

Construyendo la “otredad”: imágenes y proyecciones teóricas cristianas sobre los musulmanes en la España Medieval (ss. XIII-XV)

María Florencia Mendizábal
Universidad de Buenos Aires

Resumen

El objetivo de este artículo es abordar las diversas expresiones que se vertieron en la Península Ibérica, en relación a las prácticas discursivas y a la construcción de imágenes que se proyectaron sobre el Islam y los musulmanes. Los musulmanes fueron percibidos como elementos ajenos al tejido social dominante e integraron la otredad hispánica medieval. Sobre ellos se proyectó, desde las plumas religiosas cristianas, imágenes erróneas, que en última instancia, acompañaron y justificaron el ideal de la *reconquista*. Nos situaremos en el contexto peninsular en la tensión Cristianismo/ Islam, y recogeremos las notas distintivas de las polémicas antiislámicas.

Palabras clave

Islam-Cristianismo- Península Ibérica- Edad Media- Polémicas.

Abstract

The aim of this article is to address the various expressions that were poured into the Iberian Peninsula in relation to discursive practices and the construction of images that were projected on Islam and Muslims. Muslims were perceived as elements outside the dominant social fabric and integrated medieval Hispanic otherness. Above them was projected from Christian religious feathers, erroneous images, which ultimately accompanied and justified the ideal of reconquest. We should be on the peninsular context in Christianity / Islam voltage and collect the hallmarks of anti-Islamic polemics

Keywords

Islam-Christianity- Iberian peninsula-Middle Age- Controversial.

La historia de las relaciones entre cristianos y musulmanes en la Edad Media hispánica atrajo la atención de clérigos, reyes y cronistas desde el momento iniciático del contacto entre ambas sociedades y, con el correr de los siglos, se configuró como un tópico historiográfico estudiado y analizado desde las más diversas aristas y posturas. Así, el Islam y la Cristiandad latina occidental se imbricaron en un espacio geográfico determinado, la península ibérica, que junto con el Mediterráneo y las costas del norte de África delimitaron un ámbito de acción e interacción constante, donde la guerra entre unos y otros coadyuvó a redefinir continuamente las fronteras interiores y exteriores de un mundo que se presentaba antagónico, distinto y peligroso.

Los contactos violentos -aunque con etapas pacíficas-, entre moros y cristianos, se inscriben en lo que la historiografía denominó “reconquista”¹. Este vocablo, que de por sí tiene su propia historia llena de críticas, contrastes, reafirmaciones e impugnaciones, continúa indudablemente siendo utilizado para hacer referencia a un período concreto de avances y retrocesos fronterizos, de treguas y pactos, así como también de la cambiante situación sociopolítica que atravesaron las comunidades musulmanas asentadas en territorios cristianos. En tal sentido, abordar las difíciles y complicadas relaciones entre musulmanes y cristianos exige de nuestra parte una profunda reflexión sobre los tópicos que se vertieron y sobre las imágenes que se construyeron sobre los musulmanes en el periodo bajomedieval español.

El contexto espacial del mediterráneo occidental, se erigió como testigo privilegiado de un enfrentamiento bélico, humano, económico, cultural, material y discursivo que imbricó al Cristianismo y al Islam. Durante esta contienda, las propuestas escriturarias que se diseminaron propugnaban y constataban lo errado, lo herético y lo profano de la ley de Mahoma y sus seguidores. De este modo, las imágenes del profeta, los pilares de la fe islámicos, los viajes de peregrinación y las conductas sociales de los musulmanes fueron objeto de críticas y revisiones por parte de algunos escritores cristianos. Las imágenes del infiel como monstruo y/o salvaje fueron leídas en función de la propaganda de Cruzada o de la asimilación ante la experiencia de la invasión y la ansiedad del contacto peligroso con el otro. Así, se edificó el estereotipo monstruoso del musulmán que respondió a una construcción que en algunos puntos se vinculó o incluso se fusionó con las otras imágenes que la Cristiandad medieval fue generando a lo largo de los siglos de hostil convivencia con el Islam².

¹ M.F. Ríos Saloma, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. F. García Fitz, *La Reconquista*.

² A. Morin, “Cynocephalus in comentario?”, 47-48.

En este sentido, delimitar al otro implicó desplegar un arsenal discursivo de corte propagandístico que buscó, en última instancia, la conversión a la única y verdadera fe posible en los siglos bajomedievales: la fe cristiana. Robert Bartlett sostuvo que lo que hizo de la expansión una experiencia intensificadora de la identidad fue el hecho de que una entidad territorial cuasi étnica se enfrentara abiertamente con otras. Los hombres que se veían a sí mismos como miembros de la cristiandad eran conscientes de que el resto del mundo no formaba parte de ella. Esto se plasmó en el vocabulario dualista mediante el cual los cristianos y la cristiandad se contraponían y se enfrentaban a sus opuestos³. De esta manera, la apertura hacia el “afuera” tuvo un vector unidireccional, ya que la cristiandad encabezó el proceso y generó un movimiento de afirmación y consolidación de su identidad y también expresó sus diferencias con el “afuera”, con los otros, con Bizancio, con los judíos, con los musulmanes. De esta manera, dio comienzo una práctica, que unos siglos más tarde, ejercerían con Asia y América⁴.

De modo que, asistimos a un proceso de afirmación identitaria por parte de la cristiandad latina occidental, a fuerza de delimitar a aquellos que no estaban por dentro de esta pertenencia socio-cultural y religiosa. Por lo tanto, la confección y elaboración de andamiajes discursivos para circunscribir a los otros, en nuestro caso a los musulmanes, fueron mecanismos que se desplegaron para la autoafirmación de unos y la segregación de otros. En términos de Teum A. van Dijk, el discurso ideológico de los miembros de un grupo, por ejemplo, tiene la peculiaridad de poner énfasis, mediante muchas variantes discursivas, en las características positivas de “nuestro propio grupo” y de sus miembros y las características (sugeridamente) negativas de los “otros”. Los autores pueden hacerlo seleccionando temas específicos, caricaturas, mediante gestos o eligiendo determinados elementos léxicos o metáforas, mediante argumentos (y falacias), es decir, urdiendo embustes. Como vemos, la estrategia general que implica la reproducción discursiva de la dominación, a saber, la polarización entre grupos dominantes y grupos dominados o marginados puede llevarse adelante de muchas maneras y en muchos niveles del discurso⁵.

