

TESTES SVNT IPSI, TESTIS ET ERRORIS IPSIVS MAGISTER:

**EL MUSULMÁN COMO TESTIGO
EN LA POLÉMICA CRISTIANA MEDIEVAL***

Ryan Szpiech
University of Michigan
szpiech@umich.edu

Resumen

Varios autores cristianos del siglo XII (como el converso Pedro Alfonso de Huesca y el abad de Cluny, Pedro el Venerable) atacaron la tradición musulmana junto con la judía. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIII hay un cambio notable en la manera en que los autores cristianos comparan a los judíos y a los musulmanes. A partir de la obra antijudía del dominico catalán Ramon Martí, se habla de los musulmanes y de los textos islámicos como “testigos” que afirman la verdad del dogma cristiano a través de la fe islámica en Jesús como profeta verdadero y la adoración de María en la tradición musulmana. Este artículo hace un estudio de esta nueva retórica, que se repite en varias obras antijudías del siglo XIV, como el *Mostrador de justicia* del converso Alfonso de Valladolid y la obra polémica en latín del dominico Alfonso Buenhombre. Se conjetura aquí que esta imagen menos negativa del islam sólo se encuentra en las polémicas antijudías entre 1250 y los primeros años del siglo XV, y que el discurso antijudío cambió en el contexto de la crítica anticonversa que se produjo a mitad de este siglo. En el nuevo contexto del siglo XV, la imagen islámica de Jesús ya no sirve como herramienta cristiana contra los judíos, y el discurso polémico de los cristianos vuelve a criticar el islam tal y como se había hecho en el siglo XII.

Palabras clave

Polémica, Islam, Dominicos, Ramon Martí, Alfonso de Valladolid, Alfonso Buenhombre, Conversos.

* Este estudio se enmarca en el Proyecto de Investigación, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad: *Fuentes medievales y modernas para el estudio de las relaciones trans-culturales en el Mediterráneo: redacción y transmisión*: FFI2015-63659-C2-1-P (MINECO/FEDER). Quiero manifestar mi agradecimiento a Cándida Ferrero Hernández y Toni Biosca por sus revisiones a este trabajo.

Abstract

Various Christian authors of the twelfth century (such as the convert Pedro Alfonso of Huesca and the abbot of Cluny Peter the Venerable) attacked Muslim tradition together with Jewish tradition. In the second half of the thirteenth century, however, there is a notable shift in the way that Christian authors compare Jews and Muslims. Beginning in the anti-Jewish work of Catalan Dominican Ramon Martí, authors describe Muslims and Islamic texts as “witnesses” that affirm the truth of Christian belief in the Islamic faith in Jesus as an authentic prophet and the adoration of Mary in Muslim tradition. This article studies this new rhetoric, which is repeated in various anti-Jewish works of the fourteenth century such as the *Mostrador de justicia* of the convert Alfonso de Valladolid and the Latin polemical work of Dominican Alfonso Buenhombre. It is argued that this less negative image of Islam is only found in anti-Jewish polemic between 1250 and the beginning of the fifteenth century, when anti-Jewish discourse changes in the context of the anti-*converso* crisis that appears in the middle of the century. In the new context of the fifteenth century, the Islamic image of Jesus no longer serves as a Christian tool against the Jews and the polemical discourse of the Christians again criticizes Islam in the same way it did in the twelfth century.

Keywords

Polemic, Islam, Dominicans, Ramon Martí, Alfonso of Valladolid, Alfonso Buenhombre, Converts.

INTRODUCCIÓN: LOS ARÁVIGOS AN SU BIBLIA TRASLADADA DEL EBRAIGO COMO NÓS

En la *General estoria*, el segundo proyecto historiográfico del rey Alfonso X, se hace el siguiente comentario:

Los arávigos an su Biblia trasladada del ebraigo como nós; comoquier que demuden ý ellos algunas razones a logares e pongan y otras, fablan ý d'estos nuestros padres de la liña, e así ovieron sos esponedores sobr'ello, e aduzen sus pruebas de los dichos que Moisés dixo en la Biblia, como lo fazemos nós e los nuestros. E comoquier que ellos anden errados en la creencia, los qui la fe de Jesucristo non tienen, però muchas buenas palabras e ciertas e con razón dixieron en el fecho de la Biblia e en los otros saberes, e grandes sabios fueron e son aún oy. (Alfonso 2001-2009, vol. 1, p. 160).

Este comentario es considerablemente diferente del lenguaje que las obras alfonsinas suelen emplear para hablar de los judíos. Es cierto que en el corpus

alfonsí hay variedad de opiniones sobre los musulmanes y los judíos y que es imposible resumir estas opiniones en una manera simple, sin embargo, falta en el corpus alfonsí alguna referencia a las virtudes del judaísmo que se parezca a la referencia arriba citada.

Por el contrario, se condena repetidamente la manera judía de leer la Biblia, y en algunas de sus obras se encuentran argumentos explícitos de la “superioridad” de los musulmanes. En la *Cantiga de Santa María* 348, por ejemplo, se cuenta que el rey Alfonso sueña con un tesoro que fue escondido en un lugar secreto “que meteron y mui peyores ca mouros” [“que algunos muy peores que los moros metieron allí”] (Alfonso 1986-1989, vol. 3, p. 206, l. 28). Más adelante, se le aparece la Virgen y le muestra un tesoro, “De prata, d’our’ e de pedras mui ricas e mui preçadas... dos judeus, seus enemigos, a que quer peor ca mouros” [“De plata, de oro, y de piedras muy ricas y preciadas... de los judíos, sus enemigos, a los que quiere menos que a los moros”] (*Ibid.*, p. 206, ll. 45, 48).¹ En *Las Siete Partidas*, el rey explica que “los príncipes sufrieron a los judios vivir entre los cristianos... porque ellos viviesen como en cativerio para siempre et fuese remembranza a los homes que ellos vienen del linaje de aquellos que crucificaron a nuestro señor Jesucristo”. De los musulmanes, sin embargo, sólo se dice que “la su ley es como denuesto de Dios”, pero “como quier que los moros non tengan buena ley”, tienen derecho a vivir bajo la protección del rey. Hay una comparación implícita en estas leyes que condena más fuertemente al judaísmo que al islam.

El papel de los judíos como “remembranza” se remonta a la teoría agustiniana del papel de la infidelidad judía en la historia sagrada. Agustín afirma que los judíos son “testigos de la verdad” porque ellos mismos no creen en ella. Como explica en su tratado *Contra Fausto*, la autoridad de la Biblia es aún mayor por la falta de entendimiento de los judíos:

Nec inde auctoritas illis libris minuitur, quod a Iudaeis non intelleguntur; imo et augetur: nam et ipsa eorum caecitas ibi praedicta est. Unde magis non intellegendo veritatem perhibent testimonium veritati, quia cum eos libros non intellegunt a quibus non intellecturi praedicta sunt etiam hinc eos veraces ostendunt. (Agustín, 1891, p. 464).

