

NÚMERO 7
ISSUE 7

LAS PRIMERAS TRADUCCIONES BÍBLICAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Juan Gabriel López Guix (1)

Departamento de Traducción
Universitat Autònoma de Barcelona



Recibido: 15 abril 2013
Aceptado: 10 septiembre 2013



2013

Refiriéndose a las traducciones medievales en la península ibérica, Marietta Gargatagli menciona el revelador olvido de que «el árabe fue una lengua europea hasta el siglo XV». **(2)** Este olvido está relacionado con una doble negación. Por una parte, la del papel desempeñado en la construcción de Occidente por musulmanes y judíos; y, por otra, la del papel de las sociedades «occidentales» en la destrucción de esas comunidades minoritarias. La primera oculta la importancia de la traducción en la construcción cultural; la segunda, que la destrucción y el pillaje de esas poblaciones minoritarias también se hicieron extensivos a sus materiales culturales y, por ende, a sus traducciones. No me centraré aquí en el proceso de expolio y apropiación forzosa que tuvo lugar con las traducciones veterotestamentarias realizadas por la minoría judía, sino en la suerte corrida por las traducciones de textos bíblicos llevadas a cabo por la minoría cristiana de Alandalús y en su circulación posterior en el seno de otras minorías tras la desaparición de la cultura mozárabe. En el caso de estos textos, los dos ocultamientos mencionados más arriba quedan reflejados en la poca relevancia acordada al hecho de que, mientras las lenguas romances iniciaban en Europa sus primeros balbuceos, en la península ibérica los mozárabes realizaron al árabe a partir del latín algunas de las primeras traducciones europeas de la Biblia. Este artículo presenta algunos datos sobre esas primeras traducciones realizadas a partir del siglo IX y repasa sus peripecias hasta siglo XVI. Habida cuenta de la importancia del texto bíblico en la formación de Occidente, constituyen un excelente marcador histórico y cultural; y, en el caso español, ayudan a sacar a la luz una parte del pasado negada durante muchos siglos por una construcción identitaria basada en un pensamiento católico hegemónico y, también, por la práctica tradicional de ciertas disciplinas académicas (en especial, la historia y la filología). A esa visión han podido contribuir, en ocasiones inadvertidamente, las investigaciones sobre las traducciones bíblicas realizadas varios siglos después al castellano. No se pretende negar aquí la crucial importancia en términos lingüísticos y culturales de esos primeros «romanceamientos bíblicos» al castellano cuyos testimonios más antiguos se remontan al siglo XIII. Pero la primacía acordada a la lengua puede tener el efecto no deseado de reforzar el oscurecimiento cultural de unos aportes anteriores que desestabilizan la visión histórica tradicional de una identidad nacional basada en una única filiación religiosa y en una única lengua. Los vestigios que nos han llegado de las traducciones bíblicas al árabe realizadas en la península ibérica con anterioridad al año 1000, lo que sabemos de sus lectores y los elementos paratextuales que contienen las copias en las que circularon durante varios siglos más ilustran los avatares históricos de unas minorías (no sólo la musulmana, sino también la judía) toleradas y luego perseguidas, así como el proceso mediante el cual se crearon un Estado y una ideología basados en la pureza de sangre y de credo. Aunque el cristianismo no postula como ocurre en el caso de otras religiones un rechazo categórico a la traducción de sus Escrituras (más bien, al contrario), la interpretación por parte de las autoridades eclesiásticas cristianas de la traducción como algo impuro y peligroso tuvo su reflejo histórico en la preeminencia alcanzada por la *Vulgata* en el seno del catolicismo. En el caso español, esta preeminencia queda plasmada textualmente en la *Biblia políglota complutense* promovida por el cardenal Cisneros de forma simultánea a su política de «desarabización» de lo que había sido el último reino árabe en territorio peninsular. Y en cierto modo culmina la compleja dinámica que condujo a la eliminación de lo diferente en beneficio de una identidad pura y al cierre interpretativo del texto revelado.

Partiendo de los trabajos realizados en los últimos años por los estudiosos del campo del arabismo, este artículo tiene varios propósitos. En primer lugar, ofrece algunos datos generales sobre la presencia de la Biblia en la península ibérica con anterioridad a la llegada de los pueblos norteafricanos y sobre el posterior proceso de arabización e islamización que creó el marco lingüístico y cultural en el que se vertieron al árabe los textos bíblicos. En segundo lugar, presenta, por lo que hace a la versión de los *Salmos* de Hafis ibn Albar, algunas informaciones conjeturales sobre la vida y obra de su autor, así como las características de su traducción; y, por lo que hace a los materiales neotestamentarios, se centra en los códices que contienen copias de la versión de los *Evangelios* de Ishaq ibn Balask y en la información sobre su origen que es posible extraer de los colofones y las anotaciones. Y, en tercer lugar, relaciona los acontecimientos históricos

posteriores al fin de la cultura mozárabe en Alandalús con la suerte corrida por los códices y sus lectores, tal como ésta queda reflejada en los manuscritos supervivientes. Toda traducción cuenta siempre dos historias, la del obra que transmite y la del modo en que fue leída e interpretada dicha obra en una época determinada. Las traducciones árabes realizadas en los siglos IX-X en la península ibérica y que circularon durante más de medio milenio por ella y más allá de sus fronteras nos cuentan además cómo vivieron y murieron sus lectores. Curiosamente, aunque surgidas en el seno de la religión cristiana, nos hablan también de los avatares históricos de los dos otros pueblos del Libro en la península ibérica durante los siglos previos que condujeron a la formación de un Estado unificado.

