

EL ÁRABE COMO LENGUA EXTRANJERA EN EL S. XIII: MEDICINA PARA CONVERTIR

ANTONIO GIMENEZ REILLO*

L'enseignement d'une langue n'est pas seulement un sujet intéressant pour l'historien ou le sociologue de l'enseignement, ou pour l'historien de la grammaire: c'est aussi un problème central pour l'historien des cultures, qui y trouve des informations cruciales sur les attitudes linguistiques et sur les contacts entre cultures.¹

A muchas personas interesadas hoy en día en la enseñanza del árabe como lengua extranjera (docentes, alumnos o investigadores en general) les sorprende descubrir que dicha actividad, entendida como un empeño deliberado y, por así decirlo, *institucional* de enseñar esta lengua a hablantes no nativos a través de una instrucción formal, se remonta cuando menos al siglo XIII. Es en efecto en esta época cuando en el seno de la Orden de los Frailes Predicadores o dominicos comienza a hablarse de “escuelas de lenguas” (*studia linguarum*) donde los frailes estudian el árabe como alumnos o lo enseñan como profesores. En una carta dirigida a Gregorio IX en 1237 el provincial de la orden en Tierra Santa, Felipe, dice haber establecido una escuela de lenguas en cada convento, poniendo al frente a los más veteranos, de resultados de lo cual los frailes ya predicán en estas

* Correo electrónico del autor: antanins@um.es.

¹ Pierre Swiggers, “Histoire et historiographie de l'enseignement du français: modèles, objets et analyses”, *Études de linguistique appliquée*, 78 (1990), pp. 27-44, (p. 36) *apud* Douglas A. Kibbee, *For to Speke Frenche Trevely. The French language in England, 1000-1600. Its Status, Description and Instruction*, Amsterdam, John Benjamins, Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Series 3 - Studies in the history of the language sciences; 60, 1991, p. 186.

lenguas, y sobre todo en árabe, que es la más común entre aquellas gentes.² Sin embargo, es en España y más concretamente en los territorios bajo dominio directo o influencia de la Corona de Aragón donde este fenómeno parece haber llegado a alcanzar un singular relieve, algo que no ha de extrañar si se tiene en cuenta, como señalaba hace años Richard W. Southern, que en el ámbito de los encuentros y desencuentros entre el islam y la cristiandad durante la Edad Media, “every single important novelty we shall touch upon can be traced back in its origin to Spain”.³ Pero si esta idoneidad de la Península, dadas sus particulares circunstancias históricas, se admite por descontado, el hecho de tratarse de una actividad “de inspiración catalana”, según se ha dicho,⁴ limitada con cierta claridad en el tiempo (1250-1312) y en el espacio, requiere sin duda una explicación mucho más exhaustiva. Aun a riesgo de adelantar conclusiones (las que debería aportar un estudio más completo y detallado, ahora en proceso de elaboración) mi hipótesis de partida es que este fenómeno, si bien auspiciado desde el exterior e inmerso en la dinámica de un afán global de conversión, en auge en la época,⁵ ha de entenderse no obstante en su contexto más reducido,

² Henry Richards Luard (ed.), *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora*, Londres, Longman, *Rerum britannicarum medii aevi scriptores, or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, vol. III: A.D. 1216 to A.D. 1239, 1876, p. 398. Felipe se refiere aquí a los cristianos orientales. Aunque dirigida al pontífice, la carta del provincial parece más bien una respuesta al deseo expresado en el Capítulo General de la orden, celebrado en París en 1236, de que en todos los conventos y provincias los frailes aprendieran las lenguas de sus vecinos: Benedikt Maria Reichert y Andreas Frühwirth, *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, 9 vols., Roma, Ex typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica; 3-4, 8-14, vol. I: Ab anno 1220 usque ad annum 1303, 1898, p. 9.

³ Richard W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, p. 19. Cf. Norman Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Londres-Beirut, Longman-Librairie du Liban, Arab background series, 1975, pp. 80, 109.

⁴ Robert Ignatius Burns, “Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion”, *The American Historical Review*, 76 (1971), 5, pp. 1386-1434, (p. 1405).

⁵ Aparte de alguna correspondencia interna, varias son las *reuniones internacionales* de los dominicos, desde mediados del XIII y hasta comienzos del XIV, donde se hace referencia al estudio del árabe en España. Me refiero a la encíclica del Maestro General Humberto de Romans (h. 1256), el Capítulo General de Valenciennes (1259), el de Palencia (1291) y el de Plasencia (1310): Joachim Joseph Berthier (ed.), *B. Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, 2 vols., Roma, A. Befani, vol. II, 1889, p. 502; Reichert y Frühwirth, *Acta capitulorum generalium...*, vol. I, pp. 9, 98, 263; Benedikt Maria Reichert y Andreas Frühwirth, *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, 9 vols., Roma, Ex typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica; 3-4, 8-14, vol. II: Ab anno 1304 usque ad annum 1378, 1899, p. 50. En estos capítulos generales se decide el lugar y la creación de algunas escuelas y se anima a los frailes

dentro de lo que Miquel Barceló ha denominado (aunque sólo refiriéndose a los proyectos del *phantasticus* e iluminado Ramón Llull) una *teología de la colonización* e, inclusive, *un orientalismo* en la línea del que denuncia Edward W. Said.⁶ En dicho contexto y aludiendo igualmente a la figura de Llull, F. Domínguez Reboiras ha señalado que “el aprendizaje del árabe era un medio para conseguir un fin que implicaba, de hecho, la destrucción de todo lo árabe”. Pero, incluso en un caso tan particular como el de Mallorca, en realidad no se trataba ni de destruir al musulmán (es decir, sistemáticamente —Barceló llega a hablar de “extermini” y “solució final”—) ni de integrarlo fraternalmente en la cristiandad, sino más bien de justificar un orden de cosas que obligaba a oscilar entre lo primero y lo segundo.⁷ Mientras la enseñanza formal del árabe surge en Tierra Santa por la

a iniciarse en el estudio del árabe, sea cual sea su provincia de origen. En cuanto a ese afán de conversión, véase a modo de introducción el estudio de Benjamin Z. Kedar, *Crusade and mission: European approaches toward the Muslims*, Princeton, Princeton University Press, 1984. La mejor y más reciente visión de conjunto sobre la actitud de la cristiandad medieval (latina) hacia el islam la ofrece, en mi opinión, el libro de John Victor Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Nueva York, Columbia University Press, 2002. Una crítica de la historiografía más relevante hasta la fecha, se encuentra en David R. Blanks, “Western Views of Islam in the Premodern Period: A Brief History of Past Approaches”, en David R. Blanks y Michael Frassetto, *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1999, pp. 11-53.

⁶ Miquel Barceló, “«... Per sarraïns a preïcar» o l’art de predicar a audiències captives”, *Estudi general. Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona*, 9 (1989), pp. 117-132 (pp. 128-9). El concepto de Orientalismo aplicado al estudio de la Edad Media ha sido abordado por Lucy K. Pick, “Edward Said, *Orientalism* and the Middle Ages”, *Medieval Encounters*, 5 (1999), 3, pp. 265-271 y por Kathleen Biddick, “Coming Out of Exile: Dante on Orient(alism) Express”, *The American Historical Review*, 105 (2000), 4, pp. 1234-1249. Pick llega a la conclusión de que “Said’s colonial Orientalism may be a better model for understanding certain features of the Latin Middle Ages than he would have suspected” (p. 268) y, al menos en este caso, no le faltaría razón.

⁷ Fernando Domínguez Reboiras, “Ramon Llull, ‘catalán de Mallorca’, y la lengua árabe. Contexto sociolingüístico”, en Elvezio Canonica, Ernst Rudin y Pere Ramírez i Molas, *Literatura y bilingüismo. Homenaje a Pere Ramírez*, Kassel, Reichenberger, Problemata Literaria; 15, 1993, pp. 3-17, (p. 16); Barceló, “«... Per sarraïns a preïcar»...”, *pássim*. Véase la nota 9, *infra*. En cuanto a la relación de Llull con la lengua árabe, véase igualmente Rudolf Brummer, “Ramon Llull und das Studium des Arabischen”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 85 (1969), pp. 132-143; Rudolf Brummer, “Una questio debatuda: Ramon Llull va escriure llibres en àrab?” en Antoni M. Badia i Margarit, *Miscel·lània Antoni M. Badia i Margarit*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1985, pp. 275-281; Fatma Benhamamouche, “Ramón Llull y el mundo islámico: una relación apasionada”, *Revue d’Histoire Maghrébine*, 77-78 (1995), pp. 113-125; Sebastián Trías Mercant, “Arabismo e islamología en la obra de Ramón Llull”, *La Ciudad de Dios*, 207 (1995), 2-3, pp. 439-452.

necesidad de la Iglesia Católica de *entenderse*, en todos los sentidos, con una parte del cristianismo oriental, y sólo en menor medida para disputar con los musulmanes,⁸ en el Levante peninsular de la primera mitad del siglo XIII, la situación es bien distinta: a consecuencia de las conquistas aragonesas (Baleares, 1229-35; Valencia, 1232-45) y castellanas (Murcia, 1243 —recuperada con la ayuda de Aragón en 1266—) grandes núcleos de población musulmana pasan a depender de una minoría cristiana que, ante ellos, se debate entre la teoría y la práctica: su condición de infieles-pero-necesarios (o rentables, o aún peligrosos —si se tienen en cuenta, p. ej., las sublevaciones de 1264 y 1275—) plantea un dilema evidente al que se habían de enfrentar tanto la Iglesia como los poderes seculares. Es lo que E. Lourie ha definido como una actitud de ambivalencia.⁹ La respuesta de la Iglesia a esta tensión llegará en la doble forma de una defensa, tratando de limitar el contacto social, juzgado peligroso, entre fieles e

⁸ El obispo de San Juan de Acre, Jacobo de Vitry, reconoce en 1217 que la única manera de predicar a los sarracenos o refutar sus creencias es por medio de cartas que les despacha desde la frontera, cuando tiene oportunidad, “in sarraceno scriptas”. Puesto que él mismo se ve obligado a predicar a los cristianos orientales a través de intérpretes, parece obvio, como apunta Monneret de Villard, que se trata de traducciones y no de escritos originales (Ugo Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944, p. 25). Por su parte, el provincial dominico de Tierra Santa, en la misma carta que veíamos anteriormente, dice haber despachado tres predicadores a los sarracenos, como dando a entender que era una lástima derrochar la gracia divina (“ne gratiae Dei deesse videremur”) y no poder sacarle aún más partido al árabe de sus frailes: véase Luard (ed.), *Matthaei Parisiensis...*, p. 399.

⁹ Elena Lourie, “Anatomy of Ambivalence: Muslims under the Crown of Aragon in the Late Thirteenth Century”, en Elena Lourie, *Crusade and Colonisation. Muslims, Christians and Jews in Medieval Aragon*, Aldershot, Variorum, Collected Studies Series; 317, 1990, pp. VII: 1-77. Varios e indispensables son los estudios que R.I. Burns ha dedicado al reino de Valencia durante el s. XIII, en los que aborda además la función de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, y se detiene en los *studia linguarum* de estos últimos. Véase a modo de ejemplo Robert Ignatius Burns, “Spanish Islam in Transition: Acculturative Survival and Its Price in the Christian Kingdom of Valencia, 1240-1280”, en Speros Vryonis Jr., *Islam and Cultural Change in the Middle Ages. Fourth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975, pp. 87-105 (donde define a estas órdenes como “an acculturative pressure of major proportions” —p. 104—). Casi todos sus trabajos aluden, de alguna manera, a la divergencia entre el discurso oficial de la Corona y la Iglesia, de un lado, y la práctica cotidiana de otro. Sobre esta circunstancia en general, durante la Edad Media, véase Charles J. Halperin, “The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier”, *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1984), 3, pp. 442-466 (donde, entre otros, se analiza el caso mismo del reino de Valencia y también el del reino cruzado de Jerusalén).

infieles,¹⁰ y de una ofensiva, procurando convertir a los musulmanes a la fe católica. Para todo ello, tanto el clero regular como el secular, e incluso algún *predicador autónomo* como Lull, contaban con el auxilio indispensable (más o menos presto o remiso, según conviniera) de los monarcas.¹¹ La enseñanza del árabe no sería una excepción: una biografía anónima del tercer general de los dominicos, Raimundo de Peñafort, fallecido en 1275, rememora cómo este gran jurista, consejero de Jaime I y confesor de Gregorio IX, se encargó de establecer, “cum auxilio domini Regis Castelle et domini Regis Aragonum”, una escuela de hebreo (*sic*)¹² donde veinte frailes de su orden (o más, añade el texto) recibieron formación, de lo cual, prosigue esta *Vida antigua*, se siguió el máximo provecho, ya que los religiosos habrían convertido a más de diez mil sarracenos, divulgándose la fe cristiana de tal manera, tanto en España como en África, que muchos otros (especialmente los musulmanes “sapietes”)¹³ estaban dispuestos a convertirse. Y por industria de sus alumnos, concluye el biógrafo, también se

¹⁰ Henri Gilles, “Législation et doctrine canoniques sur les Sarrasins”, *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), pp. 195-213; Donald J. Kagay, “The Essential Enemy: The Image of the Muslim as Adversary and Vassal in the Law and Literature of the Medieval Crown of Aragon”, en David R. Blanks y Michael Frassetto, *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1999, pp. 119-136.

¹¹ Jaume Riera i Sans, “Les llicències reials per a predicar a jueus i sarraïns (segles XIII - XIV)”, *Calls*, 2 (1987), pp. 113-143; María Teresa Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, CSIC, Anuario de Estudios Medievales, Anejo 16, 1987; Mark D. Johnston, “Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims”, en Larry J. Simon, *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns, S.J.*, Leiden, E.J. Brill, vol. I, 1995, pp. 3-37.

¹² En las ediciones de Peña (1601) y de Balme y Paban (1898) se lee en su lugar “studium lingue arabice”: cf. José Rius Serra (ed.), *Diplomatario (Documentos, Vida antigua, Crónicas, Procesos antiguos)*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Facultad de Derecho, 1954, p. 271. Se trate o no de un error, como podría indicar el hecho de relacionar el hebreo con la conversión de los musulmanes, más abajo el autor parece dejar cada cosa en su sitio.

¹³ Otro ejemplo que añadir a los estudiados ya por John Victor Tolan, “Saracen Philosophers Secretly Deride Islam”, *Medieval Encounters*, 8 (2002), 2-3, pp. 184-208: la polémica contra el Islam forjó a lo largo del siglo XIII el tópico de que los musulmanes más educados no creían realmente ni en las enseñanzas del Corán ni en las de Mahoma, aunque en público manifestaran lo contrario por temor a sus correligionarios. De esta manera era posible alimentar las esperanzas de convertir a los musulmanes “de arriba hacia abajo”, comenzando por sus elites. Véase Burns, “Christian-Islamic Confrontation...”, p. 1395.

habrían convertido casi todos los profesores que enseñaban el árabe a los frailes (“magistri Fratrum in lingua scilicet arabica”).¹⁴

Curiosamente, parte de la información contenida en esta noticia biográfica parece sacada de un par de cartas redactadas aproximadamente en 1256: en una de ellas el entonces Maestro General de la orden, Humberto de Romans, cuenta orgulloso cómo en tierras españolas los frailes que estudian el árabe desde hace ya años, entre sarracenos, no sólo realizan admirables progresos en la lengua, sino que además, lo cual es más digno de admiración, han convertido a dichos sarracenos por efecto del trato diario con ellos, “ut patet in pluribus qui jam baptismi gratiam susceperunt”.¹⁵ En la otra, o mejor dicho en el resumen que tenemos de ella, es Raimundo quien enumera a Humberto los grandes logros de sus hermanos, tanto en África como en España: primero entre aquéllos cuya fe peligra por el contacto con el Islam (mercenarios, *arabos*,¹⁶ apóstatas y cautivos) y finalmente entre los sarracenos mismos, ante los cuales (máxime ante los más nobles y poderosos, dice Raimundo, incluido el Miramamolín o rey de Túnez) casi parecen abrirse las puertas de la conversión; de hecho, un gran número de ellos, sobre todo en Murcia, se ha convertido ya a la fe.¹⁷ También encontramos un eco de esta correspondencia, al igual que en la anónima *Vida antigua*, en la *Crónica* de Pedro Marsilio, que Jaime II había encargado en 1314. En el capítulo XLVII de la misma se dice que R. de Peñafort estableció escuelas de lenguas para los religiosos de su orden en Túnez y en Murcia, a las cuales fueron destinados, por iniciativa suya, “fratres Cathalanos electos” que resultaron de enorme provecho tanto para las almas como para el ejemplo y decoro de su nación.¹⁸

¹⁴ Rius Serra (ed.), *Diplomatario...*, p. 281. No en balde, un coetáneo suyo y hermano de orden, Gerardo de Frachet, califica a Raimundo de “zelator fidei propagande inter Sarracenos” (p. 333).

