

LOS INTÉRPRETES EN LA CORTE DE AL-ḤAKAM II DE CÓRDOBA

The interpreters at the court of Al-Ḥakam II of Cordoba

Jesús ZANÓN

Universidad de Alicante

RESUMEN: Este artículo ofrece un análisis de datos históricos sobre los intérpretes de embajadas en la corte del califa de Córdoba Al-Ḥakam II (961-976). El objetivo principal es caracterizar, en la medida de lo posible, las funciones de los intérpretes en esa época. Entre los temas tratados en este estudio se destacan la relación entre los intérpretes y el monarca, las lenguas traducidas en una sociedad plurilingüe y diglósica, las modalidades de interpretación utilizadas, el perfil de los intérpretes –no solo como mediadores orales sino también como traductores de documentos oficiales–, y, por fin, su procedencia social y cultural, lo que nos daría una idea de su competencia traductora.

Palabras clave: Historia de la interpretación, Historia de la traducción, Edad Media, Al-Andalus, Al-Ḥakam II, Embajadas.

ABSTRACT: This article provides an analysis of historical data on embassy interpreters at the court of al-Ḥakam II, Caliph of Cordoba in the second half of the 10th century (961-976). The main objective of this study is to characterize the interpreters' functions in this period. The issues to be highlighted in this study are the relationship between the interpreters and the monarch, the nature of the translated languages in a multilingual and diglossic

society, the modes of interpretation used, the profile of the interpreters, not only as oral mediators but also as translators of official documents, and, finally, their social and cultural background, all of which can help us depict their translation competence.

Keywords: History of interpreting, History of translation, Middle Ages, Al-Andalus, Al-Ḥakam II, Embassies.

1. INTRODUCCIÓN

1.1. BIBLIOGRAFÍA SOBRE HISTORIA DE LA TRADUCCIÓN ÁRABE

Actualmente disponemos de numerosos estudios sobre la historia de la traducción árabe referidos de modo específico a su primera etapa de recepción y asimilación del saber del mundo clásico. En esta fase –cuyo momento más destacado tuvo lugar en la época del califa de Bagdad al-Ma'mūn (813-833)¹– se tradujeron al árabe numerosas obras científicas y filosóficas desde el griego, siríaco y persa, y también, en menor medida, desde el sánscrito y el latín.

Asimismo, contamos con abundante bibliografía referida a una etapa posterior y de sentido traslativo inverso, que tuvo lugar en los siglos XII y XIII en la Península Ibérica y en Sicilia especialmente. En ese periodo se tradujeron obras científicas, filosóficas, literarias, y también religiosas, desde el árabe al latín y a algunas lenguas románicas, sobre todo al castellano. El interés que animó a los primeros estudiosos de la historia de la traducción árabe venía marcado, en buena medida, por una mentalidad eurocentrista: se indagaba en la recepción de la cultura clásica grecorromana en Europa al final de la Edad Media y en el Renacimiento a través de la transmisión de la herencia cultural árabe-islámica.² Se pueden citar eruditos de la Ilustración ya interesados en esta clase de estudios, pero es en el s. XIX cuando hallamos lo que han sido los

¹ Sobre *Bayt* o *Jizānat al-ḥikam* de Bagdad, biblioteca y centro relacionado con la traducción, véase principalmente Balty-Guesdon (1992: 131-150), quien, en un trabajo bien documentado, matiza muchas ideas y tópicos extendidos sobre las funciones de esta institución y el papel desempeñado por el califa 'abbāsī al-Ma'mūn.

² Es una manera de decirlo. Desde luego, el tema podría discutirse largamente, especialmente a la luz de las investigaciones de las dos o tres últimas décadas en torno a la traducción, colonialismo e interculturalidad.

cimientos de la posterior investigación moderna. Baste recordar aquí los nombres de Amable Jourdain, Lucien Leclerc o Moritz Steinschneider.³

Como índice del interés que estos estudios han venido despertando en el ámbito académico se puede comprobar que, desde finales del siglo XIX hasta la década de los años ochenta del s. XX, la publicación de trabajos de investigación sobre traducciones árabes ha ido aumentando gradualmente y de un modo constante. Este interés se intensificó a finales de los años ochenta en conexión con el rápido crecimiento de los estudios de traducción en general, y esta tendencia se mantiene en la actualidad según se muestra en un reciente análisis de datos bibliográficos (Zanón, 2011). La etapa actual se caracteriza no sólo por el incremento muy significativo del número de trabajos sobre traducción árabe sino también por la diversidad de los temas tratados, de modo que los estudios de historia de la traducción ya no son sino uno más entre los temas que se investigan.

1.2. SOBRE LA HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN ÁRABE

Hasta aquí nos hemos referido a los estudios de historia de la traducción de obras escritas. Sin embargo, la historia de la interpretación se encuentra en una situación bien distinta. Los trujamanes⁴ o intérpretes desempeñaron un papel importante en las relaciones diplomáticas y en los intercambios comerciales de la Edad Media. Pero ya sea por la dispersión y relativa escasez de datos en las fuentes documentales, o por razones de prioridad de temas de

³ Jourdain, Amable. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*. Nouvelle édit. revue et augment. par Charl. Jourdain. Paris: Jourbet, 1843; reimpression, New-York: Burt Franklin, 1960. Lucien Leclerc. *Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du grec. Les sciences en Orient: leur transmission a l'Occident par les traductions latines*. Paris: Ernest Leroux, Editeur, 1876, 2 vols. Además de sus investigaciones en torno a la literatura y la traducción hebreas, cuerpo fundamental de su actividad, M. Steinschneider le dedicó también gran atención a la traducción árabe. Así, *Die Europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*. S.B Akad, Viena, 1904, 1905; reimpresso en Graz, 1956. Y también: *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, artículos publicados entre 1889 y 1895 y reimpresos en Graz, 1960. Respecto a la bibliografía de traducción en general, remitimos a la *Bibliografía de Interpretación y Traducción (BITRA)*, base de datos creada en junio de 2001 por Javier Franco, que en el momento actual cuenta con más de 53.000 registros: <<http://dti.ua.es/es/bitra/introduccion.html>>.

⁴ Del árabe *tarjūmān* / *turjūmān*, palabra que ha dejado arabismos en varias lenguas europeas. Por ejemplo: trujamán, trujimán, truchimán, dragomán (esp.), drogomano (port.), dragoman (cat., ing.), trucheman, dragoman (fr.), dragomanno (it.), etc.

investigación, el caso es que la interpretación y los intérpretes en el mundo árabe medieval han sido poco estudiados.⁵

1.3. SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE EMBAJADAS EN AL-ANDALUS OMEYA

Pero aunque escasos y dispersos, en las fuentes árabes se encuentran datos sobre la identidad de algunos intérpretes y el papel que desempeñaron. Para el ámbito de los estados musulmanes del Mediterráneo, tenemos más información sobre los siglos finales de la Edad Media, época de muy intensas relaciones comerciales y diplomáticas. Antes, en al-Andalus de la época omeya, podemos encontrar cierta información aprovechable, sobre todo en crónicas, lo que nos permite trazar algún apunte de lo que fue esta actividad. Conservamos ya algún dato para la época de ‘Abd al-Raḥmān II (822-847), que estableció en Córdoba un protocolo complejo, a semejanza del utilizado en Oriente, además de promover intercambios diplomáticos con algunos reinos europeos.⁶ El emir ‘Abd al-Raḥmān II no siguió “el proceder de sus predecesores (...), abordables e indulgentes en todo: dejando atrás todo ello, dio lustre a la autoridad, limitó el acceso a su persona y sembró el respeto en los corazones de sus súbditos”; “fue el primero que introdujo la pompa en al-Andalus, organizando el protoco-

⁵ Una muestra de ello puede ser la escasez de bibliografía en la que tiene que apoyarse el artículo “Tardjūmān” de la *Encyclopaedia of Islam* (Bosworth, 2000). Por otro lado, los resultados que arroja la consulta del *Index Islamicus* <<http://www.csa.com/factsheets/islamicus-set-c.php>>, base de datos bibliográfica de referencia en los estudios árabes e islámicos, es muy pobre y, en cualquier caso, no encontramos referencias de estudios específicos sobre intérpretes (dragomanes) sino hasta el comienzo de la edad moderna y en relación con el Imperio Otomano. No obstante, sí se ha estudiado algún aspecto de la interpretación en el contexto islamo-cristiano de la baja Edad Media en trabajos más generales; por ejemplo, Romano, 1978.