Árabes cristianos

A lo largo de los tres siglos de dominio visigodo, los cristianos habían manejado copias de la *Vetus latina*, la versión bíblica un par de siglos anterior a la traducción de san Jerónimo, y también de la propia *Vulgata* jeronimiana, que llegó a tierras peninsulares apenas una década antes que los pueblos germánicos (409) y de forma simultánea a su composición. Una carta de san Jerónimo (la numerada 71), fechada en 398, da cuenta de la copia en Palestina del texto jeronimiano por parte de escribas enviados por dos cristianos hispanos, Lucinio Bético, y su esposa Teodora. **(3)**

Tras la entrada en la península de los pueblos procedentes del norte de África (árabes y, sobre todo, bereberes) y el desmoronamiento del reino visigodo en la década que siguió a 711, se inició un proceso de aculturación, una doble dinámica compleja y mal conocida en sus detalles de arabización e islamización de la población autóctona, en la que la asimilación lingüística abrió las puertas a un vasto marco cultural y favoreció, completa o parcialmente, la integración religiosa. Cabe señalar que el propio islam era una religión naciente y que la islamización de los cristianos peninsulares fue casi simultánea a la de los bereberes, recién islamizados y ello de una forma bastante superficial, como pusieron de manifiesto diversos movimientos heterodoxos posteriores (por ejemplo, los de Saqya al-Miknasi hacia 768 o de Ibn al-Qitt en 901). **(4)**

Quizá en el mismo siglo VIII se produjera ya una importante conversión al islam de los cristianos peninsulares, aunque el proceso pudo ser más lento. En favor de un proceso muy rápido de islamización se aduce el derrumbe de la estructura de la Iglesia oficial visigoda: la ausencia de obispos y óleos santos consagrados no habría permitido continuar con el bautismo de la población, lo que habría dado lugar a la desaparición mayoritaria de los cristianos en la sociedad andalusí. **(5)** La cuestión es objeto de debate entre los especialistas; se sabe que persistieron cristianos en algunas ciudades y en las zonas rurales meridionales, aunque se desconoce a ciencia cierta el ritmo general de su desaparición. **(6)** En cualquier caso, durante el califato de Córdoba (929-1031), el poder califal consideró la existencia de una minoría cristiana (y judía) como simbólica de la supremacía política y religiosa de los Omeya, y hay constancia de núcleos cristianos organizados hasta el siglo XI.

En términos lingüísticos, junto con el árabe, en 711 se introdujo también en la península el bereber. El proceso de arabización de los bereberes —poco o nada arabizados, en un principio— se produjo rápidamente durante el siglo VIII en tierras peninsulares, y la única huella notable de ese fugaz contacto lingüístico es la presencia de prefijo en muchos arabismos, que pasó de artículo definido en árabe a prefijo aglutinado por influencia del bereber. **(7)** Por su parte, tanto los mozárabes como el resto de los habitantes autóctonos de Alandalús, se expresaron hasta el siglo X mayoritariamente —aunque cada vez menos— en la primera lengua romance peninsular: el romandalusí (una denominación que parece preferible a la de mozárabe en la medida en que esta última excluye a la población no cristiana). A partir de la instauración del califato de Córdoba, la arabización se acentuó y ganó peso el árabe andalusí, lo cual llevó a una decadencia de ese romance que culminó con su desaparición en el siglo XII. **(8)**

El proceso de arabización hizo que el latín perdiera valor entre la población cristiana como lengua religiosa. Es conocido el testimonio de Álvaro de Córdoba a mediados del siglo IX en el que éste se lamenta de la falta de conocimientos de latín de sus contemporáneos («legem suam nesciunt Xpiani et linguam propriam non aduertunt Latini»). **(9)** A pesar de la oposición de un núcleo intransigente que identificó cristianismo y latinidad (cuya máxima expresión fue el llamado movimiento martirial de Córdoba de mediados del siglo IX, que propugnó la vía del martirio por medio de la blasfemia contra el islam), **(10)** la Iglesia cristiana —aislada del resto de la cristiandad y convertida en gran medida en autocéfala— respaldó el uso de textos bíblicos escritos en árabe. El abandono del latín no significó, pues, la elección del romance como lengua sacra, sino que, de modo natural, recurrió al aura y a las capacidades expresivas de la única lengua literaria disponible, el árabe. Hay constancia documental de la traducción en la península de los *Salmos*, los *Evangelios* y las *Epístolas de san Pablo*; además, también circularon textos (como el *Pentateuco* de los siglos IX-X y los materiales neotestamentarios de los códices 1857 y 1625, respectivamente, conservados en El Escorial) **(11)** procedentes del cristianismo oriental, que influyó en el desarrollo del cristianismo andalusí. Asimismo, encontramos abundantes datos indirectos de la presencia de materiales escriturísticos en árabe hoy perdidos en las obras de autores musulmanes, como en el caso del importante poeta, filósofo y teólogo heterodoxo Ibn Hazm (994-1064). **(12)**

En relación con la influencia del cristianismo árabe oriental sobre el peninsular, debe tenerse en cuenta que la islamización de toda la cuenca meridional del Mediterráneo (Siria y Palestina, habitadas por cristianos monofisitas, se conquistaron en 640) fue un factor que debió de fortalecer las comunicaciones entre ambos extremos del Mediterráneo, que ya habían sido intensas entre los cristianos en siglos anteriores, como ponen de manifiesto la petición de copias de la *Vulgata* en 398 o la presencia en el segundo concilio de Sevilla presidido por san Isidoro en 619 de un obispo sirio monofisita que, «finalmente iluminado por la gracia divina, abjuró de su propia herejía delante de todos los presentes». **(13)** Esta presencia de monjes sirios y palestineses continuó en Alandalús a partir del siglo VIII. **(14)** Además, en 741 llegaron a la península contingentes militares sirios dirigidos por Baly ibn Bisr al-Qushayri para sofocar

las sublevaciones de los bereberes, y entre esas tropas hubo cristianos sirio-palestinos que luego permanecieron en la península y establecieron vínculos con los mozárabes.**(15)**