Nuestra propuesta tiene por objetivo analizar algunos textos y autores cristianos, preferentemente castellanos, y visualizar las prácticas y representaciones que se vertieron sobre los musulmanes.

³ R. Bartlett, *La formación de Europa*, 335.

⁴ G. R. Dupeyron, “Identidad y alteridades”, 6.

⁵ T.A. van Dijk, *Discurso y poder*, 25.

Antecedentes de las polémicas

Estimamos aclarar que tras cinco siglos desde su aparición, el Islam no recibió la atención que merecía entre los teólogos de la iglesia occidental. Por el contrario, en Bizancio y en la ecúmene oriental el Islam, su profeta Mahoma y los pilares dogmáticos de esta nueva religión ya habían recibido invectivas, tratados e impugnaciones⁶. Como señaló oportunamente Ron Barkai el período formativo en el que se consolidaron los primeros moldes de las imágenes en la cronografía cristiana, se inició poco después de la conquista musulmana sobre la península ibérica. En este contexto asomaron distintas crónicas que determinaron la infraestructura de las tendencias que, en etapas posteriores, pasarían a ser las líneas básicas del sistema de imágenes y representaciones cristianas sobre lo musulmán⁷. En este bosquejo iniciático es pertinente señalar que en la crónica mozárabe de 754 las imágenes musulmanas fueron, evidentemente, definidas y claras: en el aspecto general predominó el componente emotivo y se proyectó una imagen negativa, donde los tópicos del fraude y la crueldad fueron preponderantes y recurrentes⁸. De tal modo, que el fraude lo vinculamos con la tradición oriental que presentó a Mahoma como un falso profeta, como un mago en el sentido peyorativo en contraposición con el Cristianismo⁹. Mientras que la crueldad se asoció con las calamidades de la guerra, la invasión y la conquista del territorio peninsular. Así, el constructo de la crueldad se evidenció en el siguiente fragmento:

los moros, no impidiéndoselo fuerza alguna, sometieron a su dominio toda la España, consumida a hierro, fuego y hambre. Cuantas matanzas y estragos hicieron con horrible espada, arruinados muros de ciudades, iglesias destruidas, en lugar de las cuales dase culto al nombre de Mahoma¹⁰.

Otro de los antecedentes que contribuyó a la polémica entre Cristianismo e Islam se inició con la estancia toledana del Abad de Cluny Pedro el Venerable (1141-1142). El abad, realizó la primera traducción latina del Corán junto a otros textos islámicos y, encontró los medios necesarios para su propósito, en la península ibérica. Así, introdujo la idea de una refutación teológica del islam sobre nuevas bases de conocimiento directo de sus doctrinas¹¹. El

⁶ J. V. Tolan, *Sarracenos*, 69- 98.

⁷ R. Barkai, *Cristianos y musulmanes*, 21.

⁸ R. Barkai, *Cristianos y musulmanes*, 26.

⁹ C. Martínez Carrasco, "La visión inicial del Islam por el cristianismo oriental", 66.

¹⁰ M. Gómez Moreno, *Introducción a la Historia Silense*, LXXV.

¹¹ J. Martínez Gázquez, "Finalidad de la primera traducción latina del Corán", 71. Véase sobre Pedro de Cluny, J. V. Tolan, *Sarracenos*, 189-199.

cluniacense inició este proyecto y encargó la traducción a Robert de Ketton. En la línea argumentativa de encuadrar el monoteísmo de Mahoma como un error de la fe cristiana (herejía), el abad de Cluny postuló: ‘ya sea que se de al error mahometano el vergonzoso nombre de herejía, ya se le de el infame nombre de paganismo, hay que obrar contra él, es decir, escribir’¹². Esta cruzada intelectual, en paralelo a la Cruzada real, llevó al abad Pedro a redactar el *Liber contra sectam siue haeresim Saracenorum*, parte integrante del *Corpus Toletanum-Cluniacense*. El corpus contenía un conjunto de obras escogidas para un mejor conocimiento de Mahoma y el islam y para la refutación doctrinal de su mensaje¹³. En este contexto, Martínez Gázquez¹⁴ sostuvo que este enfrentamiento intelectual fue considerado un verdadero “combate” similar al que llevaron adelante los soldados en el campo de batalla. Por esa razón, surgieron espontáneamente las metáforas que se relacionaban con la guerra: la traducción tuvo como objetivo “destruir la fortaleza enemiga” y por el contrario “fortificar el campamento cristiano”. La labor del abad de Cluny y de Robert de Ketton contribuyó durante este período a un primer acercamiento escriturario y de investigación hacia el islam en un contexto específico y con particularidades históricas concretas.

El siglo XIII y la radicalización de las plumas cristianas

El devenir del siglo XIII generó una serie de cambios que se reflejaron en una nueva toma de posición respecto de los musulmanes. Por un lado, el panorama religioso dominante en Europa occidental ofreció un reposicionamiento de las posturas dogmáticas eclesiásticas que fueron expuestas en el IV Concilio de Letrán, en 1215. La magna asamblea alcanzó a la España cristiana e insistió en la regulación de los contactos entre cristianos, judíos y moros. El promotor de esta legislación fue el arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, representante de la Iglesia española en el Concilio de Lyon de 1245¹⁵. Jiménez de Rada patrocinó la segunda traducción medieval del Corán, ejecutada por Marcos de Toledo. El contexto en el cual apareció esta obra difirió de la del Cluniacense, ya que la guerra contra los almohades justificó la lucha contra

¹² E. Mitre Fernández, “Otras religiones ¿Otras herejías?”, 34.

¹³ J. Martínez Gázquez, “Finalidad de la primera”, 72. Sobre la temática del Corpus Toletanum, puede consultarse J. Hernando, “La polémica antiislámica i la quasi impossibilitat d’una entesa”, 764-765.

¹⁴ J. Martínez Gázquez, “Finalidad de la primera”, 74.