⁶ En concreto, Ibn Ḥayyān señala y explica las razones de este protocolo en M2, folios 140r, 140v, 142r y 142v de la edición facsímil / M2-tr: 171-2 y 178. En cuanto a los intérpretes, el mismo Ibn Ḥayyān dice que en el año 225 h. (839-840) llegó a Córdoba el intérprete (*tarḡumān*) bizantino Qurṭiyūs, embajador del emperador Teófilo (829-842) (M2, folio 180v / M2-tr: 294-295). El emir contestó a esta embajada con otra, enviando a los poetas Al-Gazāl e Ibn al-Munayqila. A lo largo del relato de las anécdotas, un tanto pícaras, ocurridas entre al-Gazāl, el soberano bizantino y la reina (o, según la versión transmitida por Ibn Diḥya, entre al-Gazāl y el rey y la reina de los vikingos), aparece un intérprete traduciendo las ocurrencias y respuestas de uno y de otros (véase M2, folios 160v, 161r, 161v y 162r / M2-tr: 236-239; para el relato transmitido por Ibn Diḥya, véase el texto árabe y una traducción al inglés en El-Hajji 1970: 174-180). En todas estas noticias se alude al intérprete con el vocablo árabe *tarḡumān*. Claro está que en ambos casos, lo mismo el intérprete bizantino que llega a Córdoba como el que traduce a al-Gazāl, se trata de personas al servicio de la corte de Constantinopla, no de Córdoba.

lo real y absteniéndose del roce con la plebe” (M2-tr: 172, 178). Con ello inició un ceremonial que se desarrollaría más adelante y se haría más complejo, especialmente en época de su descendiente ‘Abd al-Raḥmān III (912-961) al instituir el califato.

Dentro de la época omeya, el momento del que disponemos más información es el califato de al-Ḥakam II (961-976), debido en parte a los años de paz con los reinos cristianos y a la intensa actividad diplomática cordobesa, pero en parte también gracias a que se nos ha conservado un largo fragmento de la crónica de Ibn Ḥayyān (987-1076) sobre su reinado.

1.4. OBJETIVOS DE ESTE TRABAJO

Del reinado de al-Ḥakam II tenemos varias descripciones detalladas de recepciones protocolarias con ocasión de fiestas religiosas y de la llegada de embajadores, generales y aliados militares.⁷ El aparato desplegado en tales eventos era de una gran pompa y solemnidad, con numerosos participantes, desfiles, lujo y colorido. Los actos, evidentemente, buscaban impresionar tanto a los súbditos como, en su caso, a los embajadores extranjeros.⁸ Y no sólo el ceremonial era complejo e intenso, sino que, además, la actividad protocolaria se ponía en funcionamiento con bastante frecuencia. Así, durante el período del que se nos conservan noticias de este califa en la obra de Ibn Ḥayyān, apenas cuatro años entre 971 y 975, el historiador cordobés describe 13 actos de recepción de embajadores, sin contar con otras ceremonias a propósito de fiestas religiosas y actos político-militares. Y hay que tener en cuenta que el califa podía recibir en un mismo día varias embajadas, bien de bereberes del norte de África, en donde había intereses contrapuestos entre omeyas y fatimíes, o bien de los distintos reinos y condados cristianos del norte de la Península.⁹ La traducción de cartas y documentos y la interpretación de las delegaciones extranjeras

⁷ Descripciones debidas generalmente al historiador ‘Īsà b. Aḥmad al-Rāzī, y conservadas en el denominado tomo VII del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān (M-7/Anales).

⁸ Tras cierta recepción ofrecida por el califa, Ibn Ḥayyān anota lo siguiente: “Terminaron las dos excelsas recepciones ya entrada la noche, y se dio orden de que las personas que habían sido traídas de otras partes regresasen a sus tierras. Las gentes siguieron hablando en Córdoba durante mucho tiempo de la magnificencia de esa solemnidad y de día tan señalado” (M-7: 202 /Anales: 242). Sobre las recepciones califales y su ceremonial en relación con el poder, véase Barceló 1991.

⁹ Por ejemplo, 16 šawwāl 360 / 12 agosto 971, al-Ḥakam II recibió a seis delegaciones el mismo día. Para las relaciones diplomáticas entre los omeyas cordobeses y los reinos del norte, véase El-Hajji, 1970.

formaban parte, sin duda, de las funciones protocolarias y diplomáticas de la administración califal.

Aprovechando las noticias que nos ofrecen las crónicas andalusíes en el contexto que acabamos de apuntar, el propósito del presente trabajo es analizar los datos relacionados con los intérpretes de embajadas, y trazar, en la medida de lo posible, el papel que desempeñaban dichos mediadores como parte del sistema protocolario de la época.

2. ANÁLISIS DE DATOS

2.1. LAS EMBAJADAS

2.1.1. EMBAJADA BEREBER DEL AÑO 352/963

En el mes de šawwāl del año 352 de la hégira /octubre-noviembre de 963, se presentó en Córdoba Abū Šāliḥ Zammūr b. Mūsà al-Bargawāṭī, embajador del señor de los Bargawāṭa Abū Maṣṣūr ‘Īsà b. Abī, al-Anšār, acompañado por el intérprete Abū Mūsà ‘Īsà b. Dā’ūd al-Miṣṭāsī.¹⁰ Parece ser que el principado bereber buscaba una alianza política con el califato cordobés en un momento en el que el norte de África atravesaba una situación de gran inestabilidad (Lévi-Provençal 1950: 385 y ss). El dominio bargawāṭa, sostenido por tribus bereberes que seguían una religión sincrética en la que se mezclaban distintas corrientes islámicas con elementos locales, se extendía por la planicie costera occidental de Marruecos, entre Salé y Azemmour hasta Safi, según indica Ibn Jaldūn (IJ, VI: 276/ IJ-tr, II: 124). Limitaban al noreste con el estado idrisí, ya a punto de desaparecer ante el empuje de los fatimíes. Y estos últimos estaban en guerra con los omeyas de Córdoba y sus aliados zanata.

Pero lo que señalan los historiadores árabes al describir esta embajada no es el objetivo político que pudiera pretender el príncipe bereber, sino la curiosidad del califa al-Ḥakam por conocer la historia de esta dinastía y su sistema de ideas: “*fa-sa’ala-hu l-Ḥakam ‘an nasab Bargawāṭa wa-madḥabi-him fa-ajbara-hu*”.¹¹ El intérprete fue traduciendo el relato del embajador sobre la

¹⁰ Transmiten esta noticia al-Bakrī (MM: 134-141 ed. y 259-269 trad.), Ibn ‘Idārī (BM-1: 223-227; BM-2: 234) e Ibn Jaldūn (IJ VI: 276-280 / IJ-tr, II: 124-133).

¹¹ BM I: 223. “Al-Ḥakam le preguntó por el linaje de los bargawāṭa y por su doctrina, y él le informó”.

genealogía de la dinastía y los acontecimientos más relevantes, así como algunas características de su religión. Y esta información es prácticamente la única disponible sobre los orígenes, primeros tiempos y religión del principado bereber, y ello gracias a la curiosidad del califa cordobés y la mediación de un intérprete. Pero además al-Bakrī (m. 1094), y los otros historiadores árabes que le siguen, nos han dejado algo interesante para la historia de la traducción: algunas frases rituales bilingües y un breve fragmento, trasladado del bereber al árabe, de la primera sura del denominado “Corán” de los bargawāṭa, que compuso su profeta Ṣāliḥ ibn Ṭarīf (fl. 714).