Materiales vetero- y neotestamentarios

Por lo que hace a las traducciones peninsulares de textos bíblicos, la primera manifestación textual del paso del latín al árabe como lengua religiosa es la versión versificada de los *Salmos* realizada en Córdoba por Hafs ibn Albar al-Quti en 889,**(16)** un siglo antes de las glosas emilianenses, el primer testimonio escrito relevante del nacimiento de los romances peninsulares. Existe una copia en la Biblioteca Ambrosiana de Milán (ms. & 120 sup) realizada en 1625 por el escocés David Colville en la Biblioteca de El Escorial, a partir de un códice de partida que podría haber desaparecido en el incendio ocurrido en 1671.**(17)** Se trata del texto mozárabe más antiguo conservado y ha dado lugar a la afirmación de que la literatura mozárabe parece haber nacido «como una especie de Palas Atenea... con toda la armadura».**(18)** De todos modos, su nivel de lengua pone de manifiesto la existencia de una tradición literaria previa; y, además, el propio Hafs ibn Albar critica en su introducción una versión anterior, en prosa, que podría ser la contenida en un manuscrito de la Biblioteca Vaticana (Ar. 5).**(19)** Hafs utilizó principalmente como texto de base el *Psalterium ex hebraico* de san Jerónimo («he traducido lo que ha comentado san Jerónimo», *uryuza*, v. 63), mientras que parece ser que el autor de la versión vaticana siguió el *Psalterium visigothicum* (es decir, el texto de la *Vetus latina*). Conocemos una tercera versión de los *Salmos*, hoy en el Museo Británico (Add. 9060), que parte tanto del *Psalterium ex hebraico* como del *Psalterium visigothicum*.**(20)** De estas tres versiones, la de Hafs es la que gozó de mayor difusión, puesto que aparece citada en textos cristianos, musulmanes (Al-Qurtubi) y judíos (Ibn Ezra e Ibn Gabirol).**(21)**

Las noticias biográficas sobre la vida de Hafs ibn Albar son confusas. Se sabe que fue cadí (juez) de los cristianos cordobeses. Se lo ha supuesto hijo de Álvaro de Córdoba (m. 861), uno de los jefes de la comunidad cristiana de Córdoba en la época de los «mártires» de esa ciudad, y también descendiente de Witiza, el último rey goda, a través de su hijo Rómulo.**(22)** En cualquier caso, su nombre arabizado (Hafs hijo de Álvaro el Godo) pone de manifiesto una arabización muy avanzada. Se le atribuyen, con diferente grado de certeza, diversas obras: el tratado *Al-fiqh* («El Derecho islámico»); *Kitab al-huruf*, un «libro de las letras»; y *Kitab al-masa'il al sa-ab wa-l-jamsin* («Libro de las cincuenta y siete cuestiones»), un tratado sobre la Trinidad considerado como la primera obra de polémica contra el islam escrita por un cristiano occidental en la Edad Media.**(23)** También se ha especulado acerca de su participación en el *Kitab Hurusiyus* («Libro de Orosio»), la traducción al árabe de las *Historiae adversus paganos* de Orosio.**(24)** Por las citas que nos han llegado, parece ser que fue autor de un considerable número de obras hoy perdidas.**(25)**

Su traducción de los *Salmos*, que refleja la tensión presente en la comunidad mozárabe del siglo IX entre el latín y el árabe como lengua sacra, está precedida de un prólogo en prosa y un poema introductorio en verso (*uryuza*) en los que da cuenta de la génesis de la obra y de su método traductor. En el prólogo, que quizá no sea obra de Hafs,**(26)** se defiende la labor traductora recurriendo a la autoridad del apóstol san Pablo (quien aboga explícitamente por la traducción de los textos sagrados en 1 Corintios, 14); y en la *uryuza*, Hafs se adelanta a las posibles críticas y asegura haber contado con la aprobación y el aliento de Valencio (obispo de Córdoba en 862) y otros cristianos piadosos. Éstos habrían considerado la traducción como una buena obra merecedora del perdón futuro de los pecados («han visto en ella [la traducción] una recompensa y un salario, y han supuesto en ella un tesoro de retribución», *uryuza*, v. 105). Pensada para un uso litúrgico (en iglesias o monasterios), la versión mantiene la división hebrea de los versos en dos hemistiquios (metro *rayaz mashtur*) y presenta un vocabulario muy islamizado. Hafs afirma que, a pesar de ciertas dificultades en algunas partes, en otras la versificación surge con naturalidad en árabe; una afirmación en la que se ha visto una posible reivindicación de esta lengua frente al latín en la medida en que permitiría un acercamiento más profundo a la verdad del texto jeronimiano y una recuperación de «lo perdido por la "infidelidad" de los judíos».**(27)** Son precisamente judías, del poeta sefardí Mosé ibn Ezra (1055-1138), las citas más antiguas que conocemos de esa traducción.**(28)**

En cuanto a los materiales neotestamentarios, las citas del cordobés Ibn Hazm en su *Kitab al-fisal* («Libro de las sectas»), entre otras, indican que en el siglo XI circularon traducciones de todas las partes del Nuevo Testamento. Nos han llegado tres (o quizá cuatro) versiones diferentes de los *Evangelios* en unos pocos manuscritos y fragmentos.

El texto más antiguo es un fragmento bilingüe, en latín y árabe, de la *Epístola a los gálatas* (c. 900), hoy en la Biblioteca del Vaticano.**(29)** Formaba parte de la encuadernación de un manuscrito de la catedral de Sigüenza y su texto coincide con el de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de España (ms. 4971). Dicho códice contiene una versión no fechada de los *Evangelios* en una letra que podría ser de los siglos XIII-XIV y fue completado en 1542-1543 con otros materiales, entre ellos, las *Epístolas de san Pablo*, la única versión andalusí completa de dichas epístolas.**(30)** De todos modos, no se puede afirmar que todo el contenido tenga la misma antigüedad que el fragmento de *Gálatas*. Otra versión de los *Evangelios* se conserva en la Biblioteca de El Escorial (Ar. 1626) y se sabe que fue completada en Lisboa en 1553.**(31)** En la Biblioteca de la Universidad de Leiden existe otro manuscrito con los *Evangelios* (ms. Or. 214); su contenido no ha sido estudiado, pero al parecer incluye un prólogo de un autor andalusí.**(32)** Además, existen referencias a una supuesta traducción de las Sagradas Escrituras del obispo de Sevilla Juan Hispalense (siglo IX), de la que no queda ningún rastro (se ha supuesto que, en caso de haber existido, quizá se perdiera en el incendio ocurrido en la Biblioteca de El Escorial en 1671). Lo más probable es que el obispo hispalense escribiera un comentario bíblico (*expositio*), aunque no resulta posible descartar su autoría de una traducción parcial de la Biblia **(33)** (tal vez a partir de un texto oriental).

