1990.
- Spitzer, Leo. "'Mesturar' y la semántica hispano-árabe." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 3, no. 2 (1949): 141-49.
- Stallaert, Christiane. *Etnogénesis y etnicidad en España: Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A, 1996.
- Steinová, Evina. "The Correspondence of Bodo-Eleazar with Pablo Alvaro: A Rare Sample of Judeo-Christian Dispute from the 9th Century." *Canonicity and Authority* (2010): 1-37. http://www.academia.edu/638133/The_Correspondence_of_Pablo_Alvaro_with_Bodo_Eleazar.
- Stern, Samuel. "Les vers finaux en espagnol dans les muwaššahs hispano-hébraïques: Une contribution à l'histoire du muwaššah et à l'étude du vieux dialecte espagnol 'mozarabe'" *Hispano-arabie strophic poetry*. Oxford: Clarendon, 1974. 123-160.

- , *Les chansons mozarabes: Les vers finaux (kharjas) en espagnol dans les muwashshahs arabes et hébreux*. Ed. avec introd., annotation sommaire et glossaire. Oxford: Bruno Cassirer, 1964.
- Stern, Samuel y Harvey, L. P. *Hispano-Arabic Strophic Poetry: Studies*. Oxford, England: Clarendon Press, 1974.
- Stone, Marilyn. “Desde ‘Las siete partidas’ a los códigos civiles norteamericanos” *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* 3 (1992): 25-33.
- Sucker, George K. “Some Considerations in the Sephardic Treatment of the *Romancero*.” *Anuario de estudios filológicos* 14 (1991): 519-24.
- Tena Tena, Pedro. “Una versión incunable hispana de los *Diálogos contra los judíos* de Pedro Alfonso.” *Sefarad* 57, no. 1 (1997): 179-94.
- Tobi, Yosef. *The Jews of Yemen: Studies in their History and Culture*. Leiden: Brill, 1999.
- Tolan, John Victor. *Sarracenos: Islam en la imaginación medieval europea*. Traducido por José R. Gutiérrez, and Salustiano Moreta. Valencia: Universitat de València, 2007.
- Toschi, Paolo. *Fenomenologia del canto popolare*. Roma: Edizione Dell 'Ateneo, 1949.
- Tov Assis, Yom. *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.
- Trillo San José, Carmen. *Agua, tierra y hombres en Al-Andalus: la dimensión agrícola del mundo nazarí*. Granada: Colección Ajbar, 2004.
- Tzu, Sun. *El arte de la guerra*. 14ta ed. Traducido por Fernando Montes. Madrid: Editorial Fundamentos, 2008.
- Valera, Juan. “Zarina” en *La ilustración española y americana*. Vol 24, editado por Abelardo de Carlos, 31-34. Madrid: Gaspar y Roig, 1880.
- Valero Moreno, Juan Miguel. “Américo Castro: la invención de la tolerancia.” en *Estudios sobre la edad media, el renacimiento y la temprana modernidad*, editado por Francisco Bautista Pérez y Jimena Gamba Corradine. San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2010.
- Vásquez, Juan. *Juan Vásquez. Recopilación de sonetos y villancicos a quatro y a cinco*. Editado por Higinio Anglés. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946.
- Vicente, Ángeles “La presencia de la lengua española en el Norte de África y su interacción con el árabemarroquí.” *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 9, no. 2 (2011): 59-84.

- Vicente, Gil. *Obras de Gil Vicente*. Editado por J. V. Barreto y J. G. Monteiro. 5 volúmenes. Lisboa: Fain e Thunot, 1843.
- Vidal, Llorenç. “Zéjel de la Navidad marítima.” *Tántalo* 30 (2003): 105.
- Villena, Enrique. *Artes Poéticas Españolas*. Barcelona: Wwww.Linkgua.com, 2008.
- Vindel Perez, Ingrid. “Crónica de 1344. Edición crítica y estudio.” PhD diss., Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo. “El pogrom de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, identidad y violencia en la Castilla de la Baja Edad Media?” En *De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz. El ejército y la guerra en la construcción del estado*, editado por Leandro Martínez Peñas y Manuela Fernández Rodríguez. Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 2012.
- Von Der Walde Moheno, Lillian. “Posiciones críticas en relación con la fecha de composición del *Poema de mio Cid* (Parte I)” *Destiempos.com* 13 (2008): 1-21. http://www.destiempo.com/n13/walde_13.pdf.
- Wacks, David A. *Double Diaspora in Sephardic Literature: Jewish Cultural Production is Sephardic Literature*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2015.
- Wagner, Mark S. *Like Joseph in Beauty: Yemeni Vernacular Poetry and Arab-Jewish Symbiosis*. Boston: Brill, 2009.
- Wilson, Edward M. *Entre las jarchas y Cernuda: Constantes y variables en la poesía española*. Barcelona: Ariel, 1977.
- Wilson, Edward M. y Duncan W. Moir. *Siglo de oro: teatro, 1492-1700*. Historia de la literatura española. Traducido por Carlos Pujol. 10ma ed. Barcelona: Ariel, 1985.
- Wolf, Kenneth Baxter. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . “Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of an Idea.” *Religion Compass* 3, no. 1 (2009): 72-85.
- . “The Earliest Spanish Christian Views of Islam.” *Church History* 55, no. 3 (1986): 281-93.
- Wright, Jerry y Everett Rowson. *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. New York: Columbia UP, 1997.
- Zaid, Rhona. “The Muslim/Mudejar in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio.” *Sharq Al-Andalus* 4 (1987): 145-52.

Zieliński, Andrzej. "Lo árabe en la prosa historiográfica alfonsí." *Románica Cracoviensia* 12 (2012): 55-71.

Zwartjes, Otto. *Love Songs from Al-Andalus: History, Structure, and Meaning of the Kharja*. Leiden: Brill, 1997.