¹⁵ Berthier (ed.), *B. Humberti de Romanis...*, p. 502.

¹⁶ Los *arabos*, dice Raimundo, son cristianos pero esclavos de los sarracenos y sólo entienden el árabe. Cf. Ángel Cortabarría Beitia, “El estudio de las lenguas en la Orden dominicana”, *Estudios Filosóficos*, 19 (1970), 50, pp. 78-127, 359-392, (p. 96); Kedar, *Crusade and mission...*, p. 103.

¹⁷ Rius Serra (ed.), *Diplomatario...*, p. 133. Sobre la fecha de redacción de esta carta, véase Burns, “Christian-Islamic Confrontation...”, p. 1392. Algunos historiadores la consideran anterior: véase Cortabarría Beitia, “El estudio de las lenguas...”, p. 90.

¹⁸ Rius Serra (ed.), *Diplomatario...*, p. 341. Hay que advertir, como hace Rius (p. 340), que éste y los dos capítulos siguientes de la obra de Marsilio, referidos todos a Raimundo de Peñafort, faltan en el único manuscrito conservado de la misma. Es Francisco Diago quien los reproduce en una obra suya de 1601.

Si la datación de estas cartas (h. 1256) es correcta, ambas coincidirían en el tiempo con una serie de bulas de Alejandro IV. En la primera de ellas, fechada el 27 de junio de 1256, el pontífice ordena al provincial dominico de España que envíe algunos frailes “ad terras Sarracenorum Hispaniae, per totum regnum Tunisi, et ad quascumque infidelium nationes” (bula *Cum hora undecima*)¹⁹. Dos años después confirma esto mismo con otra bula, del 13 de febrero; y en una tercera, datada el 15 de julio de 1260, se dirige a R. de Peñafort autorizándole a enviar, por delegación del provincial de España, más frailes a tierras sarracenas. Según se dice, Raimundo le habría informado previamente acerca del “fructum non modicum” obtenido hasta entonces, tanto en la conversión de los infieles como en la confirmación de los fieles.²⁰ Igualmente, por esas mismas fechas, un capítulo provincial de la orden, reunido en Zaragoza en 1257, exhorta a todos en general a que tengan muy presente el “negotium arabicum”, y a los priores, en particular, a que en los capítulos recuerden a su vez con frecuencia al resto de los frailes que recen por los hermanos asignados a esta misión²¹ (a los cuales se parece considerar en peligro).

Es precisamente este último tipo de documentación, las actas conservadas de los capítulos de la orden, la que nos ofrece en cierta manera una imagen más cercana, más *burocrática* si se prefiere —y menos grandilocuente— acerca de esta efervescencia del estudio del árabe. Una documentación que, dada su escasez, parquedad y estado de fragmentación, hemos de contemplar como si se tratara

¹⁹ José María Coll, “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Periodo Raymundiano)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17 (1944), pp. 115-138, (p. 136); Atanasio López, *Obispos en el África septentrional desde el siglo XIII*, Tánger, Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe, Serie 3.ª Archivos españoles; 6, 1941, p. 61.

²⁰ Rius Serra (ed.), *Diplomatario...*, p. 135. Podría tratarse de un informe muy similar al que hemos visto dirigido a Humberto de Romans. Raimundo era probablemente la persona mejor informada de toda la orden sobre la actividad apostólica entre los musulmanes de la Península ibérica y del N. de África: ya en 1234 se encarga de resolver las numerosas dudas que tanto el prior dominico como el ministro franciscano de Túnez habían sometido al Papa (ibíd., pp. 22-28) y era, sin duda, el gran artífice de los *studia linguarum*: cf. José María Coll, “San Raymundo de Peñafort y las misiones del Norte Africano en la Edad Media”, *Missionalia hispanica*, 5 (1948), pp. 417-457; Ángel Cortabarría Beitia, “San Ramón de Peñafort y las Escuelas dominicanas de lenguas”, *Escritos del Vedat*, 7 (1977), pp. 125-154; Justo Formentin Ibáñez, “Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los Estudios de árabe y hebreo promovidos por San Ramón de Peñafort”, *Escritos del Vedat*, 7 (1977), pp. 155-176.

²¹ Ramón Hernández Martín, “Las primeras actas de los capítulos provinciales de la provincia de España”, *Archivo Dominicano*, 5 (1984), pp. 5-41, (p. 41).

de los pedazos de un espejo roto y que, en mi opinión, refleja la otra cara de ese “dream of conversion” que en el siglo XIII embargó a las más altas esferas de la cristiandad latina, según la expresión ya clásica del padre R.I. Burns, quien parece otorgarle a este episodio una significación no menos *onírica*:

For a moment of time, nonetheless, influential people had favored sheathing the sword, sitting down in dialogue with the immemorial and hated enemy; for a moment, many men had groped for some common ground that was not a battlefield. The dream failed.²²

Y aunque se viera truncado finalmente, cabría decir que —al menos durante un cierto período de tiempo— este sueño de unos pocos les permitió a muchos otros conciliar el suyo confortablemente:

Certainly neither King James nor his barons, nor for that matter the cities or the churchmen, desired wide-scale departure of Muslims from Valencia. Behind the rhetoric of expulsion, all classes including king and clerics enthusiastically imported fresh Muslims while clinging to those they held. Muslims meant productive farms and fat rentals.²³

Quienes mejor podían velar por las conciencias de reyes, nobles, clérigos y otras clases de la nueva sociedad colonial eran los frailes predicadores a los que se alude en las actas mencionadas. Suya era en esta ocasión la peliaguda tarea de domesticar al *monstruo teológico* (la expresión es de Barceló) que la misma Iglesia había venido fabricando a través de los siglos.²⁴ De esta forma resultaba factible (*teológicamente correcto*, diría yo) vivir con el infiel —y por qué no: también *de él*— en tanto llegaba la hora de su conversión total. Quizás donde mejor se aprecia

²² Burns, “Christian-Islamic Confrontation...”, p. 1434. *Onírica* en el sentido de que Burns, *for a moment*, parece obviar la circunstancia de que ese afán de conversión no respondía tanto a un nuevo concepto del enemigo-infiel como a razones de índole más prosaica, y de que tampoco suponía una alternativa a la espada, sino más bien un complemento o, parafraseando la máxima de Clausewitz, una continuación de lo mismo por otros medios (cf. Kedar, *Crusade and mission...*, y en especial el capítulo V: “A Contested Linkage: Crusading for the Advancement of Missions”, pp. 159-203; Pamela Drost Beattie, “*Pro Exaltatione Sanctae Fidei Catholicae*: Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull”, en Larry J. Simon, *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns, S.J.*, Leiden, E.J. Brill, vol. I, 1995, pp. 113-129). Hoy como entonces, ¿hay acaso razón más perversa para guerrear con alguien que hacerlo, pretendidamente, “por su bien”?

²³ Burns, “Spanish Islam in Transition...”, p. 102. Naturalmente ya en la época se tenía perfecta conciencia de que la escasez demográfica era un factor en contra: cf. Kedar, *Crusade and mission...*, p. 177; Drost Beattie, “*Pro Exaltatione...*”, p. 123.

²⁴ Barceló, “«... Per sarraíns a preïcar»...”, p. 127.

esta circunstancia es en el hecho de que los dominicos prestaran igual atención, si no más, a judíos que a musulmanes.²⁵

Paralelamente, la presencia de los religiosos en territorios bajo dominación musulmana también resultaba de gran utilidad, confirmando en su fe (es decir, controlando) a los cristianos del lugar y, por otro lado, codeándose con ciertos mandatarios musulmanes (al igual que lo hacían con los monarcas de Aragón o Francia): a personajes como los dominicos Ramón Martí, estudiante de árabe y profesor de hebreo, y Andrés de Longjumeau, que sabía “partie du langage de Tunes”, se les presenta gozando de la privanza de unos y otros.²⁶ Así pues no es de extrañar que el brazo secular auxiliara a los frailes en un pilar tan básico para su empeño como era el aprendizaje del árabe o el hebreo. También obtuvo este apoyo la única escuela de lenguas que conocemos asociada a la Orden de los Frailes Menores o franciscanos: en 1276, Jaime II de Mallorca recibe del Papa Juan XXI una bula (*Laudanda tuorum*) donde aprueba la iniciativa del monarca de sufragar la creación de un monasterio o casa de religiosos donde trece frailes de la orden de los menores estudien árabe continuamente para marchar después “ad Terram paganorum”.²⁷ Volviendo a los dominicos, encontramos asimismo

²⁵ Véanse, por ejemplo, José María Coll, “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Controversias y misiones a los judíos)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 19 (1946), pp. 217-240; y Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Antijudaism*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1982.

²⁶ Kedar, *Crusade and mission...*, p. 166. Sobre la figura de Ramón Martí, véanse entre otros André Berthier, “Un maitre orientaliste du XIII^e siècle: Raymond Marti O.P.”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 6 (1936), pp. 267-311; Cortabarría Beitia, “El estudio de las lenguas...”, p. 359-392; Ángel Cortabarría Beitia, “La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l’Islam”, *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), pp. 279-300; Peter Antes, “Raymond Martin O.P.: une voix chrétienne du XIII^{ème} siècle face à l’Islam”, en Mohammed Hammam, *L’occident musulman et l’occident chrétien*, Rabat, U. Mohammed V, Colloques et Séminaires; 48, 1995, pp. 249-255; Ursula Ragacs, “Raimundo Martí, O.P. Biografía”, en Domingo Muñoz León, Carlos del Valle y Andrés Barcala Muñoz, *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, Madrid, CSIC, Instituto de Filología, 1998, pp. 301-308. Más bibliografía en Tolan, *Saracens...*, pp. 339-340.

²⁷ Sebastián Garcías Palou, *Ramon Lull y el Islam*, Palma de Mallorca, Planisi, 1981, p. 123. La bula no menciona en ningún momento, curiosamente, a Ramón Lull, quien se dice fue el inspirador de esta escuela, lo cual casa bastante bien con la escasa trascendencia contemporánea que le adjudica a su obra M.D. Johnston (“Ramon Lull and the Compulsory...”, p. 4). Sobre los franciscanos en Aragón, véase p. ej. Jill R. Webster, “Conversion and Co-Existence: The Franciscan Mission in the Crown of Aragon”, en Paul E. Chevedden, Donald J. Kagay y P. G. Padilla, *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Essays in Honor of Robert I. Burns, S.J.*, Leiden-New York, E.J. Brill, The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures,

este respaldo en el testamento de Blanca de Anjou, otorgado en 1308, donde la reina destina la renta de 200 libras barcelonesas a costear la vestimenta de los frailes predicadores del convento de Játiva que en él estudian árabe y hebreo, en tanto continúe allí dicha escuela (que no fue mucho, porque en 1314 esta renta, cumpliendo con la voluntad de la testadora, pasa a una casa de religiosas de la ciudad de Valencia).²⁸ Esta escuela bilingüe de Játiva es, precisamente, la mejor documentada de todas: el Capítulo General que se celebra en Palencia en 1291 establece la creación de una casa de la orden en Játiva para los frailes de nación catalana, donde siempre ha de existir una escuela de árabe y hebreo.²⁹ Las actas del Capítulo Provincial de Barcelona (1299) recogen la asignación al convento de varios religiosos, pero no mencionan la escuela en absoluto, que sí reaparece en las del Capítulo Provincial de Zaragoza (1302): allí se expresa el deseo de que los priores induzcan a los frailes de sus conventos a estudiar lenguas. En el caso de haber voluntarios, se ha de poner en conocimiento del Prior Provincial, para que les provea de escuela (“ut eis de studio provideat”) y les asigne al convento setabense. No obstante, en el pasaje dedicado a las asignaciones, encontramos a un fray P. de Carcamato (*sic*) que ha de enseñar hebreo a los frailes que están ya ahí (“qui legat de Hebrayco fratribus qui sunt ibi”).³⁰ Probablemente este fraile es el mismo Pedro Scarramat que al año siguiente aparece asignado de nuevo, y

400-1453; 8, vol. 2: Proceedings from ‘Spain and the Western Mediterranean’, a colloquium sponsored by the Center for Medieval and Renaissance Studies, University of California, Los Angeles, October 26-27, 1992, 1996, pp. 163-177.

²⁸ J. Ernesto Martínez Ferrando, *Jaime II de Aragón. Su vida familiar*, 2 vols., Barcelona, Escuela de Estudios Medievales, Publicaciones de la Sección de Barcelona-Escuela de Estudios Medievales; 11, vol. II: Documentos, 1948, p. 36; José María Coll, “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período postraymundiano)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 18 (1945), pp. 59-88, (p. 85); André Berthier, “Les écoles des langues orientales fondées au XIII^e siècle par les dominicains en Espagne et en Afrique”, *Revue Africaine*, 73 (1932), pp. 84-102, (p. 98).

²⁹ Reichert y Frühwirth, *Acta capitulorum generalium...*, vol. I, p. 263: “In eadem provincia [Hyspanie] fratribus de nacione Cathalonie unam ponendam in Zativa, ubi volumus et ordinamus quod semper sit studium in hebraico et in arabico.” Según Alberto Collell, en Játiva había existido con anterioridad otro convento dominico, al menos desde 1248 (*apud* Cortabarría Beitia, “El estudio de las lenguas...”, p. 109). Sin embargo, cf. Burns, “Christian-Islamic Confrontation...”, p. 1405.

³⁰ Ramón Hernández Martín, “Pergaminos de actas de los capítulos provinciales del siglo XIII de la provincia dominicana de España”, *Archivo Dominicano*, 4 (1983), pp. 5-73, (p. 57); Adolfo Robles Sierra, “Actas de los Capítulos Provinciales de la provincia dominicana de Aragón, correspondientes a los años 1302, 1303, 1304 y 1307”, *Escritos del Vedat*, 20 (1990), pp. 237-286, (p. 244, 247-248).

en los mismos términos, a la enseñanza del hebreo, según figura en las actas de aquel capítulo. Pero lo interesante, en esta ocasión, es que a renglón seguido se ordena y manda al Prior de Játiva que busque a un judío, instruido en árabe, o a algún sarraceno, que también dé clases allí junto con el mencionado Fr. Pedro.³¹ Un gesto que José M.^a Coll ha querido ver motivado por:

[...] Una finalidad apologética-misional, esto es, poner en contacto aquellos estudiantes con la mentalidad musulmana, ver y observar cómo reaccionaba ésta ante la verdad de la Fe que ellos exponían y descubrir a la vez los flacos y deficiencias de la fe de los contrarios.³²

Y así hasta el punto de verse pobladas las actas de presuntos *conversos* que, a todas luces, no lo son realmente;³³ aun cuando, a mi modo de ver, todo parece apuntar a una falta de personal docente. Dos obstáculos, señalaba Humberto de Romans en una carta suya de 1255, eran los que dificultaban la predicación a los infieles: el primero de ellos es la ignorancia de sus lenguas, a cuyo aprendizaje apenas ningún fraile quiere dedicarse, anteponiendo muchos de ellos, a la hora de estudiar, la curiosidad más variopinta a lo verdaderamente útil; y el segundo, el apego a la tierra natal, cuyo encanto —dice Humberto— atrapa a muchos de tal manera que no quieren despegarse de ella ni de sus conocidos, ni olvidarse de su patria, sino vivir y morir en ella entre los suyos. De ahí que si alguno, prosigue Humberto, inspirado por la gracia divina, se viera animado a aprender árabe, griego, hebreo u otra lengua extranjera, o estuviera dispuesto a marchar a la provincia de Tierra Santa, Grecia o a cualquier otra limítrofe con los infieles,

³¹ Robles Sierra, “Actas de los Capítulos... 1307”, p. 255: “Ordinamus insuper et mandamus Priori Xativensi, quod conducatur, et habeatur unum Iudeum, qui etiam in Arabicum sit instructus, vel aliquem Sarracenum, ut simul cum dicto fratre Petro legatur ibi.”