¹⁵ R. Barkai, *Cristianos y musulmanes*, 211. Puede consultarse sobre este tema, M. J. Rubiera Mata, “El enemigo en el espejo”, 355-369.

los enemigos y la ocupación del suelo corrompido y contaminado por el infiel. Los almohades fueron descritos pro Jiménez de Rada como:

el rey y señor de los almorávides (...) estableció su capital en Marrakech, metrópolis de aquella gente, y a Almohadi lo honraba en todo como si fuera un profeta de Dios, con cuya predicación conquistó toda África y la sometió por la fuerza. Finalmente, también navegó hasta España y doblegó bajo su poder a casi todos los árabes¹⁶.

Por su parte, Marcos de Toledo plasmó su impresión sobre los musulmanes en los siguientes términos: ‘ahora hombres criminales consagran súplicas a Mahoma y las iglesias que antaño habían sido consagradas por las manos de los obispos, ahora se han convertido en templos profanos’¹⁷. La corrupción de los sacros espacios de los cristianos en manos de los musulmanes llevó a Marcos de Toledo a expresar que:

ciertamente en los lugares donde los legítimos pontífices ofrecían los santos sacrificios a Jesús Cristo, ahora se rezaba en el nombre del pseudoprofeta, y en las torres de las iglesias en las que antes consolaban las campanas, ahora profanas proclamas ensordecían los oídos de los fieles cristianos¹⁸.

La corrupción de la sacralidad quedó en evidencia para Marcos de Toledo tras la conversión de iglesias en mezquitas y en la llamada a la oración de los musulmanes. La imagen bélica quedó plasmada en una yuxtaposición de conceptos, términos y representaciones que se imbricaron para lograr que la lucha ideológica, terreno de los clérigos, fuera complementaria a la lucha militar de la “reconquista” territorial. Asimismo, para reforzar las imágenes de los musulmanes como grupo radicalmente opuesto al cristiano, la utilización de los colores también fue un signo de denostación y de diferencia entre unos y otros. Al describir los sucesos de la vida de Mahoma, la Primera Crónica General de España mencionó: ‘que uinieran dos angeles et que sacaran el coraçon a Mahomat et ge lo fendieran por medio et quel tiraran dell un quaiio de sangre negra’¹⁹. El empleo de este recurso tuvo por finalidad contraponer la negritud con la pureza de lo blanco, que a su vez, se vinculó con la santidad cristiana versus el negro asociado a las fuerzas diabólicas o satánicas. Estas

¹⁶ R. Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, 277.

¹⁷ K.K. Starczewska, *El retrato de Mahoma en la Historia Arabum*, 21. Sobre esta temática véase, J.V. Tolán, “Las traducciones y la ideología de la Reconquista”, 82. Puede consultarse sobre esta temática, el texto de N. Petrus i Pons, “Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán”, 87- 94.

¹⁸ K.K. Starczewska, *El retrato de Mahoma*, 23.

¹⁹ *Primera Crónica General*, 262.

caracterizaciones se extendieron al color negro de la piel de los musulmanes y, como señaló Barkai, el color moreno cumplió una función determinada en una escala de valores característica de la sociedad medieval, que relacionó el color negro con las fuerzas infernales, con el diablo, con el pecado y con el mal²⁰. En tal sentido, los estereotipos duales de blanco/negro, santidad/satanización, perfección/error, se combinaron en este tipo de textos para reforzar una y otra vez lo execrable del Islam, de Mahoma y por consiguiente de los musulmanes.

El juego especular que presentaron los textos cristianos, sobre todo en el siglo XIII, buscaron afianzar por escrito y fijar en las mentes y en la cotidianidad de los hombres y mujeres del común, ciertos arquetipos sobre Mahoma, el Islam y los musulmanes, que paralelamente debieron combatirse en los campos de batalla. En tanto religión el islam se juzgó como algo pecaminoso y a ser expulsado, era una falsa religión, violenta, lujuriosa e impura que había contaminado desde el siglo VIII a la península ibérica. Algunos de estos componentes negativos sobre los musulmanes pueden ejemplificarse con los sucesos desprendidos de la conquista de Toledo: ‘et entro en la mayor mezquita de Toledo et echo ende las suziedades de la ley de Mahomat, et alço y altar de la fe de Jhesu Cristo et puso en la mayor torre della campanas para llamar los fieles de Cristo a las oras’²¹.

En este sentido, el *bellator* con sus armas corporales y el *orator* con sus armas espirituales e intelectuales lucharían juntos contra “las leyes sacrílegas de Mahoma”²². El contexto bélico en el cual se discernió esta batalla escrituraria e intelectual, puso de manifiesto otro de los argumentos para denostar a Mahoma y a los musulmanes en relación con sus enemigos. La brutalidad empleada por el profeta y sus seguidores se plasmó en el siguiente pasaje: ‘E dio aquel Mahomat tal ley et tal mandamiento a aquellos que creyen lo que les dizie: que todo aquel que otra cosa predicasse nin dixiesse, si non aquello que el dizie, que luego lo descabeçassen’²³.

La extinción del siglo XIII legaba a la Europa latina y a la península Ibérica el “descubrimiento del islam” y en consecuencia una serie de interrogantes teológicas, dogmáticas y discursivas quedaron planteados para los tiempos venideros. A su vez, estas operaciones literarias-descriptivas de corte apologé-

²⁰ R. Barkai, *Cristianos y musulmanes*, 243.

²¹ *Primera Crónica General*, 541.

²² J.V. Tolan, *Sarracenos*, 83.

²³ *Primera Crónica General*, 266.

ticas, catequísticas y edificantes, se convirtieron en un método comúnmente utilizado entre la Edad Media y la Edad Moderna, que llevó sin duda a un conocimiento cada vez mayor del texto sagrado musulmán y de sus exégetas, pero también a la distorsión instrumental de su mensaje²⁴.