[Ni disminuye la autoridad de aquellos libros por el hecho de que no los entiendan los judíos; es más, se acrecienta, pues hasta su misma ceguera está anunciada en ellos. Razón

¹ O’Callaghan (1998, pp. 162-165), muestra que esta crítica se basa en la ira del rey después de sentirse traicionado por su ministro fiscal Zag de la Maleha cuando éste dio dinero de la corona a su hijo Sancho, dejando al rey Alfonso sin fondos para ganar la batalla de Algeciras en 1280. Sobre esta Cantiga en general, véase Bagby (1970).

por la que su falta de inteligencia de los mismos otorga un testimonio mayor a la verdad, porque al no entender dichos libros que predicen esa su falta de inteligencia, manifiestan también aquí su veracidad]. (Agustín, 1993, 16.21)²

Las palabras de san Agustín son la base de la imagen tradicional del “judío hermenéutico”, una imagen en que el judío es representado como el opuesto del cristiano al estar marcado por una falta de entendimiento, una supuesta carnalidad y una actitud testaruda y contraria ante las enseñanzas de la lectura espiritual. El poder testimonial de su infidelidad es, según Alfonso, la única razón por la que “los príncipes sufrieron a los judíos vivir entre los cristianos”. Al mismo tiempo, se permiten a los musulmanes vivir entre los cristianos porque, como dice Alfonso X, “comoquier que demuden y ellos algunas razones a logares e pongan y otras, fablan y d’estos nuestros padres de la liña... y muchas buenas palabras e ciertas e con razón dixieron en el fecho de la Biblia e en los otros saberes”. Los musulmanes tienen un valor hermenéutico en la tradición cristiana que no se basa en su infidelidad sino, al contrario, en su fe.

¿Cuál es la importancia de este contraste entre la infidelidad judía y la fe musulmana? En este artículo, presentamos un estudio de las comparaciones del judaísmo y el islam en la literatura doctrinal del ámbito ibérico entre los siglos XII y XV. Como se verá, las palabras de la *General estoria* reflejan un cambio importante en dichas comparaciones, cambio que ya había aparecido por vez primera un siglo antes en las obras de Pedro el Venerable. Aunque los autores de principio del siglo XII ya comparaban a los judíos y a los musulmanes y a veces criticaban a éstos menos que a aquéllos, hay en la segunda mitad del siglo, y aún más en el siglo XIII, un cambio notable: los autores cristianos empezaron a referirse a los musulmanes en función de su papel de “testigo” de la verdad cristiana.

EL CONTEXTO POLÉMICO: EL SIGLO XII

Alfonso X no es, por cierto, el primer escritor cristiano en afirmar que los judíos son “peores” que los musulmanes. El mismo Pedro el Venerable lo dice en el siglo XII. En una carta al rey Luis VII de Francia, escrita justo antes de la segunda Cruzada, el abad Pedro concede que los musulmanes “Christum de virgine

² Sobre este argumento, véase Fredriksen (1995, pp. 317-318; y 2008, p. 277). Para una discusión general de las ideas agustinianas sobre los judíos, véase también pp. 213-352; Cohen (1999, pp. 19-71); y Blumenkranz (1958).

ut nos natum fateantur, multaque de ipso nobiscum sentiant” [“como nosotros reconocen que Cristo nació de una Virgen y comparten con nosotros muchas creencias sobre él”] (Pedro el Venerable, 1967, 328). Si se les debe condenar porque rechazan que Jesús sea hijo de Dios, hay que condenar aún más fuertemente a los judíos:

“Si detestandi sunt Sarraceni... quantum execrandi et odio habendi sunt Iudaei, qui nichil prorsus de Christo vel fide Christiana sentientes, ipsum virgineum partum, cunctaque redemptionis humanae sacramenta abiiciunt, blasphemant, subsannant?”.

[“Si hay que odiar a los sarracenos... cuánto más deben ser odiados y execrados los judíos, quienes, despreciando a Cristo y la fe cristiana, rechazan, blasfeman y se burlan del nacimiento virginal y de todos los sacramentos de la redención humana?”]. (Pedro el Venerable, 1967, vol. 1, p. 328)³

Además, pregunta por qué hay interés en ir de Cruzada a tierras lejanas para luchar contra los musulmanes, con los cuales los cristianos comparten algunas creencias, en vez de luchar contra los judíos locales, que niegan por completo la fe en Jesús.

Sed quid proderit inimicos Christianae spei in exteris aut remotis finibus insequi ac persequi, si nequam, blasphemii, longeque Sarracenis deteriores Iudaei, non longe a nobis, sed in medio nostri, tam libere, tam audacter, Christum cunctaque Christiana sacramenta impune blasphemaverint, conculcaverint, deturpaverint?

[¿De qué servirá perseguir a los enemigos de la esperanza cristiana en tierras remotas y distantes cuando los judíos —blasfemadores viles que son mucho peores que los sarracenos y que no están lejos sino aquí entre nosotros— insultan, pisotean y desfiguran a Cristo y los sacramentos cristianos de forma libre, insolente e impune?] (*Ibid.*, vol. 1, p. 328)

Pedro no sólo dice que los judíos son “mucho peores” que los musulmanes, sino que sugiere también que el islam se basa en las mentiras de unos judíos de La Meca. En la *Summa totius haeresis Sarracenorum* (Suma contra todas las herejías de los sarracenos), Pedro repite la idea tradicional de que el islam es un error introducido cuando los judíos de La Meca “le susurraron” ciertas mentiras al oído a Muḥammad. “Homini nouis rebus inhianti non scripturarum ueritatem, sed fabulas suas quibus nunc usque abundant, Mahumet Iudei insibilant”. [“(Los ju-

³ Cf. Pedro el Venerable (1985b, p. 8). Sobre este argumento, véase Cohen (1999, pp. 250-254).

díos) le susurran a Muḥammad (un hombre que buscaba novedades) no la verdad de las escrituras sino sus propias fábulas, en las que abundan hasta el presente”] (Kritzeck, 1964, p. 206).⁴ Las “fábulas” a las que se refiere son la tradición rabínica del Talmud y las glosas midráshicas a la Biblia. Los judíos tienen la culpa por los errores del islam, lo cual implica que éste, aunque malo, es menos herético que el judaísmo, que es “mucho peor”.

Este argumento marca un cambio sutil en la retórica polémica contra los judíos. Sólo unas décadas antes, el converso Pedro Alfonso de Huesca había equiparado el judaísmo y el islam y los había condenado juntos. Aunque el personaje de Moisés, que representa la perspectiva judía en el *Dialogus contra Iudaeos*, dice que “Lex est si quidem larga... [et] super inconvulsae fundamentum rationis fundatam [est]” “su ley es, ciertamente, generosa y... tiene un firme fundamento de razón” (Pedro Alfonso, 1996, pp. 91 y 291), la voz cristiana de Pedro condena a Muḥammad como un “mentiroso” (*mendacem*) que “rechazó a Cristo” (*Christum denegat*) (*Ibid.*, p. 103). El diálogo de Pedro Alfonso —el primer texto cristiano de discusión sobre el Talmud junto con el Corán— era uno de los tratados polémicos más populares de la Edad Media, y el comentario que se incluía en el libro quinto serviría como fuente principal de información sobre el islam durante más de dos siglos.

Hay que leer los argumentos de Pedro el Venerable dentro de este contexto, en que se había descrito el islam en obras anteriores como igual de malo, o incluso peor, que el judaísmo.⁵ Es cierto que la fuerte crítica de Pedro Alfonso persiste en la polémica a lo largo del siglo XII e incluso en el siglo XIII, como, por ejemplo, en los comentarios en el margen de la traducción latina del Corán, patrocinada por Pedro el Venerable, donde se lee que la representación de Jesús es “estúpida y herética” (*stulta et heretica*) y la historia de la Virgen María es una “fábula inaudita y monstruosa” (*fabulam inauditam et monstruosam*) (Alcoranus, fols. 32v, 33v y 35v).⁶ Al mismo tiempo, la obra del abad de Cluny introduce nuevos elementos en el debate que marcan un giro hacia una nueva imagen polémica. Quizás el cambio más significativo es el argumento que los musulmanes son “testigos” (*testes*) del

⁴ Cf. Pedro el Venerable (1985b, p. 8). Esta idea forma parte de la leyenda del monje Bahīrā, en la que el monje cristiano Bahīrā predice que Muhammad, entonces adolescente, será profeta. También aparece en el texto polémico de *al-Kindi*. Sobre estas referencias, véase Roggema (2009, pp. 174-176).