El intérprete del embajador de los bargawāṭa se llamaba, según al-Bakrī, Abū Mūsā ‘Īsā b. Dā’ūd b. ‘Ašrīn¹² al-Miṣṭāsī. El gentilicio indica que pertenecía a la tribu miṣṭāsa, una rama de los maṣmūda.¹³ Era originario de la ciudad de Šalla, que puede corresponder tanto a la actual Salé, en la desembocadura del río Bou Regreg, como a su vecina Chellah, con la que se confunde a menudo, ubicada también junto al mismo río.¹⁴ Esta ciudad se encontraba en una zona próxima a los asentamientos de los bargawāṭa, quienes se habían extendido por la región de Tāmasna. Su carácter fronterizo queda evidente por el testimonio del viajero contemporáneo Ibn Ḥawqal, quien señalaba que los suníes conducían la guerra santa contra aquellos desde los *ribāṭ-s* de la zona de Salé.

Además del nombre, tribu y ciudad de origen, Al-Bakrī indica también que ‘Īsā b. Dā’ūd pertenecía a la familia de Jayrūn Ibn Jayr. No disponemos de datos sobre esta familia magrebí, pero al-Bakrī, que parece que tuvo acceso a los archivos califales, evidencia así el conocimiento y control de la burocracia cordobesa sobre la identidad de sus servidores. También señala que era musulmán, lo que puede indicar que el intérprete no formaría parte de la delegación enviada por el rey bargawāṭa, ya que en caso contrario profesaría su religión, sino que más bien sería, como se acaba de sugerir, un servidor de la administración omeya con la función de traductor.

¹² O ‘Umar, según Ibn Jaldūn. El editor señala, además, otras variantes para el nombre Dā’ūd (IJ VI: 276 / IJ-tr II: 126).

¹³ Lo señalaba Ibn Jaldūn (IJ VI: 190-191 / IJ-tr I: 283). Además, sobre la presencia de los miṣṭāsa en al-Andalus, puede consultarse De Felipe 1997: 119, 298, 317.

¹⁴ Chellah, la famosa necrópolis de los benimerines junto a Rabat, corresponde a la antigua ciudad romana de Sala Colonia. Sobre Salé y Chellah véanse Ferhat 1997 y Le Tourneau 1960.

2.1.2. EMBAJADA DE ORDOÑO, AÑO 351/962

Unos meses antes de la recepción del embajador magrebí, en concreto a finales de *ṣafar* de 351 / aprox. 9 de abril de 962, llegó a Córdoba procedente de Medinaceli el destronado rey de León, Ordoño IV, acompañado por veinte caballeros.¹⁵ Tenía como objetivo pedir ayuda a al-Ḥakam para recobrar su perdido trono, ahora en manos de su primo Sancho I. Ordoño repetía así ante el soberano cordobés, recién coronado, la misma táctica para conseguir el trono que había utilizado su primo Sancho ante el anterior califa ‘Abd al-Raḥmān III: presentarse en Córdoba y solicitar la ayuda del monarca omeya a cambio de ciertas cesiones (Lévi-Provençal, 1950: 298-300). Las fuentes árabes relatan con bastante detalle la actuación de Ordoño, a quien presentan carente de dignidad, capaz de realizar los gestos más vergonzosos con tal de recibir el apoyo califal.¹⁶ Tras su llegada a Córdoba, fue acomodado en el palacio de *al-Nā‘ūra*, donde pasó dos días antes de ser recibido por el califa en Medina Azahara (*Madīnat al-Zahrā’*) al sábado siguiente (= 12 de abril).

La ceremonia se organizó, como era costumbre, con toda la pompa y solemnidad de las grandes recepciones: con la presencia de todos los dignatarios y familiares del califa y el despliegue de un gran número de milicias, con armas y atavíos de gala, formadas a lo largo del recorrido que debía hacer la comitiva leonesa entre Córdoba y el palacio de Medina Azahara. Ordoño llegó a la ciudad palatina escoltado por el jefe del ejército mercenario, Ibn Ṭumlus. El leonés iba vestido con lujosas vestiduras y armadura de gala, y venía acompañado de sus veinte caballeros. Le auxiliaban un grupo de importantes cristianos cordobeses, que previamente le habían instruido sobre el protocolo omeya, de los cuales Ibn Ḥayyān menciona a Walīd Ibn Jayzurān, juez de los cristianos de Córdoba, y a ‘Ubayd Allāh b. Qāsim, metropolitano de Toledo. Podría añ-

¹⁵ Las fuentes principales son NT I: 388-393 / NT-tr II: 160-165; IJ IV: 186-187; y BM 2: 235. La noticia que transmite al-Maqqarī (NT) es muy extensa, y muy probablemente depende de un pasaje perdido del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān. Lévi-Provençal (1950: 379-381) no lo duda al comentarla, ni tampoco El-Hajji (1970: 78-79). Dozy (1861 III: 96-102) recrea y traduce al francés este pasaje.

¹⁶ Uno de estos gestos tuvo lugar al entrar en Córdoba con su comitiva: “Entraron en Córdoba y pasaron junto a la puerta del alcázar. Y cuando Ordoño llegó a la zona que se encuentra entre la puerta de *al-Sudda* y la de *al-Ŷinān*, preguntó por la sepultura de al-Nāṣir li-dīn Allāh. Le señalaron un punto del muro en paralelo a la posición del sepulcro en el jardín del interior del alcázar. Entonces se quitó el bonete, se arrodilló mirando hacia el lugar de la tumba, rezó una oración y volvió a cubrirse la cabeza.” (NT I: 389). El cronista árabe quiere mostrar aquí la degradación de Ordoño quien, deseoso de lograr el apoyo del nuevo califa, reza ostentosamente una oración por ‘Abd al-Raḥmān III, pasando por alto que fue este monarca quien de hecho le había despojado del trono pocos años antes en favor de su primo Sancho I.

dirse también, si aceptamos el testimonio de Ibn Jaldūn, a Aṣḡab b. ‘Abd Allāh b. Nabīl, que años después aparecerá ostentando el cargo de juez de los cristianos. A continuación, el historiador cordobés Ibn Ḥayyān describe pormenorizadamente el recorrido de Ordoño desde su entrada a la ciudad palatina hasta una sala de espera antes de pasar al salón de la recepción real, y señala el gran impacto que produjo entre los cristianos el despliegue de medios militares, lujo y ceremonial. Tras el permiso de avanzar hacia la sala de recepción, llegó finalmente ante el monarca omeya, a quien ofreció reiterados gestos de sumisión y pleitesía, aunque la intensa turbación que llegó a sentir ante la presencia califal le hizo enmudecer y le impidió hablar durante los momentos iniciales.

Cuando se pudo calmar, comenzó a exponer a al-Ḥakam su petición. Ibn Ḥayyān reproduce un largo diálogo entre ambos (NT-tr, II: 163-164), en el que media como intérprete Walīd Ibn Jayzurān, juez de los cristianos de Córdoba, el mismo que le había asesorado previamente sobre el protocolo. Así pues tenemos, aparentemente, la transcripción de una entrevista entre el califa y un mandatario extranjero, en la que las intervenciones de este último serían la traducción del latín o del romance al árabe realizadas por un intérprete. Podríamos pensar que este diálogo, tal como se nos ha conservado, tendría una base documental, puesto que Ibn Ḥayyān utiliza en su *Muqtabis* numerosa documentación de los archivos califales, y este texto, como otros muchos pasajes relacionados con las ceremonias palaciegas, puede estar basado en unas actas redactadas para guardarse en los archivos califales. Ahora bien, si fuera cierto que el relato conservado deriva de unas actas, sería una transcripción tan solo hasta cierto punto, o, en cualquier caso, no del modo como actualmente concebimos una transcripción. Y ello porque, al margen de que no disponemos de dichos documentos originales para comprobarlo, conocemos cada vez mejor el modo en que Ibn Ḥayyān transcribía sus fuentes, no como un mero editor, según se ha creído durante mucho tiempo, sino cambiando, omitiendo y añadiendo lo que le parecía pertinente.¹⁷

2.1.3. EMBAJADA CATALANA, AÑO 360/971

A finales de junio de 971 llegaron a Córdoba dos embajadas catalanas con sendas cartas para el califa. Por un lado el conde Bonfill, hijo de Sendred (Būn Fil ibn Sindriṭ), embajador del conde de Barcelona Borrell II, que venía