John V. Tolan postuló que el creciente interés por el islam en estos momentos se debió principalmente a dos cuestiones. Por un lado, el islam resumió los condimentos necesarios para destacarse como otra herejía oriental que debió ser combatida. En segunda instancia, el crecimiento de un interés polémico por el islam fue la profunda influencia cultural e intelectual que el mundo musulmán ejerció sobre la Europa latina a partir del siglo XII, principalmente por medio del comercio y de las traducciones al latín de trabajos científicos y filosóficos escritos en árabe. Así, enfrentados al floreciente, próspero e intelectualmente sofisticado mundo musulmán, los polemistas cristianos necesitaban convencer a sus lectores de que la “herejía de Mahoma” era una pervertida parodia de la religión verdadera²⁵.

La aparición de las órdenes mendicantes provocó un cambio en la percepción que había del islam y de los musulmanes. Jean Flori sostuvo que el advenimiento del siglo XIII generó como nunca antes, un florecimiento y una profusión de textos proféticos y apologéticos concernientes a las relaciones entre Cristianidad e Islam²⁶. Estos presentaron rasgos nuevos, pues lograron apartarse de las antiguas tradiciones plenomedievales, y comenzaron a tratarse los relatos con una finalidad política manifiesta. Los franciscanos y dominicos se destacaron por su proselitismo imperante, por la internacionalización de su accionar y su afán misional, y coadyuvaron para una nueva toma de posiciones respecto del islam y los musulmanes.

Para el caso hispánico, los mendicantes crearon centros de estudios destinados al aprendizaje de la lengua árabe y de las obras islámicas, junto a otras lenguas semíticas para comprender los vocabularios, las gramáticas, las diversas materias religiosas, filosóficas y teológicas. De este modo, el objetivo fue el de conocer dichas creencias para enviar a los sitios poblados por musulmanes y por judíos a frailes misioneros. Así, la exposición pública tuvo como fin la persuasión y conversión²⁷. En este contexto se destacó Ramón Martí, dominico catalán que escribió algunos textos para la evangelización de los musulmanes: *De seta*

²⁴ P. M. Tommasino, “Sobre el Pseudo Pedro Pascual”, 205.

²⁵ P. M. Tommasino, “Sobre el Pseudo Pedro Pascual”, 201.

²⁶ J. Flori, *El Islam y el fin de los tiempos*, 294.

²⁷ J. Hernando, “La polémica antiislámica”, 767.

Machometi (1256) y la *Explanatio symboli apostolorum* (1257). El preludeo de estas obras, fue el *Pugio Fidei*, inmenso corpus de carácter enciclopédico con argumentos estrictamente antijudíos. La experiencia tunecina le proporcionó a Martí, un conocimiento certero de las creencias musulmanas, las que se adosaron en su enorme bagaje intelectual. Debido a esto, Ramón Martí organizó todos sus tratados alrededor de la ya conocida imagen de Mahoma como falso profeta, como pagano. Los puntos restantes que intentó combatir se circunscribieron alrededor de la vida licenciosa del profeta (desenfreno sexual), junto a que Mahoma no realizó milagros, pues era un mago, y que la ley musulmana no era una ley santa ni divina²⁸.

Estimamos conveniente señalar la aparición de Pedro Pascual, fraile mercedario, natural de la ciudad de Valencia. Su objetivo primordial fue, de acuerdo a los principios de su orden, la redención de cautivos, la predicación y la fundación de conventos mercedarios en distintas ciudades del reino de Castilla. En el año 1296 fue nombrado por el Papa Bonifacio VIII, Obispo de Jaén, cargo que mantuvo hasta su muerte en 1300. Consciente de estar en una zona fronteriza, se trasladó al reino de Granada provisto de un salvoconducto para redimir cautivos para su orden y, a la vez, para suministrar los sacramentos e instruirlos en la catequesis²⁹. Este sacerdote redactó un extenso tratado denominado *Sobre la secta mahometana*, escrito en castellano de polémica contra el islam y de exposición de la fe cristiana. El tratado cuenta también, como muchos otros textos de invectivas contra el islam de su época, con una versión de la vida del Profeta. Aquí se retomaron los ya mencionados tópicos de la vida licenciosa de Mahoma: ‘Despues que Mahomad fue rico y poderoso començo de ayuntar muchas mugeres³⁰. Prosiguió el autor insistiendo en que, ‘amostramiento de magestad religiosa e sancta luxuria non conbiene ben a un ome. Nunca ome luxurioso puede ser devoto en oración, e la predicación del luxurioso reprehende a él mesmo³¹. Los elementos que resaltaron la supuesta vida concupiscente de Mahoma, se intercalaron con las aseveraciones de que fue un falso profeta:

E yo digo a ti, Mahomad, que tú non prophetizabas, mas decias algunas cosas así como oy en día dizen los adevinos, o por conjuraciones de los demonios o por otra manera, non era esta maravilla, como los adevinos ovo e abrá en el mundo que dizen pocas verdades e muchas mentiras³².

²⁸ J. V. Tolan, *Sarracenos*, 275-276.

²⁹ A. Echevarría Arsuaga, “La reescritura del *Libro de la Escala de Mahoma* como polémica religiosa”, 192.

³⁰ Pseudo Pedro Pascual, *Sobre la se(c)ta mahometana*, 100.

³¹ Pseudo Pedro Pascual, *Sobre la se(c)ta mahometana*, 102.

³² Pseudo Pedro Pascual, *Sobre la se(c)ta mahometana*, 103.

La asociación con la falsedad no era novedoso, pues en otro relato se hizo alusión a cómo Mahoma era experto en las artes mágicas: ‘Este Mahomat era omne fermoso et rezio et muy sabidor en las artes a que llaman mágicas, e en aqueste tiempo era el ya uno de los mas sabios de Arauia et de africa’³³. Por lo tanto, un mago no puede ser un profeta y menos aún equipararse con el Dios cristiano. Argumentación que una vez más tuvo por finalidad invalidar la religión de los musulmanes.