⁵ Sobre el libro de Pedro Alfonso, véase Septimus (1981); y Tolan (1993, pp. 27-33 y 108-110; y 2007, pp. 183-190).

⁶ Sobre las notas al Corán de Ketton, véase Martínez Gázquez (2011); y también D’Alverny (1947-1948: 98-103); y Burman (1994, pp. 84-89; y 2007, pp. 60-76).

cristianismo, junto con otros infieles o *ethnicos*. Dice, “Nam quod ratio eos nulla illexerit, testes sunt ipsi, testis et erroris ipsius magister”. [“Pues que razón alguna los ha seducido, ellos mismos [los sarracenos] son testigos, [como] también es testigo el maestro del mismo error [Mahoma]”. (Pedro el Venerable, 1985a: p. 110). Igual que en el caso del judío hermenéutico de la tradición agustiniana, el musulmán “testigo” tiene un valor positivo para los cristianos porque ayuda a definir los límites de la fe correcta. El uso de esta palabra introduce un concepto que llegó a tener un papel destacado en la literatura polémica del siglo xiv.

El cambio es evidente no sólo en las obras de Pedro, sino también en algunos lugares de las traducciones que patrocinó. Por ejemplo, el traductor del tratado polémico de Al-Kindī, Pedro de Toledo (s. xii), añadió un comentario curioso a su traducción. Después de un discurso puesto en la boca del califa abasí al-Ma'mūn, Pedro añade, “Sicut de Iudeo proverbium dicit: Iudeus nisi postquam efficitur Sarracenus Iudeus non est, vix aliquis suam legem, nisi prius aliam acceperit, diligit”. [“Como dice el aforismo sobre los judíos, ‘el judío no es un judío hasta que se convierta en sarraceno; casi ninguno [de ellos] sigue su propia ley sin primero aceptar otra’” (González Muñoz and Hashimi, 2005, p. 62).⁷ El islam aquí representa una fe más auténtica que el judaísmo, porque los judíos no son capaces de seguir su propia ley y el islam representa un camino de mayor piedad.

Para Pedro el Venerable, como para sus colaboradores polemistas, el islam, aunque erróneo, es preferible al judaísmo, y por eso puede servir como testimonio de la verdad. En su polémica contra los judíos, se refiere al testimonio de los musulmanes cuando describe el milagro de la “luz sagrada” en el Santo Sepulcro de Jerusalén, un fuego milagroso que (según la tradición ortodoxa) aparece cada año un día antes de Pascua. Pedro, hablando al lector judío, dice:

Non poteris de isto dicere hoc confinxisse Christianos, cum habeat testes ipsos ethnicos et Sarracenos... si negaveris ergo, Iudaeae, quod de hoc tanto miraculo fatentur Christiani, nunquid negare poteris quod inde confirmant totius orientis tibi ac meridiei ethnici ac Sarraceni?

[No podrás decir que los cristianos han inventado este milagro, porque tiene como testigo a los propios infieles y a los sarracenos... de manera que, judío, si niegas lo que te dicen los cristianos sobre este gran milagro, ¿podrás también negar lo que te confirman los gentiles y sarracenos de todo el este y el sur?] (Pedro el Venerable, 1985b, pp. 122-123)

⁷ Cf. Muñoz Sendino (1949, p. 411).

En varios lugares del texto antijudío de Pedro donde se menciona a los sarracenos, éstos sirven para dar testimonio o prueba a los judíos de las verdades que defienden los cristianos.⁸ Esto no implica que su tratado contra el islam sea menos polémico, sino que, a partir de la obra de Pedro el Venerable, se describe una escala de infidelidad y herejía en la cual el islam puede ocupar una posición un poco más cercana al cristianismo verdadero. Pedro, quien es, desde luego, muy crítico del islam, también puede afirmar, como Alfonso X un siglo más tarde, que los judíos son “peores” que los sarracenos. Esta imagen comparativa es puramente retórica y pertenece, al fin y al cabo, más a la polémica antijudía que al intercambio cristiano con el islam.

TESTES ET IVDICES: EL MUSULMÁN RETÓRICO ENTRE 1250 Y 1350

El uso de la palabra “testigo” (*testis*) para hablar de los musulmanes dentro de la polémica cristiana contra los judíos forma parte de un giro lingüístico que aparece con más frecuencia en la segunda mitad del siglo XIII, según el cual el islam, entendido como menos ofensivo, puede apoyar los argumentos cristianos contra los judíos. En la época de Alfonso X, por ejemplo, Lucas, el obispo de Tuy, empleaba la expresión con un sentido parecido al de Pedro el Venerable. Dice el Tudense que los musulmanes conocen la biblia y Mahoma “cepit nouas leges fingere, eis que tradere, adibens ipsis nefandis legibus de utroque Testamento corrupta testimonia” (“comenzó a fingir nuevas leyes y darles corruptos testimonios de ambos testamentos en corruptas leyes”) (Lucas, 2002, p. 167). Pocos años después, Alfonso X escribirá que los musulmanes “aduzen sus pruebas de los dichos que Moisés dixo en la Biblia, como lo fazemos nós e los nuestros” (Alfonso X, 2001-2009, vol. 1, p. 160).

El desarrollo en el siglo XIII de la novedad polémica del “sarraceno retórico” en el discurso antijudío tiene lugar primero en la Corona de Aragón, donde los escritores dominicos llegaron a tener una influencia importante en la segunda mitad del siglo. El ejemplo más destacado es la obra antijudía del dominico catalán Ramon Martí. Aunque Martí no dice nada positivo del islam en sus obras tempranas, el *Explanatio simboli Apostolorum* (*Explicación del símbolo de*

⁸ Algunas otras secciones del *Adversus Iudaeorum* donde se mencionan a los sarracenos son: pp. 44, 108-111, 122-123, 141, 147 y 184. Para un estudio más amplio de las ideas de Pedro de los judíos y los musulmanes, véase Iogna-Prat, 1998, pp. 281-323 y 324-359.

los Apóstoles) y el *De seta Machometi (De la secta de Mahoma)*,⁹ repite el discurso del musulmán como “testigo” varias veces en sus obras antijudías, el *Capistrum Iudaeorum* (Mordaza de los judíos), de 1267, y, sobre todo, el *Pugio fidei* (Puñal de la fe), terminado en 1278.¹⁰ Aunque Martí pone el islam bajo una luz crítica y dice, por ejemplo, que los musulmanes no podrán entrar en el Paraíso (1.3.27, Ramon Martí, 1990-1993, vol. 1, p. 126), también invoca a la tradición islámica como punto de contraste con la fe “inferior” de los judíos. En una discusión de la circuncisión judía, Martí condena fuertemente la costumbre del *mezizah be-peh* (succión oral de la sangre del pene durante la circuncisión), comparándola desfavorablemente a la práctica musulmana:

Nonne enim... porcum qui crebris rostrum foedat spurciciis Iudaei imitando manducant, qui uniuscuiusque veretrum circumcisi, tam magni quam parvi, in illud profanissimum os, quo Christum blasphemant, suscipiunt, et tamdiu suggunt, quamdiu inde sanguis egreditur? Hoc Abraham non fecit, hoc Moyses non iussit, hoc Deus non mandavit... Sarraceni quippe circumciduntur, et numquam faciunt nefandissimum hoc.