Los demás manuscritos que se conocen con seguridad parecen estar relacionados con la versión de los *Evangelios* atribuida al cordobés Ishaq ibn Balask al-Qurtubi o Isaac de Velasco (siglo X), cuyo original no se ha conservado. Dado el

estado actual de los conocimientos, sólo serían anteriores a ella la hipotética versión a la que habría pertenecido el fragmento de Sigüenza y la más que hipotética versión del obispo Juan Hispalense. Los manuscritos relacionados con la traducción de Ibn Balask son los siguientes: Mezquita Qarawiyyin de Fez, ms. 730; Biblioteca Universitaria de Leipzig, ms. Or. 1059 (cuatro folios); Biblioteca Pública de Múnich, ms. Ar. 234 y ms. Ar. 238; Museo Británico, ms. Add. 9061; y Archivo Diocesano de la Catedral de León, ms. 35. **(34)** Una nota incluida en casi todas las copias (salvo en la de Fez y en los fragmentos de Leipzig) permite fechar la traducción en el año 946. La versión parece partir de una *Vetus latina*, y las copias que nos han llegado presentan revisiones con aportes de la *Vulgata* e influencia quizá de otras fuentes. **(35)** El lenguaje está plenamente islamizado, hasta el punto de que cada *Evangelio* está precedido de la basmala: «Bismillah al-rahman al-rahim» («En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso»). De su autor no se tienen datos; se ha conjeturado que quizá perteneciera a una iglesia o un monasterio cordobeses, y que el prestigio de que gozó su traducción, dado que sólo se conocen con certeza otras dos versiones del *Evangelio* (ms. 4971 de la Biblioteca Nacional de España y ms. Ar. 1626 de El Escorial) frente a los seis manuscritos que contienen el texto de Ibn Balask, quizá se debiera al hecho de ser una traducción eclesiástica oficial. **(36)** De todos modos, a la hipótesis de una única familia textual procedente de un texto latino se han presentado algunas objeciones basadas en planteamientos de tipo lingüístico y traductivo. **(37)**

En todo caso, parece razonable suponer que la versión de Ibn Balask gozó de predicamento entre los cristianos arabizados peninsulares. A ella pertenecen, por ejemplo, las notas marginales árabes a la *Vulgata* contenida en el *Codex visigothicum legionensis*. Dicho códice, conservado en la Colegiata de San Isidoro de León (ms. 2), se terminó de copiar en 960 en el monasterio de Valeránica (hoy San Pedro de Berlangas), en el valle del Duero, que recibió una población mozárabe al consolidarse en esa zona la frontera cristiana (912); y las glosas han sido atribuidas a su copista, el presbítero Sancho. **(38)** La traducción de Ibn Balask también fue utilizada extensamente por los teólogos musulmanes, como los cordobeses Ibn Hazm en el *Fisal* y el imam al-Qurtubi (1214-1273) en *Kitab al-i'lam bi-ma fi din an-nasara min al-fasad* («Libro que informa sobre la corrupción existente en la religión de los nazarenos»), obras que contienen más de 150 y 100 citas de los *Evangelios* respectivamente (la mayoría procedentes de Ibn Balask). **(39)** Además, las menciones de Ibn Hazm (que describe con precisión el códice) permiten saber que el manuscrito que éste utilizó incluía no sólo los *Evangelios*, sino también el resto del *Nuevo Testamento*: los *Hechos de los Apóstoles*, las *Epístolas* (entre ellas, una epístola apócrifa de Pablo a los laodicenses incluida en la *Vulgata* medieval) y el *Apocalipsis*. **(40)**

Aunque los seis manuscritos con la versión de los *Evangelios* de Ibn Balask distan mucho de haber sido plenamente estudiados, sus colofones ponen de manifiesto que la versión se copió a lo largo de cinco siglos, desde 946 hasta 1493. El códice de Fez podría ser de 1137; el manuscrito 238 de Múnich es copia de agosto de 1394 hecha en una zona cristiana peninsular (de otra copia de noviembre de 1145, copia a su vez de otra de marzo de ese mismo año, ambas realizadas en Fez); el de León es de 1421 (copiado, a su vez, de una copia de 1137); y el manuscrito 234 de Múnich (que incluye una versión oriental del *Pentateuco*) posee un colofón que lo fecha en 1493. **(41)** Por otra parte, los folios conservados en Leipzig se encontraron en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí, lo cual podría indicar —en el caso de que su origen fuera andalusí— que los materiales bíblicos en árabe no sólo circularon entre los cristianos arabizados en la dirección este-oeste.