Así, el tándem de la impudicia y la obscenidad, junto a la noción de mago/ adivino, se posicionaron para construir el andamiaje discursivo para denigrar al Islam. Estas representaciones que expuso Pedro Pascual, como mencionamos, no fueron nuevas. La insistencia en la reiteración y en la fijación por escrito de un discurso que se venía repitiendo no hizo más que colocar al Profeta y por extensión a los musulmanes en las antípodas del cristianismo, los relegó en lo distinto, en la marginalidad, en la otredad. Por otra parte, es necesario señalar que la finalidad de este escrito fue doble, pues la polémica y la catequística se imbricaron para reforzar la fe de un colectivo de cristianos cautivos de los musulmanes y que poseían una escasa formación religiosa por su desconocimiento del latín.

En este sentido, el autor del tratado consideró necesario suministrar a los cautivos un argumento para mantener debates con sus adversarios y a la vez para divulgar en lengua romance los principales dogmas de la fe cristiana. Fernando González Muñoz sostuvo que el texto fue compuesto como manual para el adoctrinamiento de musulmanes y conversos³⁴. Un dato importante a tener en cuenta es que Pedro estuvo cautivo de los musulmanes en Granada, por eso la insistencia en reforzar los lazos de fe con sus compañeros de cautiverio.

Ahora bien, Fernando González Muñoz puso en duda la existencia real del Obispo de Jaén. Sin embargo, cabe señalar que lo planteado por González Muñoz tuvo un precedente en un texto de fines de los años ‘80 escrito por Jaume Riera i Sans³⁵. Este autor sostuvo que el supuesto fraile mercedario valenciano, obispo de Jaén y mártir en Granada, fue una invención forjada por los mercedarios del siglo XVII. Sobre esta línea argumentativa, González Muñoz señaló, que diversos mecanismos se activaron y armonizaron luego de ser descubiertos los supuestos restos del obispo mártir en Granada, hacia 1580. De modo tal, que los mercedarios granadinos se apropiaron de una

³³ *Primera Crónica General*, 265.

³⁴ Pseudo Pedro Pascual, *Sobre la se(c)ta mahometana*, 13.

³⁵ J. Riera i Sans, “La invenció literaria de Sant Pere Pasqual”, 45-60.

figura celebrada por sus afanes predicatorios y de redención, los que representaron a la perfección los ideales de la orden. Este rescate, se imbricó en un ambiente proclive a los procesos de santificación de los miembros de la orden mercedaria, la que en la atmósfera pos Trento necesitó reconstruirse histórica y devocionalmente³⁶.

Consideramos relevante señalar que, haya existido o no Pedro Pascual, lo que sí fue real y fehaciente fue la existencia del tratado *sobre la secta mahometana*, su posterior circulación, difusión y sobre todo su contenido, que vino a engrosar la lista de discursos de invectivas o polémicas contra el islam. Así, estimamos resaltar la preponderancia de este texto, en tanto discurso del poder y que tuvo una real difusión y acogida entre el público letrado de su época. Pero a la vez, *sobre la secta mahometana* se entremezcló con el resto de los escritos de polémica antiislámica del periodo. Se nutrió de su circulación, de la reutilización y resignificación de las fuentes que utilizó, pero sobre todo, proyectó una imagen distorsionada y peyorativa de la religión islámica. Ese texto fue, en última instancia, una forma de denostar a sus creyentes, los musulmanes.

Dentro de esta línea de análisis debemos incluir una breve obra denominada *Sermones contra iudeos e moros*³⁷, que fue considerada anónima pero que guarda similitudes con los trabajos del converso Alfonso de Valladolid, conocido también como Abner de Burgos³⁸. El texto del siglo XIV se ensambló en la línea argumentativa que venimos describiendo, es decir, afirmar hasta el hartazgo que por fuera de la religión cristiana no hay comunidad de fieles posible. En el afán de presentar al cristianismo como la única y verdadera creencia, el Islam y el judaísmo oscilaron entre la verdad y la falsedad, porque si bien eran gentes del libro, sus doctrinas eran falsas pues sólo el Evangelio y el credo constituyeron la verdadera fe: 'E toas estas palabras demuestra que dios padre ha fijo y el fijo ha padre y madre, lo qual vos fazen negar el talmud y el Alcorán'³⁹. Otra característica que posee este tipo de textos de refutación e invectivas contra el Islam, se articuló en torno a los tópicos del error, la herejía, la falsedad y la negación, entre otros, y al aunarlos y clasificarlos lograron recrear en sus escritos la equivocación confesional en la que habían incurrido los seguidores del Islam. Por otra parte, la utilización de la "necedad" fue recurrente, ya que necio era aquél que se empeñaba en no querer oír ni entender la palabra de

³⁶ Pseudo Pedro Pascual, *Sobre la se(c)ta mahometana*, 70.

³⁷ AA. VV., *Text and the concordances of Sermones contra iudios e moros*, Alfonso de Valladolid (?), MS 25-H, Biblioteca Pública y Provincial de Soria, Madison, 1991. Edición en microficha.

³⁸ Y. Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, 257-282.

³⁹ AA.VV., *Text and the concordances of Sermones*, fol. 202v.

Dios, imagen que tenía por fin instrumentalizar la ignorancia de los ‘otros’, de los no cristianos. En tal sentido, el sermoneador insistió en:

e mas dexastes de creer a dios e a sus prophetas que uos mostraron la uerdad.
E tornastes uos gujar por vuestros prophetas non sabios que uso lo fazen
renegar e por esto soys caydos en yerro y en vanjidad y en muy grand maldat⁴⁰.

Otro apasionado defensor de la religión cristiana fue el franciscano Alonso de Espina. Redactó el *Fortalitiium fidei* (XV), magna obra que pretendía desmascarar a los enemigos de la fe, bajo el símil típicamente medieval de la Iglesia presentada como “fortaleza asediada”⁴¹. Este tópico era reiterado, pero poseía un efecto distinto a los ya esgrimidos por otros autores, pues la dialéctica de este escrito se esforzaba en vilipendiar el Islam, y no probar la superioridad de la religión cristiana, que es lo que hicieron los textos del siglo XIII.

¿Cambios o continuidades en la percepción del “otro”?