[¿Acaso, para silenciar los otros, los judíos no comen imitando al puerco que reiteradamente ensucia su rostro en las inmundicias, los cuales circuncisos en las partes sexuales de cada uno, lo reciben, y chupan tanto hasta que la sangre mana de allí en aquella profanísima boca con la que blasfeman contra Cristo? Esto no lo hizo Abraham. Esto no fue mandado por Moisés. Esto no lo preceptuó Dios... los sarracenos se circuncidan y nunca hace esto tan desechable]. (Ramon Martí, 1990-1993, vol. 2, pp. 286-288)

No es sorprendente, dentro del contexto polémico en que escribe, que critique la costumbre judía o incluso que diga que no forma parte de la tradición de Abraham. Pero es notable que mencione la tradición islámica como un ejemplo de una práctica menos corrupta, lo cual implica que el islam queda más cerca de la práctica de Abraham y los mandamientos de Moisés que el judaísmo.

Más allá de esta comparación, Martí también hace referencia a los musulmanes en un sentido positivo, como testigos de la fe cristiana. En el *Capistrum*, por ejemplo, dice (1.6.12) que “Omnis Sarracenus confitetur se credere in Dominum Iesum, et si operibus neget, et omnes uno ore fatentur esse Messiam: nihil ergo aliud videntur quam Christiani haeretici”. [“Todo sarraceno confiesa creer en el Señor Jesús, y aunque lo nieguen de obra, todos a una voz manifiestan que él

⁹ Véase Ramon Martí (1908 y 1983).

¹⁰ Sobre la obra de Martí, véase Tolan (2007, pp. 270-280); Burman (2012); y Szpiech (2011, pp. 73-80).

es el Mesías. No parecen ser otra cosa que cristianos herejes”]. (Ramon Martí, 1990-1993, vol. 1, p. 258-259). Además de llamar a los musulmanes *testes* —testigos— también dice (1.7.19) que son jueces —*inimici nostri, id est sarraceni, sunt iudices*. Por lo tanto, pueden confirmar la verdad de los milagros cristianos:

Inimici autem nostri, hoc est Sarraceni, sunt testes tamquam illi quibus constat per crebram famam Dominum Iesum haec et multa alia his similia fecisse, et Messiam fuisse, ut patet legentibus in libris eorum. Tot quippe, totiens et tam manifesta miracula a Christo facta sunt, quod non solum a Sarracenis, verum etiam ab ipsis Iudaeis negare [negari] non poterunt.

[Nuestros enemigos, esto es los sarracenos, son testigos de todo esto como aquellos a quienes les consta por fama comprobada que el Señor Jesús hizo estas cosas y otras semejantes a éstas, y que fue el Mesías, como está claro para quienes leen sus libros. En verdad, tantos, tantas veces y tan manifiestos milagros obró Cristo que no podrán ser negados ni por los sarracenos ni por los mismos judíos]. (*Ibid.*, 1.7.12, vol. 1, p. 282-283).

El discurso de Martí es más amplio que el de Pedro el Venerable. Para él, el Corán es testimonio no sólo de los errores de la fe islámica, y los musulmanes no sólo son, como dijo Pedro el Venerable, “testigos de su propio error”. Para Martí, los sarracenos son también testigos frente a los judíos de la verdad cristiana. Aunque siguen siendo “nuestros enemigos”, pueden dar testimonio de nuestra verdad a los infieles, y los mismos judíos no pueden negar el testimonio de tantos.

Este argumento está aún más claro en el *Pugio fidei*, donde Martí llega a afirmar varias veces que la fe del islam es una prueba que apoya la fe de los cristianos. En la primera parte de la obra, cita a varios filósofos árabes como *auctores* aceptados por todos, tanto por los cristianos como por los judíos, y como explica Tolan, “Martí juega con la división intelectual en el interior del islam para hacer de Avicena y al-Fârâbî racionalistas libre pensadores que rechazaban el *Corán*” (Tolan, 2007, p. 277). Al mismo tiempo, en la segunda y la tercera parte, cita el Corán como prueba de su propio argumento. Afirma, por ejemplo, (*Pugio* 2.8.II), “Denique utrum constet per scripturam Sarracenorum, interrogent qui de hoc dubitant Sarracenos, et ipsorum testimonio me verum dicere comprobabunt”. [“Sobre la cuestión de si esto se apoya por las escrituras sarracenas, que los que dudan de esto pregunten a los sarracenos, y comprobarán con su propio testimonio que yo digo la verdad”] (Ramon Martí, París, Ste-Geneviève ms. 1405, fol. 65v; cf. Ramon Martí, 1687, p. 365-366). En la segunda parte, Martí cita el Corán en su propia traducción latina.

La evidencia más clara de esta invocación del musulmán como un testigo del dogma cristiano se encuentra en las citas del Corán y del *Hadit* (tradiciones sobre los dichos y las obras del profeta) en la tercera parte de la obra, que no sólo se dan en traducción latina, sino también en el árabe original escrito en letras hebreas.¹¹ Esta manera de copiar el texto, parecida a la escritura del judeo-árabe medieval (un dialecto judío del árabe medieval escrito en caracteres hebreos), pone de manifiesto las intenciones polémicas de Martí. Ya las había expresado en el *Capistrum* cuando dijo que, “Optimum erit si istud opusculum non solum in Latino, sed etiam in Hebraeo, et scientia legendi, etsi non intelligendi, Hebraicum habeatur”. [“Será muy importante si este opúsculo se escribe no solamente en latín, sino también en hebreo, y se tiene la capacidad de leer [en voz alta], aunque no se comprenda, el hebreo”]. (Ramon Martí, 1990-1993, I.I.4, vol. 1, p. 56). Al citar los *libr[os] autentic[os] apud Sarracenos* [“libros auténticos de los sarracenos”], Martí da ejemplos de “ea quae Machometus dixit in Alqorano Deum dixisse sibi mediante Gabriele de beata Maria uirgine matre Christi” [“esas cosas que Mahoma dijo en el Corán que Dios le había dicho por medio de Gabriel acerca de la Virgen María, madre de Cristo”]. (Ramon Martí, París, Ste-Geneviève ms. 1405, fol. 281v; cf. Ramon Martí, 1687, p. 750). El concepto del musulmán retórico que empezaba a manifestarse en las obras de Pedro el Venerable, o incluso en las obras de Alfonso X, se manifiesta plenamente en las obras tardías de Ramon Martí.