³² Coll, “Escuelas de lenguas... (Período postraymundiano)”, p. 78; quien no explica (?) por qué entonces, a juzgar por el texto de las actas, parece dar igual cuál sea la religión del lector (siempre que sepa árabe) o qué provecho “apologético-misional” podría derivarse de tener como profesor de árabe a un judío. Para Coll, este pasaje aclara y explica lo que refiere el autor de la *Vida antigua* “cuando nos dice que muchos de los maestros musulmanes que tuvieron los discípulos de las Escuelas se convirtieron a la fe de Cristo por obra de los mismos discípulos”; y añade —con toda gratitud en mi opinión— que antes de ponerse en marcha los llamados *studia linguarum* “existían no pocos dominicos que sabían el árabe” (ídem).

³³ En la búsqueda de estos *profesores nativos* se toma por antiguos musulmanes a quienes sólo eran *conversi* en un sentido monacal (es decir, frailes que entraban en la orden a una edad adulta, por oposición a los llamados oblatos): Robert Ignatius Burns, “Journey from Islam: Incipient Cultural Transition in the Conquered Kingdom of Valencia (1240-1280)”, *Speculum*, 35 (1960), 3, pp. 337-356, (p. 354).

que sin duda alguna están muy faltas de frailes dispuestos a sufrir por la Orden, la Fe, las almas, etc., en tal caso —ruega el Maestro General encarecidamente— el interesado ha de comunicarse con él mismo, por escrito, acerca de su estado de ánimo al respecto.³⁴ Haciéndose eco de su voluntad, el Capítulo Gral. que se celebra en Valenciennes cuatro años después, en 1259, dispone que todo aquel que desee aprender árabe, sea cual sea su provincia de origen, le escriba de ello al Maestro.³⁵ La voluntad de Humberto era clara, según se recoge igualmente en su *De officiis ordinis*: ha de procurarse que haya siempre a disposición de la orden algunos tratados contra los errores de los infieles, que sirvan adecuadamente para ejercitarse en ellos; y que algunos frailes idóneos se afanen, en lugares igual de idóneos, en aprender la lengua árabe, el hebreo, el griego, etc.; y que se incite a ello a los frailes de las provincias más aptas; pero no a cualesquiera, sino a los más fervientes y adecuados.³⁶

Con todo, el General de los dominicos se muestra en ocasiones pesimista: entre los musulmanes, a diferencia de otros enemigos de la Iglesia, casi nunca ha habido conversiones, mientras que son muchos los cristianos que se pasan al Islam.³⁷

Varias eran las dificultades a las que se enfrentaban los religiosos dominicos a la hora de aprender el idioma. La más inmediata, podemos suponer, se debía al simple hecho de enfrentarse a una lengua tan *distante* desde el punto de vista lingüístico y social.³⁸ A este respecto la documentación es sumamente explícita: lo que se busca con insistencia son voluntarios, dentro de la orden, dispuestos a aprender árabe, no gente que ya lo sepa. De ahí incluso que tanto en el Capítulo General de 1259 como en el de Piacenza, de 1310, se considere indiferente la provincia de origen de los candidatos (“...de quacumque Provincia” se dice en

³⁴ Berthier (ed.), *B. Humberti de Romanis...*, p. 492-493.

³⁵ En este mismo capítulo se encargaba al Prior provincial de España que estableciera una escuela para aprender árabe en el convento de Barcelona, o en otra parte, y que destinara allí a algunos frailes, “de quibus speretur quod ex huiusmodi studio possint proficere ad animarum salutem”: Reichert y Frühwirth, *Acta capitulorum generalium...*, vol. I, p. 98.

³⁶ Berthier (ed.), *B. Humberti de Romanis...*, pp. 187-188.

³⁷ Kedar, *Crusade and mission...*, pp. 155, 185. Cf. la bibliografía que menciona Drost Beattie, “*Pro Exaltatione...*”, p. 115.

³⁸ Acerca de las dificultades en el aprendizaje de lenguas extranjeras, véase de manera general Diane Larsen-Freeman y Michael H. Long, *Introducción al estudio de la adquisición de segundas lenguas*, trad. Isabel Molina Martos y Pedro Benítez Pérez, Madrid, Gredos, Manuales, 1994 (*An Introduction to Second Language Acquisition Research*, Londres, Longman, 1991).

el primero y “...quelibet provincia” en el segundo),³⁹ aunque Humberto, como hemos visto anteriormente, hablase por razones obvias de provincias más aptas que otras. Contra toda evidencia, Robert I. Burns ha afirmado que el objetivo de los *studia linguarum* no era el de enseñar los rudimentos del árabe:

[...] Students undoubtedly knew the language before arriving. The mass of Dominican missionaries from whom they came learned their Arabic without counting it anything special, probably working under veteran colleagues in the Near East.⁴⁰

Pero antes de continuar, ¿a qué árabe, exactamente, se refiere Burns? Según nos dice más adelante: “Acquisition of conversational vulgar Arabic, perhaps with the aid of vocabulary handbooks like that by Raymond Martí, was as easy for the young friar as for the merchant or adventuring knight”.⁴¹ Pero ese árabe hablado dialectal, que efectivamente estaba al alcance de cualquiera dispuesto a aprenderlo de sus hablantes nativos, no podía ser suficiente. Así nos lo recuerda Federico Corriente en un estudio sobre el diccionario atribuido a Ramón Martí al que se refiere Burns, cuando señala que el autor del mismo conscientemente quiere describir los registros coloquiales más altos del idioma:

[...] Cosa por otra parte natural en una obra destinada a enseñar el árabe a catequistas que no debían usar, si esperaban algún éxito, ni el ác. [árabe clásico], que podía dificultar su comprensión en algunos medios y alienarlos de la práctica normal en casi todos los casos, ni los registros dialectales más bajos, que los habrían descalificado ante la mayoría de su público.⁴²

Probablemente a esto mismo se refería el dominico Ricoldo de Montecroce en su *Libellus ad nationes orientales*. En esta obra que Jean Richard ha calificado de

³⁹ Reichert y Frühwirth, *Acta capitulorum generalium...*, vol. I, p. 98 y vol. II, p. 50.

⁴⁰ Burns, “Christian-Islamic Confrontation...”, p. 1402. Es evidente que Burns se guía, un tanto a ciegas, por los trabajos anteriores de José María Coll. Cf. Coll, “Escuelas de lenguas... (Periodo Raymundiano)”, pp. 117, 125-116. Resultaría paradójico que los frailes de la provincia de España o de Aragón hubieran tenido que ir a Oriente Medio a aprender el árabe, teniéndolo tan cerca.

⁴¹ Burns, “Christian-Islamic Confrontation...”, p. 1412.

⁴² Federico Corriente, *El léxico árabe andalusí según el “Vocabulista in arabico”*, Madrid, Universidad Complutense, 1989, p. 6. Sobre esta obra, véase además la edición de Celestino Schiaparelli, *Vocabulista in arabico*, Florencia, Le Monnier, 1871; y el estudio de D. Griffin, “Los mozarabismos del ‘Vocabulista’ atribuido a R. Martí”, *Al-Andalus*, 23 (1958), 2, pp. 251-337; 24 (1959), 1, pp. 85-124; 2, pp. 333-380. Ni que decir tiene que este diccionario, como herramienta didáctica asociada al ambiente de los *studia linguarum*, aún ha de ser objeto de análisis.

verdadero manual para uso de misioneros,⁴³ Ricoldo, tras largos años de lo que hoy denominaríamos *inmersión lingüística*, tanto en Bagdad como en otros lugares del Oriente, expone una serie de reglas que han de ser de provecho a los frailes enviados “ad exteras nationes”. La primera de ellas es no predicar ni discutir jamás de asuntos de la Fe a través de intérpretes, porque comúnmente, por más que sepan la lengua y resulten de utilidad para la vida cotidiana, son incapaces de tratar asuntos de religión de manera conveniente. Les da vergüenza, continúa Ricoldo, decir «no entiendo» o «no sé decir eso» y acaban soltando una cosa por otra. Por lo cual, conviene que los frailes aprendan bien la lengua: entre árabes, él se vio obligado a aprender no sólo la lengua, sino también dialéctica.⁴⁴ Pero las condiciones en Bagdad y en el Levante peninsular (o incluso en Túnez) eran muy distintas: en Oriente, Ricoldo era *un invitado*. Allí era tanta la afabilidad y la cortesía de los sarracenos hacia los forasteros que él mismo, confiesa, a menudo tenía la impresión de que sus anfitriones ¡eran dominicos! (y de los que mejor acogida dispensan en sus conventos a los hermanos de orden). Y en las casas de nobles y de sabios se les recibía como a ángeles.⁴⁵ Compárese esta situación, por ejemplo, con la de Ramón Llull en Mallorca, donde él es amo y quien le enseña, esclavo.⁴⁶ Curiosamente, Llull (quien se tenía por un *christianus arabicus*)⁴⁷ parece mostrarse en varias ocasiones contrario al método de inmersión lingüística que había seguido Ricoldo. En su *Liber de fine*, dice el mallorquí que los monasterios-escuela han de construirse a este lado del mar, entre cristianos, porque algunos religiosos, movidos por la devoción, van a veces a tierras bárbaras a convertir

⁴³ Jean Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e-XV^e siècles)*, 2^a ed., Roma, Ecole française de Rome, Collection de l'École française de Rome; 33, 1998, p. 118.

⁴⁴ A. Dondaine, “Ricoldiana. Notes sur les oeuvres de Ricoldo de Montecroce”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 37 (1967), pp. 119-179, (pp. 168-169). A juzgar por la terminología que pretendía manejar Ricoldo (*natura, ypostasis, persona, forma, materia, accidens, substantia, accidentaliter, substantialiter, dimensionaliter*, etc.) no es tan de extrañar que no encontrara intérpretes adecuados. Otro tanto le sucede a un hermano suyo de orden en Oriente, Guillermo de Rubrouck (cf. Richard, *La papauté et les missions...*, p. 126).

⁴⁵ René Kappler (ed.), *Ricold de Monte Croce. Pègrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre.*, París, Honoré Champion, Textes et traductions des classiques français de Moyen Âge; 4, 1997, pp. 166-167.

⁴⁶ Recuérdese el célebre episodio en que una simple blasfemia acaba costándole la vida al segundo y casi termina con la del primero: véase Larry J. Simon, “The Church and Slavery in Ramon Llull's Majorca”, en Larry J. Simon, *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns, S.J.*, Leiden, E.J. Brill, vol. I, 1995, pp. 345-363, (pp. 358-361).

⁴⁷ Dominique Urvoy, “L'idée de ‘christianus arabicus’”, *Al-Qanṭara*, 15 (1994), 2, pp. 497-507.

infielos, pero como allí no aprenden el idioma, de poco les sirve, pues no tienen quien les enseñe con esmero. De eso, prosigue Llull, tiene constancia porque ha estado allí: los infieles se ríen de los religiosos y los tratan con desprecio porque no se expresan con claridad y cometen faltas al hablar. Únicamente en un punto coincide, casi literalmente, con Ricoldo: los intérpretes son incapaces de captar la virtud de la Fe cristiana y además carecen del vocabulario pertinente. La idea de Llull era más bien la de recrear, a una prudente distancia, el entorno social de la lengua: cuatro monasterios habían de construirse “extra gentium”, en lugares apropiados y agradables, de manera que los religiosos pudieran vivir en ellos haciendo oído (“audientes lingatgia”). Los maestros —y he aquí sin duda lo más llamativo— serían reclutados entre los infieles pobres, quienes, guiados por el afán de lucro, se prestarían a enseñar en dichas escuelas.⁴⁸

Por otro lado, los estudiantes no siempre eran tan jóvenes como sostiene R. I. Burns. Ricoldo debía rondar los cuarenta años de edad cuando desembarca en Acre en 1288.⁴⁹ Como es sabido, Llull habría comenzado a estudiar el árabe a raíz de su *cambio de vida*, es decir, a una edad también madura. Al cabo de unos veinte o treinta años todavía continuaría entregado a su estudio, pese a haber escrito ya en este idioma —supuestamente— una obra tan voluminosa como el *Llibre de contemplació en Deu*.⁵⁰ En el seno de los *studia linguarum*, el árabe tampoco suponía el inicio de una carrera. En 1312, el Capítulo Provincial de Lérida pone (o repone) en Játiva la escuela de árabe anunciada en 1291, asignándole cinco estudiantes: Fr. Pedro de Alcoleya, Fr. Jacobo de Ripoll, Fr. Jacobo de Clots, Fr. Jacobo de Roca y Fr. Berengario de Prats. A todos ellos, continúan las actas, ha de gratificarles el Provincial según crea conveniente, mientras que el Prior de aquel convento, por su parte, queda encargado de buscarles un profesor (“Prior

⁴⁸ Alois Madre (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina*, Turnholt, Brepols, Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis, vol. 35: 120-122, in Monte Pessulano anno MCCCXV composita, 1981, pp. 252-254. La idea está ya presente en *Blanquerna* (cf. Richard, *La papauté et les missions...*, p. 119). Pese a lo peculiar del mismo, el proyecto luliano tiene algo de adelantado: en nuestros días existen programas intensivos similares, como el de Middlebury College (Vermont, EEUU). “An Arab city might be a more authentic place to study —but it’s also more intimidating”, dice al respecto Andrea Useem, *Summertime in Vermont, and the Sound of Arabic Echoes in the Hills* [HTML], 2000, [Consulta: 06.12.04], <<http://chronicle.com/free/v46/i50/50b00201.htm>>.

⁴⁹ Kappler (ed.), *Ricold de Monte Croce. Pègrination...*, pp. 13-14.

⁵⁰ Domínguez Reboiras, “Ramon Llull, ‘catalán de Mallorca’, y la lengua árabe...”, p. 17. Cf. Brummer, “Una questio debatuda...”, pp. 60-66.

autem Xativensis eis provideat de Lectore”).⁵¹ El primero de ellos parece ser el mismo Pedro de Alcoleya que el Capítulo Provincial de Pamplona destina, en 1304, a la escuela de lenguas (“Studium Linguarum”) setabense, junto con fray Pascual de Tolosa y otros que ya están allí. A todos ha de darles clase fray P. de Mora. Quizá se trate también del mismo Pedro de Avolaya [*sic*] mencionado un año antes entre las asignaciones de Játiva.⁵² Confiando en que ciertos nombres y apellidos idénticos correspondan a una sola persona, al segundo estudiante, J. de Ripoll, lo encontramos estudiando Gramática en Játiva en 1302, en Murcia en 1303 y de nuevo en Játiva en 1304; y más tarde Lógica en Mallorca, en 1307.⁵³ Su tocayo, Jacobo de Clots, también está ese año en Mallorca, pasando en 1310 al estudio bíblico de Lérida.⁵⁴ También figura en este último convento y en la misma fecha Berengario de Prats, aunque asignado al estudio de Lógica, al igual que lo estaba ocho años antes en Urgel.⁵⁵

La cuestión de la edad no era un asunto trivial —y continúa sin serlo en lo tocante al aprendizaje de lenguas extranjeras⁵⁶—. Quizá por esa razón, desde un primer momento se tuvo en cuenta la posibilidad de seguir el orden inverso: es decir, dar una formación religiosa y apologética adecuada a niños que ya sabían la lengua, en lugar de enseñársela a frailes adultos *idóneos* y *escogidos*.⁵⁷

⁵¹ Adolfo Robles Sierra, “Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia dominicana de Aragón, correspondientes a los años 1310, 1312, 1314 y 1321”, *Escritos del Vedat*, 21 (1991), pp. 105-154, (p. 122). Acerca del sistema educativo de la orden, véase Marian Michèle Mulchahey, “First the Bow is Bent in Study...”. *Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and texts (Pontifical Institute of Mediaeval Studies); 132, 1998, donde también se aborda la cuestión de los *studia linguarum* (pp. 344-50).