La conquista de Constantinopla modificó el panorama intelectual europeo y español. En palabras de Franco Cardini, la caída de esa ciudad fue acogida por los contemporáneos como una terrible señal del fin de los tiempos, la prueba de que el turco era invencible e imparabile⁴². La avanzada del poderío turco por el Mediterráneo y su influencia en el mundo islámico bajomedieval, condujo a algunos pensadores eclesiásticos a buscar otras interpretaciones respecto del Islam. En este contexto emergió el franciscano Juan de Segovia que tuvo una destacada participación en el concilio de Basilea en 1433, y que expresó una mirada diferente sobre el mundo islámico de su tiempo⁴³. En el citado concilio Segovia conoció a Nicolás de Cusa, con quien mantuvo una prolongada relación epistolar. Este último redactaría años más tarde el *Cribatio Alkorani* o *Examen del Corán*⁴⁴.

El interés de Segovia por el Islam fue anterior a su llegada a Basilea, ya que tuvo un primer hito relevante en la disputa que en 1431 mantuvo en la ciudad de Medina del Campo con un embajador del rey moro de Granada⁴⁵. En esa

⁴⁰ AA.VV., *Text and the concordances of Sermones* fol. 209r.

⁴¹ Puede consultarse el completo estudio de A. Echevarría Arsuaga, *The fortress of faith. The attitude towards muslims in fifteenth century Spain*.

⁴² F. Cardini, *Nosotros y el Islam.*, 134.

⁴³ D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*. Sobre los datos biográficos de Juan de Segovia, véase E. Molina López y C. Castillo Castillo, *Juan de Segovia y el problema islámico*, 120-122.

⁴⁴ V. Sanz Santa Cruz, “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam”, 182.

⁴⁵ D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia*, 100-107.

oportunidad Juan de Segovia, con pretexto de interesarse por la suerte de algunos amigos suyos de Córdoba que se encontraban cautivos en la ciudad de Granada, entabló por primera vez un largo e intenso diálogo doctrinal, también en términos de polémica, básicamente focalizado en torno a uno de los temas permanentes de la confrontación religiosa islamo-cristiana, el dogma de la Trinidad, cuyos resultados -siempre a juicio del propio Segovia- fueron en todo momento más convincentes del lado cristiano⁴⁶.

La atmosfera renacentista posibilitó un debate en la búsqueda de puntos de contacto entre el cristianismo y el islam, en vez de continuar haciendo hincapié en las diferencias y por ende en la relación superioridad/inferioridad de una religión por sobre otra; se planteó un alejamiento de los tópicos esgrimidos por los antiguos polemistas medievales. En este sentido, Juan de Segovia marcó la diferencia con sus predecesores al proponer una solución al “problema islámico”. De modo que, como sostuvo Molina López, la propuesta de Segovia buscó el mutuo conocimiento para la puesta en práctica de una propuesta de entendimiento excepcional y extraordinaria: la aplicación de un método pacifista como experiencia única en la trayectoria del pensamiento cristiano medieval; un proyecto fundamentado en razones teológicas, jurídicas e históricas. Con este basamento doctrinario Segovia buscó apartarse de las controversias que el Occidente cristiano vertió hasta entonces sobre el Islam y, que a juicio del salmantino, carecían de sólidos cimientos por su permanente percepción radicalizada, de permanente combate, de oposición y rechazo⁴⁷.

La propuesta se sustentó en la idea de la convergencia en vez de la divergencia, edificando imágenes de una religión distinta a la cristiana, no mejor ni peor, sino disímil⁴⁸. En consecuencia, Segovia decidió hacer una nueva traducción del Corán porque consideró necesario elaborar una refutación válida y consistente del Islam. Para tal fin se sirvió de la ayuda del alfaquí segoviano Iça Gidelli, que gozaba de una buena reputación entre los musulmanes del reino de Castilla⁴⁹. El trabajo de Segovia fue la primera versión trilingüe del Corán, compuesta en árabe, latín y español. Iça Gidelli accedió a la propuesta, y solicitó veinte doblas por su trabajo, sin incluir el salario de quien copiase la versión con esmerada caligrafía, y prometió solucionar todas las dudas al maestro salmantino. El alfaquí se trasladó a Italia y ‘el 5 de diciembre de 1455

⁴⁶ E. Molina López y C. Castillo Castillo, *Juan de Segovia*, 125.

⁴⁷ E. Molina López y C. Castillo Castillo, *Juan de Segovia*, 126.

⁴⁸ R. Fletcher, *La Cruz y la Media Luna*, 154.

⁴⁹ Sobre la figura de Ica Gidelli véase G. Wieggers, *Islamic literature in Spanish and aljamiado*, 142-147. E. Molina López y C. Castillo Castillo, *Juan de Segovia*, 138.

llegó a esta mi residencia del priorato de Aitón, obligado por el hambre, el más célebre entre todos los musulmanes del reino de Castilla, Iça Gidelli, alfaquí de Segovia⁵⁰.

El musulmán permaneció cuatro meses en Aitón y, según lo expuesto por el franciscano, repartió su tiempo de la siguiente manera:

en el primero copia el texto árabe del Alcorán; en el segundo lo vocaliza; en el tercero escribe por su propia mano la versión castellana, y en el cuarto confrontan ambos la traducción, viendo el alfaquí el texto árabe y Segovia el español⁵¹.

El resultado del trabajo del alfaquí fue la confección del Alcorán trilingüe, del cual sólo se conoce el prólogo que contiene gran información, pues el ejemplar en tres lenguas se perdió a causa de un incendio. En el prólogo se detalla la metodología de trabajo seguida por el alfaquí, explicitando la cantidad de horas (doce en total) que trabajó por día, excepto los viernes, 'la forma en que escribía, el uso de las vocales, los acentos y otros signos que se usaban para la escritura árabe'⁵². También se detallan las fuentes utilizadas, como ser los libros en árabe que consultó. La tarea de traducción emprendida por el musulmán se completó con la confección de un sumario explicativo de cada una de las suras del Alcorán y una exposición de los trece artículos de la fe Islámica⁵³. De este modo, antes de abandonar Aitón el musulmán escribió una breve versión de la vida y genealogía de Mahoma, junto con otros opúsculos referidos al Islam.