¹⁷ Sobre el tratamiento de las fuentes de Ibn Ḥayyān en el *Muqtabis*, véase Molina 2006: 76-77. Sobre el final de la entrevista de Ordoño con el califa, véase Levi-Provençal *op. cit.*

acompañado de veinte caballeros. Y, por otro, un embajador (*rasūl*), de quien no se menciona su nombre, que venía de parte de Guitard (Gīṭār), vizconde de Barcelona, con tres de sus caballeros.¹⁸ Todos ellos fueron alojados en la almunia de Naṣr, junto al Guadalquivir. Se organizaron dos recepciones en Medina Azahara, con toda la pompa y el aparato acostumbrados en estas ocasiones. La primera recepción tuvo lugar el sábado 1 de julio, y tenía como objeto la entrega de la carta de Borrell así como de los regalos que éste le enviaba a al-Ḥakam, en especial treinta cautivos musulmanes hallados en sus dominios, con lo cual se buscaba agradar al califa y mostrar su buena disposición para un entendimiento político y la aceptación de su autoridad. Ibn Ḥayyān describe con sumo detalle todo el protocolo desplegado, pero no dice nada del contenido de la carta, que sería clave, ni tampoco vuelve a mencionar al embajador del vizconde Guitard. La segunda recepción, que tuvo lugar el sábado 29 de julio, o bien el 5 de agosto, tenía como objeto la entrega de la respuesta del califa a la carta de Borrell. Así pues, puede suponerse que, durante el plazo del mes que media entre la primera y la segunda recepción, se estudiaría con detenimiento el escrito y la propuesta del conde catalán y se elaboraría despacio la respuesta, tal vez realizándose entre medias algunos contactos puntuales entre los embajadores y los hombres de confianza del califa. Poco después de la segunda recepción, hacia el 11 de agosto, se les dio licencia para abandonar Córdoba y regresar a sus tierras.

Ibn Ḥayyān al hilo de esta noticia, señala la actuación de intérpretes en las dos recepciones. Se trataba de cinco notables cristianos de Córdoba (*wamaʿa-hu al-nafar [al-jamsa en otro lugar] min kibār al-naṣārà bi-Qurṭuba al-mutarîmûn*), y, si bien no cita sus nombres, sí que indica algo sobre su cometido. Así, en la primera recepción, entraron ante el califa el conde Bonfill con sus principales acompañantes y los cinco cristianos intérpretes. Con la ayuda de éstos mantuvieron un diálogo con el califa, que preguntó a los embajadores por el conde Borrell y por la situación de su país, “y los intérpretes tradujeron lo que el califa les decía a ellos y lo que ellos le decían a él” (*fa-tarîyama al-mutarîmûn ʿan-hu ilay-him wa-ʿan-hum ilay-hi*). En la segunda recepción, tras la entrega de la respuesta del califa a la carta del conde de Barcelona, los intérpretes tradujeron un mensaje oral que al-Ḥakam dirigía al gobernante cristiano

¹⁸ La fuente de la noticia es M7: 20-22 y 32 / Anales: 44-47. F. Codera fue el primero en dar a conocer esta noticia (1888) gracias al manuscrito del *Muqtabis* hallado en una biblioteca privada de Constantina y que mandó copiar para la Real Academia de la Historia. Para una interpretación moderna de esta embajada y de su contexto político en los condados catalanes, véase Ruiz-Domènec 2006: 30-32.

“sobre su actitud y cómo debían mantenerse dentro de los límites de su obediencia” (Anales: 47).

Por otro lado, en cuanto a la identidad de tales intérpretes, puede conjeturarse que fueran los que desempeñaron la misma función poco después, en la embajada de septiembre del mismo año, y que se comenta a continuación.

2.1.4. VARIAS EMBAJADAS DEL NORTE, AÑO 360/971

El sábado 30 de septiembre de ese mismo año (971), el califa recibió a varios embajadores de los reinos y condados del norte. El primero en ser recibido fue el embajador de la regente de León, Elvira Ramírez. A continuación recibió al conde Jimeno Garcés, que estaba en Córdoba como rehén en garantía del comportamiento de su hermano, Sancho Garcés II de Pamplona. Finalmente se presentaron Jamīs ibn Abī Salīṭ, embajador de García Fernández, conde de Castilla, y Dídaco ibn Šaburīṭ, embajador de Fernando Ansúrez, conde de Monzón.¹⁹ Todos estos embajadores fueron recibidos acompañados por un grupo de notables cristianos cordobeses para que hicieran de intérpretes, a saber, el juez de la comunidad cristiana de Córdoba Aṣḡab ibn Nabīl, su obispo ‘Īsà ibn Manṣūr, su conde Mu‘āwiya ibn Lubb, y el metropolitano de Sevilla ‘Ubayd Allāh ibn Qāsim. En esta ocasión, Ibn Ḥayyān se limita a darnos estos concisos datos de fechas, lugares y nombres, pero para el objeto de nuestro estudio resulta muy valiosa la mención de los cuatro personajes que actúan de intérpretes.

2.1.5. EMBAJADA LEONESA, AÑO 363/973

Uno de estos personajes vuelve a aparecer como intérprete dos años después, en una noticia muy interesante recogida también por Ibn Ḥayyān. El lunes, 17 de ṣafar de 363 / 17 de noviembre de 973, el califa recibió en audiencia, con la acostumbrada solemnidad, primero a dos grupos de bereberes norteafricanos y, finalmente, a los embajadores leoneses:²⁰

¹⁹ M7: 63-64 / Anales: 80. Es interesante la interpretación que hace Carriedo (2007: 135-172) de ésta y del resto de las embajadas cristianas enviadas a Córdoba durante estos años en el contexto de las relaciones interiores y exteriores del reino de León. Véase también Martínez Díez (2005: 463-467).

²⁰ M7: 146-147. La traducción que sigue es nuestra. Véase también El-Hajji, 1970: 92-93. Ya se ha señalado la interesante interpretación de Carriedo (2007: 135-172) en torno a las embajadas leonesas enviadas a Córdoba en estos años. Véase también Martínez Díez (2005: 463-467).

Y después llegaron ante el califa los embajadores de Elvira, tía paterna y tutora del tirano príncipe de Galicia (Ramiro III), quienes de parte suya dirigieron un discurso que tenía cierto grado de insolencia. Lo tradujo textualmente (*tarḡama-hu naṣṣ^{an}*) Aṣḡbag b. ‘Abd Allāh b. Nabīl, juez de los cristianos de Córdoba, encargado de traducir a los extranjeros.²¹ El califa lo desaprobó inmediatamente, y alejó y reprobó al intérprete, y ordenó a los embajadores, a quienes dirigió alguna reprensión, que se apartaran. Al intérprete Aṣḡbag le hizo responsable de su falta. Ordenó alejarle, destituirle del cargo de juez de los cristianos y humillarle, y, asimismo, hacer saber a los embajadores el mal que le había ocurrido por su causa. El caballero del califa, Ziyād b. Aflaḡ, les sentó en su estancia de la Casa Militar y les riñó severamente, haciéndoles saber que, si no fuera por la inmunidad de la que gozaban como embajadores, habrían recibido inmediatamente su castigo. Y dirigió la censura especialmente al intérprete, Aṣḡbag, por las afrentas que había osado pronunciar, y le amenazó duramente y le hizo saber que el califa tenía la intención de castigarle con severidad –si no fuera por el perdón que llegaría después–, por no haberles enseñado cortesía a aquellos infieles y no corregir el discurso que le iban a dirigir, puesto que él estaba nombrado para esa misión con éstos y con cualquier otro embajador de los tiranos.

Poco después, a finales del mismo mes, el califa encargó al jurista Aḡmad Ibn ‘Arūs que marchara como embajador a León acompañado del intérprete ‘Ubayd Allāh b. Qāsim, metropolitano de Sevilla, e hicieron el camino desde Córdoba con los embajadores de la regente Elvira.