Después del siglo XII

Sin embargo, el fin de la cultura mozárabe andalusí partir del siglo XII hizo que los textos en árabe fueran perdiendo valor para los propios cristianos peninsulares. Tras la toma de Coimbra (1064) por Fernando I de León (c. 1010-1065) y, sobre todo, la de Toledo (1085) por su hijo Alfonso VI de León y Castilla (1040-1109) —conseguidas aprovechando la fragmentación de los reinos de taifas tras el fin del califato de Córdoba—, se produjo la entrada en la península de los guerreros almorávides (1086-1145), quienes lograron establecer su dominio desde la actual Mauritania y el Sáhara occidental hasta Zaragoza. Llamados inicialmente por diversos soberanos taifales, detuvieron el avance cristiano, pero acabaron quedándose en la península e imponiéndose a partir de 1090 a los diferentes reinos de taifas. Su énfasis en la ortodoxia musulmana supuso un recrudescimiento de la posición de los mozárabes y los judíos. Sin embargo, la dinastía almorávide se debilitó en las primeras décadas del siglo XII. Alfonso I de Aragón (c. 1073-1134) tomó Zaragoza en 1118 y, alentado por los mozárabes de Granada que prometieron rebelarse en su ayuda, emprendió en 1125-1126 una expedición que fracasó en términos territoriales, pero que puso de manifiesto la debilidad almorávide. Dicha campaña se saldó con la desaparición de los mozárabes (o de la población de origen cristiano) en Alandalús oriental: por parte cristiana, dio lugar a la repoblación del recién conquistado valle del Ebro con quienes regresaron con Alfonso I; y, por parte musulmana, a la deportación al norte de África (principalmente, a Fez) de los mozárabes que permanecieron en territorio musulmán. A partir de 1144, el debilitamiento militar almorávide propició la aparición en la península de un segundo período de reinos de taifas, aprovechado por los reinos cristianos del norte para conquistar ciudades como Lisboa (1147), Almería (1147), Tortosa (1148) o Lérida (1149). La capital almorávide, Marrakech, fue tomada en 1147 por los almohades, un pueblo de origen bereber procedente del Alto Atlas más rigorista aun que los almorávides y que controló todo el norte de África hasta Libia y penetró en la península. Ese mismo año, los nuevos conquistadores tomaron Sevilla, lo cual provocó la huida de los mozárabes occidentales hacia Toledo. La antigua capital visigoda —donde la estructura de la Iglesia cristiana había sido refundada después de 1085 con el aporte fundamental de monjes franceses de la orden de Cluny por decisión de Alfonso VI— recibió también la llegada de mozárabes portugueses (maltratados por Alfonso I de Portugal) y de los cristianos del norte de África que huían de los almohades tras la toma de Marrakech, atraídos unos y otros por los privilegios otorgados por Alfonso VI de Castilla y León (el fuero mozárabe). Toledo pasó a convertirse entonces en el centro de los antiguos mozárabes peninsulares y norteafricanos; y en esa ciudad se siguió hablando el árabe durante el siguiente siglo y medio. Como testimonio de esa profunda arabización y de

la islamización parcial de esa comunidad mozárabe, la iglesia toledana de Santa Justa y Rufina conserva a la derecha de su entrada la lápida de un cristiano llamado Michael Semeno fallecido en 1156 (1194 de la era hispana, iniciada en el 38 antes de la era común) con un epitafio donde se leen las palabras latinas: «In nomine *domini nostri | Iesu Christi* hoc se | pulcrum Michael | Semeno obiit die | *dominica* in quarto | die *nobembris* in era MC | LXXXVIII»; y, en torno a ellas, otro epitafio, en árabe, donde se implora la misericordia divina y que comienza con la basmala y contiene su nombre arabizado, Miqa'il ibn Samanuh.**(42)** Con todo, en territorio cristiano el árabe nunca se consideró una lengua religiosa apropiada: el rito mozárabe —mantenido en Toledo durante todo el dominio musulmán y permitido luego a pesar de la oposición cluniacense— seguía el antiguo rito visigodo, es decir, con la liturgia en latín.

Todas estas vicisitudes históricas y otras posteriores quedan reflejadas en la información que podemos extraer de los manuscritos, que revelan tenue y fragmentariamente una convulsa historia cultural. Del exilio norteafricano son reflejo las copias cristianas realizadas en Fez en el siglo XII: el manuscrito de la mezquita Qarawayyin, el manuscrito 35 de León, las copias intermedias citadas en el manuscrito 234 de Múnich; de la pérdida de valor en territorio peninsular cristiano, el reciclado de los soportes como material de encuadernación: los fragmentos de Leipzig y Sigüenza. Esta pérdida de valor, además de los avatares de siglos posteriores, quizá explique también el hecho de que al menos en la mitad de estos manuscritos existe algún tipo de constancia de que nos han llegado gracias al interés mostrado por musulmanes y judíos, quienes los copiaron o preservaron con fines apologeticos y polémicos. El *Salterio* conservado en el Vaticano (ms. Ar. 5) presenta una versión interlinear al hebreo y contiene en su primer folio una nota que lo identifica como propiedad del judío toledano del siglo XIII Meir ben Rabí Isaac ben Sosán, que fue almojarife (tesorero) de Alfonso X el Sabio.**(43)** Lo mismo ocurre con la copia londinense de los *Evangelios* (ms. Add. 9061), que tiene una anotación en letra sefardí del siglo XIII o XIV con el nombre de Abu Çag ben Rabí Hanoch.**(44)** De los siglos siguientes son los materiales en los que es posible establecer una relación con propietarios musulmanes. Uno de los manuscritos de Múnich (ms. Ar. 238), copiado en 1394 por un musulmán en una zona cristiana de la península (según se deduce del formato de la fecha, que ofrece el mes cristiano y el año islámico), fue llevado después a Orán, donde su propietario musulmán (posiblemente, granadino) anotó en 1502 el nacimiento de un hijo.**(45)** El otro manuscrito de Múnich (ms. Ar. 234), que contiene también un *Pentateuco* oriental, presenta un colofón al final de los *Evangelios* donde se afirma (sin indicación de lugar) que es copia de 1493 y que se realizó con la intención de conocer las «tradiciones de los judíos y los cristianos y sus despreciables creencias»; de él se ha conjeturado a partir de una nota marginal que quizá circuló entre los moriscos de la península en el siglo XVI.**(46)** En el caso del *Pentateuco* se ha demostrado que se trata de una versión nestoriana de la *Peshitta* (versión siríaca oriental), lo cual que abre la posibilidad a la presencia de nestorianos en Alandalús y a su influencia sobre los grupos cristianos andalusíes.**(47)**