⁵² Robles Sierra, “Actas de los Capítulos... 1307”, pp. 255, 266. Un Pascual de Tolosa aparece nombrado, ocho años después, entre las asignaciones del convento de Lérida (cf. Robles Sierra, “Actas de los Capítulos... 1321”, p. 121).

⁵³ Robles Sierra, “Actas de los Capítulos... 1307”, pp. 244, 254, 266, 275.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 274; Robles Sierra, “Actas de los Capítulos... 1321”, p. 111. Sobre los llamados *studia Bibliae*, véase Mulchahey, “First the Bow...”, p. 340-344.

⁵⁵ Robles Sierra, “Actas de los Capítulos... 1321”, p. 111; Robles Sierra, “Actas de los Capítulos... 1307”, p. 265.

⁵⁶ Larsen-Freeman y Long, *Introducción...*, pp. 139-151.

⁵⁷ Así nos consta por varios documentos de Inocencio IV (1248), Alejandro IV (1258) y Honorio IV (1286). Véanse Ch. Jourdain, “Un collège oriental à Paris au XIII^e siècle”, *Revue des Sociétés Savantes*, 6 (1861), pp. 3-16; Monneret de Villard, *Lo studio dell’Islam...*, pp. 46-47; Michel-Marie Dufeil, “Traces d’Orient à Paris au XIII^e siècle”, *Revue d’Histoire et de Civilisation du Maghreb*, 2 (1967), pp. 48-49. Véanse otros ejemplos de esta política en Richard, *La papauté et les missions...*, pp. 97, 127 y en Garcías Palou, *Ramon Lull...*, p. 115. Esto mismo tratará de llevarse a cabo más

Cabe preguntarse, no obstante, cuál habría sido la formación de estos niños —apartados de su medio social— en su propia lengua de cultura. Porque, como se ha insinuado anteriormente, el verdadero problema con respecto al árabe era conjugar el aprendizaje formal de la lengua hablada y el de la escrita, tal y como sucede hoy en día.⁵⁸ El predicador ideal debía tener una doble formación: árabe y, por supuesto, latina. Había que estar, dicho de otra forma, a la *altura lingüística* (es decir, ideológica) del adversario sin descuidar la propia. Pero, además, había que hablar como él. E incluso contando con ello:

Les études d'arabe classique d'un non-musulman, même arabophone ou bilingue, pouvaient rarement être aussi approfondies que celle d'un Musulman susceptible d'accéder sans difficulté à tous les enseignements.⁵⁹

En un artículo sobre el conocimiento del hebreo entre los franciscanos del s. XIII, Benoît Grévin ha descrito algunas de las “difficultés méthodologiques difficilement surmontables” a las que se debían enfrentar.⁶⁰ Pero ha sido Gilbert Dahan quien ha advertido de la diferencia —a mi juicio fundamental— entre el hebreo y otras lenguas:

Il s'agit certes d'un cas atypique, tant à l'égard des langues vernaculaires qu'à celui de l'arabe et du grec; en effet, langues culturelles figées, mortes d'une certaine manière, l'arabe et le grec sont aussi, sous des formes différents, des langues vivantes, parlées par les locuteurs dont elles sont la langue maternelle.

tarde con los niños moriscos (cf. Luis García Ballester, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal, vol. I, 1976, p. 114; Paz Torres, “Don Martín de Ayala y la catequesis de los niños moriscos”, *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, Universidad de Granada-Departamento de Estudios Semíticos, vol. I, 1987, pp. 509-517).

⁵⁸ Véanse, en general, los trabajos recogidos en Mahmoud Al-Batal, *The Teaching of Arabic As a Foreign Language. Issues and Directions*, Provo, UT, American Association of Teachers of Arabic, 1995; Aleya Rouchdy, *The Arabic Language in America*, Detroit, Wayne State University Press, 1992 y el estudio de M. Mahdi Alish, *Learner, Text and Context in Foreign Language Acquisition. An Arabic Perspective*, Columbus, The Ohio State University, Pathways to Advanced Skills; 4, 1997.

⁵⁹ Marie-Thérèse D'Alverny y George Vajda, “Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tûmart”, *Al-Andalus*, 16 (1951), 1, pp. 99-140, (p. 140).

⁶⁰ Benoît Grévin, “L'hébreu des franciscains: nouveaux éléments sur la connaissance de l'Hébreu en milieu chrétien au XIII^e siècle”, *Médiévales*, 41 (2001), pp. 65-82, (p. 65).

En revanche, en Occident (et sans doute même ailleurs) au Moyen Âge, l'hébreu n'est depuis longtemps plus parlé par personne.⁶¹

En virtud de esta peculiaridad, el aprendizaje del hebreo (compaginado con el del árabe a menudo) no requería de los frailes el desarrollo de una destreza o competencia comunicativa propiamente dicha: seguramente bastaba con leerlo, escribirlo (quizá en el sentido más mecánico) y pronunciarlo lo suficientemente bien como para citar en él de memoria, p. ej. en el transcurso de las polémicas con los rabinos judíos.⁶² Quien mejor puede ilustrarnos acerca de la diferencia entre aprender una lengua y otra —según el uso que se fuera a hacer de ella— es un personaje del mismo siglo XIII, el franciscano Roger Bacon. Para él, tres son los posibles grados de conocimiento de una lengua: el primero y más sencillo es saber leerla, porque sabiendo leerla se puede llegar a entenderla. El grado inmediato es saber lo suficiente como para traducirla: ciertamente esto es más difícil, explica Bacon, pero no tanto como se suele creer. Y el tercero y más complicado de todos es llegar a hablar una lengua extranjera como la propia (“quod homo loquatur linguam alienam sicut suam”) y ser capaz de enseñar, predicar y disertar en ella como en la lengua materna.⁶³ Un conocimiento que, siendo todavía joven, es posible alcanzar ¡al cabo de treinta años! (“post triginta annos”).⁶⁴

Para Bacon, lo imprescindible —p. ej. con respecto al hebreo— es aprender a leer y tener cierto conocimiento de gramática, como el que se puede adquirir de latín en los libros de Donato o Prisciano. Pero esta enseñanza gramatical es precisamente la más difícil de procurar, puesto que, en palabras del franciscano,

⁶¹ Gilbert Dahan, “L'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles)”, *Histoire de l'éducation*, 57 (1993), pp. 3-22, (pp. 3-4). Sobre la situación de este idioma en la España medieval, véase Shelomo Morag, “Hebrew in Medieval Spain: Aspects of Evolution and Transmission”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, sección Hebreo, 44 (1995), pp. 3-21.

⁶² Gilbert Dahan, Irène Rosier y Luisa Valente, “L'arabe, le grec, l'hébreu et les vernaculaires”, en Sten Ebbesen, *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Narr, Geschichte der Sprachtheorie; 3, 1995, pp. 265-321, (p. 279).

⁶³ John Sherren Brewer (ed.), *Fr. Rogeri Bacon Opera Quaedam Hactenus Inedita*, Londres, Longman, Green, Longman and Roberts, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, vol. 15:1, 1859, pp. 65-66.

⁶⁴ Pierre Bourgain, “Le sens de la langue et des langues chez Roger Bacon”, en Geneviève Contamine, *Traduction et traducteurs au Moyen Âge: actes du colloque international du CNRS (26-28 mai 1986)*, París, CNRS, 1989, pp. 317-331, (p. 327). Tengo la impresión de que Bourgain traduce de manera incorrecta el pasaje que aduce. Cf. Irène Rosier-Catach, “Roger Bacon and Grammar”, en Jeremiah Hackett, *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*; 57, 1997, pp. 67-102, (p. 88).

no había siquiera cuatro latinos que conocieran la gramática de los hebreos, de los griegos y de los árabes: a los que había él los conocía bien porque había dedicado un gran esfuerzo a informarse al respecto a éste y al otro lado del mar. Eran muchos entre los latinos, prosigue, los que sabían hablar griego, árabe y hebreo (*sic*)⁶⁵, pero muy pocos los que entendían de gramática o de cómo enseñarla: él mismo, dice, había puesto a prueba a muchísimos y resultaba que eran como los legos, que pueden hablar las lenguas que han aprendido, pero sin conocer sus reglas gramaticales.⁶⁶

Bacon subraya la utilidad de saber idiomas en la conversión de los infieles y, asimismo, la de predicar en lengua vernácula. Como él mismo sostiene, eso sólo es posible alcanzando el tercero de sus grados y, según concluye Irène Rosier-Catach, “he seems to think that one cannot attain this third level by a purely grammatical method but rather by direct contact with native speakers”.⁶⁷ ¿Cabe considerar, entonces, que una enseñanza orientada a la comunicación (es decir, no con el fin de leer o traducir, sino con el de hablar, predicar o disertar, como decía Bacon) era impensable o, simplemente, no tenía cabida en las aulas? En el caso del latín, sabemos que la instrucción comenzaba a una edad temprana y se apoyaba enormemente en una especie de *inmersión auditiva*, previa a la enseñanza puramente gramatical.⁶⁸ También existió en el s. XIII, según atestiguan algunas

⁶⁵ Uno se pregunta a qué hebreo —hablado sin conocimientos de gramática— puede referirse Bacon. Cf. Horst Weinstock, “Roger Bacon’s Polyglot Alphabets”, *Florilegium*, 11 (1992), pp. 160-178; Dahan, “L’enseignement de l’hébreu...”, pp. 16-17; Paolo Dozio, “Alcune note sulla lingua ebraica in Ruggero Bacone”, *Liber Annuus*, 46 (1996), pp. 223-244.

⁶⁶ Bourgain, “Le sens de la langue...”, pp. 327-328. Brewer (ed.), *Fr. Rogeri Bacon Opera...*, pp. 33-34. Donato (*fl.* 350 d.C.) y Prisciano (*fl.* s. VI d.C.) son los autores de las obras más empleadas en la Edad Media para enseñar la gramática del latín. Cf. Vivien Law, *The history of linguistics in Europe from Plato to 1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁶⁷ Rosier-Catach, “Roger Bacon and Grammar”, p. 98. La autora del artículo trae precisamente a colación un texto de Bacon en el que menciona un pasaje de Avicena sobre el “rusticus Arabicus” que conoce la gramática de su idioma “per naturam” (*idem*). Curiosamente, en otro lugar el inglés da a entender que sabía algo de árabe: cf. *ibíd.*, pp. 87-8; Bourgain, “Le sens de la langue...”, p. 318.

⁶⁸ Law, *The history of linguistics...*, p. 126; J. J. Murphy, “The Teaching of Latin as a 2nd Language in the 12th-Century”, *Historiographia Linguistica*, 7 (1980), 1-2, pp. 159-175; Pierre Riché, *Écoles et enseignement dans le haut moyen âge. Fin du V^e siècle-milieu du XI^e siècle*, 3^a ed., París, Picard, 1999; Robert Black, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy. Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2001. Véanse además los curiosos casos de *auto-aprendizaje* que recoge Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record, England 1066-1307*, 2^a ed., Oxford, etc., Blackwell, 1993, pp. 240 y

obras didácticas, una enseñanza formal del francés en Inglaterra. Sin embargo, es muy probable que su objetivo fuera más bien el de adecuar la variante insular del idioma a la continental, y no tanto el de aprender la lengua desde cero.⁶⁹ A este respecto, como advierte J. Monfrin:

Nous n'avons pas ou très peu de moyens de connaître ce qu'a été l'enseignement des langues vulgaires au moyen âge, ou même si elles étaient enseignées autrement que par l'usage.⁷⁰

En general, los pocos trabajos que han abordado el aprendizaje de otras lenguas —aparte del latín— en la Edad Media se muestran escépticos acerca de los resultados de una enseñanza formal.⁷¹ No obstante, la escasez de datos nos obliga a observar cierta prudencia y a no ser concluyentes, de ninguna manera, en este sentido. Conocemos los casos de algunos predicadores cuyo árabe no parece haber estado, en alguna ocasión, a la altura de las circunstancias: aparte del mencionado por Ramón Llull (el de los religiosos que no consiguen aprender la lengua *sobre el terreno*), el autor de un escrito polémico en árabe, Muḥammad al-Qaysī (fl. 1309), refiere cómo siendo cautivo de los cristianos fue conducido ante uno de sus mandatarios y un monje que conocía el Corán y la *sunna*, pero no el árabe.⁷² Por su parte, Jean Richard menciona el caso de una

el análisis sobre los problemas de la comunicación oral en latín que lleva a cabo Michael Richter, “Kommunikationsprobleme im lateinischen Mittelalter”, *Historische Zeitschrift*, 222 (1976), pp. 43-80.

⁶⁹ William Rothwell, “The Teaching of French in Medieval England”, *Modern Language Review*, 63 (1968), 1, pp. 37-46; Kibbee, *For to Speke Frenche...*, p. 11-12.

⁷⁰ J. Monfrin, “Lexiques latin-français du Moyen Âge”, en Olga Weijers, *Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge, actes du colloque, Leyde / La Haye 20-21 septembre 1985*, Turnhout, Bélgica, Brepols, *Etudes sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge*; 1, 1988, pp. 26-32, (p. 26). Cf. Sylvain Auroux, “Introduction. Les processus de grammatisation et ses enjeux”, en Sylvain Auroux, *Histoire des idées linguistiques*, Liège, Mardaga, Philosophie et Langage, vol. 2: Le développement de la grammaire occidentale, 1992, pp. 11-64, (pp. 21-22).

⁷¹ Bernhard Bischoff, “The Study of Foreign Languages in the Middle Ages”, *Speculum*, 36 (1961), 2, pp. 209-224; Jean Richard, “L'enseignement des langues orientales en Occident au moyen âge”, en Janine Sourdél-Thomine, Dominique Sourdél y George Makdisi, *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Âge: Colloques internationaux de La Napoule (France): communications présentées pendant la session des 25-28 octobre 1976*, Paris, P. Geuthner, REI - Hors série; 13, 1977, pp. 149-164. El más reciente y documentado, el de Dahan, Rosier y Valente (citado en la n. 62, *supra*) sigue demasiado a pie juntillas, en mi opinión, la historiografía existente en lo relativo a los *studia linguarum*, aunque no deja por ello de ser imprescindible.

⁷² Pieter Sjoerd van Koningsveld y G.A. Wiegiers, “The polemical works of Muhammad al-Qaysī (fl. 1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth

disputa que, según el emir de Homs (Hims, en Siria), no habría podido realizarse, “les Frères connaissant trop peu d’arabe pour qu’elle pût être profitable”; y también el de Felipe —el provincial que veíamos dirigirse a Gregorio IX en 1237— que, de resultas de un malentendido con el patriarca de los jacobitas, Ignacio II, “se fit dire par ses compatriotes: *tu non satis arabice novisti*”.⁷³ Entre los franciscanos, sin embargo, es a veces la mano divina la que infunde en los frailes el conocimiento de la lengua, como les sucede a Fr. Livino y a Fr. Gentil en El Cairo a mediados del siglo XIV.⁷⁴ En todos estos casos es la competencia comunicativa de los religiosos la que vemos fallar, pero cuando no sucede así, se advierte un cierto hincapié, por otra parte comprensible: Joinville, en sus *Memorias o Historia de San Luis*, no deja de señalar a sus lectores que éste o aquel personaje de Tierra Santa “savait le sarrazinois”, como es el caso, entre otros, de Fr. Yves Le Breton, “de l’ordre des freres Prescheours”.⁷⁵ En cuanto a Occidente, el hecho de que un religioso cristiano pueda comunicarse en árabe con los sarracenos también es digno de mención: en 1307 Clemente V designa como obispo de Marruecos a un tal Fr. Bernardo de Murcia que se encontraba ya en aquellas tierras, enviado por el Prior y los hermanos de su convento. En la bula de su elección se recalca el hecho de que fray Bernardo hable y comprenda la lengua vulgar de los infieles (“infidelium quorum vulgare tene [*sic*] loquitur et intellegit”).⁷⁶

century”, *Al-Qanṭara*, 15 (1994), 1, pp. 163-199, (pp. 179-180): “The author stressed that it would be wiser not to speak any more of these matters, especially because they would require a detailed discussion in the Arabic language which his opponent did not know” (p. 180).

⁷³ Richard, *La papauté et les missions...*, pp. 45, 57.