²¹ García Gómez (Anales: 185), sin embargo, traduce: “encargado de esta misión por los extranjeros” (*al-mutawallī dālīka ‘an al-a‘āyīm*), al trasladar “‘an” por la preposición “por”, con las implicaciones sintácticas que resulta de recurrir a una oración pasiva y persona agente, -estructura por otro lado ajena a la sintaxis del árabe clásico. En la frase árabe, sin embargo, “los extranjeros” no es el complemento agente de una oración pasiva. Esto no tendría mayor trascendencia si no fuera porque, según se traduce esta frase, se interpretará de manera distinta la función y la relación del intérprete con los embajadores. O bien el intérprete sería un cargo designado por el califa, que es lo que creemos por las razones de sintaxis apuntadas y porque parece coherente con el contexto histórico, o bien, de seguir la traducción de García Gómez, serían los embajadores leoneses quienes elegirían a Aṣḡbag como su intérprete, lo cual implicaría que el califa permitía un cierto grado de autonomía y libertad a los embajadores cristianos, y también a sus mismos súbditos de la comunidad cristiana cordobesa en su relación con los enemigos de *dār al-islam*, y ello choca un poco con la idea que tenemos de la Córdoba califal. Pero, además, un poco más adelante, en este mismo texto, se muestra que la función del juez de los cristianos era asimismo la de enseñar el protocolo palaciego y corregir el discurso ante el califa en los términos apropiados, algo que sólo tiene sentido si la figura del intérprete forma parte de un sistema protocolario dirigido totalmente desde el palacio.

2.2. SOBRE LOS INTÉRPRETES Y LA INTERPRETACIÓN

2.2.1. EL INTÉRPRETE WALĪD IBN JAYZURĀN

Según se ha señalado anteriormente, el intérprete de Ordoño en el año 962 fue Walīd Ibn Jayzurān, juez de los cristianos (*qāḍī l-naṣārà*). La transmisión de su nombre no es segura. También podría ser Walīd Ibn Jayrūn,²² o, como le llama Ibn Jaldūn, Walīd Ibn Mugīt (IJ IV: 186-187). Apenas se sabe nada más de este personaje. No obstante, es oportuno hacer algunos comentarios. En primer lugar hay que precisar que al-Maqqarī, la única fuente que nos transmite detalladamente esta noticia, menciona solamente como intérprete a Walīd Ibn Jayzurān. Y si bien en los momentos previos a la recepción del califa aparecen otros dos cristianos cordobeses como asesores de Ordoño, no se puede inferir que éstos actuaran también como trujamanes. Señalemos, por otra parte, que se ha atribuido a Ibn Jayzurān, en colaboración con un autor musulmán, la traducción al árabe de las *Historiae adversus paganos* de Orosio,²³ algo que no se puede probar y que rechaza la investigación más reciente (Penellas 2001: 116-117). También nos preguntamos si Walīd Ibn Jayzurān estaría presente en la recepción ofrecida a Ordoño no solamente como intérprete, sino también en su condición de juez de los cristianos, ya que, según parece, las personas que ostentaban este cargo podrían, en determinadas circunstancias, dirimir conflictos entre cristianos dentro del territorio de al-Andalus pero también fuera de *dār al-islām*, como ocurrió en 1004 según se verá después.

2.2.2. EL INTÉRPRETE AṢBAG

Como ya hemos visto, Aṣbag ibn ‘Abd Allāh ibn Nabīl es mencionado por Ibn Ḥayyān en dos ocasiones. En ambas aparece ostentando el cargo de juez de los cristianos (*qāḍī l-naṣārà*) de Córdoba y desempeñando la función de intérprete de embajadores cristianos. Con respecto al primer caso, año 971, en el que se presentan ante el califa sucesivamente cuatro embajadas y se mencionan cuatro intérpretes, la fuente no nos aclara si cada legado tenía asignado un

²² Para Iḥsān ‘Abbās, editor de *Nafḥ al-ṭīb* (NT), fuente principal de la noticia, la lectura de la *ṣuhra* o *nasab* Jayzurān podría ser también J.y.zān, Ḥ.y.zān, o, lo que considera más probable, Jayrūn. La palabra *jayzurān* significa “bambú”, y como nombre propio lo llevó la esposa del califa ‘abbāsī al-Mahdī y madre de Hārūn al-Rašīd.

²³ Levi della Vida 1954: 262-263, seguido por Mu‘nis y Vernet. Véase Penellas 2001: 130 n. 25.

supuso que Ibn Jaldūn sí se lo aplicaba, siguiendo un uso oriental, lo que le llevó, en coincidencia con Dozy pero por otro camino, a considerar a Aṣḡab obispo de Córdoba.²⁵ Como se verá a continuación, es del todo improbable que fuera así, pero el caso es que debido a la popularidad que tuvo la *Historia de los mozárabes* de Simonet en los medios académicos tras su edición (1897-1903), y que en cierto modo sigue teniendo después de su reedición en 1983,²⁶ sus opiniones se han extendido mucho de manera directa o indirecta, tanto en los niveles de vulgarización histórica²⁷ como en los medios académicos.²⁸

Pero, ¿qué podemos saber de este término clave a través de los diccionarios? Al-Zabīdī, autor del siglo XVIII, que recoge los materiales de los lexicógrafos árabes precedentes en su descomunal obra *Tāy al-‘arūs*, señala que *yāṭalīq* designa al jefe de los cristianos en los países del islam, residente en *madīnat al-Salām* (=Bagdad), y añade que está jerárquicamente por debajo del patriarca de Antioquía, pero por encima de los metropolitanos y de los obispos (XXV: 123-4). Es decir, se mantenía la organización establecida a principios del siglo V para los cristianos (nestorianos) que vivían en el reino persa, con un primado en Ctesifonte al frente, a quien, ante la imposibilidad de añadir un quinto patriarca²⁹ se le otorgó un rango superior al de metropolitano y se le dio el título de *catholicos* (Vine 1937: 45-47).

²⁵ 1983, III: 622, y I: 126, n. 2: “Es de notar que Dozy, fundado en cierto pasaje de Ibn Jaldūn (...) creyó que en Córdoba se daba al Obispo el título de Católico, como en el Oriente al de los nestorianos; pero como en nuestros documentos eclesiásticos jamás suena el nombre de católico aplicado al cargo episcopal, suponemos que el célebre historiador africano aplicó al Obispo de Córdoba un título usado tan solo en el Oriente”.

²⁶ Se ha dicho en varias ocasiones, pero convendrá repetirlo. Aunque Simonet manejó muchísimas fuentes, la gran mayoría manuscritas en su época, e hizo un trabajo de erudición muy notable, su obra debería ser utilizada con muchísimo cuidado, tanto por su ideología tradicionalista decimonónica, que interfiere a cada momento en la interpretación de los datos, como por el tiempo que ha pasado desde su publicación.

²⁷ Pongamos como ejemplo la novela *El mozárabe*, de Jesús Sánchez Adalid (primera edición, 2001), si consideramos la ficción histórica como un tipo de vulgarización. En ella nuestro personaje –del que documentalme nte solo conocemos las notas que acabamos de mostrar aquí–, aparece como testigo excepcional de muchos de los hechos más relevantes –documentados y ficticios– de los años de al-Ḥakam II y de Almanzor, y ello gracias a la posición privilegiada que le permitiría su pretendido cargo de obispo.

²⁸ Así, por ejemplo, El-Hajji, en su *Andalusian Diplomatic Relations* (1970: 79), adopta sin más esa opinión de hacer a Aṣḡab obispo de Córdoba, siguiendo a Isidro de las Cagigas, y eso que las referencias a Aṣḡab como juez de los cristianos tenían que haber conducido al historiador iraquí a detenerse un poco en este punto, ya que él mismo fue el editor de la parte del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān relativo a al-Ḥakam II que estamos utilizando.

²⁹ Entonces había cuatro, en Roma, Antioquía, Alejandría y Constantinopla, aunque poco después, en 451, se añadió un quinto patriarca en Jerusalén.