También con el siglo XVI y con propietarios moriscos pueden relacionarse los manuscritos de la Biblioteca Nacional de España (ms. 4971) y de León (ms. 35). Ambos fueron incautados en ese siglo por una Inquisición ya plenamente activa: el primero, con una traducción de los *Evangelios* procedente de la *Vulgata*, se confiscó antes de 1542-1543 (fecha en que el texto de finales del XII o principios del XIII se completó con unos añadidos que incluían las *Epístolas paulinas*) a un tal Zacarías Hernández; y, el segundo, en 1565 a un médico llamado Maestro Andrés.**(48)**

Así, pues, las traducciones árabes de libros bíblicos hechas en la península (y, en general, los textos bíblicos en árabe) circularon por ella —siempre en el seno de minorías— durante el extraordinario lapso de al menos siete siglos. Tuvieron primero una vida plenamente cristiana a lo largo de unos trescientos años, entre los siglos IX y XII, cuando fueron utilizados por las comunidades mozárabes; y luego, a partir del siglo XII y durante todo el siglo XVI, fueron atesorados por los no cristianos (o los conversos), que los emplearon para la reafirmación y defensa de sus respectivos credos religiosos. Tras la expulsión de los judíos en 1492, la violación de las garantías dadas a los musulmanes en la capitulación de Granada en relación con el respeto de su fe y sus costumbres dio lugar a finales de 1499 a unas revueltas que culminaron con las conversiones forzosas de 1499-1502.

En octubre de 1501, la política de conversión en masa y de «desarabización» defendida por el cardenal Cisneros en Granada culminó con la quema en la plaza Bib-Rambla de esa ciudad de miles de manuscritos árabes, sobre todo religiosos (una orden que se repitió en 1511). Esta obliteración de todo rastro (no sólo lingüístico) de lo árabe —un gesto que repetirán las diferentes ideologías dominantes en la península a lo largo de los siglos y también la historiografía hasta tiempos muy recientes— se completó, por lo que a los textos bíblicos se refiere, apenas unos meses más tarde cuando en 1502 se iniciaron en Alcalá de Henares bajo el patrocinio del propio Cisneros los trabajos de preparación de la *Biblia políglota complutense*, la primera Biblia políglota impresa en el mundo occidental. En su misma disposición tipográfica, al colocar en el centro de la página el texto jeronimiano (entre el griego y el hebreo; y, en el *Pentateuco*, sobre el arameo del *Targum Onkelos* y su traducción latina), dicha Biblia reflejó todo en programa ideológico que plasmaba la elevación de la *Vulgata* latina a la categoría absoluta, es decir, a la de original.

Aunque quedara todavía un sustrato residual de resistencia que llevaría décadas más tarde a una nueva revuelta de las Alpujarras en 1568-1571 y, por último a la expulsión de los moriscos de toda la península entre 1609 y 1614, a principios del siglo XVI se impuso una cuádruple conquista militar, religiosa, cultural y textual. Este isomorfismo excluyó la existencia y circulación de traducciones árabes de materiales escriturarios, aunque fueran de origen cristiano; y, en realidad, a partir de la publicación del índice inquisitorial de 1559, la posesión y lectura de cualquier parte de la Biblia en vulgar. Con ello se clausuraron y erradicaron definitivamente diversas tradiciones traductorales (también la hebrea) y se inauguró una nueva etapa histórica en la que una traducción cada vez más inaccesible a la población general debido a su creciente desconocimiento del latín se impuso *ex cathedra* como original inmaculado e inalterable.