⁷⁴ Berthold Altaner, “Zur Kenntnis des Arabischen im 13. u. 14. Jhdt”, *Orientalia Christiana Periodica*, 2 (1936), pp. 437-452, (pp. 451-452). Cf. Dahan, Rosier y Valente, “L’arabe, le grec...”, p. 271. Bastante más realista es la visión de Ramón Lourido Díaz, “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos (siglos XIII-XVIII)”, *Archivo Ibero-Americano*, 60 (2000), 235, pp. 3-34. Véase asimismo M. Roncaglia, “I frati minori e lo studio delle lingue orientali nel secolo XIII”, *Studi Francescani*, 50 (1953), pp. 169-184.

⁷⁵ Natalis de Wailly (ed.), *Histoire de saint Louis, Credo et Lettre à Louis X*, París, Firmin-Didot, 1874, p. 242. Cf. Elisabeth Schulze-Busacker, “French conceptions of foreigners and foreign languages in the twelfth and thirteenth centuries”, *Romance Philology*, 41 (1987), pp. 24-47, (p. 37).

⁷⁶ López, *Obispos en el África...*, pp. 63-64.

Esta capacidad de Bernardo, sin ser en absoluto inaudita, tampoco debía ser del todo frecuente.⁷⁷ En los nuevos dominios de la Corona aragonesa, p. ej., tal y como se desprende de la situación descrita por el P. Burns, numerosas son las evidencias—y entre ellas la necesidad misma de predicar en árabe— de que una frontera lingüística se alzaba entre cristianos y musulmanes.⁷⁸ En el terreno de la diplomacia y la correspondencia oficial, quienes se movían más fácilmente de un lado a otro eran los judíos, que en la práctica monopolizaban el puesto de trujamanes y escribanos reales de árabe⁷⁹, y en cierta medida el de embajadores en tierras musulmanas, pese a la oposición de la Santa Sede al respecto, desde hacía tiempo.⁸⁰ Pero tampoco faltarían cristianos, como un tal Domingo López, enviado en 1266 ante el visir de Murcia en compañía de un intérprete judío, que supieran la algarabía.⁸¹ Hasta nosotros han llegado los nombres de diversos

⁷⁷ A este respecto, véase en general el “Katalog von christlichen «Arabisten»” que incluye Altaner en su artículo sobre el conocimiento del árabe en los siglos XIII y XIV, aunque, como sucede en el presente trabajo, *no están todos los que son*, naturalmente, *ni son todos los que están* —Altaner dedica un apartado, dentro de su lista, a los personajes “denen fälschlich ein Vertraut sein mit der arabischen Sprache zugeschrieben wird”: Altaner, “Zur Kenntnis des Arabischen...”, p. 448—.

⁷⁸ Robert Ignatius Burns, *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 172-192; Robert Ignatius Burns, *Society and Documentation in Crusader Valencia. Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia. The Registered Charters of its Conqueror Jaume I, 1257-1276*, Princeton, Princeton University Press, vol. I: Introduction, 1985, pp. 112-137. Sobre esta identificación entre lenguas y religiones, véase María Ángeles Gallego, “The Languages of Medieval Iberia and their Religious Dimension”, *Medieval Encounters*, 9 (2003), 1, pp. 107-139.

⁷⁹ David Romano, “Judíos escribanos y trujamanes de árabe en la Corona de Aragón”, *Sefarad*, 38 (1978), pp. 71-105; Burns, *Society and Documentation...*, pp. 125-133. Como señala Romano en otro trabajo suyo más reciente la escribanía y la trujamanía eran actividades distintas, relacionada una con lo escrito y otra con lo oral: véase David Romano, “Hispanojudíos traductores del árabe”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 43 (1991-1992), pp. 211-232, (p. 218). No obstante, en el apéndice documental incluido en su primer estudio, se habla sistemáticamente de escribir y de leer cartas, pero en ningún caso de actuar como intérprete, p. ej. ante dignatarios musulmanes (Romano, “Judíos escribanos...”, pp. 102-103).

⁸⁰ Pascal Buresi, “Nommer, penser les frontières en Espagne aux XI^e-XIII^e siècles”, en Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi y Philippe Josserand, *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Autónoma de Madrid, Collection de la Casa de Velázquez; 75, 2001, pp. 51-74, (pp. 69-70); Burns, *Muslims, Christians, and Jews...*, p. 184. ¿Explica esta oposición, tal vez, el hecho de que no se hiciera referencia a las embajadas o la interpretación oral en los nombramientos de los trujamanes judíos?

⁸¹ Romano, “Judíos escribanos...”, p. 82. Sobre esto mismo pero en Tierra Santa, cf. Hussein M. Attiya, “Knowledge of Arabic in the Crusader States in the twelfth and thirteenth centuries”, *Journal of Medieval History*, 25 (1999), 3, pp. 203-213.

personajes que entran fácilmente en aquella segunda categoría del conocimiento lingüístico que establecía Bacon: la de los traductores. Arnaldo de Vilanova, seglar quizá de origen judío y nacido en Valencia, tradujo del árabe cinco tratados de medicina y fue tal vez alumno de hebreo de Ramón Martí.⁸² De Alfonso Buenhombre, dominico nacido tal vez en Cuenca o Toledo a finales del XIII, se ha dicho que trató de hacer pasar por traducciones de originales árabes lo que, en realidad, eran escritos redactados directamente en latín, con el fin de hacer cobrar más fuerza a sus argumentos polémicos. Una estratagema que da pie a la siguiente reflexión de uno de sus biógrafos, G. Meerseman:

Il ne viendra à l'esprit de personne de le comparer à son compatriote Raymond Martí ni au Florentin Ricoldo de Monte Croce. Mais le fait seul qu'il ait appris l'arabe et qu'il se soit essayé à faire passer en latin des écrits composés en cette langue a son importance et vaut la peine qu'on s'y arrête. Les arabisants médiévaux ne sont pas tellement nombreux, et il serait imprudent, comme l'a bien dit M. B. Altaner, d'exagérer le rôle pratique des écoles de langues établies dans certains couvents dominicains d'Espagne.⁸³

Pero donde más oportuno resulta este presunto falsario es en su testimonio acerca del conocimiento del árabe en su tiempo. Pocos han sido los gramáticos, dice en la dedicatoria de una de sus obras, que hayan traducido del árabe al latín y, menos aún, que se hayan desplazado como él por tierras orientales. En otra afirma que muchos judíos se vanaglorian de haber alcanzado pericia en las letras árabes y en parte porque, al ser pocos los judíos y menos aún los cristianos que las conocen, en ellas escriben confiados los secretos que desean ocultarles a los demás.⁸⁴ La bula de su elección como obispo de Marruecos, en 1344, pone gran

⁸² Francisco Javier Fernández Conde y Ricardo García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Editorial Católica, vol. II: La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV, 1982, pp. 228-232; John August Bollweg, "Sense of a Mission: Arnau De Vilanova on the Conversion of Muslims and Jews", en Larry J. Simon, *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns, S.J.*, Leiden, E.J. Brill, vol. I, 1995, pp. 50-71.

⁸³ G. Meerseman, "La chronologie des voyages et des oeuvres de Frère Alphonse Buenhombre", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 10 (1940), pp. 77-108, p. 97, haciendo referencia al artículo de Berthold Altaner, "Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts", *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 23 (1933), pp. 223-241, (p. 241). Cf. Laureano Robles, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón: siglos XIII-XV*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1972, pp. 120-135; Ramón Hernández Martín, "El arabista medieval Alfonso Buenhombre O.P.", *Anámnesis*, 21 (2001), pp. 105-136; Tolan, *Saracens...*, pp. 254-255.

⁸⁴ Meerseman, "La chronologie des voyages...", pp. 100, 102.

énfasis en su conocimiento del árabe hablado —lo cual lo aproxima a ese tercer grado del que hablaba Bacon—: para el cargo hace falta una persona idónea y experta en la predicación, que entienda la lengua vulgar de aquellas tierras y sea capaz de hablarla. Alfonso, continúa la bula, ha trabajado fiel y solícitamente en la conversión de los infieles de ultramar, y con su admirable esfuerzo ha llegado a aprender dicha lengua.⁸⁵ No parece relacionado, por tanto, con ningún *studium linguarum*. Tampoco lo están, que sepamos, otros traductores como Berenguer Eymerich de Valencia⁸⁶ o el franciscano Pedro Gallego,⁸⁷ quienes, en cualquier caso, no emplean sus conocimientos con fines apologéticos. Tampoco tenemos constancia de que tradujera con este objeto un tal Domingo Marroquí que, sin embargo, sí parece claramente relacionado con la enseñanza del árabe: en 1271 este dominico vierte del árabe al latín un tratado de oftalmología a petición de Rufino de Alejandría, que es “*scholaris eius in Arabico et sociorum*”. Y en otra ocasión, es Rufino quien traduce del árabe un manual de medicina, pero con la ayuda —según reza el *explicit* de la obra— de su maestro de árabe, Fr. Domingo Marroquí, de la Orden de los Frailes Predicadores de Murcia.⁸⁸ Una dedicación esta que la orden no veía, al menos sobre la letra, con buenos ojos: un capítulo provincial celebrado años después disponía que, estándole prohibido a los religiosos el estudio del Derecho civil y la medicina, los frailes no estudiaran tales ciencias ni se entrometieran por ningún motivo en tales asuntos, ya que podía suponer un escándalo para la orden. Quienes hicieran lo contrario serían privados de sus libros, aunque de esta prohibición estaban exentos aquellos

⁸⁵ López, *Obispos en el África...*, p. 64.

⁸⁶ Francisco Franco Sánchez y María Sol Cabello García, *Muhammad Al-Šafrā, el médico y su época*, Alicante, Universidad de Alicante-Ayuntamiento de Crevillente, Colección Xarc Al-Andalus; 4, 1990, p. 44; Luis García Ballester, “A marginal learned medical world: Jewish, Muslim and Christian medical practitioners, and the use of Arabic medical sources in late medieval Spain”, en Luis García Ballester *et al.*, *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 353-394, (p. 358).

⁸⁷ Auguste Pelzer, “Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène”, *Miscellanea Francesco Ebrle*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Studi e testi; 37, vol. I, 1924, pp. 407-456; Atanasio López, “Fr. Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena (1250-1267)”, *Archivo Ibero-Americano*, 12 (1925), 70, pp. 65-91; José Martínez Gázquez, “Traducciones árabo-latinas en Murcia en el siglo XIII”, *Murgetana*, 96 (1997), pp. 55-62 (quien se pregunta por el alcance real de su actividad como traductor).

⁸⁸ D’Alverny y Vajda, “Marc de Tolède...”, p. 112; Robles, *Escritores dominicos...*, p. 107; García Ballester, “A marginal learned medical world...”, pp. 359-360. Se ha dicho, erróneamente en mi opinión, que Rufino era también dominico: véase Martínez Gázquez, “Traducciones árabo-latinas...”, p. 62.

frailes que, antes de serlo, hubieran estudiado medicina o leyes civiles durante un trienio.⁸⁹

Cualquiera que fuese la formación de fray Domingo, si hay algo en su caso que nos puede interesar especialmente es, primero, su condición de profesor de árabe en Murcia y, segundo, que su nombre haya pasado a la posteridad gracias a una labor —la de traducir obras médicas— que, de entrada, no formaba parte de los objetivos de los *studia linguarum*. Aparte de él, sólo otro dominico, Juan de Puigventós, aparece claramente identificado en la época como docente de este idioma.⁹⁰ En efecto, las actas del Capítulo Provincial de Estella, habido en 1281, destinan a cinco estudiantes al convento de Valencia, “ad studium Arabicum”, y ponen a su frente, como profesor, a Fr. Juan de Puigventós.⁹¹ Dos años antes, Pedro el Grande ordena a sus tenientes, alguaciles y oficiales, que presten toda la asistencia necesaria a fray Juan, que está al cargo de los recién convertidos del reino de Valencia, haciéndolos venir a su presencia —incluso a la fuerza, dice el texto, si fuera preciso— y obligándolos a que escuchen “monita et correctiones eius” con humildad, y a que observen la penitencia que tenga a bien imponerles, castigando a los infractores.⁹²

⁸⁹ Hernández Martín, “Pergaminos de actas...”, p. 62.

⁹⁰ Como hemos visto anteriormente, Fr. P. de Mora, subprior en Játiva, figura allí en 1304 como profesor “ad Studium linguarum”, pero no se dice que lo fuera de árabe. Es posible que estuviera sustituyendo, al frente de la clase de hebreo, a Fr. Pedro Scarramat, que tal vez estaba ya al frente de la vicaría de África, destino que abandona en 1312 (Robles Sierra, “Actas de los Capítulos... 1321”, p. 130). En 1250, el Capítulo Provincial de Toledo asigna ocho frailes al estudio del árabe, pero no se menciona escuela ni profesor alguno. Sobre este controvertido asunto, véanse p. ej. las diversas hipótesis de Pedro Ribés Montané, “Inicio y clausura del ‘Studium Arabicum’ de Túnez”, *Anthologica Annua*, 26-27 (1979-1980), pp. 615-618; Laureano Robles, “El ‘Studium Arabicum’ del capítulo dominicano de Toledo de 1250. Antecedentes del ‘Miramar’ de Ramon Llull”, *Estudios Lulianos*, 24 (1980), pp. 23-47; Joachim Chorão Lavajo, “Túnis e o primeiro Studium arabicum hispânico do século XIII: problemática do capítulo dominicano de Toledo de 1250”, en Adel Sidarus, *Islão e arabismo na Península Ibérica. Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (Evora, Faro, Silves, 29 set.-6 Out. 1982)*, Évora, Universidad de Évora, 1986, pp. 225-252 y J. Rosselló Lliteras, “El estudio de lenguas en el convento de Frailes Predicadores de Mallorca”, en Agustín Hevia Ballina, *Memoria Ecclesiae III. Iglesia y cultura en las Edades Media y Moderna. Santoral Hispano-Mozárabe en España. Actas del Congreso celebrado en Burgos (27 al 29 de julio de 1990)*, Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1992, pp. 153-158.

⁹¹ Hernández Martín, “Pergaminos de actas...”, p. 30.

⁹² Véase en Coll, “Escuelas de lenguas... (Período postraymundiano)”, p. 88. Este privilegio real es una muestra de la protección que arropaba a los predicadores y de la relación, previsiblemente difícil, que mantenían los frailes con sus neófitos. Y en este caso, como advierte J. Riera, “no es

André Berthier fue el primero en situar —acertadamente, en mi opinión— a Fr. Domingo en el *studium* de Murcia, de cuya existencia, en realidad, apenas si tenemos mayor constancia que el testimonio de Pedro Marsilio.⁹³ Pocos autores parecen haber reparado en lo extraño de que las actas capitulares conservadas no hagan referencia alguna a las escuelas de Túnez o Murcia (cuyo convento sí aparece mencionado desde 1275)⁹⁴; o viceversa —algo en lo que sí ha reparado Jordán Gallego—: que autores como el de la *Vida antigua* o Marsilio no hablen de los *studia linguarum* que sí aparecen en las actas: los de Barcelona, Valencia y Játiva. La escuela de Murcia, ha dicho Gallego, “que sólo sabemos que existió, se pierde en los misterios de la historia”.⁹⁵

En 1266, reconquistada la ciudad después de un fallido *protectorado castellano* (1245-64)⁹⁶, Jaime I hace entrega a la orden de unas casas “sitas in Murcia in parte christianorum, que vocatur Alcazer Ceguir”.⁹⁷ En general, esta fecha se ha aceptado como la de creación del *studium* murciano, siguiendo el parecer de José M^a Coll.⁹⁸ Sin embargo, ya en 1971 el padre Burns ponía en tela de juicio esta opinión, recordando que Murcia “had been a tributary of Castile with strong internal Christian influences for two decades”, si bien, “the definitive conquest

tracta, doncs, de predicacions a infidels per convertir-los, sinó de catequització d'infidels ja batejats; però cal afegir que aquestes conversions no foren espontànies, fruit del proselitisme dels dominicans formats als *Studia Linguarum*, sinó conversions forçades resultat d'un avalot mogut pels cristians contra la moreria de València” (Riera i Sans, “Les llicències reials...”, p. 128).