Esta tendencia alcanzó su punto álgido en la primera mitad del siglo XIV, sobre todo en Castilla. Se pueden ver también ejemplos del “musulmán retórico” en obras escritas fuera de los reinos ibéricos, como las del dominico italiano Riccoldo da Monte di Croce. Riccoldo dice, por ejemplo, en su *Libellum de nationes orientales*, que “Nam non solum Christiani boni sed etiam mali, set et Saraceni, qui habent pessimam legem, et Tartari et pagani, qui nullam habent legem, omnes dicunt legem hristianorum esse sanctissimam”. [“Pues no sólo los buenos cristianos, sino también los malos, y los sarracenos, que tienen una ley pésima, y los tártaros y paganos, que no tienen ley, todos dicen que la ley de los cristianos es muy sagrada”]. (Riccoldo, Florencia, BN ms. Conv. Sopp. C. 8. 1173, fol. 240r). También hay evidencia de la transmisión de las citas árabes de Martí dentro del comentario bíblico de Nicolás de Lira. En su glosa sobre Isaías 8:2, por ejemplo, Lira copia las citas de Martí en latín, y luego los repite en su polémica *Responsio*

¹¹ Para un estudio y edición de estas citas, véase Szpiech (2011).

ad quendam Iudeum (Biblia, 1588, vol. 6, p. 281G).¹² Las obras de Lira transmiten las citas de Martí a los escritores del siglo xv.

Los ejemplos castellanos del mismo período son aún más abundantes. El converso castellano Abner de Burgos, conocido después de su conversión como Alfonso de Valladolid, se refiere a “los moros” varias veces en su polémica antijudía *Moreh Zedeq* (escrita alrededor de 1322-1325, que ahora se conserva en la versión castellana llamada *Mostrador de justicia*) y también en su obra tardía *Minhat Qena’ot* (que ahora se conserva en una versión hebrea y otra en castellano llamada *Respuestas al blasfemo*). En la versión original hebrea se encuentra un pasaje que se ha omitido en la traducción castellana, que dice que “Mahoma, su profeta (de los musulmanes), en todas sus leyes (*hoqotav*), quería conseguir un compromiso (*pasharah*) entre las leyes de los judíos y las leyes de los cristianos, y seguir un camino medio entre las dos para que ninguno de los dos quedara lejos de convertirse (*lahzor*, ‘volver’) a su fe” (Alfonso de Valladolid, Parma, Biblioteca Palatina, ms. 2440, fol. 21r; en Hecht, 1993, pp. 366). El islam está en un punto medio entre el judaísmo y el cristianismo, y por lo tanto está más “cerca” de éste que aquél.

Alfonso había dicho lo mismo varias veces en el *Mostrador*. En el diálogo entre los personajes cristiano y judío, el primero dice:

E non damos nos, los christianos, testimonio de que la Ley de los judios es mejor que la ley de los moros en la manera que tú [judío] dixiste, mas deuemos dezir que la Ley de los moros non es tan mala como la ffe de los judios. E esto es porque non an los moros, segunt ssu ley, todas aquellas mudaçiones e desconcordias e malas costunbres que sson dichas de uos, los judios. E con que ya es prouado que aun aquella obra sodomica que los moros ssueltan non es tan mala cosa como la que ssueltan los judios de la muger por la otra parte como no es huso. (Alfonso de Valladolid, 1994-1996, vol. 2, p. 427)

Alfonso critica aquí la idea rabínica de *hafikhat ha-shulhan* (“volcar la mesa”, Talmud Bavli, *Nedarim* 20a), una metáfora del sexo anal dentro del matrimonio.¹³ Aunque generalmente lo ha permitido la ley rabínica, Alfonso se queja de esta costumbre y sugiere que es peor que “aquella obra sodomica [entre hombres] que los moros ssueltan”. La “superioridad” de los musulmanes se manifiesta tanto en los hábitos sexuales como en la teología cristológica.

¹² Sobre el uso de Lira de las citas de Martí, véase Szpiech (2013, p. 174); y Biosca (2015).

¹³ Para una discusión de esta tradición y una comparación con tradiciones legales en el islam, véase Maghen (2006, pp. 161-209).

Sin embargo, Alfonso no mantiene simplemente que el islam no es “tan malo” como el judaísmo. También afirma que el islam no es, como ya había dicho Ramon Martí, nada más que una herejía cristiana.

Todas la gentes del mundo, o las más dellas, rresçibieron la ffe de Jhesu Christo. E aun los moros la rresçibieron en las más de sus cosas, e creen que Jhesu Nazareno fue el Christo que auia a uinir para dar saluacion al mundo, e que non ouo padre umanal, ssinon quel concibió su madre ssin ayuntamiento de uaron, ssinon de Spiritu santo, e que ffue spiritu de Dios... E otrosi creen los moros que este Jhesu Christo ssubió al çielo en cuerpo e en alma, e que dende a de uinir otra uegada segunda al dia del Juyzio para rressucitar todos lo muertos e darles juyzio. E todo qui cree de Jhesu Nazareno que ffue el Christo conuiene de sser llamado “nazareno” e “Christiano”. E por ende dezimos que los moros sson nazarenos, que quier dezir christianos”. (Alfonso de Valladolid, 1994-1996, vol. 2, p. 203)

Como el testimonio del musulmán retórico afirma, “todos” menos los judíos han aceptado a Jesús como el Mesías verdadero.

La obra de Alfonso de Valladolid sirvió como fuente principal para el *Coloquio entre un Cristiano y un judío*, un diálogo castellano de la segunda mitad del siglo XIV (c. 1370). El autor anónimo del *Coloquio* cita repetidamente el Talmud y las tradiciones rabínicas, y, según ha demostrado Aitor García Moreno, todas las citas fueron copiadas directamente de las obras castellanas de Alfonso (García Moreno, 2006, p. 290). No sorprende, por tanto, que también se haya copiado la misma idea del musulmán como testigo contra el judaísmo.

Ca todos los moros creen que Santa María fue virgen antes del parto e en el parto e después del parto. E creen los moros que Santa María conçibió a Jesucristo, que dizen ellos que es Espíritu de Dios, e dizen ellos en arávido rrehola, e que fue Jesucristo profeta muy santo. E poco desacordan los moros de nuestra Ley ca todos los moros cristianos fueron. (García Moreno, 2003, pp. 162-163)¹⁴

¹⁴ García Moreno (2006, p. 288-289) ha demostrado que esta cita se basa en el *Libro de las tres creencias* (o *Libro declarante*), obra anónima atribuida a Alfonso de Valladolid. Véase *Libro*, Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 9302, fol. 20r. Sin embargo, a pesar de las semejanzas, el *Libro* da voz a una perspectiva sobre los musulmanes que es bastante diferente de la que se encuentra en Alfonso de Valladolid o en el *Coloquio*. Por un lado, el texto dice, “por que vendizen [los musulmanes] a santa María y la alauan por esso an parte dela honrra deste mundo y que an reyes y príncipes... por esso an reyes y príncipes commo los cristianos. E Por quelos judios la denuestan en lugar dela alauar, por esso son denostados y menoscauados sieruos y captiuos de cristianos y de moros y njn an reyes njn príncipes njn perlado” (fols. 20v-21r). Por otro lado, dice, “Ca da poder alas oras a los moros sus enemygos, quelos matan y los desonrran y los vençen alas vegadas bien commo solia fazer a los judios que quando orauan que daua Dios poder asus enemijos contra ellos” (fo. 50r). Esta perspectiva

Igualmente, la voz cristiana insiste en que “los moros e los gentiles e todas las naçiones del mundo vos tienen por rreproyo e por denuesto e vos quieren mal” (*Ibid.*, p. 48). Esta unión entre los musulmanes y los cristianos viene del hecho de que, como dijo Alfonso de Valladolid, los musulmanes son, esencialmente, cristianos.