- (1) Deseo agradecer la generosa ayuda que, en diferentes etapas de este trabajo, me han prestado Víctor Pallej# de Bustinza (Universidad Pompeu Fabra), Salvador Peña Martín (Universidad de Málaga) y Juan Pedro Monferrer Sala (Universidad de Córdoba).
- (2) Marietta Gargatagli, «La corteza de la letra», *Quaderns. Revista de traducció*, 1 (1998), p. 13.
- (3) Jerónimo de Estridón, *Cartas de san Jerónimo*, ed. Daniel Ruiz Bueno, vol. 1, Madrid, Editorial Católica, 1962, pp. 677-684.
- (4) Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 173-174.
- (5) Mikel de Epalza, «Les Mozarabes: état de la question», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64 (1992), pp. 39-50; «Falta de obispos y conversión al islam de los cristianos de Al-Andalus», *Al-Qantara*, 15 (1994), 2, pp. 385-400; y «Mozarabs: An emblematic Christian minority in Islamic Al-Andalus», en Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1994, pp. 149-170.
- (6) Pierre Guichard, «Les mozarabes de Valence et d'Al-Andalus entre l'histoire et le mythe», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40 (1985), pp. 17-27; Mikel de Epalza, «Mozarabs: An emblematic Christian minority in Islamic Al-Andalus», en Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1994, pp. 157-162; Thomas F. Glick, *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*, trad. Josep Torró, Valencia, Universitat de València, 2007, pp. 2007, pp. 72-90.
- (7) Federico Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, Gredos, 2003, pp. 56-65.
- (8) Federico Corriente, «El romanandalusí reflejado por el glosario botánico de Abulxayr», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, 5 (2000), pp. 99-100.
- (9) Juan Gil (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, Instituto Nebrija, 1973, pp. 203 y 314-315.
- (10) Eva Lapidra Gutiérrez, «Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente», *Al-Qantara*, 15 (1994), 2, pp. 453-463; y, en contra de los supuestos mártires en masa, Juan Pedro Masferrer Sala, «Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX», en Maribel Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2004, pp. 415-450.
- (11) Juan Pedro Monferrer Sala, «Manuscritos árabes cristianos en España. Notas preliminares», en María Jesús Viguera y Concepción Castillo (eds.), *Los manuscritos árabes en España y Marruecos*, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2006, pp. 207-208.
- (12) Juan Pedro Monferrer Sala, «Salmo 11 en versión árabe versificada. Unas notas en torno a las fuentes de la traducción del Psalterio de Hafs b. Albar Al-Quti», en *Misceláneas de Estudios Árabes y Hebreos. Sección Hebreo*, 49 (2000), p. 305.
- (13) José Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, pp. 171-172.
- (14) Juan Pedro Monferrer Sala, «¿Circularon textos cristianos orientales en al-Andalus?», en Cyrille Aillet, Mayte Penelas y Philippe Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 167-210.
- (15) Dominique Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, París, Études Augustiniennes, 1985, pp.154-156 y 196.
- (16) Juan Pedro Monferrer Sala, «Ibn Albar al-Quti», en Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*, Granada, El Legado Andalusí, 2002, t. I, pp. 433a-453b.
- (17) Marie-Thérèse Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, pp. iv-v.
- (18) Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Christian Arabic literature from medieval Spain: An attempt at periodization», en Khalid Samir y Jørgen S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1993, p. 206.
- (19) Pieter Sjoerd Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library*, Leiden, New Rhine Publishers, 1977, p. 54b.
- (20) Pieter Sjoerd Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library*, Leiden, New Rhine Publishers, 1977, p. 54a.
- (21) Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Christian Arabic literature from medieval Spain: An attempt at periodization», en Khalid Samir y Jørgen S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1993, p. 206-211.
- (22) Douglas Morton Dunlop, «Hafs ibn Albar: The last of the Goths?», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3-4 (oct. 1954), pp. 137-151, y «Sobre Hafs ibn Albar al-Quti al-Qurtubi», *Al-Andalus*, XX (1955), pp. 211-213; así como Marie-Thérèse Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, pp. iv-v.
- (23) Thomas E. Burman, *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994, p. 14.
- (24) Mayte Penelas, «A possible author of the Arabic translation of Orosius' *Historiae*», *Al-Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean*, 13 (2001), pp. 113-135.
- (25) Juan Pedro Monferrer Sala, «Ibn Albar Al-Quti», en Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus*, vol. I, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2003, pp. 433-435.
- (26) Marie-Thérèse Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, p. xix.
- (27) Marie-Thérèse Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, p. xvii.
- (28) Mosé ibn Ezra, *Kitāb Kitābā al-muhadara wa-al-mudhakara*, A. S. Halkin (ed. y trad.), Jerusalén, Mekize Nirdamim, 1975, pp. 42 y 244, citado por Pieter Sjoerd Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library*, Leiden, New Rhine Publishers, 1977, pp. 54a y 76 (n. 248). Existe edición y traducción castellana de Montserrat Abumalham (Madrid, CSIC, 1985-1986, 2 vols.).
- (29) Donatien de Bruyne y Eugène Tisserant, «Une feuille arabo-latine de l'Apôtre aux Galates», *Revue Biblique Internationale*, VII (1910), pp. 321-343.
- (30) Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation», *Al-Qantara*, XV (1994), 2, p. 446.
- (31) Pieter Sjoerd Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library*, Leiden, New Rhine Publishers, 1977, p. 76b (n. 268).
- (32) Pieter Sjoerd Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library*, Leiden, New Rhine Publishers, 1977, p. 76b (n. 268).
- (33) Juan Pedro Monferrer Sala, «De nuevo sobre Iohannes Hispalensis y la primera versión árabe de las «Sagradas Escrituras» realizada en al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 31 (1999), pp. 77-105.
- (34) Philippe Roisse, «Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishaq b. Balask al-Qurtubi en 946 d. C.», en Concepción Castillo et al. (eds.), *Estudios árabes*, 3 (1999), pp. 147-164; así como Ángel López y López, «La traducción de los evangelios al árabe por Isaac ben Velasco de Córdoba en el siglo X a. D.», en *Boletín Millares Carlo*, 13 (1994), pp. 79-80.
- (35) Juan Pedro Monferrer Sala, «Ibn Balask, Ishaq», en Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus*, vol. I, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2003, p. 562.
- (36) Philippe Roisse, «Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishaq b. Balask al-Qurtubi en 946 d. C.», en Concepción Castillo, Inmaculada Cortés y Juan Pedro Monferrer (eds.), *Estudios árabes*, 3 (1999), p. 164.
- (37) Juan Pedro Monferrer Sala, «Yā-btā l-lāqī fī l-samāwāt... Notas sobre antiguas versiones árabes del «Padre Nuestro»», *Al-Qantara*, 21/2 (2000), pp. 277-305.
- (38) Ángel López y López, «La traducción de los Evangelios al árabe por Isaac ben Velasco de Córdoba en el siglo X a. D.», *Boletín Millares Carlo*, 13 (1994), p. 81.
- (39) Philippe Roisse, «Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishaq b. Balask al-Qurtubi en 946 d. C.», en Concepción Castillo et al. (eds.),

Estudios árabes, 3 (1999), pp. 158-159.

(40) Ángel Custodio López López, «Las glosas marginales árabes del *Codex Visigothicus Legionensis*», en *Codex Biblicus Legionensis. Veinte estudios*, León, Lancia, 1999, pp. 307-308.

(41) Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Andalusian-Arabic manuscripts from Christian Spain: A comparative intercultural approach», en Joel L. Kramer (ed.), *Israel Oriental Studies*, vol. 12, Leiden, Brill, 1992, p. 98; y «Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation», *Al-Qantara*, XV (1994), 2, p. 426 y ss.

(42) Évariste Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden-París, Brill-Larose, 1931, #81, pp. 78-79 y plancha XVIIIa.

(43) Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Christian-Arabic manuscripts from Christian Spain: A comparative intercultural approach», en Joel L. Kraemer (ed.), *Israel Oriental Studies*, vol. 12, Leiden, Brill, 1992, p. 103 (n. 93); y «Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation», *Al-Qantara*, XV (1994), 2, p. 436.