⁹³ Berthier, “Les écoles des langues...”, p. 100; Berthier, “Un maitre orientaliste...”, p. 276. Sobre la solvencia de Marsilio, cf. n. 18 y Robles, “El ‘Studium Arabicum’...”, p. 27-28.

⁹⁴ Hernández Martín, “Pergaminos de actas...”, p. 15.

⁹⁵ Jordán Gallego Salvadores, “Santo Tomás y los dominicos en la tradición teológica de Valencia durante los siglos XIII, XIV y XV”, *Escritos del Vedat*, 4 (1974), pp. 479-569, (p. 522).

⁹⁶ Denis Menjot, *Murcie castillane. Une ville au temps de la frontière (1243-milieu du XV^e s.)*, 2 vols., Madrid, Casa de Velázquez, Bibliothèque de la Casa de Velázquez; 20, 2002, p. 124.

⁹⁷ Juan Torres Fontes (ed.), *Documentos del siglo XIII*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia; 2, 1969, p. 26.

⁹⁸ Coll, “Escuelas de lenguas... (Periodo Raymundiano)”, pp. 132-133. No obstante, Cortabarría es el primero en afirmar —con rotundidad engañosa y sin citar sus fuentes— que la creación de la escuela de Murcia fue “decidida por el Capítulo Provincial de 1265”: Ángel Cortabarría Beitia, “Originalidad y significación de los ‘Studia linguarum’ de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 25 (1969), pp. 71-92, (p. 87). Y así en artículos sucesivos hasta 1998, lo cual ha dado pie a que otros investigadores admitan esta fecha sin más vacilaciones, aun cuando el citado capítulo de 1265 no aparezca por ninguna parte ni Coll o Cortabarría indiquen de dónde extraen la información.

by James I in 1266 undoubtedly demanded the school's reorganizing and strengthening". Pero es un fascinante episodio, que el historiador jesuita trae a colación unas páginas después, el que "disposes of Coll's date of 1266":⁹⁹ se trata del relato que hace un tal Abū 'Alī al-Ḥusayn Ibn Rašīq de su encuentro en la ciudad de Murcia, años atrás cuando era un adolescente, con un grupo de religiosos cristianos.

El texto de Ibn Rašīq, contenido en el *Kitāb al-mi'yār* de al-Wanšarīsī, lo sacó a la luz en 1966 el profesor Fernando de la Granja.¹⁰⁰ Al comienzo del mismo, su autor y protagonista refiere cómo estando él en Murcia había llegado a la ciudad un grupo de curas y frailes de parte del "tirano de los cristianos" (*tāgiyat al-rūm*) entregados al recogimiento y la devoción —según ellos— y al estudio de las ciencias, ávidos por meter las narices en las de los musulmanes y traducirlas a su lengua con el fin de criticarlas. Tenían, prosigue Ibn Rašīq, afán de entablar polémica con los musulmanes y la aviesa intención de atraerse a los más débiles. A cuenta de ello, se embolsaban el dinero de su tirano y se hacían acreedores del reconocimiento de sus correligionarios:

كتب [كنت؟] بمدينة مرسية جبرها أيام محنة أهلها بالدجن [...] ¹⁰¹. وكان قد ورد
عليها من قبل طاغية الروم جماعة من قسيسهم ورهباهم شأهم الانقطاع في العبادة
بزعهم، ونظر العلوم مشرتبون للنظر في علوم المسلمين وترجمتها بلسانهم برسم النقد

⁹⁹ Burns, "Christian-Islamic Confrontation...", pp. 1403, 1432.

¹⁰⁰ Fernando de la Granja Santamaría, "Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio", *Al-Andalus*, 31 (1966), 1, pp. 47-72. En su momento, De la Granja empleó una edición litografiada de la obra de al-Wanšarīsī, publicada en Fez entre 1896 y 1897. Yo he manejado en cambio la de M. Ḥayyī (Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā al-Wanšarīsī, *Al-mi'yār al-mu'rib wa-l-ḡāmi' al-muḡrib 'an fatawā' abī l-friqīya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*, ed. Muḥammad Ḥayyī, 13 vols., Rabat-Beirut, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islamiya li-l-Mamlaka al-Maḡribīya, 1981). El relato, según al-Wanšarīsī, pertenece a una obra de Ibn Rašīq titulada *Kitāb al-rasā'il wa-l-wasā'il*, de la que no tenemos mayor noticia. Para más detalles, remito encarecidamente al lector al estudio que hace F. de la Granja del texto y su traducción al castellano.

¹⁰¹ De la Granja, en atención a esta referencia y a algunos datos biográficos de Ibn Rašīq, fechó el episodio entre 1243 y 1263, es decir, durante la etapa del "protectorado castellano" sobre Murcia (cf. Menjot, *Murcie castillane...*, p. 124).

[...] ولهم حرص على مناظرة المسلمين، وقصد ذميم في استمالة الضعفاء، يأكلون على ذلك مال طاغيتهم، ويستمدون به الجاه من أهل ملتهم.¹⁰²

“Ironically”, decía Burns, “it was a pious Muslim, not the busy Dominicans, who left us our only glimpse into the system actually at work”.¹⁰³ El testimonio de Ibn Rašīq no deja lugar a dudas: estudiar, polemizar y ganar prosélitos son algunos de los objetivos de los dominicos. El arco se tensa en el estudio, había dicho Hugo de Saint Cher, y luego en la predicación dispara la flecha.¹⁰⁴ Pero, ¿y la traducción? En opinión de A. Berthier, la traducción era una de las labores esenciales de los *studia*: “Elles étaient la grande besogne et concernaient les oeuvres des plus diverses: oeuvres philosophiques, littéraires, scientifiques (en particulier traduction d’ouvrages de médecine)”.¹⁰⁵ Sin embargo, los traductores relacionados de alguna manera con las escuelas (Rufino de Alejandría y Arnaldo de Vilanova —no olvidemos que fray Domingo traduce *para* su alumno—) eran personas ajenas a la orden, aunque frecuntaran sus *studia*. ¿Qué interés podían tener los tratados de medicina para la conversión de los infieles? Más bien poco, pero es importante recordar que, tradicionalmente, eran traductores de tratados científicos y personas interesadas en este ámbito quienes, en algún momento de su carrera, decidían poner sus conocimientos de árabe al servicio de la polémica religiosa —y no al contrario—.¹⁰⁶ No es de extrañar, por tanto, que médicos y

¹⁰² Al-Wanšārīsī, *Kitāb al-miʿyār*, vol. XI, p. 155. Cf. De la Granja Santamaría, “Una polémica...”, p. 67. Véase también la traducción de este pasaje en Alfonso Carmona González, “Textos árabes acerca del reino de Murcia entre 1243 y 1275: Aspectos jurídicos y políticos”, *Glossae: Revista de historia del derecho europeo*, 5-6 (1993), pp. 243-254, (p. 249).

¹⁰³ Burns, “Christian-Islamic Confrontation...”, p. 1432. Conviene preguntarse, no obstante, a qué se refiere el historiador exactamente con “the system” —si al de los *studia linguarum* en sí o al que se había puesto en marcha, más amplio, para *justificar teológicamente* la presencia de musulmanes en suelo cristiano—.

¹⁰⁴ “Arcus tenditur in studio, postea sagittatur in praedicatione” (*apud* Mulchahey, “*First the Bow...*”, p. ix).

¹⁰⁵ Berthier, “Les écoles des langues...”, p. 101.

¹⁰⁶ Marie-Thérèse D’Alverny, “Deux traductions latins du Coran au Moyen Age”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 16 (1948), pp. 69-131; Richard Lemay, “Dans l’Espagne du XII^e siècle: les traductions de l’Arabe au Latin”, *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 18 (1963), pp. 639-665; Marie-Thérèse D’Alverny, “Translations and translators”, en R.L. Benson y G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 421-462; Marie-Thérèse D’Alverny, “Marc de Tolède”, *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo 3. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo 20-26 mayo 1985*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de Toledo, Serie histórica; 5 (4 vols., 1987-

polemistas coincidieran en los lugares donde se respiraba ese conocimiento del árabe clásico, tan escaso y preciado. De hecho, si hay algo que llama la atención no es la presencia de traducciones científicas a la sombra de los *studia linguarum*, sino más bien la ausencia de traducciones con fines apologéticos, aunque sea a estas últimas a las que parece referirse Ibn Rašīq. Y es que, pese a la rotundidad de Berthier, verdaderamente no tenemos constancia de que ésta fuera una de las labores fundamentales de las escuelas de lenguas dominicas; no al menos como actividad dirigida a poner en circulación versiones completas en latín de obras escritas originalmente en árabe, para uso de terceros (como había sucedido con los encargos de Pedro el Venerable o Jiménez de Rada).¹⁰⁷

Lo que sí encontramos, al menos en el célebre Ramón Martí, es un *uso* de las ciencias musulmanas *con el fin de criticarlas*. Sus escritos aparecen salpicados de referencias tomadas de un corpus arabo-islámico que abarca el Corán, el *ḥadīṭ* y la filosofía, llegando a dar incluso en transcripción latina los títulos de algunas de sus fuentes (p. ej., “Almonkid min addalel”) o los nombres de ciertos autores (“Ebnasar Alfarabius”, “Abenrois”, etc.).¹⁰⁸ ¿Podría ser ésta la actividad a la que se refiere Ibn Rašīq? ¿habrían necesitado estos frailes *arabistas*¹⁰⁹ traducir de antemano los textos que esgrimían más tarde en sus polémicas? En este sentido, decía Ricoldo de Montecroce que, cuando se puso a traducir al latín —textos religiosos musulmanes, se entiende—, halló tal cantidad de fábulas, falsedades y

1990), 1989, pp. 25-59; Charles Burnett, “The translating activity in Medieval Spain”, en Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, vol. II, 1994, pp. 1036-1058.

¹⁰⁷ Véanse las referencias bibliográficas de la nota anterior y, asimismo, Thomas E. Burman, “Tafsīr’ and Translation: Traditional Arabic Qur’an Exegesis and the Latin Qur’ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo”, *Speculum*, 73 (1998), 3, pp. 703-732.

¹⁰⁸ Cortabarría Beitía, “El estudio de las lenguas...”, pássim. Se ha especulado sobre la posibilidad de que Martí fuera un judío converso: véase Cohen, *The Friars and the Jews...*, p. 130.

¹⁰⁹ No deja de ser interesante —y merecería un estudio aparte— la manera en que el arabismo contemporáneo más tradicional *se reconoce* en figuras medievales como ésta. “¿Qué arabista existe hoy comparable con el catalán Raymundo Martín en erudición filosófica y teológica del islam y del judaísmo?”, se preguntaba Asín Palacios. “Sin salir casi de España y desde el apartado rincón de su convento, érale fácil empresa procurarse manuscritos árabes y rabínicos”, siendo “un ejemplo de erudición técnica difícilmente igualada por los arabistas de nuestros días” (Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia: seguida de historia y crítica de una polémica*, 4ª ed., Madrid, Hiperión, Libros Hiperión; 79, 1984, pp. 541-542). Cf. Berthier, “Un maitre orientaliste...”, p. 293; Monneret de Villard, *Lo studio dell’Islam...*, p. 37; Antes, “Raymond Martin...”, pp. 249, 255.

blasfemias, tan repetidas por doquier, que abandonó “attaediatus”.¹¹⁰ De hecho, en lugar de buscar nuevas fuentes, Ricoldo sigue con frecuencia a pie juntillas la opinión —ya en latín— de terceros como Martí, Pedro Alfonso o el autor del *Liber denudationis* (o *Contrarietas alfólica*).¹¹¹

Sin embargo, la figura de Martí es en sí misma *rara avis* en el ambiente de las escuelas de lenguas, cuyo objetivo, como ha advertido Ángel Cortabarría, no era la formación en orden a la tarea científica¹¹² —pese a que encontremos en ellas, o cerca de ellas, a personajes como Fr. Domingo, su alumno Rufino o Arnaldo de Vilanova—. Todo parece indicar que, si verdaderamente hubo traducciones destinadas a la polémica anti-islámica, éstas no habrían pasado de meras notas o borradores (que reflejarían, a lo sumo, la dificultad de trabajar directamente con textos originales en árabe o de entenderlos mediante su sola lectura). El mismo Martí podría haber acudido a las versiones latinas que ya existían de algunos de los textos que menciona.¹¹³ Frente a los supuestos borradores de Montecroce o de Martí, la labor del *traduttore* Domingo Marroquí es en cierta manera la de un *traditore*, en tanto se aleja del espíritu original (raimundiano) de las escuelas, para arrimarse al de trasvase científico (alfonsino) que flotaba en el ambiente.

Quizá —es otra posibilidad— Ibn Rašīq se refiera a una tarea semejante a la que más tarde tendrían encomendada los predicadores en Aragón: examinar los libros de judíos y musulmanes (quienes estaban obligados a facilitarles copias de los mismos cuando así se les requiriese) de manera que, “facta eis scripturarum ostensione et collatione super hiis habita in communi, veritas agitata melius et facilius splendescat in lucem”.¹¹⁴

¹¹⁰ Jacques Quéfif y Jacques Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, 2 vols., París, Apud J. B. Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, vol. I, 1719-1721, p. 504.

¹¹¹ Cf. D’Alverny y Vajda, “Marc de Tolède...”, pp. 129-131.

¹¹² Cortabarría Beitia, “El estudio de las lenguas...”, p. 112.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 363-365. Cf. Thomas E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c.1050-1200*, Leiden, E. J. Brill, Brill’s Studies in Intellectual History 52, 1994, p. 205, 216, sobre las dificultades de Martí y de otros traductores medievales a la hora de traducir al latín los tiempos verbales del árabe, y sobre la necesidad de conocer el árabe —paradójicamente— para sacarle provecho a ciertas traducciones de esta lengua al latín, por ser demasiado literales.

¹¹⁴ Privilegio de Jaime II (Valencia, 1297): Luis Alanya, *Aureum opus regaliū privilegiorum civitatis et regni Valentie*, Valencia, Anubar, Textos Medievales; 33, 1972 (Valencia, Didacus Gumiel, 1515), p. 140. Ésta es una muestra más de una serie de medidas coercitivas destinadas a facilitar la labor de los predicadores. No es difícil imaginar, recordando a Ibn ‘Abdūn o trasladándose al N. de África que visitaban los arabistas del XIX, el recelo de los musulmanes de la época a poner sus textos en manos de cristianos.

Hay quien se ha preguntado si hubo alguna relación (y cuál pudo ser) entre la escuela de los dominicos y la *madrassa* que levantó “el tirano de los cristianos” (*tāgiyat al-rūm*) al apoderarse de Murcia —muy probablemente Alfonso X— con objeto de que enseñara en ella el célebre Muḥammad b. Aḥmad al-Riqūṭī, quien era, según Ibn al-Jaṭīb, un prodigio de Dios en el conocimiento de lenguas («آية الله في المعرفة باللسن») hasta el punto de enseñar a cada cual en la suya, fuera musulmán, cristiano o judío, las materias que le interesaran (que podían ser muy variadas, desde Lógica hasta Medicina).¹¹⁵ Torres Fontes sostenía que los frailes predicadores verificaban su estudio del árabe en la *madrassa* de al-Riqūṭī¹¹⁶ y P. S. van Koningsveld ve plausible identificarla, directamente, con el *studium linguarum* de los dominicos.¹¹⁷ Para Martínez Ripoll, sin embargo, este último y la *madrassa* de la que habla Ibn al-Jaṭīb:

Eran dos instituciones culturales totalmente diferentes y representativas cada una de dos realidades históricas contemporáneas, que si no dispares y antagónicas, sí eran distintas en su concepción y organización: el mundo castellano y el mundo catalano-aragonés.¹¹⁸

En mi opinión, de hecho, no es posible considerar ni la *madrassa* de al-Riqūṭī ni los “estudios é escuelas generales de latin é de arabigo” que otorgó Alfonso X a la ciudad de Sevilla, en 1254,¹¹⁹ como verdaderos centros de enseñanza del árabe. Si la descripción que hace Ibn al-Jaṭīb de al-Riqūṭī es correcta, se trataría más bien de enseñar a cada cual en su lengua, no a cada cual la lengua del otro. En este sentido, la afirmación de Francisco Javier Fernández Conde de que “los

¹¹⁵ Ibn al-Jaṭīb, *Al-iḥāṭa fī ajbār Garnāta*, ed. M. ʿAbd Allāh ʿInān, El Cairo, Dār al-Maʿārif, vol. III, 1995, p. 67. Cf. De la Granja Santamaría, “Una polémica...”, p. 59.