E así vee tú, judío, que los moros fueron cristianos todos e fuemos hermanos en la creñça, salvo depués que aquel Mahómad puerco fue a pedricar al pueblo de Aravia... tú e los otros judíos que estades perdidos e los moros que son salvos... ca todos los moros fueron cristianos e... ca los moros dizen e creen algunas cosas de nuestra fee, ca creen que Jesu-cristo que es espíritu de Dios e que Santa maría que fue virgen antes del parto e después del parto e otras cosas que creen”. (*Ibid.*, p. 55)

Es posible que el autor del *Coloquio* fuera un discípulo de Alfonso de Valladolid. En todo caso, no hay ninguna duda de que ha basado su discurso sobre los “moros” en el de Alfonso, y de esta manera pudo seguir la transmisión de las ideas de Alfonso a lo largo del siglo XIV, varias décadas después de su muerte.

Sólo una década después de la obra tardía de Alfonso, el dominico gallego Alfonso Buenhombre escribió en latín un par de obras antijudías en las que emplea de una manera creativa el truco retórico del musulmán como testigo. En el prólogo de su *Epistola Rabbi Samuelis* (*Carta de rabí Samuel*, escrito hacia 1339), un diálogo ficticio entre los rabinos marroquíes Samuel e Isaac, Buenhombre dice que el texto no es más que una traducción del árabe de un “libellum anti-quissimum qui nuper casu deuenit ad manus meas et fuerat antea tot temporibus occultatus” [“librito antiquísimo que por casualidad me vino a las manos y que antes estaba escondido durante mucho tiempo”] (Alfonso Buenhombre, en prensa). El dominico afirma que no ha cambiado el texto original y “super hoc erunt omnes qui sciunt Arabicum testes mihi” [“de esto serán mis testigos todos que sepan árabe”]. En la *Disputatio Abutalib* (*Disputa de Abu Talib*), que escribió Buenhombre poco después de la *Epistola* y que tiene un prólogo parecido en el que cuenta el descubrimiento de esta obra en una cárcel del norte de África,

crítica es aún más evidente en los *Sermones contra los iudios y los moros*, unos sermones sorianos que pertenecen a la misma tradición textual que el *Libro*. En general, los musulmanes son condenados junto a los judíos, y no hay ninguna referencia al “testimonio” de los musulmanes. Por ejemplo, sobre la doctrina de la transubstanciación dice, “judios njn moros non lo queredes conosçer njoy oir njn otorgar” (Soria, Casa de la Cultura, ms. 25-H, fol. 206r-v). Sobre la Trinidad, dice, “Negades los judios que el criador es dio y non Dios. Mas maguer que es Trinjdad todos los judios y moros lo negades en conmunalmente. E esto vos faze a vos negar los judios el vuestro Talmud. E a uso los moros el Alcoran” (fol. 208r).

Buenhombre dice que los milagros de Jesús son confirmados por el Corán. “Omnia miracula que Euangelium Christianorum commemorat Eyc, id est, Ihesum, fecisse, ut Alchoranus expresse testatur in zahara predicta”. [“Y creéis que Ysa, es decir, Jesús, hizo todos los milagros que recuerda el Evangelio de los cristianos, tal como testimifica el Corán expresamente en el capítulo citado”]. (Alfonso Buenhombre, En prensa, 4.3).¹⁵ Esta misma frase aparece en algunos de los manuscritos de la *Epistola* como un capítulo apéndice, donde dice que los musulmanes “credunt omnia miracula Ihesum fecisse que Euangelium commemorat. Et hoc expresse testificatur Alcoranus” [“creen que Jesús hizo todos los milagros que conserva el Evangelio. Esto ha sido expresamente atestiguado por el Corán”] (Alfonso Buenhombre, En prensa, [Appendix]). Sobre la cuestión del bautismo, Abutalib afirma que “colligo quod testimoniis utriusque legis oportet nos peccatorum remissionem accipere per aquam”. [“Concluyo que, según los testimonios de una y otra ley, conviene que aceptemos la remisión de los pecados a través del agua”] (Alfonso Buenhombre, En prensa, 7.5).¹⁶ A través del personaje ficticio de Abutalib, Buenhombre equipara el valor testimonial “de una y otra ley”, la Biblia y el Corán, para probar el dogma cristiano. Esto lo afirma Isaac también en el apéndice posterior cuando lamenta que “testimonium multorum stat contra nos, scilicet Sarracenorum et Christianorum, et Alcoranus et Euangelium, quibus nolumus credere” (“El testimonio de muchos —de los sarracenos y de los Cristianos, del Corán y del Evangelio, los cuales no queremos creer— está contra nosotros”) (Alfonso Buenhombre, En prensa, [Appendix]).

Al final de la obra, sin embargo, hay un cambio importante en esta presentación: Abutalib le confiesa a Samuel su decisión de convertirse al cristianismo, no por el testimonio textual del Corán, que rechaza, sino por los *testimonia* de la Biblia. “Tue enim legis testimonia et nostre legis inconuenientia me ultimate compellunt et errorem relinquere et christianitatis nomen predicare”. [“Los testimonios de tu ley y de la nuestra al final me obligan a dejar atrás el error y confesar el nombre del cristianismo”] (Alfonso Buenhombre, En prensa, 7.7).¹⁷ En última instancia, el Corán sólo sirve de testimonio a través de su *inconuenientia*, y de esta manera parece volver a la noción de Pedro el Venerable, dos siglos anterior, de que el musulmán es *testis*, un testigo, igual que Mahoma, que es *erroris ipsius magister*, el maestro del mismo error del islam. Sin embargo, hay que insistir

¹⁵ Para la traducción, véase también Biosca (2006, [Disputa] 16).

¹⁶ Sobre el bautismo en la polémica antimusulmana, véase Biosca (2013).

¹⁷ “Tue enim legis testimonia et nostre legis inconuenientia me ultimate compellunt et errorem relinquere et christianitatis nomen predicare”. *La disputa de Abutalib*, p. 140

también en que, aunque el *texto* ya no sirve de testimonio, el musulmán, como personaje, toma el lugar testimonial que antes tenía el texto. En este sentido, en la *Disputatio Abutalib*, la imagen del musulmán como testigo llega a su punto álgido, y aparece en el texto como un testimonio vivo de la verdad cristiana.

CONCLUSIÓN: ENTRE EL JUDÍO HERMENÉUTICO Y EL MUSULMÁN RETÓRICO

No todas las obras polémicas escritas entre 1250-1350 contienen ejemplos del musulmán retórico que da testimonio de la fe cristiana a los judíos. No se encuentra, por ejemplo, en las obras de Guido Terreni, obispo de Mallorca y Elna en la segunda mitad del siglo XIII, o de Álvaro Pais (Alvarus Pelagius), obispo de Silvés al principio del siglo XIV, o Ricardo de Fitzralph, eclesiástico en Oxford y Aviñón en los mismos años.¹⁸ A diferencia de Ramon Martí o Pedro el Venerable, ninguno de esos autores dice que el musulmán es un testigo y, por lo general, ellos no hablan de los musulmanes en sus obras antijudías. Tomando esto en cuenta, se puede proponer que el fenómeno del musulmán testigo es un elemento retórico que se manifiesta en la polémica antijudía desarrollada en contacto con la cultura islámica (como la de Ramon Martí o Alfonso de Valladolid) o en los libros que usaban esta polémica como fuente (como Nicolás de Lira o el autor del *Coloquio*). También, después del siglo XIV, incluso en Castilla, el musulmán retórico empieza a desaparecer en la literatura antijudía y, poco a poco, el musulmán vuelve a tener su antiguo perfil polémico, poco diferente del tenía en el siglo XII. Por ejemplo, hay muy pocas referencias a los musulmanes en los argumentos de la disputa de Tortosa (1413-1414) y, aunque el *Scrutinium scripturarum* del obispo de Burgos, Pablo de Santa María (c. 1432), transmite las mismas citas coránicas que Ramon Martí (tomadas, desde luego, de Nicolás de Lira), no repite los mismos argumentos de Alfonso de Valladolid o el *Coloquio*.¹⁹ Ya en el *Fortalitiium fidei* (Fortaleza de la fe, c. 1455) de Alonso de Espina († 1491) o el *Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et infideles* (*Celo de Cristo contra los judíos, sarracenos e infieles*, segunda mitad del siglo XV) de Pedro de la Cavallería († c. 1458-1469), el islam es una amenaza que carece por completo de ningún poder testimonial. En

¹⁸ Sobre Fitzralph, véase Katherine Walsh (1981, pp. 129-181). Sobre Terreni, véase Ferrero Hernández (2015).