Cuando Ibn Jaldūn a lo largo de su *ʿIbar* se refiere a un obispo, utiliza el término árabe habitual de *usquf*, por lo que se lo habría aplicado también a Aṣḡbag de haber ostentado ese cargo. En cambio, en todas las ocasiones –no llegan a la media docena– en que utiliza la palabra *ŷāṭalīq*, resulta problemático deducir sus sentido exacto.³⁰

Una última referencia a este término que queremos sacar aquí a colación, –la emplea el mismo Ibn Ḥayyān en el tomo V del *Muqtabis*–, aparece a propósito de la embajada que envió ‘Abd al-Raḥmān III en 941 a Ramiro II de León para liberar al señor de Zaragoza, Muḥammad ibn Hāšim. Con este objetivo mandó llamar y envió al reino cristiano a los obispos de Pechina y de Elvira, y a ‘Abbās ibn al-Mundir, a quien denomina *ŷāṭalīq* y obispo (*usquf*) de Sevilla (M5: 467 / M5-tr: 350-51). En este caso parece claro que el término equivale a metropolitano de Sevilla.

De todo lo anterior podemos concluir que con el término *ŷāṭalīq* se alude, por un lado, a la principal autoridad religiosa entre ciertas comunidades cristianas orientales, pero también, y de un modo más vago, a la máxima autoridad cristiana que el contexto textual deje entrever. Asimismo nos ha quedado claro que, ni en el *ʿIbar* de Ibn Jaldūn ni en el resto de fuentes que hemos podido consultar, este término pueda equivaler a *usquf*, como querían Dozy y Simonet.

Nos quedan aun dos comentarios que hacer a la figura del juez Aṣḡbag. En primer lugar, Badawī (1982: 14), al estudiar la traducción al árabe de las *Historiae* de Orosio, sugirió como posibilidad que Aṣḡbag pudiera haber sido uno de sus traductores. Se basaba, de nuevo, en un pasaje de Ibn Jaldūn, en el que dice: “Orosio, historiador de los romanos, en su libro, que tradujeron para el omeya al-Ḥakam al-Mustaṣir el juez de los cristianos e intérprete de los mismos en Córdoba y Qāsim b. Aṣḡbag”. El asunto ha sido muy debatido y, por lo que respecta a este punto concreto, la alusión de Badawī no es actualmente aceptada, y la cuestión de la autoría de la traducción de las *Historiae* ha seguido otros caminos.³¹

³⁰ Antes hemos visto un caso en que Ibn Jaldūn señala con este término al emperador bizantino. En otro pasaje, sobre la conquista árabe de Egipto, que parece tomar de al-Ṭabarī o de Ibn al-Aṭīr, aparece un “*ŷāṭalīq Miṣr*” (“*catholicos* de Egipto”), y se refiere probablemente a un metropolitano de la iglesia copta (IJ II: 554). Véase también Butler 1913: 11, 18-19, 59-60 y 64.

³¹ Véanse Penelas 2001 y Molina 1984. La cita de Ibn Jaldūn se encuentra en IJ, II: 101.

Como último apunte sobre este personaje, la coincidencia en la cadena onomástica y el encaje cronológico hacen pensar en que tal vez el juez Aṣḡbag fuera hijo de ‘Abd Allāh ibn Aṣḡbag ibn Nabīl, uno de los cristianos notables de Bobastro que se dirigió a Córdoba de parte de Ibn Ḥafṣūn para buscar un acuerdo con ‘Abd al-Raḡmān III (M5: 74, 76, 92).

Por otro lado, también por razones onomásticas pero no cronológicas, es improbable que Aṣḡbag ibn ‘Abd Allāh ibn Nabīl sea el mismo personaje que cierto Aṣḡbag ibn Salma citado por Ibn Jaldūn (IJ IV: 232), también juez de los cristianos en Córdoba, quien en el año 1004 fue enviado por ‘Abd al-Malik, hijo y sucesor de Almanzor, al reino de León para que mediara en una disputa por la tutela de Alfonso V, entonces menor de edad.³²

2.2.3. EL INTÉRPRETE ‘UBAYD ALLĀH IBN QĀSIM

Un segundo intérprete de los embajadores cristianos que fueron recibidos por el califa el año 971 era ‘Ubayd Allāh ibn Qāsim, que Ibn Ḥayyān señala como metropolitano (*maṭrān*) de Sevilla. Además, aparece también entre los asesores cristianos del destronado Ramiro IV, cuando se presentó en Córdoba en la primavera de 962, según hemos visto más arriba. Sólo que en este caso, tanto Ibn Jaldūn como al-Maqqarī, que son las fuentes que le señalan, le hacen metropolitano de Toledo.³³ Si aceptamos los testimonios de las fuentes, podemos conciliar los datos considerando que ‘Ubayd Allāh ibn Qāsim fue primero metropolitano de Toledo, por lo menos desde el año 962, y que en 971 ya lo era de Sevilla. Un último apunte puede hacerse en torno a su posible lugar de residencia habitual, puesto que Ibn Ḥayyān le señala como uno de los notables de Córdoba junto a los otros tres que ostentaban los cargos de juez, obispo y conde. Por una larga tradición, que se remontaba en última instancia a la organización administrativa de la Hispania romana, el metropolitano de la Bética tenía su sede en Sevilla, pero no sería de extrañar que en la época que nos ocupa

³² Sin embargo, Dozy (1881: 102), seguido por Lévi-Provençal (1957: 122) y por Simonet (1983, III: 636), sostenían que era el mismo personaje basándose en una lectura conjetural de su nombre, ya que no aparecía claro en los manuscritos que consultaron. Pero se identifiquen ambos nombres o no con una misma persona, esta noticia incide en lo apuntado anteriormente, en el sentido de que los jueces de los cristianos de Córdoba en esta época podrían resolver conflictos de su comunidad religiosa dentro y fuera del territorio de al-Andalus.

³³ IJ IV: 186-187, le llama ‘Abd Allāh; NT I: 390. Puede verse también Simonet 1983, III: 622-623.

residiera en Córdoba por razones de oportunidad política y cercanía con la administración califal.

2.2.4. OTROS INTÉRPRETES

Con respecto a los otros dos personajes que aparecen como intérpretes de las embajadas cristianas del año 971, es decir, 'Īsà ibn Manṣūr, obispo de Córdoba, y Mu'āwiya ibn Lubb (Lope), conde de los cristianos (es de suponer que también de Córdoba), no tenemos más datos que los referidos por Ibn Ḥayyān, ya aportados.

En cuanto al intérprete beberber, Abū Mūsà 'Īsà b. Dā'ūd al-Miṣṭāsī, ya hemos hecho algunas precisiones en su lugar (párrafo 2.1.1.)

3. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA INTERPRETACIÓN EN LA ÉPOCA DE AL-ḤAKAM II

Acabamos de examinar los datos cronísticos de algunas recepciones que ofreció el califa al-Ḥakam II en Medina Azahara a los embajadores extranjeros, en concreto de aquellas en las que se menciona explícitamente la utilización de intérpretes, y hemos trazado un perfil de cada uno de esos traductores en la medida en que lo permiten los datos conservados. Nos planteamos ahora caracterizar, hasta donde sea posible, esta función de intérprete en la época y lugar delimitados, a modo de conclusiones.

Observemos en primer lugar que los intérpretes no son neutrales, sino que están al servicio del califa. Se trata de súbditos que sirven al soberano y a quien deben fidelidad. La idea moderna del intérprete y de su carácter independiente choca con esta realidad, pero ya ha quedado sobradamente señalado en diferentes estudios (por ejemplo, Baigorri 2000) que el sometimiento del intérprete a la persona que le demandaba intermediar, que ahora llamamos cliente, era perfectamente normal en el pasado. La subordinación de los traductores al monarca es normal dentro de una estructura social antigua o medieval. Nuestra fuente lo muestra explícitamente al referir el caso del intérprete destituido de su puesto y de su cargo de juez de los cristianos por traducir literalmente un discurso que no respetaba las reglas de cortesía establecidas y no corregirlo debidamente, que era al parecer lo que se esperaba de él. Los intérpretes formaban parte del engranaje burocrático de la corte, y, así, les hemos

visto reunirse con los embajadores para preparar los actos de recepción, los cuales debían seguir un protocolo complejo y solemne. Pero, además, también se les podía exigir en determinados casos intervenir en el texto de los discursos variando su traducción. No podemos determinar el alcance de estas intervenciones ni sus condiciones. Y, aunque es lógico pensar que los cambios se realizarían sobre aspectos esencialmente formales, relacionados con la solemnidad del protocolo, no deja de chocar con nuestra manera actual de entender la interpretación.