Consideramos relevante señalar la propuesta de Juan de Segovia junto al trabajo de Iça Gidelli puede ser analizado dentro del concepto de "mediadores culturales". Como planteó Roser Salicrú i Lluch, estas figuras se posicionaron como puentes entre mundos colindantes y no siempre tan permeables como sería de desear porque están separados tanto por barreras económicas y sociales como por las a menudo más difícilmente franqueables barreras mentales, religiosas y culturales. Rebasando ampliamente su tarea de la estricta traducción lingüística, ejercen de intermediarios, traductores e intérpretes capaces, cuando es preciso, de descodificar y recodificar adecuadamente la información necesaria para asegurar una correcta comunicación y comprensión entre las partes. El mediador, pues, tiene forzosamente que dominar dos códigos cul-

⁵⁰ D. Cabanelas, *Juan de Segovia*, 145.

⁵¹ D. Cabanelas, *Juan de Segovia*, 142.

⁵² D. Cabanelas, *Juan de Segovia*, 142. Puede consultarse, S. Madrigal Terrazas, *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia*, 72-95.

⁵³ *Suma de los principales mandamientos*, 254-260

turales diferentes y, generar confianza para lograr debidamente su cometido⁵⁴.

El alfaquí Gidelli también redactó el *Breviario Sunni* para orientar a la comunidad musulmana castellana, en su mayoría hispanoparlante:

dixo el onrado sabidor, mofti y alfaki de la aljama de los moros de la noble y leal ciudad de Segovia don Iça Jedih: compendiosas causas me movieron á interpretar la divinal gracia del alcoran de lengua arábigo en alchamía sobre que algunos cardenales me escribieron que lo teníamos encogido y escondido como cosa no ossada placear, porque no sin grande causa desamparé mi nación para las partes del Levante, por la qual causa me puse a sacarlo en lengua castellana. Y porque los moros de Castilla con grande subjeccion y apremio grande y muchos tributos, fatigas y trabajos han descaecido de sus riquezas y an perdido las escuelas del arábigo y para reparo desos daños me rogaron que quiesiese en romance recopilar y traducir tan señalada escritura de nuestra sancta Ley y Çunna de todo aquello que todo buen moro debe saber y usar⁵⁵.

La redacción de este tratado debe encuadrarse en los procesos de fragmentación e intromisión cristiana en los asuntos jurídicos de las aljamas castellanas. A la vez, en la segunda mitad del siglo XV las posturas regias hacia los moros tendieron progresivamente a limitar su radio de acción y su autonomía, de modo tal que quedaban desprovistos de la posibilidad de acudir a su alcalde para resolver cuestiones de tipo teológico moral.

Por otra parte, el dominico Juan de Torquemada dedicó esfuerzos para arremeter contra el Islam en su *Contra principales errores perfidi Machometi*. Conforme lo expuesto por Mitre Fernández, el cardenal hizo un detallado inventario de los cuarenta y un errores en los que el Islam había incurrido para proceder a su develación. En consecuencia, lo expuesto por Torquemada se convirtió en un compendio de todas las diferencias existentes entre el Cristianismo y el Islam⁵⁶. En el orbe catalán las invectivas procedieron de Francesc Eiximenic y Vicente Ferrer. El primero retomaría viejas polémicas contra los moros, para concluir en líneas generales, lo equivocado del culto a Mahoma y la consecuente falsedad del Islam⁵⁷. Mientras tanto, el segundo tendría a su cargo, en tanto predicador, la cristianización y bautizo de gran parte de la población infiel del reino Valencia⁵⁸. De esta manera, el interés y

⁵⁴ R. Salicrú i Lluç, "Más allá de la mediación de la palabra", 409-410.

⁵⁵ *Suma de los principales mandamientos*, 247-248.

⁵⁶ E. Mitre Fernández, "Otras religiones", 40.

⁵⁷ J. Puig Montada, "Francesc Eiximenic y la tradición antimusulmana peninsular", 1551-1577.

⁵⁸ M.T. Ferrer i Mallo, "Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros", 1580-1600.

la necesidad de informaciones sobre el islam y su principal obra, el Alcorán, fue en las postrimerías del siglo XV hispánico, fruto de una doble exigencia. Contenía, por una parte un fuerte componente mesiánico, que alimentado por la presencia de la amenaza turca, insistía en la necesidad de debelar al infiel por las armas, pues venía de antaño caracterizado e identificado como Anticristo. Su conversión era la apocalíptica necesidad de dar cumplimiento a la anunciada llegada de los tiempos. Por otra parte, y como consecuencia directa de la anterior, se debía a una creciente sensibilidad hacia los métodos para llevar a cabo esta derrota. En definitiva, utilizar todos los elementos que permitiesen conquistar y homogeneizar al otro⁵⁹.

Las construcciones teóricas que se desplegaron sobre los musulmanes en la península ibérica deben ser enmarcadas dentro de las complejas y cruentas relaciones islamo-cristianas medievales. Si bien hoy en día continuamos, lamentablemente, siendo testigos de algunos estereotipos respecto del Islam, las representaciones que se vertieron y que comentamos, deben ceñirse estrictamente a un periodo histórico concreto. Por otro lado, no es menos cierto, que desde el lado musulmán las visiones y caracterizaciones sobre los cristianos tampoco fueron positivas. No obstante, es relevante señalar, que hasta bien entrado el siglo XIII las representaciones sobre los musulmanes tendieron a solidificarse y a entremezclarse con el espíritu de cruzada. De modo que, a partir de este momento, asistimos a un proceso de cristalización de una imagen estereotipada negativa que no dejó de aumentar en los siglos bajomedievales de la mano de los tratadistas y polemistas antiislámicos.

Pero, como señalamos, un claro en este derrotero intelectual y escriturario fue la labor de Juan de Segovia. Si bien la sola enunciación de un “problema islámico” trae consigo una valoración un tanto negativa, no podemos dejar de mencionar el complejo trabajo y esmero que supuso a mediados del siglo XV, enunciar un “método pacifista” y de entendimiento con el Islam. Un hecho verdaderamente novedoso y que venía a romper con la larga tradición de teólogos, clérigos y polemistas cristianos que afilaron sus plumas contra el Islam.

⁵⁹ I. Ianuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV*, 421.