¹¹⁶ Juan Torres Fontes, “El obispado de Cartagena en el siglo XIII”, *Hispania*, 13 (1953), pp. 339-401; 515-580, (p. 386).

¹¹⁷ Pieter Sjoerd van Koningsveld, “Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach”, *Israel Oriental Studies*, 12 (1992), pp. 75-112, (pp. 81-82).

¹¹⁸ Antonio Martínez Ripoll, “Aportaciones a la vida cultural de Murcia en el siglo XIII”, *Murgetana*, 28 (1968), pp. 35-46, (p. 46). Por otra parte, para este autor, ni el obispo Pedro Gallego ni otros traductores fueron “elementos constitutivos como tales” de la *madrassa* murciana (p. 45).

¹¹⁹ Francisco Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid, Hiperión, 1985 (Madrid, Joaquín Muñoz, 1866), p. 344.

dominicos de Castilla y León solían acudir a Sevilla para adquirir la formación lingüística adecuada” me parece injustificada.¹²⁰

Es interesante que, coincidiendo con la desaparición de los *studia linguarum*, el concilio de Vienne (1312) establezca, puesto que es posible aprender idiomas mediante una instrucción eficaz (“Ut igitur peritia linguarum huiusmodi possit habiliter per instructionis efficaciam obtineri”), la creación de *scholas* en diversos lugares (París, Oxford, Bolonia, Salamanca y allá donde resida la curia romana), donde hombres “catholici” —la mención no es ociosa—, con un conocimiento suficiente de árabe y otras lenguas, traduzcan fielmente al latín libros escritos en ellas (“libros de linguis ipsis in Latinum fideliter transferentes”) y se las enseñen a otros, de manera que infundan en ellos, mediante una enseñanza esmerada, su destreza. Así, una vez instruidos y formados en estas lenguas, podría alcanzarse el fruto esperado: la propagación de la fe entre los pueblos infieles.¹²¹

Esta medida respondía en parte a las repetidas rogativas de Ramón Llull,¹²² y no deja de resultar llamativo que un seglar como él (que *ignoraba* en todos los sentidos posibles la existencia de las escuelas dominicas, pese a haber tratado en persona a Raimundo de Peñafort), o como Pierre Dubois con su *De recuperatione Terre Sancte*,¹²³ fueran los grandes *ideólogos* de la enseñanza del árabe al servicio de la cristiandad. “Probably no one would question —afirmaba N. Daniel— that the most interesting as well as the fullest mediaeval discussion of education, study of Arabic, and Crusade in conjunction, is P. Dubois”.¹²⁴ Pero otro tanto podría decirse de Llull, quien abogó por todas las opciones imaginables en este terreno.

¹²⁰ Francisco Javier Fernández Conde, “Teología misionera, apologética y polemizante: Judíos, mahometanos y cristianos”, en Agustín Hevia Ballina, *Memoria Ecclesiae III. Iglesia y cultura en las Edades Media y Moderna. Santoral Hispano-Mozárabe en España. Actas del Congreso celebrado en Burgos (27 al 29 de julio de 1990)*, Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1992, pp. 61-72, (p. 62). En 1281, por ejemplo, Fr. Juan Serrano “de conventu Cordubensi” es enviado al *studium arabicum* de Valencia (Hernández Martín, “Pergaminos de actas...”, p. 30).

¹²¹ Fernández y González, *Estado social y político...*, p. 375.

¹²² Sobre su influencia en la decisión del concilio, véase Berthold Altaner, “Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne (1312)”, *Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft*, 53 (1933), pp. 190-219; Garcías Palou, *Ramon Llull...*, pp. 115-120.

¹²³ Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte. Dalla Repubblica Christiana ai primi nazionalismi e alla politica antimediterranea*, ed. Angelo Diotti, Florencia, L. S. Olschki, Testi medievali di interesse dantesco; 1, 1977. Cf. Michel-Marie Dufeil, “Vision d’Islam depuis l’Europe au début du XIV^e siècle”, *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), pp. 235-258, (pp. 240-241, 250).

¹²⁴ Daniel, *The Arabs and Mediaeval...*, p. 352. Según se dice, habría conocido en París tanto a Llull como a Roger Bacon (cf. Dubois, *De recuperatione...*, p. 16).

De lo que sí tuvo Ibn Rašīq un conocimiento directo fue del interés de los frailes por entablar polémica. Según relata él mismo, apenas le apuntaba el bozo cuando se le ordenó comparecer, junto con otro testigo, en un pleito entre un musulmán y un cristiano. El acto transcurrió precisamente en el lugar donde se congregaban los frailes aquellos, en una casa que tenían donde había una iglesia de su veneración,¹²⁵ y al término del mismo, cuenta Ibn Rašīq, lo abordó uno de los religiosos, que era de Marruecos, hablaba en un árabe correcto, entendía a la perfección y era mesurado discutiendo:

فلما فرغنا من قصدنا استدعاني قسيس منهم، من بلاد مراکش، فصيح اللسان مدرك
للکلام، معتدل في المناظرة.¹²⁶

El fraile fue atrayendo al joven a la conversación con elogios dirigidos a él y a su padre. La manera de hablar del religioso y su desenvoltura con el árabe, nos confiesa Ibn Rašīq, le maravillaron, de modo que accedió a sentarse con él, ante la presencia de otros tres monjes que parecían dejar a éste llevar la voz cantante:

فأعجبني كلامه وتصرفه في الكلام العربي، فجلست معهم، وقعد إليّ منهم أربعة، وهو
أحدهم، وكأنهم تركوه للمكاملة.¹²⁷

La intención del fraile, como no tarda en percatarse el joven, es enredarlo con buenas palabras en la polémica y tratar de sembrar en él la duda acerca de la sacralidad del Corán. Para ello le plantea el caso de dos versos contenidos en las célebres *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī que, según afirma, nadie ha podido completar con un tercero. El argumento del religioso es sencillo: si unos versos pueden ser inimitables y no por ello nadie los considera sagrados, la presunta inimitabilidad (*iʿjāz*) del Corán tampoco justifica su carácter sagrado.¹²⁸ Como era de esperar,

¹²⁵ En 1257, Alfonso X otorgaba a los alcaldes de Cartagena jurisdicción sobre los pleitos entre cristianos y musulmanes, de modo “que passen al moro con dos moros o con fina de christiano e de moro, e que sean tales que deuan ualer segunt so fuero”: Juan Torres Fontes, “Los mudéjares murcianos en el siglo XIII”, *Murgetana*, 17 (1961), pp. 57-90, (p. 83). Cf. De la Granja Santamaría, “Una polémica...”, pp. 67-68; Carmona González, “Textos árabes...”, pp. 249-250.

¹²⁶ Al-Wanšarīšī, *Kitāb al-miʿyār*, vol. XI, p. 155.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 156.

¹²⁸ Sobre el fondo de la controversia, véase De la Granja Santamaría, “Una polémica...”, pp. 62-66. El estilo de la lengua coránica es también el tema, aunque de forma mucho menos elaborada, de un diálogo rimado incluido en el *Vocabulista in arabico* donde se hace referencia a Ramón Martí («يا من اسمه رُمْدُ ولقبه مَسْرَتِين») y de otro entre Ramón Llull y su esclavo que figura representado en el

al final del relato su autor y protagonista improvisa —o recuerda más bien— el verso adecuado y desarma con ello el silogismo del polemista. Y he aquí tal vez lo más interesante del episodio: cuando el fraile escuchó el verso y el joven se lo repitió hasta hacérselo entender, fue como si le hubieran dado una pedrada. El verso había tenido el efecto que no habían conseguido ni las pruebas racionales ni los fundamentos teológicos. Desbaratado, el polemista comenzó a alabar al joven, y los frailes que estaban presentes le pidieron que les explicara qué era lo que le había dicho Ibn Rašīq. Cuando así lo hizo, pusieron el verso por escrito:

فلما سمعه وأعدته عليه حتى فهمه فكأنما ألقتته حجراً ورأيت فيه من الانكسار لذلك
 ما لم أره عند سماع الحجج العقلية، والمآخذ الأصولية، فأخذ في الثناء عليّ، وأخذ
 أصحابه يسألونه عن تفهيم ما قلت له، فأفهمهم إياه، وقيدوا البيت.¹²⁹

Aun admitiendo la posibilidad de que el relato sea una reelaboración de su autor a partir de hechos reales —de los que pudo ser protagonista o no— y de argumentos ficticios, varios detalles llaman la atención (precisamente porque no parecen responder a ningún artificio literario y resultan irrelevantes para el hilo de la historia): de entrada, la actitud del polemista y de sus espectadores en el transcurso y desenlace del debate recuerda bastante a la de un profesor y sus alumnos. Se diría, de hecho, que la función de Ibn Rašīq es la de un conejillo de Indias en una clase práctica, al término de la cual se apuntan los resultados con vistas al futuro: la imagen de un joven fraile “with writing stylus poised as he sits listening to one of his brothers preach in the chapterhouse is probably”, en palabras de M. Mulchahey, “the most evocative likeness of the Dominican preacher-in-training”.¹³⁰ Más aún, la capacidad de estos *convidados de piedra* de tomar nota de un verso, pero no de seguir una conversación, podría evocar las limitaciones de un conocimiento lingüístico *pasivo* —del tipo que suele derivarse de un estudio libresco de la lengua, como sucedía probablemente en el caso del hebreo, e incluso del griego¹³¹—; lo cual nos sitúa, una vez más, ante el mismo

Breviculum de Tomás Le Myésier: véase Schiaparelli, *Vocabulista...*, pp. xvi-xx; Charles H. Lohr, Theodor Pindl-Büchel y Walburga Büchel (eds.), *Raimundi Lulli Opera Latina*, Turnholt, Brepols, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, vol. 77: *Breviculum, seu Electorium parvum Thomae Migerii* (Le Myésier). Supplementum Lullianum. Tomus I, 1990, miniatura III.

¹²⁹ Al-Wanšarīsī, *Kitāb al-mi'yār*, vol. XI, p. 158.

¹³⁰ Mulchahey, “*First the Bow...*”, p. 188. Esta interpretación encaja bastante bien con la idea de J. M. Coll acerca del *entrenamiento* de los frailes (cf. n. 32, *supra*).

¹³¹ Véase un caso de “la difficulté que les latins avaient à comprendre correctement le grec qu'ils connaissaient de manière livresque, mais ne parlaient pas couramment” en Jacqueline Hamesse,

problema de fondo: ¿cuáles podían ser los resultados de una enseñanza formal del árabe en la época?

Desgraciadamente son raros los estudios sobre la historia de la enseñanza de lenguas extranjeras en general y, entre éstos, la mayoría pasa de puntillas por la Edad Media o se limita al particularísimo caso del latín, llegándose al extremo de zanjar una cuestión en virtud de la otra.¹³² Quienes sí abordan la enseñanza del latín (o del griego) nos ofrecen un modelo difícilmente extrapolable a otras lenguas,¹³³ aunque éste debía ser con cierta probabilidad el único en uso y, por lo demás, bastante parecido al que se estilaba entre los musulmanes de la época para enseñar el árabe clásico, cuyo estatus en el islam era básicamente el mismo que el del latín en la cristiandad: el de una segunda lengua aprendida a través de una enseñanza que comenzaba en la infancia y se basaba fundamentalmente en textos religiosos (aunque también en modelos literarios *clásicos*).

Frente a este hipotético conocimiento *pasivo*, la fluidez de la que hace gala el polemista del relato no sólo es digna de impresionar a Ibn Rašīq (cuya sorpresa nos indica ya la rareza del caso, aunque no sepamos si se debe al hecho de que el religioso cristiano hable árabe o, más bien, a que lo haga *correctamente*, es decir, según la norma clásica)¹³⁴, sino también a cualquier investigador actual ocupado

“La terminologie latine des traducteurs médiévaux, expression de la rencontre des cultures dans l’histoire de la pensée espagnole”, en José María Soto Rábanos, *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, CSIC-Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León-Diputación de Zamora, vol. II, 1998, pp. 1459-1496, (p. 1471).

¹³² Es el caso, p. ej., de Renzo Tizone, *Teaching Foreign Languages. An Historical Sketch*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1968: “One may immediately ask why nothing is said of the Middle Ages: was not foreign language teaching in medieval times a problem? The answer is as immediate as the query: in those days the international language of communication and culture throughout Europe was Latin, and this was part and parcel of the common curriculum from the elementary grades to the university” (p. 8).

¹³³ El mejor estudio sobre la historia de la enseñanza de lenguas continúa siendo en mi opinión el de Louis G. Kelly, *25 Centuries of Language Teaching*, Rowley, Mass., Newbury House, 1969. Véase igualmente el de Christian Puren, *Histoire des méthodologies de l’enseignement des langues*, Paris, CLE International, Didactique des Langues Étrangères, 1988. Sobre el latín concretamente, véase la n. 68, *supra*.

¹³⁴ Creo que el adjetivo *fašīḥ al-lisān* que Ibn Rašīq le aplica al polemista, tras señalar que venía de Marruecos, hay que entenderlo en su sentido más restringido (el que habla árabe correctamente, es decir, *al-‘arabīya al-fašīḥa*) y no meramente “hombre elocuente”, como traducen De la Granja Santamaría, “Una polémica...”, p. 68 y Carmona González, “Textos árabes...”, p. 250. Tal vez el otro término empleado en la descripción (*mudrik li-l-kalām*) tenga asimismo un sentido lingüístico.

en estos temas: el misterioso personaje no sólo conoce el Corán o la literatura árabe hasta el punto de citar pasajes de memoria; igualmente es consciente de la diferencia entre el árabe clásico y el árabe dialectal según la creencia más común al respecto¹³⁵ y, sobre todo, es capaz de mantener una polémica tan enrevesada como ésta en árabe.

En su día, Fernando de la Granja sugirió la posibilidad de identificar a este personaje o bien con algún obispo de Marruecos o bien con el célebre Ramón Martí, “a quien conviene en general —dice el arabista— la descripción moral que de él hace Ibn Rašīq” (es decir, “elocuente, comprensivo y moderado en la discusión”, según su lectura). No obstante, lo cierto es que “el tacto y el sumo respeto, la comprensión y la falta de fanatismo que —según De la Granja— le tiene que reconocer, a pesar suyo” el joven musulmán,¹³⁶ no eran características individuales necesariamente, sino parte de unas directrices muy claras: a judíos y a musulmanes había que guiarlos a la fe cristiana mediante “blandimentis potius quam asperitatibus”, según dice Raimundo de Peñafort remitiéndose a una larga tradición.¹³⁷ De hecho, lo que Ibn Rašīq reconoce en su oponente no es tanto el tacto, el sumo respeto, las buenas formas, etc., como la doblez de dicha actitud: si hay algo divertido en su relato son esos guiños de complicidad que le lanza al lector, llamando su atención hacia *las verdaderas intenciones del religioso*, camufladas bajo el manto de un espíritu conciliador.¹³⁸

A favor de esta hipótesis, F. de la Granja aducía también la mención que se hace del dominico en un breve diálogo contenido en el *Vocabulista in arabico*, y asimismo un pasaje donde Martí habla de la elocuencia del Corán (“elocuentiam Alcorani”) como un pretendido milagro.¹³⁹ De esta conjetura se haría eco Juan

¹³⁵ En determinado momento, el religioso comenta que, tras el desafío lanzado por al-Ḥarīrī en su obra, pasaron los años y la lengua árabe pura fue desapareciendo y se vio corrompida (« وانقرض ولسان العرب الصحيح، واستولى عليه الفساد »): véase Al-Wanšar īsī, *Kitāb al-mi'yār*, vol. XI, p. 156.

¹³⁶ De la Granja Santamaría, “Una polémica...”, pp. 59-62. Cf. n. 134, *supra*. Sobre Martí véase la bibliografía que se menciona en la n. 26.

¹³⁷ Kedar, *Crusade and mission...*, p. 73-74; Formentin Ibáñez, “Funcionamiento pedagógico...”, p. 161. La misma idea se recoge en *Las siete partidas* de Alfonso X (VII, 25).