Una segunda cuestión es la de las lenguas traducidas. En la sociedad cordobesa de la época se superponían diglosias y plurilingüismo. Diglosia en el sentido de que el hablante de árabe, lo mismo en el pasado como en nuestra época, debe moverse en el espacio entre dos registros lingüísticos, dependiendo del contexto comunicativo, uno coloquial y cotidiano, sentido por el hablante como “inferior”, y otro formal o culto (*fuṣḥà*) y de prestigio social. Y, en cierto modo, podría considerarse también que las comunidades cristianas cordobesas, y andalusíes en general,³⁴ vivían asimismo una situación lingüística diglósica, además de bilingüe árabe-romance, por cuanto empleaban la lengua de prestigio, el latín, en la escritura y en el culto religioso, pero en la vida cotidiana hablaban distintos dialectos o subdialectos romances (en aquellos casos de familias no arabizadas). Por lo que respecta al plurilingüismo, además del árabe *fuṣḥà* o coloquial y del latín y el romance, la sociedad andalusí de la época contaba con un significativo segmento de población berberófona.

Así, en la corte hispano-omeya, las cartas y documentos diplomáticos se escribían en el registro lingüístico de prestigio, árabe *fuṣḥà*, pero no podemos saber qué nivel se empleaba en las actuaciones orales y en la interpretación consecutiva, quizá una mezcla de registros dependiendo del ramillete posible entre las fórmulas estereotipadas (nivel formal) y el discurso espontáneo (nivel coloquial). Así pues, teniendo en cuenta las precisiones anteriores, el árabe culto y el coloquial, el latín y las variantes romances de los pueblos del norte y de los cristianos cordobeses, y, por fin, el dialecto bereber utilizado entre los bargawāṭa se dieron cita y se tradujeron en las solemnes recepciones oficiales de palacio durante estos pocos años del reinado de al-Ḥakam II que nos han conservado con algún detalle las fuentes árabes.

³⁴ Por razones etimológicas y de rigor histórico, vamos a evitar llamar “mozárabes” (=arabizados) a estas comunidades cristianas, y menos aún a la lengua romance que hablaban, puesto que nos estamos refiriendo precisamente a aquellos que no estaban “arabizados”.

Por lo que respecta a las modalidades de traducción, parece claro que en las ceremonias de recepción de embajadores y altos dignatarios extranjeros se realizaba lo que ahora llamamos interpretación de enlace de doble direccionalidad o bilateral. Así pues, durante su entrevista, el depuesto rey Ordoño IV y el califa mantuvieron un diálogo –las fuentes no lo conservan literal sino recreado– que el intérprete iba traduciendo sucesivamente. Asimismo, los embajadores catalanes que se presentaron ante al-Ḥakam II en el año 971 hablaron con el soberano sobre el conde Borrell y la situación de su país, “y los intérpretes tradujeron lo que el califa les decía a ellos y lo que ellos le decían a él”, dice el cronista. Pero, probablemente, además de la interpretación bilateral, se utilizarían otras modalidades de traducción según las necesidades. Así, por ejemplo, es posible que cuando el intérprete Aşbag “tradujo textualmente” –en palabras de Ibn Ḥayyān– el discurso del embajador de la regente Elvira, con lo que provocó el ya mencionado incidente diplomático, podría tener delante el texto latino y realizar lo que llamamos ahora una traducción a la vista.

Muchos de los legados extranjeros traían escritos de obediencia y sumisión de sus señores y se llevaban para sus reinos acuerdos de paz, también por escrito. Por ejemplo, en agosto de 974, en una recepción diplomática múltiple, al califa le entregaron escritos (*kitāb*) los embajadores de Otón II de Alemania, de Guitard, vizconde de Barcelona, de Fernán Ansúrez, conde de Monzón, y los de cierto obispo y de un noble castellano (M7: 182-183 / Anales: 221; Carriedo, 2007: 156-159). O, también, durante la segunda recepción a los embajadores catalanes de 971, “el califa ordenó que se les diera la respuesta a la carta de su poderdante Borrell”, –por el contexto se entiende aquí una respuesta escrita–, y el califa, además, “les hizo saber lo que habían de decir de palabra a Borrell” (Anales: 47).

Ciertamente era necesario traducir las cartas y los documentos que traían los embajadores, y, asimismo, se debían dar respuestas, escritas y orales, que en muchos casos habría también que trasladar a la otra lengua. Y, en consecuencia, hay que preguntarse quién realizaría las traducciones de las cartas, tratados y demás escritos, algo que las fuentes no señalan. Si consideramos –y es la solución más sencilla– que los mismos miembros de la comunidad cristiana cordobesa que actuaban de intérpretes serían también los traductores de los documentos oficiales, entonces tendrían ese doble perfil de los “escribanos y trujumanes” de origen judío que estudió David Romano (1978: 79 y ss.). Éstos últimos eran traductores de árabe al servicio de la corona de Aragón tres siglos más tarde, y muchos de los cuales realizaban, no solo traducciones escri-

tas y orales, sino también redactaban documentos diplomáticos en árabe. Incluso, además, podían ser enviados a otros reinos acompañando a los embajadores del monarca aragonés. Y sobre esta última función de servicio en las legaciones, sirva de paralelo el hecho de que al-Ḥakam, tras la destitución de Aṣḥab, envió también a uno de sus intérpretes, ‘Ubayd Allāh ibn Qāsim, metropolitano de Sevilla, en su embajada a la corte del reino de León.

Finalmente trataremos de la procedencia social de los intérpretes, lo que nos puede dar una idea de su competencia lingüística y cultural. Empecemos por el intérprete bereber de los bargawāṭa. Hay que observar, en primer lugar, que durante los años del reinado de al-Ḥakam II se desarrolla una intensa actividad militar y diplomática en el norte de África (zonas costeras de Argelia y Marruecos actuales), en el contexto de la lucha por la influencia en la zona entre fatimíes y omeyas. Los cronistas consignan la llegada a Córdoba de varias legaciones bereberes en muy pocos años, sobre todo de zanatas e idrisíes, pero en ningún caso se menciona la presencia de intérpretes. El que no se mencionen traductores no quiere decir, evidentemente, que no los hubiera. Pero puede pensarse también que, sencillamente, no se necesitaban debido al bilingüismo de las elites norteafricanas. En cambio, a diferencia de las poblaciones islamizadas de bereberes zanatas y sanhayas, los bargawāṭa eran culturalmente diferentes, –profesaban una religión sincrética–, y, seguramente, sus dialectos serían ininteligibles en al-Andalus, con lo que se explicaría la necesidad de utilizar un intérprete.

Conocemos los datos de procedencia de este intérprete bereber gracias al historiador árabe al-Bakrī, que habría tenido acceso –directo o indirecto– a los archivos califales. Por él sabemos que era musulmán, y conocemos su nombre completo, el de su familia (Jayrūn ibn Jayr), el de su tribu (miṣṭāsa) y su lugar de procedencia (Salé o la vecina Chellah). Todo esto indica que la burocracia califal tendría un fuerte control sobre la identidad y actividad de los individuos que utilizaba como intérpretes. Y, por otro lado, el hecho de proceder de una zona cercana a los límites fronterizos con la dinastía bargawāṭa nos hace pensar que este intérprete, además de fiable y leal a la dinastía omeya, tendría competencia lingüística y cultural.