(44) Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation», *Al-Qantara*, XV (1994), 2, p. 436.

(45) Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Andalusian-Arabic manuscripts from Christian Spain: A comparative intercultural approach», en Joel L. Kramer (ed.), *Israel Oriental Studies*, vol. 12, Leiden, Brill, 1992, p. 98; y «Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation», *Al-Qantara*, XV (1994), 2, pp. 429-431.

(46) Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation», *Al-Qantara*, XV (1994), 2, pp. 431-433.

(47) Juan Pedro Monferrer Sala, «A Nestorian Arabic Pentateuch used in Western Islamic Lands», en David Thomas (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 351-368.

(48) Pieter Sjoerd van Koningsveld, «Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation», *Al-Qantara*, XV (1994), 2, pp. 427 y 437.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

BRUYNE, Donatien de, y Eugène TISSERANT, «Une feuille arabo-latine de l'Apôtre aux Galates», *Revue Biblique Internationale*, VII (1910), pp. 321-343.

BURMAN, Thomas E., *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994.

CORRIENTE, Federico, «El romanandalusí reflejado por el glosario botánico de Abulxayr», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, 5 (2000), pp. 93-241.

-- *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, Gredos, 2003.

EPALZA, Mikel de, «Les Mozarabes: état de la question», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64 (1992), pp. 39-50.

-- «Falta de obispos y conversión al islam de los cristianos de Al-Andalus», *Al-Qantara*, 15 (1994), 2, pp. 385-400.

-- «Mozarabs: An emblematic Christian minority in Islamic Al-Andalus», en Salma Khadra JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1994, pp. 149-170.

DUNLOP, Douglas Morton, «Hafs ibn Albar: The last of the Goths?», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3-4 (oct. 1954), pp. 137-151.

-- «Sobre Hafs ibn Albar al-Quti al-Qurtubi», *Al-Andalus*, XX (1955), pp. 211-213.

GARGATAGLI, Marietta, «La corteza de la letra», *Quaderns. Revista de traducció*, 1 (1998), pp. 11-26.

GIL, Juan (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, Instituto Nebrija, 1973.

GLICK, Thomas F., *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*, trad. Josep Torró, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007.

GUICHARD, Pierre, «Les mozarabes de Valence et d'Al-Andalus entre l'histoire et le mythe», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40, 1985, pp. 17-27.

JERÓNIMO DE ESTRIDÓN, *Cartas de san Jerónimo* (ed. Daniel Ruiz Bueno), vol. 1, Madrid, Editorial Católica, 1962.

KONINGSVELD, Pieter Sjoerd van, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library*, Leiden, New Rhine Publishers, 1977.

-- «Christian-Arabic manuscripts from Christian Spain: A comparative intercultural approach», en Joel L. KRAEMER (ed.), *Israel Oriental Studies*, vol. 12, Leiden, Brill, 1992, pp. 75-110.

-- «Christian Arabic literature from medieval Spain: An attempt at periodization», en Khalid SAMIR y Jørgen S. NIELSEN (eds.), *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1993.

-- «Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation», *Al-Qantara*, XV (1994), 2, pp. 423-451.

LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, «Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente», *Al-Qantara*, 15 (1994), 2, pp. 453-463.

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden-París, Brill-Larose, 1931.

LÓPEZ LÓPEZ, Ángel Custodio, «La traducción de los Evangelios al árabe por Isaac ben Velasco de Córdoba en el siglo X a. D.», *Boletín Millares Carlo*, 13 (1994), pp. 79-84.

-- «Las glosas marginales árabes del *Codex Visigothicus Legionensis*», en *Codex Biblicus Legionensis. Veinte estudios*, León, Lancia, 1999, pp. 303-318.

MANZANO MORENO, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006.

MILLET-GÉRARD, Dominique, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, París, Études Augustiniennes, 1985.

MONFERRER SALA, Juan Pedro, «De nuevo sobre Iohannes Hispalensis y la primera versión árabe de las »Sagradas Escrituras« realizada en al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 31 (1999), pp. 77-105.

-- «Salmo 11 en versión árabe versificada. Unas notas en torno a las fuentes de la traducción del Psalterio de Hafs b. Albar Al-Quti», en , 49 (2000), pp. 301-319.

-- «*Ya-bta l-ladi fi l-samawat...* Notas sobre antiguas versiones árabes del "Padre Nuestro"», *Al-Qantara*, 21/2 (2000), pp. 277-305.

-- «A Nestorian Arabic Pentateuch used in Western Islamic Lands», en David THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 351-368.

-- «Ibn Albar Al-Quti», en Jorge LIROLA y José Miguel PUERTA VÍLCHEZ (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus*, vol. I, Granada, Fundación El Legado Andalusi, 2003, pp. 433-435.

-- «Ibn Balask, Ishaq», en Jorge LIROLA y José Miguel PUERTA VÍLCHEZ (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus*, vol. I, Granada, Fundación El Legado Andalusi, 2003, p. 561-563.

-- «Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX», en Maribel FIERRO (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2004, pp. 415-450.

-- «Manuscritos árabes cristianos en España. Notas preliminares», en María Jesús VIGUERA y Concepción CASTILLO (eds.), *Los manuscritos árabes en España y Marruecos*, Granada, Fundación El Legado Andalusi, 2006.

-- «¿Circularon textos cristianos orientales en al-Andalus?», en Cyrille AILLET, Mayte PENELAS y Philippe ROISSE (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008.

PENELAS, Mayte, «A possible author of the Arabic translation of Orosius' *Historiae*», *Al-Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean*, 13 (2001), pp. 113-135.

ROISSE, Philippe, «Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishaq b. Balask al-Qurtubi en 946 d. C.», en Concepción CASTILLO, Inmaculada CORTÉS y Juan Pedro MONFERRER (eds.), *Estudios árabes*, 3 (1999), pp. 147-164.

URVOY, Marie-Thérèse, *Le Psautier mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.

VIVES, José (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963.