¹³⁸ Cuenta Ibn Rašīq que el religioso empleaba la argucia de mostrarse cortés hacia el Profeta para no espantarlo y ganarse su atención (« أخذ متأدب مع الشارع [...] وذلك منه خوف أن يفرني ومكيدة يستميلني بها » («لسماع كلامه »); y que hacía otro tanto con respecto al Corán: al-Wanšar īsī, *Kitāb al-mi'yār*, vol. XI, pp. 156, 158.

¹³⁹ De la Granja Santamaría, “Una polémica...”, pp. 61-62. Cf. n. 128, *supra*. Creo, no obstante, que en la obra anti-islámica atribuida a Martí no se encuentra ninguna argumentación semejante a la del polemista del relato: cf. Josep Hernando i Delgado, “Le ‘De Seta Machometi’ du Cod. 46 d’Osma, oeuvre de Raymond Martin (Ramón Martí)”, *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), pp. 351-371;

Vernet ese mismo año y, a través de él, llegaría al mayor especialista en los *studia linguarum*, Ángel Cortabarría (quien, pese a tener noticia de la misma, no parece haber llegado a incorporar la anécdota de Ibn Rašīq a sus trabajos posteriores). También se adhería a ella Dominique Urvoy en un trabajo imprescindible para el tema que nos ocupa.¹⁴⁰ Otros investigadores como P. S. van Koningsveld, A. Carmona, L. García Ballester y J. Martínez Gázquez han hecho mención del episodio más recientemente,¹⁴¹ pero sin entrar en detalles.

N. Daniel alude igualmente al relato de Ibn Rašīq en la edición revisada de su *Islam and the West*, publicada en 1993, un año después de su muerte. El texto habría llegado a su conocimiento gracias a Hanna Kassis, que en ese momento se encontraba estudiándolo a partir de la edición de M. Ḥayyī (Rabat, 1981). Lo interesante es que, en opinión de Daniel, el episodio “witnesses to the survival in the thirteenth century of the long-standing Mozarab acculturation to Arabic” (interpretando la actitud respetuosa y las buenas maneras del polemista, hacia el Corán y el Profeta, como un residuo de dicha aculturación).¹⁴² Y a mi modo de ver, no andaba descaminado. De la Granja, aludiendo al “giro que da el monje a su argumentación al referirse nada menos que a las *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī, una de las obras más difíciles de toda la literatura árabe”, afirmaba que, de toda la Edad Media, éste era el único testimonio que había hallado de un cristiano que conociera la obra. “A menos —añadía— que nuestro monje fuera un converso

Josep Hernando i Delgado, “De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII”, *Sbarq al-Andalus*, 8 (1991), pp. 97-108.

¹⁴⁰ Juan Vernet, “Traducciones moriscas de El Corán”, en Otto Spies y Wilhelm Hoenerbach, *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1967, pp. 686-705, (p. 696); Cortabarría Beitia, “El estudio de las lenguas...”, pp. 113, 361; Dominique Urvoy, “Les musulmans et l’usage de la langue arabe par les missionnaires chrétiens au moyen-âge”, *Traditio*, 34 (1978), pp. 416-426, (p.426).

¹⁴¹ Van Koningsveld, “Andalusian-Arabic Manuscripts...”, p. 82 (que traduce al inglés el inicio del relato); Carmona González, “Textos árabes...”, p. 249; García Ballester, “A marginal learned medical world...”, p. 361 (a partir de una copia mecanografiada del artículo de Van Koningsveld y desconociendo tal vez el de F. de la Granja, por lo que yerra al hablar de “new evidence [...] from Arabic sources, unknown until now”); Martínez Gázquez, “Traducciones árabo-latinas...”, pp. 56-57.

¹⁴² Véase Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, 2ª ed., Oxford, Oneworld Publications, 1997 (Edinburgo, Edinburgh University Press, 1960), pp. 21, 443. No he sido capaz de averiguar si la traducción o el estudio de Kassis llegó a publicarse: Daniel consultó una versión mecanografiada por gentileza del autor.

que hubiese entrado en religión” (aunque, verdaderamente, tampoco sabemos de ninguno que lo hiciera y que llegara a utilizar este tipo de argumento).¹⁴³

Pero, ¿y si en lugar de un musulmán convertido se tratara de un mozárabe? Cualquier esfuerzo por identificar al personaje del polemista debería dar cuenta del detalle más preciso que ofrece Ibn Rašīq: el religioso provenía de tierras de Marruecos (*min bilād Murrākuš*). Ahora bien, ¿de dónde saca esta información el joven protagonista? Que el fraile venga de Marruecos o de cualquier otro lugar no parece excesivamente relevante para la trama de la historia; tal es así que Ibn Rašīq deja caer el dato sin volver a él. Su fuente bien pudo ser el mismo aludido —siempre contando con que la anécdota tenga como base un encuentro real—, su acento o incluso un gentilicio. Y es aquí donde reaparece la figura de fray Domingo Marroquí, el dominico traductor, que ya en su día fue relacionado (de manera equívoca en mi opinión) por Marie-Thérèse D’Alverny y George Vajda con un obispo de Marruecos.¹⁴⁴

A mi modo de ver, tanto el nombre como el apellido en latín de este monje dominico (Dominicus Marrochinus)¹⁴⁵ apuntan a un origen mozárabe y tal vez, incluso, toledano. Como ha señalado Jean-Pierre Molénat, “de fait on rencontre à Tolède au XIII^e siècle des personnages portant la *nisba al-Murrākušī*, l’homme de Marrakech”: p. ej., Domingo [دمنقه] b. Yuwān al-Murrākušī (1216) o la pareja formada por doña Dominga [دونة دمنقة] al-Murrākušīya y su marido Domingo Rodrigo [دمنقه ردريقه] al-Murrākušī, mencionados en 1251. Todos ellos serían descendientes, probablemente, de los mozárabes llevados por los almorávides a Marruecos, parte de los cuales habría regresado más tarde a Toledo.¹⁴⁶ De ahí a ver en el apellido Marrochinus una latinización del gentilicio *Murrākušī* sólo hay

¹⁴³ De la Granja Santamaría, “Una polémica...”, pp. 63-64.

¹⁴⁴ Véase D’Alverny y Vajda, “Marc de Tolède...”, p. 112, donde remiten a la obra de Atanasio López citada ya en este trabajo, pese a que éste sólo habla en la misma de un fray Domingo —a secas— de la Orden de los Predicadores que habría sido obispo “en el reino del Miramamolín” (1225-1228) y en Baeza (1228-1248) donde habría fallecido; y de otro —también Fr. Domingo a secas— que lo habría sido en 1296, aunque López lo pone en entredicho (cf. López, *Obispos en el África...*, pp. 7-13, 60).

¹⁴⁵ Cf. n. 88, *supra*.

¹⁴⁶ Jean-Pierre Molénat, “L’arabe à Tolède, du XII^e au XVI^e siècle”, *Al-Qanṭara*, 25 (1994), 2, pp. 473-498, (p. 479); Ángel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 4 vols., Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, vol. II: Documentos números 383-726, 1926-1930, pp. 39, 175.

un paso.¹⁴⁷ Sorprende, además, la abundancia del antropónimo Domingo (o de sus derivados: Dominga y el patronímico Domínguez) en la ciudad castellana.¹⁴⁸

Un origen mozárabe explicaría la destreza comunicativa del fraile en árabe, no cabe duda, como un origen toledano podría iluminarnos en cuanto al interés y la dedicación de Fr. Domingo a la traducción de obras médicas (nótese, a este particular, cómo el polemista del relato dice haber oído hablar del padre de Ibn Rašīq, quien —¿casualmente?— “tuvo amplios conocimientos de medicina”)¹⁴⁹. Cuestión aparte sería la *faṣāḥa*, la capacidad de expresarse en un alto registro del árabe, del monje o su conocimiento de las *Maqāmāt*.¹⁵⁰ Molénat se ha planteado la cuestión del aprendizaje de la lengua escrita entre los mozárabes de Toledo, y en su opinión:

La seule chose que l'on puisse dire à ce propos est que cet apprentissage ne devait pas faire appel aux sources classiques, religieuses ou littéraires, de la culture arabe, étant donné le nombre d'hispanismes et de dialectalismes rencontrés, auxquels il a déjà été fait allusion.

Concluyendo que:

Le plus vraisemblable est que les notaires mozarabes de Tolède ont dû se former dans l'étude paternelle, sans avoir recours à des études extérieures.¹⁵¹

El bagaje de nuestro polemista, si hubiéramos de aceptar la hipótesis que he planteado aquí, bien podría ser una prueba en contrario, pero una vez más hay

¹⁴⁷ Burns ha llamado también la atención sobre una María Marroquí citada en el repartimiento de Valencia: Burns, “Journey from Islam...”, p. 349. Las actas de los capítulos dominicos de 1281 y 1299 mencionan a un Fr. “Dominicus Marquesii” (fallecido ese último año en Valencia) pero este apellido suele ser la forma latinizada del actual Márquez, aunque uno siente la tentación de ver en él la adaptación de un *Marrākīšī*, en la pronunciación dialectal (cf. Robles Sierra, “Actas de los Capítulos... 1307”, p. 238). Hay que decir, no obstante, que la forma empleada comúnmente en la época como gentilicio de Marruecos era *marrochitanus*, no *marrochinus* (cf. la documentación en latín incluida en López, *Obispos en el África...*, pássim).

¹⁴⁸ Cf. Jean-Pierre Molénat, “Le problème de la participation des notaires mozarabes de Tolède à l'oeuvre des traducteurs”, *En la España medieval*, 18 (1995), pp. 39-60. Tal vez sea igualmente una casualidad de la Historia que el caballero enviado a Murcia por Jaime I en 1266, y que sabía árabe, se llamara Domingo López (cf. n. 81, *supra*).

¹⁴⁹ De la Granja Santamaría, “Una polémica...”, p. 56; al-Wanšar īsī, *Kitāb al-miʿyār*, vol. XI, p. 156.

¹⁵⁰ Sobre el árabe de Toledo en esta época véase el estudio de Ignacio Ferrando Frutos, *El dialecto andalusí de la Marca Media. Los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos; 4, 1995.

¹⁵¹ Molénat, “Le problème de la participation...”, pp. 49-50, 57.

que insistir en lo singular del personaje. Con todo, tratarse de un mozárabe —y por tanto de un arabófono nativo— resolvería buena parte del enigma.

Recientemente, Robin Vose ha puesto en tela de juicio el alcance real de los *studia linguarum* dominicos e incluso su existencia, a la luz de sus investigaciones sobre la teoría y la práctica misionera cristiana en el Mediterráneo Occidental de los siglos XIII-XIV y a partir de una lectura crítica tanto de las fuentes como de la historiografía existente. En referencia a esta última, Vose ha dado además la voz de alarma acerca de las exageraciones y la confusión generada por lo que él denomina una *especulación histórica maximalista*. En general, dice Vose, estudiosos con distintos puntos de vista han tendido a utilizar el menor indicio documental relativo, siquiera tangencialmente, a los *studia linguarum*, para hacer una montaña de un grano de arena;¹⁵² opinión ésta que suscribo, pero sólo en parte, ya que a mi modo de ver no hay tantos puntos de vista, ni tan distintos, en juego. En la mayoría de las ocasiones, si exceptuamos a los que se limitan a reproducir al pie de la letra la opinión de terceros, se observa una voluntad evidente de presentar el fenómeno *ad maiorem Ordinis gloriam*.¹⁵³

El objetivo de mi investigación y de este trabajo es sugerir la posibilidad de llegar a la misma conclusión que Robin Vose siguiendo otro camino, analizando los datos históricos a la luz de otra lógica: la que nos ofrecen las últimas teorías sobre el aprendizaje de lenguas extranjeras.

En este sentido, esa misma historiografía *maximalista* ha admitido, a mi juicio con excesiva ligereza, la posibilidad de que unos frailes del siglo XIII, ya adultos, muy posiblemente monolingües de partida,¹⁵⁴ quizá escasamente

¹⁵² Debo esta información a la amabilidad del propio R. Vose, que me ha facilitado la revisión de una comunicación suya presentada en Kalamazoo (2002) y que cuenta con publicar en breve bajo el título “A Critical Examination of the Evidence for *Studia Linguarum* in the Medieval Crown of Aragon”. Cf. n. 33, *supra*. *Poco antes de entregar este artículo a la imprenta he tenido acceso a la edición digital de la tesis doctoral de Vose, pero ya sin tiempo suficiente para consultarla con detenimiento: Robin J.E. Vose, *Converting the Faithful: Dominican Mission in the Medieval Crown of Aragon (ca. 1220-1320)*, Ann Arbor, ProQuest, 2005.

¹⁵³ “El presente como el pasado de la acción de la Iglesia en esa parte del mundo —dice, p. ej., el P. Cortabarría refiriéndose al N. de África— está marcada por un signo negativo. La supresión del «Studium Arabicum» de los dominicos no fue quizá más que una prueba, mínima sin duda, de esa repulsa del cristianismo confirmada después y hasta nuestros días”, aunque más adelante añade: “En nuestros días, cuando la Iglesia desde el Vaticano II ha abierto el diálogo con las religiones no cristianas y reconocido de modo particular lo que de positivo contienen el judaísmo y el islam, el esfuerzo de aquellos dominicos de la Edad Media nos parece más cerca de nosotros que nunca” (Cortabarría Beitia, “El estudio de las lenguas...”, pp. 103, 392).

¹⁵⁴ Decía el cronista Muntaner que no hay una gente tan de una sola lengua como los catalanes (*apud Burns, Society and Documentation...*, p. 119).

motivados¹⁵⁵ y sin demasiadas oportunidades de practicar el idioma¹⁵⁶ —por sólo citar algunos de los obstáculos más evidentes—, llegaron a dominar el idioma. Compárese el caso de estos frailes con el de Anselmo Turmeda un siglo más tarde, convertido al Islam y empleado como trujamán en el puerto de Túnez (de ahí su nombre en árabe: ‘Abd Allāh al-Tarḡumān) durante treinta años. Al cabo de ese tiempo o más, su estilo literario “puede ser calificado de malo —según M. de Epalza— con cierto fundamento” y aparece impregnado en exceso de rasgos coloquiales, todo ello contando con que el personaje había estudiado hebreo y con que, en palabras suyas, había aprendido *todo el árabe* al cabo de un año y a la edad de 35 (« حفظت جميع اللسان العربي مقدار مدة عام » «واحد»).¹⁵⁷ Admitiendo incluso la variedad de capacidades y aptitudes de los individuos, cuesta creer que otros lograran en menos tiempo, en peores condiciones y con menos *input* lingüístico, una mayor competencia.

Y todo ello sin contar con la actitud: “People —ha dicho Z. Dörnyei— are unlikely to be successful in learning a language whose speakers they despise”.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Como parece demostrar en general la misma documentación de los dominicos. En 1250, p. ej., los ocho frailes asignados al estudio del árabe lo son por orden del Maestro General, atendiendo a la utilidad de la tarea en el presente y en el futuro, en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en remisión de sus pecados, por la autoridad del Maestro y del capítulo y, finalmente, en virtud de la obediencia debida: véase Hernández Martín, “Las primeras actas...”, p. 32. Cf. la respuesta a una objeción parecida en Coll, “Escuelas de lenguas... (Periodo Raymundiano)”, p. 125. Jean Richard advierte incluso que “on se plaint d’ailleurs parfois que les provinciaux se débarrassent de sujets indésirables en les envoyant en pays de mission” (Richard, *La papauté et les missions...*, p. 126).

¹⁵⁶ Así se desprende, en mi opinión, de la necesidad constante de recurrir a las autoridades para forzar a judíos y musulmanes a acudir a sus predicaciones o de la falta evidente de profesorado en el caso de Játiva.

¹⁵⁷ Miguel de Epalza, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de ‘Abdallāh al-Tarḡumān (fray Anselmo Turmeda)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie, Classe di scienze morali, storiche e filologiche; 8, vol. 15, 1971, pp. 162, 225, 231. Anselmo (que todavía no es ‘Abd Allāh) le dice su edad al sultán.

¹⁵⁸ Zoltan Dörnyei, *Teaching and Researching Motivation*, Harlow, Longman, Applied Linguistics in Action, 2001, p. 48.