¹⁹ Sobre las ideas de Pablo de Santa María y Jerónimo de Santa Fe sobre los musulmanes, véase Krey (1996); y Szpiech (2013, p. 175 nn. 74-76). Sobre la influencia de Alfonso en Pablo, véase Szpiech (2016)

estas obras, está claro que, como escribe Ana Echevarría, “historical events had an important role in the revival of the polemic genre against Islam” (Echevarría, 1999, p. 4).²⁰

Se puede ver el cambio de perspectiva entre los siglos xiv y xv al comparar un *consilium* legal del jurista Oldradus de Ponte († c. 1337) con la repetición de éste por Alonso Fernández de Madrigal, “El Tostado” († 1455). De Ponte considera el caso en que un judío que vive en un reino cristiano se convierte al islam. No debe ser castigado “quia cum veritatem non agnoverit, non videtur retro respicere, nec viam Domini relinquere. Imo cum secta Sarracenorum sit minus mala quam Iudeorum... non est ergo puniendus qui viam minus malam elegit”. [“Como (el judío) no conocía la verdad, no parece mirar hacia atrás ni dejar el camino del Señor. Al contrario, como la secta de los sarracenos no es tan mala como la de los judíos... el que escoge el camino menos malo no debe ser castigado”]. (Zacour, 1990, p. 77). Este *consilium* fue citado por los judíos en un debate jurídico en Talavera que tuvo la comunidad hebrea con los musulmanes sobre la conversión de una judía al islam. El abogado judío rechazó el argumento de Oldradus y el musulmán insistió en que el islam está más cerca de la fe cristiana que el judaísmo. Dice el judío, “Se quiera dar a entender por las razones del ya dicho Oldradus que la seta de los moros *sit minus mala quod seta judaeorum*... conviene a saber que la [fe] de los iudios es menos mala que la de los moros” (Madrid, ms. Res 35, fol. 104va). Todo cristiano sabe “que la ley de los iudios es buena... los creyentes en ella que son mejores que los moros”. (fol. 104vb).²¹ El lado musulmán, por supuesto, mantuvo la posición opuesta e intentó reivindicar el argumento de Oldradus.

Poco después, en el siglo xv, Alonso de Madrigal volvió al mismo debate para discutir un caso parecido sobre la conversión de una musulmana al judaísmo. En este caso, él argumenta que la conversión del judío al islam o del musulmán al judaísmo significa igualmente un rechazo del cristianismo. Al negar que haya una jerarquía de religiones, Madrigal equipara el judaísmo y el islam, y le quita a éste la prioridad teológica que tenía en los argumentos de Oldradus y a lo largo del siglo xiv.²² Este cambio legal es también evidente en la literatura cristiana contra los judíos, que deja de referirse al islam como prueba de la fe cristiana. En

²⁰ Sobre Pedro de la Caballería, véase también Ferrero Hernández y Gómez Llauger (2013).

²¹ El texto se encuentra en Madrid, Biblioteca Nacional, ms. Res 35, fols. 101rb-112vb, que pertenecía a Alonso de Cartagena, el hijo de Pablo de Santa María. Sobre el texto, véase Nirenberg (1996, pp. 190-195) y Gómez Moreno (1996).

²² El texto se encuentra en Universidad de Salamanca, ms. 70, fols. 86ra-111vb. Véase el resumen de Nirenberg (2016, pp. 56-61).

resumidas cuentas, lo que nació como parte de la nueva polémica antijudía de Pedro el Venerable y Ramon Martí, que se basaba en fuentes post-bíblicas como el Talmud y fuentes musulmanas como el Corán, llega a desaparecer cuando el discurso antijudío se ve marcado por la crisis de los conversos en el siglo xv.

¿Es el musulmán retórico de la literatura polémica de los siglos xiii y xiv comparable al judío hermenéutico de la polémica tradicional? Aunque ambos fenómenos conceden a los infieles una función hermenéutica dentro del pensamiento cristiano, hay que insistir en que son marcadamente diferentes. El judío hermenéutico era, en palabras de san Agustín, un testigo del dogma cristiano a causa de su *falta* de fe. El musulmán retórico, al contrario, aunque nace en las obras de Pedro el Venerable como un “testigo del error mismo”, al final llega a ser un testigo de su propia fe. Los judíos son testigos precisamente porque no creen en Jesús, mientras que los musulmanes son testigos porque creen. En este sentido, el musulmán retórico sólo sirve como un punto de contraste en la literatura antijudía y no tiene el mismo perfil en la literatura antiislámica del mismo periodo. Al fin y al cabo, el musulmán retórico no es más que una distorsión conveniente que aparece en el siglo xii y desaparece en el xv. Es más un recurso retórico que un giro hermenéutico, que nace y muere dentro del discurso cristiano sobre el judaísmo, mientras que la imagen polémica contra los musulmanes en la literatura antiislámica no se vuelve menos adversa como consecuencia.

OBRAS CITADAS

- Agustín de Hipona, 1891-1892: *Contra Faustum*, en J. Zycha (ed.), *Sancti Aurelii Augustini: De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra Epistulam Fundamenti, Contra Faustum, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum, accedunt Evodii De fide contra Manichaeos, et Commonitorium Augustini quod fertur praefatione utriusque partis praemissa, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 25*, Viena. pp. 79-112.
- , 1993: *Obras Completas de san Agustín XXXI: Escritos antimaniquicos (2.º): Contra Fausto*, Pío de Luis (trad.), Madrid.
- Alcoranus Latinus*: Paris, Bibliothèque nationale, ms. Arsenal 1162.
- Alfonso Buenhombre, en prensa: *Opera Omnia*, A. Biosca i Bas (ed.), Wiesbaden.
- , 2006: *La disputa de Abutalib*, S. García-Jalón y K. Reinhardt (eds.), Madrid.