Bibliografía

AA. VV., *Text and the concordances of Sermones contra iudios e moros*, Alfonso de Valladolid (?), MS 25-H, Biblioteca Pública y Provincial de Soria, Madison, 1991. Edición en microficha.

Baer, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Ed. Altalena, Madrid, 1981.

Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid, Ed. Rialp, 1991.

Bartlett, Robert, *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2003.

Cabanelas Rodríguez, Darío, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Universidad de Madrid, Madrid, 1952.

Cardini, Franco, *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*, Ed. Crítica, Barcelona, 2002.

Dupeyron, G. R. "Identidad y alteridades. El occidente medieval y sus "otros", *Desacatos*, N° 4, Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social, Distrito Federal, México, (2000), 1-26. Tomado de: <http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/Ini.html>. Fecha de consulta: 20/05/2013.

Echevarria Arsuaga, Ana, *The fortress of faith. The attitude towards muslims in fifteenth century Spain*, Brill, Edimburgh, 1999.

Echevarria Arsuaga, Ana, "La reescritura del *Libro de la Escala de Mahoma* como polémica religiosa", *CEHM*, n° 29, (2006), 173-200.

Ferrer i Mallol, María Teresa, "Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer", en Soto Rábanos, José María, (coord.), *Pensamiento Hispano Medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, II, CSIC, Madrid, 1998, 1580-1600.

Fletcher, Robert, *La Cruz y la Media Luna. Las dramáticas relaciones entre el cristianismo y el islam desde Mahoma hasta Isabel la Católica*, Ed. Peninsula, Barcelona, 2005.

Flori, Jean, *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Ed. Akal, Madrid, 2010.

García Fitz, Francisco, *La Reconquista*, Universidad de Granada, Granada, 2010.

Hernando, Josep "La polémica antiislámica i la quasi impossibilitat d'una entesa", *Anuario de Estudios Medievales*, N° 38, Vol. 2, (julio – diciembre 2008), 763-791.

Gómez Moreno, Manuel, *Introducción a la Historia Silense*, Tipográfica Sucesores de Rivadaneira, Madrid, 1921.

Ianuzzi, Isabella, *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2009.

Jiménez de Rada, Rodrigo, *Historia de los hechos de España*, Introducción, traducción, notas e índice J. Fernández Valverde, Ed. Alianza, Madrid, 1989.

Martínez Carrasco, Carlos, “La visión inicial del Islam por el cristianismo oriental. Siglos VII-X”, *MEAH*, Sección Árabe-Islam, 61, (2012), 61-85.

Martínez Gazquez, José. “Finalidad de la primera traducción latina del Corán”, en Barceló, Miquel y Martínez Gazquez, José, (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2005, 71-78.

Mitre Fernández, Emilio “Otras religiones ¿Otras herejías? (El mundo mediterráneo ante el “choque de civilizaciones” en el Medioevo)”, *En la España Medieval*, Vol. 25, Madrid, (2002), 9-45.

Molina López, Emilio –Castillo Castillo, Concepción, *Juan de Segovia y el problema islámico. Darío Cabanelas, Estudio Preliminar*, EUG, Granada, 2007.

Morín, Alejandro, “Cynocephalus in comentario? El carácter monstruoso o salvaje de los infieles como argumento jurídico”, Blasco Vallès, A, e da Costa, R. (coord.), *A Idade Média e as Cruzadas, Mirabilia 10*, (Jan- Jun, 2010), 46-60.

Petrus i Pons, Nàdia “Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán”, en Barceló, Miquel y Martínez Gazquez, José, (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2005, 87- 94.

Primera Crónica General de España que mandó a componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1239, Menéndez y Pidal, Ramón, T. 1, Bailly-Bailliere Editores, Madrid, 1906.

Pseudo Pedro Pascual, Sobre la se(c)ta mahometana. Edición y estudio de González Muñoz, Fernando, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2011.

Puig Montada, Josep, “Francesc Eiximenic y la tradición antimusulmana peninsular”, en Soto Rábanos, José María, (coord.), *Pensamiento Hispano Medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, II, CSIC, Madrid, 1998, 1551-1577.

Riera i Sans, Jaume, “La invenció literaria de Sant Pere Pasqual”, *Caplletra*, núm. 1, (octubre de 1986), 45-60.

Ríos Saloma, Martín F., *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2011.

Rubiera Mata, María Jesús, “El enemigo en el espejo: percepción mutua de musulmanes y cristianos”, en *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana*, XVIII Semana de Estudios Medievales de Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, 355-369.

Salicrú i Lluch, Roser, “Más allá de la mediación de la palabra: negociación con los infieles y mediación cultural en la Baja Edad Media”, M.T. Ferrer i Mallol, J.M. Moeglin, S. Péquignot y M. Sánchez Martínez (Eds.), *Negociar en la Edad Media*, CSIC, Barcelona, 2005, 409-439.

Sanz Santa Cruz, Víctor “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 16, Navarra, (2007), pp.181-194.

Starczewska, Katarzyna Krystyna, *El retrato de Mahoma en la Historia Arabum de Jiménez de Rada y en el Prologus Alcorani de Marcos de Toledo. Ejemplos de literatura de confrontación islamo-cristiana*, UAB, Barcelona, 2009. Texto en línea https://www.academia.edu/2050449/El_retrato_de_Mahoma_en_la_Historia_Arabum_de_Jimenez_de_Rada_y_en_el_Prologus_Alcorani_de_Marcos_de_Toledo._Ejemplos_de_literatura_de_confrontacion_islamo_cristiana. Fecha de consulta: 10/04/2014.

Tommasino, Pier Mattia “Sobre el Pseudo Pedro Pascual”, en *Al-Qantara*, XXXIII 1, enero-junio (2012), 201-211.

Tolan, John, *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2007.

Tolan, John, “Las traducciones y la ideología de la Reconquista: Marcos de Toledo”, en Barceló, Miquel y Martínez Gazquez, José (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2005, 79-86.

van Dijk, Teum Adrianus, *Discurso y poder*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2009.

Wieggers, Gerard, *Islamic literature in Spanish and aljamiado. Yca of Segovia (fl. 1450). His antecedents and successors*, Brill, Leiden, 1994.