En cuanto a los intérpretes de los legados del norte de la Península, eran todos miembros de prestigio y alto rango de la comunidad cristiana de Córdoba. Hay, por tanto, una identidad religiosa entre los intérpretes y los embajadores, lo que contribuiría a facilitar la comunicación. Por otro lado, los intérpretes tenían que ser personas de la confianza de la administración califal. Eran

todos habitantes de Córdoba (probablemente también lo era el metropolitano de Sevilla), y ostentaban cargos que implicaban una relación con el estado musulmán: así el conde, el juez³⁵ y el obispo representaban a la comunidad mozárabe ante los gobernantes musulmanes desde sus ámbitos respectivos. Pero no solo aparecen altos cargos eclesiásticos entre los intérpretes, sino también entre los embajadores que se enviaban al Norte. Así, un poco antes, en los días de ‘Abd al-Raḥmān III, año 941, se enviaron a la corte de Ramiro II a los obispos de Elvira y de Pechina y al metropolitano de Sevilla. Estas elites cristianas andalusíes si, como era de esperar, actuaban fielmente al servicio de los intereses del califa, tendrían lógicamente dos ventajas para su soberano: sabían latín y podrían comunicarse utilizando los registros romances con sus vecinos del norte, además de resultar cercanos o fraternos, porque profesaban la misma religión y, aún más, participaban de la misma estructura eclesiástica. Con ello se advierte, con más claridad si cabe, la competencia lingüística y extralingüística de estos personajes.

³⁵ Sobre los cargos de conde y juez entre los cristianos andalusíes hay pocos datos en las fuentes y la investigación no ha avanzado sensiblemente más allá de lo expuesto por Levi-Provençal (1957: 121-122). El conde sería el responsable de la comunidad mozárabe y recaudaría impuestos, mientras que el juez solventaba los conflictos dentro de la misma comunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anales = *El califato de Córdoba en el “Muqtabis” de Ibn Hayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba Al-Hakam II, por ‘Īsā ibn Ahmad al-Rāzī (360-364 H. = 971-975 J. C.)*. Traducción de un ms. árabe de la Real Academia de la Historia por Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. “Taṣdīr ‘ām. Ūrūsiyūs ‘inda l-‘arab”. Ūrūsiyūs, *Tārīj al-‘ālam*. Ed. ‘Abd al-Raḥmān Badawī. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 1982. 5-50.
- Baigorri Jalón, Jesús. “La vuelta al mundo en ochenta lenguas: el intérprete de Magallanes”. *Sendebār*, 10-11 (2000): 5-14.
- Balty-Guesdon, M.-G. “Le *Bayt al-Ḥikma* de Bagdad”. *Arabica*, 39 (1992): 131-150.
- Barceló, Miquel. “El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder”. *Estructuras y formas del poder en la historia*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991. 51-71.
- BM-1 = Ibn ‘Idārī al-Marrākuṣī. *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. I. Ed. G. Colin y E. Lévi-Provençal. Beirut: Dār al- Taqāfa, 1983 (al-ṭab‘a al-ṭāliqa).
- BM-2 = Ibn ‘Idārī al-Marrākuṣī. *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. II. Ed. G. Colin y E. Lévi-Provençal. Beirut: Dār al- Taqāfa, 1980 (al-ṭab‘a al-ṭāniya).
- Bosworth, C. E. “Tardjūmān”. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. X. Ed. P. J. Bearman et al. Leiden: Brill, 2000.
- Butler, A. J. *The Treaty of Miṣr in Ṭabari. An Essay in Historical Criticism*. Oxford, 1913.
- Carriedo Tejedó, Manuel. “Una embajada de San Rosendo ante el califa en el año 974”. *Rude-sindus. Miscelánea de arte e cultura*, 2 (2007): 135-172.
- Codera, Francisco. “Embajadas de príncipes cristianos en Córdoba en los últimos años de Alhaquén II”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 13 (1888): 453-466.
- Dozy, Reinhart. *Histoire des Musulmans d’Espagne, jusqu’à la conquête de l’Andalousie par les Almoravides (711-1110)*. Leiden: Brill, 1861. 4 vols.
—, *Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne pendant le moyen age*. I, troisième édition revue et augmentée. Paris-Leiden, 1881.
- Felipe, Helena de. *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1997.
- Ferhat, Halima. “Shalla”. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. IX. Ed. Bosworth, E. et al. Leiden: Brill, 1997.
- Gayangos. Véase NT-tr.

- El-Hajji, Abdurrahman Ali. *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A. H. 138-366 / A. D. 755-976). An Historical Survey*. Beirut: Dar Al-Irshad, 1970.
- IJ = Ibn Jaldūn, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Kitāb al-‘Ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-l-jabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘aḡam wa-l-barbar*. Ed. Jalīl Šaḥḥāda. Beirut: Dār al Fikr, 1981. 8 vols. (varias reimpresiones).
- IJ-tr = Ibn Khaldoun. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*. Trad. M. le baron de Slane. Argel, 1852-1856. 4 vols.
- Levi Della Vida, G. “La traduzione araba delle Storie de Orosio”. *Al-Andalus*, 19 (1954): 257-293.
- Lévi-Provençal, E. *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C.)*. Tomo IV de la Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Espasa-Calpe, 1950.
- , *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C.)*. *Instituciones y vida social y cultural*. Tomo V de la Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Espasa-Calpe, 1957.
- M2 = Ibn Ḥayyān. *al-Sifr al-tānī min kitāb al-Muqtabis*. Ed. Maḥmūd ‘Alī Makkī. Al-Riyād, 2003. Edición facsímil: Ben Haián de Córdoba (m. 469 H. / 1076 J.C.). *Muqtabis II. Anales de los Emires de Córdoba Alhaquém I (180-206 H. / 796-822 J.C.) y Abderramán II (206-232 / 822-847)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1999.
- M2-tr = Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alḥakam I y Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. Traducción, notas e índices de Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, 2001.
- M5 = Ibn Ḥayyān. *al-Muqtabas V*. Ed. P. Chalmeta, F. Corriente y M. Sobh. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1979.
- M5-tr = Ibn Ḥayyān. *Crónica del califa ‘Abdarraḥmān III An-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Trad. española M^a J. Viguera y F. Corriente. Zaragoza, 1981.
- M7 = Ibn Ḥayyān. *al-Muqtabis fī ajbār balad al-Andalus*. Ed. ‘A. ‘A. al-Ḥayyî, Beirut: Dār al-Tāqāfa, 1965. Trad. Española = Anales.
- Martínez Díez, Gonzalo. *El Condado de Castilla (711-1038): la historia frente a la leyenda*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- MM = Bakrî, Abu ‘Ubayd al-. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik. Description de l’Afrique septentrionale*. Ed. y trad. M.G. de Slane. Reimpresión, París: Adrien Maisonneuve, 2007.
- Molina, Luis. “Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes”, *Al-Qanṭara*, 5 (1984): 63-92.
- , “Técnicas de *amplificatio* en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan”, *Talia Dixit*, 1 (2006): 55-79. 18 enero 2012 <<http://www1.unex.es/arengas/taliadixit1.htm>>

- NT = al-Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad. *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Ed. I. ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1968. 8 vols.
- NT-tr = Gayangos, Pascual de. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. Londres, 1840-1843. 2 vols. [trad. parcial de NT]
- Penelas, Mayte. “A Possible Author of the Arabic Translation of Orosius’ *Historiae*”. *Al-Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean*, 13 (2001): 113-135.
- Romano, David. “Judíos, escribanos y trujamanes de árabe en la Corona de Aragón (reinados de Jaime I a Jaime III)”. *Sefarad*, 38 (1978): 71-105. Reimpreso en Romano, David. *De historia judía hispánica*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1991. 239-273.
- Ruiz-Domènec, José Enrique. *Quan els vescomtes de Barcelona eren. Història, crònica i documents d’una família catalana dels segles X, XI i XII*. Barcelona: Fundació Noguera, 2006.
- Simonet, Francisco J. *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner, 1983. 4 vols. (reimpresión de la edición de 1897-1903).
- Le Tourneau, R. “Barghawāṭa”. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. I. Ed. Gibb, H. A. R., et al. Leiden: Brill, 1960.
- Vine, Aubrey R. *The Nestorian Churches. A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*. London: Independent Press, 1937.
- al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā. *Tāy al-‘arūs min ḡawāhir al-qāmūs*. Kuwayt, 1965-2001. 40 vols.
- Zanón, Jesús. “Arabic in the specialised literature on translation and interpreting”. *Estudios de Traducción* 1 (2011): 137-148.

Artículo recibido: 03/04/2012

Artículo aprobado: 18/07/2012