- Alfonso de Valladolid, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Esp. 43.
- , Parma, Biblioteca Palatina, ms. 2440.
- , 1994-1996: *Mostrador de justicia*, W. Mettmann (ed.), 2 vols., Altenberge.
- Alfonso X., 1986-1989: *Cantigas de Santa María*, Walter Mettmann (ed.), 3 vols, Madrid.
- , 2001-2009: *General Estoria*, P. Sánchez Prieto-Borja (ed.), 10 vols., Madrid.
- Biblia, 1588: *Biblia sacra cum glossis interlineari, et ordinaria, Nicolai Lyrani postilla, ac mortalibus, Burgensis additionibus, et Thoringi replicis, etc*, 6 vols., Venecia.
- Biosca i Bas, Antoni, 2006: “Disputatio Abutalib: Edición crítica, traducción y estudio de Antoni Biosca i Bas”, (tesis), Alicante.
- , 2015: “The Anti-Muslim Discourse of Alfonso Buenhombre”, en Ryan Szpiech (ed.), *Medieval Exegesis and Religious Difference: Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, Nueva York, pp. 87-100.
- , 2013: “*Sine aqua saluare non ualemus*: El agua como purificación de creyentes y de infieles en las polémicas antiislámicas”, en José Martínez Gázquez y John Tolan (eds.), *Ritus infidelium: Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la edad media*, Madrid, pp. 29-44.
- Blumenkranz, Bernhard, 1958: “Augustin et les Juifs: Augustin et le judaïsme”, *Recherches augustiniennes* 1, pp. 225-241.
- Burman, Thomas, 1994: *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden.
- , 2007: *Reading the Qurʾān in Latin Christendom, 1140-1560*, Filadelfia.
- , 2012: “Ramon Martí”, en David Thomas y Alex Mallett, et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 4 (1200-1350)*, Leiden, pp. 381-390.
- Cohen, Jeremy, 1999: *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley.
- D’Alverny, Marie-Thérèse, 1947-1948: “Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22-23, pp. 69-131.
- Echevarría, Ana, 1999: *The Fortress of Faith: The Attitude Towards Muslims in Fifteenth-Century Spain*, Leiden.
- Ferrero Hernández, Cándida, 2015: “Los 25 errores de los musulmanes, según el ms. Vat. lat. 988. Notas sobre su atribución a Guido Terrena”, en Alexander Fidora (ed.), *Guido Terreni, O. Carm. († 1342): Studies and Texts*, Barcelona, pp. 269-280.

- Ferrero Hernández, Cándida y Gómez Llauger, Núria, 2013: “Polémica y razón en el *Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et infideles* de Pedro de la Cevalle-ría”, *Iberia Judaica*, 5, pp. 195-205.
- Fredriksen, Paula, 1995: “*Excaecati Occulta Justicia Dei*: Augustine on Jews and Judaism”, *Journal of Early Christian Studies* 3.3, pp. 299-324.
- , 2008: *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, Nueva York.
- García Moreno, Aitor, 2003: *Coloquio entre un cristiano y un judío. Edición crítica y estudio preliminar*, Londres.
- , 2006: “Las fuentes citadas en el *Coloquio entre un cristiano y un judío* (1370)”, *Romance Philology*, 59, pp. 265-294.
- Gómez Moreno, Ángel, 1996: “An Unknown Jewish-Christian Controversy in Fifteenth-Century Talavera de la Reina: Towards the End of Spanish Jewry”, en A. Menéndez Collera y V. Roncero López (eds.), *Nunca fue pena mayor (Estudios de Literatura Española en homenaje a Brian Dutton)*, Cuenca, pp. 285-292.
- González Muñoz, Fernando, y Bashir Hāshimī (eds.), 2005: *Exposición y refutación del Islam: la versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, A Coruña.
- Hecht, Jonathan, 1993: “The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/Alfonso of Valladolid According to Parma MS 2440 ‘Iggeret Teshuvat Apikoros’ and ‘Teshuvot la-Meḥaref’” (tesis), Nueva York.
- Iogna-Prat, Dominique, 1998: *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme, e à l’islam 1000-1150*, Paris.
- Krey, Philip, 1996: “Nicholas of Lyra and Paul of Burgos on Islam”, en John Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam*, Londres, pp. 153-174.
- Kritzcek, James, 1964: *Peter the Venerable and Islam*, Princeton.
- Libro de las tres creencias*: Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 9302.
- Lucas Tudensis, 2003: *Chronicon Mundi*, E. Falque Rey (ed.), Turnhout.
- Maghen, Ze’ev, 2006: *After Hardship Cometh Ease: The Jews as a Backdrop for Muslim Moderation*, Berlin.
- Martínez Gázquez, José, 2011: “Las glosas en la primera traducción del Alcoran latinus”, en Matthias Tischler y Alexander Fidora (eds.), *Christlicher Norden – Muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, pp. 141-151.
- Madrid, Biblioteca Nacional, ms. Res. 35.
- Muñoz Sendino, José, 1949: “Al-Kindi, Apología del cristianismo”, *Miscelanea Comillas*, 11-12, pp. 339-460.

- Nirenberg, David, 1996: *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton.
- , 2016: *Religiones vecinas: Cristianismo, Islam y judaísmo en la Edad Media y la actualidad*, Efrén del Valle (trad.), Barcelona.
- O’Callaghan, Joseph, 1998: *Alfonso X and the Cantigas de Santa María: A Poetic Biography*, Leiden.
- Pedro Alfonso de Huesca, 1996: *Diálogo contra los judíos*, K.-P. Mieth (ed.), E. Ducay (trad.), Huesca.
- Pedro el Venerable, 1967: *The Letters of Peter the Venerable*, G. Constable (ed.), Cambridge, Mass.
- , 1985a: *Petro Venerabilis Adversus Iudaeorum inveteram duritiem*, Y. Friedman (ed.), Turnholt.
- , 1985b: *Schriften zum Islam*, R. Gleis (ed.), Altenberge.
- Ramon Martí, París, Bibliothèque Ste-Geneviève, ms. 1405.
- , 1687: *Pugio fidei adversos Mauros et Iudaeos*, Leipzig.
- , 1908: “Ramon Martí y la seva *Explanatio symboli Apostolorum*”, *Annuari de l’Institut d’Estudis Catalans*, pp. 443-496.
- , 1983: “De Seta Machometi o de origine, progressu, et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius”, J. Hernando i Delgado (ed. y trad.), *Acta historica et archaeologica medievalia* 4, pp. 9-51.
- , 1990-1993: *Capistrum Iudaeorum*, A. Robles Sierra (ed.), Würzburg.
- Riccoldo da Monte di Croce, Florencia, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Conv. Sopp. C. 8. 1173.
- Roggema, Barbara, 2009: *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden.
- Salamanca: Universidad de Salamanca, ms 70.
- Septimus, Bernard, 1981: “Petrus Alfonsi on the Cult at Mecca”, *Speculum*, 56, pp. 517-33.
- Sermones contra los iudios y moros*: Soria, Casa de la Cultura (Provincial), ms. 25-H.
- Szpiech, Ryan, 2011: “Citas árabes en caracteres hebreos en el *Pugio fidei* del dominico Ramón Martí: entre la autenticidad y la autoridad”, *Al-Qanṭara* 32.1, pp. 71-107.
- , 2013: “Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic”, *Al-Qanṭara* 34.1, pp. 153-185.
- , 2016: “From Convert to Convert: Two Opposed Trends in Late Medieval and Early Modern Anti-Jewish Polemic”, en Jonathan Adams y Cordelia Hess (eds.), *Revealing the Secrets of the Jews: Johannes Pfefferkorn and Christian*

- Writings about Jewish Life and Literature in Early Modern Europe*, Berlin, pp. 219-243.
- Tolan, John, 1993: *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, Gainesville.
- , 2007: *Sarracenos: El Islam en la imaginación medieval europea*, José R. Gutiérrez y Salustiano Moreta (trad.), Valencia.
- Walsh, Katherine, 1981: *A Fourteenth-Century Scholar and Primate: Richard Fitz-Ralph in Oxford, Avignon, and Armagh*, Oxford.
- Zacour, Norman, 1990: *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto.