

Los manuscritos aljamiados como textos islámicos

LUIS F. BERNABÉ PONS [*Universidad de Alicante*]

La inmensa mayoría de los textos aljamiados producidos, poseídos y consumidos por los moriscos es de carácter religioso islámico. Lo son asimismo los textos en caracteres latinos que los moriscos usan en la Península y, desde comienzos del siglo XVI, en su exilio magrebí. Se trata de una literatura islámica, hecha –traducida, escrita, copiada...– por musulmanes y para musulmanes, primero en Aragón y después en Marruecos, en Argelia, en Túnez y, en mucha menor medida, en los territorios otomanos del Mediterráneo oriental. Aunque hay textos aljamiados y moriscos que escaparían quizás a esta naturaleza, su número es tan escaso que apenas constituyen una excepción de entidad dentro del fondo de las letras moriscas. La literatura de los últimos musulmanes de España apela ante todo a su condición de musulmanes que viven entre cristianos, coetáneos, coterráneos pero hostiles¹.

La existencia de este corpus normativo entre los moriscos tiene una serie de implicaciones obvias que afectan a nuestra comprensión de la comunidad que lo produce y lo consume. En primer lugar, de todas las traducciones de que consta la literatura aljamiada hay que suponer que el conocimiento del árabe entre los moriscos de Aragón –seguramente también en el destierro– está más extendido de lo que hasta ahora hemos podido suponer. Dentro del cuadro de una situación de innegable pérdida general en el uso de la lengua, siempre hubo gente que continuó manteniendo el uso del árabe propio de la zona aragonesa². Conocimiento y uso del árabe y conocimiento y uso del

¹ MÍKEL DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992.

² IGNACIO FERRANDO, «¿Un cejel andalusí-aragonés del siglo XVI?», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, Zaragoza, vol. I, 1996, pp. 177-195; «Andalusí Arabic in Postislamic North of Spain: the language of Aragon's Mudejars and Moriscos», en Manwell Mifsud (ed.), *Proceedings of the Third International Conference of the Association Internationale de Dialectologie Arabe, AIDA*, Malta, 2000, pp. 195-200.

sistema aljamiado deben ser analizados de forma seguramente mucho menos excluyente de lo que se ha venido haciendo hasta ahora³. Sin embargo seguimos sin saber quién lleva a cabo esas traducciones (¿ni exactamente cuándo!). De igual forma, apenas estamos empezando a conocer cosas acerca de quiénes toman la decisión –en Aragón y en el Magreb– sobre lo que es necesario traducir del árabe para beneficio de la comunidad. Son posiblemente los alfaquíes quienes se hallan detrás de esas interrogaciones... lo que nos guía hacia otras preguntas que aún aguardan respuestas definitivas: ¿cómo guiaban a sus comunidades en sus peculiares circunstancias? ¿De qué modo operaba una tradición del saber islámico en Aragón que había llegado hasta los alfaquíes del siglo XVI? ¿Las distintas comunidades moriscas tenían enseñanzas autónomas o por el contrario había un consenso previo entre alfaquíes sobre la enseñanza a los moriscos, como la homogeneidad de todos los textos aljamiados podría dejar entrever?

Una segunda implicación procedente del conjunto de textos aljamiados es que nos hallamos ante el franco esfuerzo de una comunidad por seguir perteneciendo de forma plena al islam. Esfuerzo además por practicarlo de la forma más correcta (*vide* ortodoxa) y más completa posible. La presencia amplia de prácticamente todos los ámbitos de la vida normativa de un musulmán entre los textos aljamiados, y en general en el fondo conservado por los moriscos, nos lleva a la constancia de la existencia entre ellos, como en otras comunidades, de un islam vívido y vivido, de calado amplio y con seguridad lejos de esa imagen de islam empobrecido que ha cobrado cierta profusión. Posiblemente debido a la poderosa influencia de toda la dialéctica en torno al «disimulo» religioso llevado a cabo por los moriscos, presuntamente por normativa islámica, y a la insistencia (inquisitorial, aljamiada...) en la realización de la práctica ritual, se ha llegado a pensar en una erosión fatal de los conocimientos y creencias islámicos entre ellos⁴. Y sin embargo a finales del siglo XVI y principios del XVII se siguen copiando textos piadosos y legales, poesías en alabanza del Profeta y batallas legendarias del islam triunfador. Textos que se copian –obvio es decirlo– porque existe un consumo y una demanda⁵. ¿Son tan distintos los moriscos aragoneses de los valencianos, tenidos por los mejor islamizados de la Península? En el uso extenso de la lengua árabe, sí; en el prestigio de sus alfaquíes, seguramente; tal vez en la mayor cohesión de sus comunidades; pero desde luego no en la naturaleza de sus conocimientos islámicos.

³ Véanse las reflexiones de MERCEDES GARCÍA ARENAL, «Nota bibliográfica. Musulmanes Arabófonos y Musulmanes Aljamiados», *Al-Qāṭara*, Madrid, vol. 31, 1 (2010), pp. 295-310.

⁴ LUIS F. BERNABÉ PONS, «Aspectos lingüísticos árabes y religiosos islámicos en los estudios sobre mudéjares y moriscos (1975-2005)», *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo: 30 años de Mudejarismo, memoria y futuro [1975-2005]*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2009, pp. 297-329.

⁵ JACQUELINE FOURNEL-GUÉRIN, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, XV (1979), pp. 241-259.

Los alfaquíes aragoneses procuran mantener contactos con el exterior: Granada, durante el siglo XV; el Magreb y Valencia, siempre. Y a través de esos contactos, en la medida de lo posible, con fórmulas propias, particulares, pero tan llenas de vida islámica como las de otros lugares del *dār al-islām*, van sosteniendo y prodigando su creencia musulmana⁶.

Y esta nuclear naturaleza musulmana subyace en realidad en todo el fenómeno de los textos aljamiados escritos por los moriscos. Ya la misma elección forzada de la lengua castellana para emprender un discurso confesional supone una serie de reflexiones religiosas que intentan avalar su carácter no árabe. El pensamiento islámico tiene una larga tradición en proveer a los creyentes de mecanismos adecuados en caso de encontrarse en un estado más o menos acuciante de necesidad (*ḍarūra*), mecanismos que pueden llevarlos incluso a transgredir la ley de forma temporal o, al menos, a adoptar soluciones inusitadas. Pese a una evidente vacilación en torno a lo apropiado de no usar la lengua árabe –lamento que fácilmente se encuentra también hoy entre musulmanes no arabófonos–, los moriscos concluyen invariablemente su *plaidoyer* con el lamentable estado de necesidad intelectual en el que se encuentran, que les obliga a echar mano de la lengua con la que han crecido:

«Especialmente me rogaron que de arábigo sacase en ‘alġamī del dicho Alqur’ en y testos de šar‘a (...) diré aquí una partida dellos y púselo en ‘alġamī según la tierra, porque mejor lo entiendan los mayores y los menores de Allah»

«Está escrito en letra de cristianos (...) ruega y suplica que por estar en dicha letra no lo tengan en menos de lo que es, antes en mucho; porque pues está así declarado, está más a vista de los musulimes que saben leer el cristiano y no la letra de los musulimes. Porque es cierto que dixo el annabí Muḥammad *ṣallā Allahu ‘alayhi wa-sallam* que la mejor lengua era la que se entendía»

El incómodo trance de verse alejado de la lengua en la que fue revelado el islam y en la que éste forjó las vidas de sus creyentes se dobla, en el caso de los mudéjares y moriscos de los reinos hispanos, con el hecho de tener que hablar en cristiano. En deslizamiento semántico parcialmente similar al del término «algarabía», el castellano se trasmuta para los moriscos de lengua de comunicación en lengua potencialmente pecaminosa para hablar de sus creencias íntimas⁷. No les queda otro remedio, empero, que utilizarlo en aras de la pura necesidad de comunicación.

⁶ KATHRYN A. MILLER, *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Islam*, New York, Columbia University Press, 2008.

⁷ JOSÉ MARÍA PERCEVAL, «Algarabía: ¿Lengua o alboroto callejero?», *Manuscripts*, 3 (maig 1986), pp. 117-127.

Sin embargo, los moriscos van a intentar paliar, en la medida de sus posibilidades, ese extraño alejamiento de sus ideales sociolingüísticos y sociorreligiosos más o menos mitificados. Y lo van a hacer, antes que nada, insuflando arabidad a sus textos.

En primer lugar, desterrando la grafía latina propia del castellano (o propia del cristiano) y adoptando en su lugar la grafía árabe. El uso del alifato para transcribir los fonemas del castellano supone para los moriscos una primera y evidente imagen de ethos musulmán. Aunque el proceso de la pérdida del árabe había comenzado mucho antes, y asimismo, con seguridad, el recurso a la escritura aljamiada, a partir de 1526 los moriscos aragoneses añaden el carácter perseguido de la grafía árabe, con lo que el uso de la escritura árabe adquiere un carácter no sólo reivindicativo, sino además de resistencia. Dentro de su complicada situación, en el segundo cuarto del siglo XVI, de creyentes que deben tener la precaución de ocultar su creencia, cualquier esfuerzo en pro de sostener el islam es juzgado como meritorio. Sabemos que en Aragón existieron discusiones entre los moriscos acerca de las obras de la religión que debían ser mantenidas para demostrar su carácter de creyentes, más allá de la voluntad de ser musulmanes. «(...) no como dicen: ‘*anīya, anīya*’, porque sin obras no asegura nuestro honrado *Alqur’ān*; no se empeñe nadie... La *anīya* y la publicación a solas no salvan a nadie», dirá el Mancebo de Arévalo en uno de sus manuscritos presentes en esta exposición. La utilización sistemática de las letras árabes ha de ser vista en este sentido. Con ellas los moriscos se ligan de forma consciente tanto con la comunidad de creyentes musulmanes que existe en su tiempo como con todo el poderoso pasado islámico del que ellos se sienten partícipes⁸.

En segundo lugar, controlando de forma cuidadosa las traducciones de los textos normativos islámicos árabes. Una gran mayoría de los textos aljamiados, y asimismo una buena porción de los textos del exilio morisco, son en esencia traducciones y/o adaptaciones de originales en árabe. De originales islámicos de carácter dogmático y normativo. Obras pensadas en árabe, desarrolladas en árabe y que en árabe alcanzan lo más sutil de su desarrollo teológico y semántico. Traducirlas al castellano supone una intensa actualización con pocos precedentes. Esta vuelta a la lengua de la tierra entraña, con todo, un riesgo notable: siendo el castellano una lengua cuyos perfiles teológicos se han afilado desde su inicio con el cristianismo, es fácil suponer que puede hallar ciertas dificultades en expresar correctamente realidades teológicas musulmanas, que han adquirido

⁸ OTTMAR HEGYI, «El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas», en Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, Gredos (CLEAM n.º 3), 1978, pp. 147-164; «Minority and restricted uses of the arabic alphabet: the aljamiado phenomenon», *Journal of the Asiatic and Oriental Studies*, Londres, IC, 1979, pp. 262-269; MARÍA JESÚS VIGUERA, «Un cuaderno aljamiado de deudas (Medinaceli, siglo XVI). Ms. Junta XXXVII-8», *Homenaje a Don J. M. Lacarra en su jubilación*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1982, vol. V, pp. 213-268.

su dibujo semántico en árabe⁹. Por tanto, los moriscos van a poner especial cautela en la traducción de aquellos términos religiosos musulmanes que pudieran tener un cierto peligro de cristianización a la hora de verterlos al castellano. Se trata de un control normativo de índole religiosa el que lleva a un morisco a hablar de los *almalakes* en lugar de ‘los ángeles’, o de *halecar* en lugar de ‘crear (Dios)’. Islamológicamente árabes, morfológicamente castellanos, los vocablos religiosos de la literatura aljamiada reflejan de forma idónea este acompañamiento entre lo árabe y lo castellano que hacen los moriscos en sus textos. Únicamente cuando no hay peligro de confusión o de «contaminación» entre religiones, el morisco traduce directamente un término árabe por su equivalente castellano. Esa terminología especial que usan los textos aljamiados, esos arabismos concretos que le otorgan su peculiar textura lingüística, están guiados por la voluntad normativa propia de una literatura islámica que ahora no se expresa en árabe¹⁰. Aunque hay que contar con lo que son simplemente malas traducciones por parte de los moriscos, en su mayor parte el uso extenso de terminología y estructuras árabes en los textos aljamiados parte de la voluntad de no desviarse del mensaje religioso originario y de acotar el mensaje semántico del castellano con terminología árabe-islámica¹¹.

La peculiar lengua que se extrae de los textos aljamiados tiene, pues, en este uso intensivo de los arabismos y de las estructuras sintácticas árabes incrustadas en el castellano una de sus características más reconocibles. Las otras dos más notables serían la presencia destacada de aragonesismos en el castellano de los manuscritos, especialmente interesantes a nivel léxico por cuanto resultan muchas veces testimonios únicos, y la conservación de formas arcaicas del castellano que no tienen correspondencia con el lenguaje del siglo XVI, resultado más que probable del proceso de traducción más las copias sucesivas¹². Sería erróneo, claro está, identificar esta lengua contenida en los manuscritos aljamiados con la lengua que hablaban los moriscos en el siglo XVI, conocida por otros testimonios y que se aparta de lo que hay en estos textos¹³. La lengua de

⁹ MÍKEL DE EPALZA, «Un manuscrito normativo árabe y aljamiado: Problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur La Littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, pp. 35-45 [trad. ár. pp. 39-47].

¹⁰ MÍKEL DE EPALZA, «Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado morisque», en Louis Car-dailiac (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 51-64.

¹¹ ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, MERCEDES SÁNCHEZ ÁLVAREZ, ANTONIO VESPERTINO RODRÍGUEZ, JUAN CARLOS VILLAVARDE AMIEVA, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1994.

¹² ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, «La lengua española de la literatura aljamiado morisca como expresión de una minoría religiosa», *Revista Española de Lingüística*, XVI, 1 (1986), pp. 21-38.

¹³ MERCEDES SÁNCHEZ Y ANTONIO VESPERTINO RODRÍGUEZ, «Algunas observaciones sobre la lengua de los moriscos», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur La Littérature aljamiado morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, pp. 117-130.

estos manuscritos entra dentro de la categoría de lenguas especiales usadas dentro de una comunidad por determinadas razones, pero sin reproducir el estado de una lengua en uso. Sería una «variante islámica del español»¹⁴ que sirve a los moriscos para acercarse respetuosamente –como si fuera una lengua de culto– a su realidad material religiosa, dejándola de lado en su comunicación cotidiana.

En tercer lugar, por supuesto, abarcando una buena cantidad de temática islámica en los escritos que desean preservar. Los manuscritos aljamiados representan en este sentido una magnífica y muy amplia selección de lo que una comunidad con las particularidades históricas y sociales de los moriscos contempla como de uso propio para la regulación de su vida como creyentes musulmanes. Desde el mismo texto sagrado del Corán hasta precisas indicaciones acerca del modo de hacer la oración, pasando por recopilaciones legales o relatos heroicos o morales, los textos aljamiados y moriscos recorren el espectro de lo que un buen musulmán ha de reconocer como propio. Cada uno de esos segmentos temáticos completa desde su perspectiva una parte del ser musulmán. Utilizados en el interior de las comunidades aragonesas que los producían, los manuscritos aljamiados son la guía que los alfaquíes aplican en sus enseñanzas para la vida de una comunidad, colectivizando la creencia y la memoria islámicas como signos de identidad.

Es, en realidad, difícil poder señalar en todo el corpus de la literatura aljamiada y morisca un corte claro entre las obras de naturaleza y objetivo religiosos y aquéllas que no lo son. No sólo la cosmovisión islámica tiñe de religión aspectos que para otras tradiciones resultan inusitados dentro de un discurso religioso, sino que asimismo la voluntad manifiestamente confesional que se halla tras la adopción y uso de un sistema aljamiado hace que cualquier escrito, cualquier anotación, por casual o profana que pueda parecernos, sea susceptible de ser juzgado dentro del esfuerzo virtuoso del creyente musulmán en preservar sus elementos de identidad religiosa y cultural. Hace unos años propuse una clasificación temática de los textos aljamiados y moriscos en general en la que establecía una distinción entre textos religiosos y textos no religiosos¹⁵. Hoy me parece quizás una separación demasiado tajante, habida cuenta de lo anterior y teniendo en cuenta además que textos como los de magia, adivinación o de talismanes –que englobaba superficialmente bajo el equívoco rótulo de «escritos supersticio-

¹⁴ OTTMAR HEGYI, «Una variante islámica del español: la literatura aljamiada», *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Madrid-Oviedo, Editorial Gredos – Universidad de Oviedo, 1985, vol. I, pp. 647-656; MERCEDES SÁNCHEZ ÁLVAREZ, «Sobre la variante islámica del español del siglo XVI», *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Madrid, Editorial Arco Libros, vol. II, 1988, pp. 1355-1363.

¹⁵ LUIS F. BERNABÉ PONS, «La asimilación cultural de los musulmanes de España: mudéjares y moriscos», en Bartolomé Bennassar y Robert Sauzet (eds.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e Colloque International du CESR (1994)*, París, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 317-335.

sos»– resulta muy difícil separarlos de su origen y entorno religioso islámicos. Algo parecido podría indicarse respecto a las cuentas particulares: ¿por qué un morisco, que sabe escribir en castellano, se toma la molestia de usar los caracteres árabes para sus papeles particulares, de uso estrictamente propio, si no es por voluntad de añadir un pequeño acto virtuoso a su vida islámica en *dār al-ḥarb*. ¿Será éste asimismo el motivo por el cual un texto como *Los amores de Paris y Viana*, en principio de recia raigambre profana occidental, se encuentra entre los textos aljamiados?

Teniendo en cuenta estas salvedades, y recordando además el carácter misceláneo de muchos de los manuscritos aljamiados, que reúnen en sí materiales de temas distintos, muchas veces sin relación causal aparente, un posible cuadro temático modificado de la literatura aljamiada podría ser:

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------------|
| 1. Ciencias coránicas. | 7.2. Ritual. |
| 1.1. Corán. | 7.2.2. Oraciones y plegarias. |
| 1.2. Comentarios. | 7.2.3. Calendario islámico. |
| 1.3. Lecturas coránicas. | 7.2.4. Pureza e impureza. |
| 2. Ciencias de los Hadices. | 7.2.5. Ritmos vitales. |
| 2.1. Colecciones. | 7.3. Profecías. |
| 2.2. Crítica interna. | 7.4. Literatura espiritualista. |
| 3. Gramática y lexicografía. | 7.4.1. Discursos espirituales. |
| 4. Sermones. | 7.4.2. Muhámmad. |
| 5. Polémicas. | 7.4.3. Profetas. |
| 6. Textos jurídicos. | 7.5. Gestas expansionistas. |
| 6.1. Textos jurídico doctrinales. | 7.6. Relatos morales ejemplares. |
| 6.1.1. Compendios. | 7.7. Relatos escatológicos. |
| 6.1.2. Capítulos. | 7.8. Poesía religiosa. |
| 6.2. Formularios notariales. | 8. Magia y adivinación. |
| 6.3. Formularios de contratos. | 9. Recetas médicas e higiénicas. |
| 6.4. Cuestiones resueltas. | 10. Itinerarios y relatos de viaje. |
| 7. Literatura piadosa. | 11. Papeles de uso particular. |
| 7.1. Normas ascético-morales. | 12. Literatura profana. |

Aparte de sus obvias implicaciones literarias, históricas, sociológicas, etc.¹⁶, esta clasificación abarca esencialmente el catálogo de lo que los moriscos aragoneses, y también los del exilio, consideran esencial para la enseñanza de una correcta vida

¹⁶ Véase ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, «La literatura española aljamiado morisca», en Walter Mettmann (ed.), *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters. La littérature dans la Péninsule Ibérique aux XIVe et XVe siècles*, Heidelberg, Carl Winter, 1985, vol. IX, 1985, I, pp.117-132 y II, pp.103-112 ; ALBERTO MONTANER, «Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa», *Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1988, pp. 313-326; ZACHARY DAVID ZUWIYYA, «A Typological Approach to Aljamiado-Morisco Literature», *Qurtuba*, 6 (2001), pp. 187-212.

musulmana. Las distintas dimensiones de la vida islámica, matizada eso sí con las peculiaridades sociales e históricas de la sociedad morisca, aparecen obviamente en ella de forma esquemática, y han de ser entendidas de una manera dinámica, combinando varios de los apartados de la clasificación. De la misma forma, algunas obras como las del Mancebo de Arévalo o las de algunos autores del exilio, dotadas de unidad temática y textual desde su creación, contienen dentro de sí varios de los elementos arriba registrados.

Como en la vida de cualquier musulmán, el Corán desempeña un papel nuclear en la creencia de los moriscos en tanto evidencia misma de la revelación de Dios. Milagro de Dios y de naturaleza increada, el texto coránico ocupa en la fenomenología musulmana el papel que desempeña Jesús en el cristianismo. Su conocimiento, por lo menos fragmentario, es obligatorio para cualquier musulmán. Como es conocido, no se conserva ningún Corán completo procedente de los fondos aljamiados aragoneses, a excepción del manuscrito Toledo 235, conservado en la Biblioteca de Castilla-La Mancha, texto «re-transliterado» en caracteres latinos desde un antecesor aljamiado. Posiblemente existieron más –aunque un Corán aljamiado entero no es cosa que pudiera ser encargada por muchas personas–, pero hoy por hoy éste es el único con el que contamos. El descubrimiento reciente, además, de fragmentos del Corán traducido por Yçe de Gebir, muftí mayor de los moros de Castilla y el cardenal Juan de Segovia, a mediados del siglo XV, ha acabado con la sospecha de que pueda tratarse del Corán toledano¹⁷. Hay que añadir, además, los coranes árabes que circulaban entre Aragón y Valencia, que muchas veces suelen soslayarse pero que son indicativos de una activa lectura en árabe del libro sagrado¹⁸.

Las selecciones de azoras coránicas que suelen poseer los moriscos, se ha dicho muchas veces, pertenecen al período de la revelación que se suele denominar como mequí. Estas azoras, situadas en la fase inicial de la misión de Muhámmad como profeta de Dios, antes de la Hégira, la partida del Profeta, a Medina en el año 622 d. C., suelen ser caracterizadas por su estilo directo y claro de interpelación al creyente y por su mensaje inequívoco de confianza en la verdad divina puesta en boca del Enviado de Dios. Frente a las azoras más tardías, en las que ya se trasluce la necesidad de ordenar un Estado naciente, estas azoras de La Meca apelan a reconocer al Dios único frente a sus enemigos. Pudiera pensarse que esta característica bastaría para justificar la exis-

¹⁷ ULLI ROTH-REINHOLD F. GLEI, «Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia – alte Probleme und ein neuer Fund», *Neulateinisches Jahrbuch*, 11 (2009), pp. 109-154.

¹⁸ JACQUELINE FOURNEL-GUÉRIN, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540 1620)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XV (1979), pp. 241 259; CARMEN BARCELÓ y ANA LABARTA, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608: 177 textos árabes de contenido vario*, Valencia, Universitat de València, 2009.

tencia de estos fragmentos coránicos frente a ejemplares concretos y, sin duda, mucho debió de influir. Pero no deben dejarse de lado tampoco hechos como que son precisamente esas azoras las más repetidas en las plegarias y oraciones o lo costoso de poder encargar y adquirir un Corán completo, o la mayor dificultad en esconder o transportar un libro extenso como el Corán.

En estos textos coránicos aljamiados es donde mejor puede apreciarse la problemática que se tocaba arriba en torno a las traducciones. Si los moriscos habitualmente ponen mucho cuidado en que las realidades islámicas no se vean alteradas por su trasvase al castellano, es en las versiones aljamiadas del Corán en donde esta necesidad queda más patente. No sólo los términos árabes son utilizados de forma profusa allí donde se intuye que hay peligro de deformación de la realidad coránica, sino que el apego al texto coránico le conduce en ocasiones a una literalidad extrema que deriva en una lengua calco¹⁹. Otro rasgo importante de estos textos coránicos traducidos es que el traductor intenta solucionar cualquier tipo de ambigüedad que pudiera existir en el texto original. El Corán tiene muchos pasajes oscuros y necesitados de hermenéutica para aclarar su posible –y limitada, por humana– comprensión. El sabio en las ciencias religiosas, o cualquier musulmán con los conocimientos suficientes, tiene para ello las herramientas que le proporciona la tradición islámica, en especial para este punto el *tafsīr* o ciencia de la explicación del Corán, exégesis poblada por algunos de los más conspicuos sabios de la historia del islam. Sin embargo, una comunidad como la morisca no parece tener el recurso, material o intelectual, de la consulta metódica a las autoridades religiosas. De esta forma, quienes realizaron las traducciones se valieron del método de colocar la exégesis *dentro* de sus traducciones, bien sustituyendo el término ambiguo por uno de los propuestos por la tradición, bien introduciendo, a modo de glosa, pero sin transición, la explicación que han ofrecido los sabios²⁰. De esta forma se ofrece al receptor un texto unívoco, limpio de ambigüedades y opaco a posibles tergiversaciones. Un Corán de aleyas claras, exentas de dudas²¹.

De esta forma los moriscos pueden poseer una parte esencial de su mensaje sagrado, aquél que les liga en primerísima instancia con la revelación hecha al Profeta

¹⁹ CONSUELO LÓPEZ-MORILLAS, «Hispano-Semitic Calques and the Context of Translations», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXVII (1990), pp. 111-128.

²⁰ Véase, desde una perspectiva actual, MIKEL DE EPALZA, JOEP V. FORCADELL y JOAN M. PERUJO, *El Corán y sus traducciones: propuestas*, Alicante, Universidad de Alicante, 2008.

²¹ CONSUELO LÓPEZ-MORILLAS, *The Qur'an in sixteenth century Spain: six morisco versions of Sura 79*, Londres, Tamesis Books, 1982; LUIS F. BERNABÉ PONS, «Interferencias entre el árabe y el romance en los textos coránicos aljamiados», en Pedro Bádenas de la Peña, Sofía Torallas Tovar, Eugenio R. Luján y María Ángeles Gallego (eds.), *Lenguas en Contacto: El testimonio escrito*, Madrid, CSIC, 2004, pp. 106-129.

hacía más de seiscientos años y con la comunidad que comparte el mismo mensaje. Otros textos ayudan a los moriscos como creyentes musulmanes a enmarcar y complementar el texto coránico dentro de una cosmovisión islámica: así los hadices, que en su estadio original son hechos o dichos del Profeta, o actos y palabras dichos en su presencia, que ha sido transmitidos por cadenas fiables de transmisores y que han sido fuente importantísima de doctrina y legislación. Los moriscos conservan un número indeterminado de hadices, generalmente de índole moral y de llamamiento a la resistencia religiosa de los creyentes, de los que se ha eliminado el *isnād* o cadena de transmisores que avala la veracidad del contenido (*matn*), como si el profeta Muhámmad, o el primer receptor de ese mensaje se lo transmitiera directamente a los moriscos. Por supuesto, en las condiciones de los moriscos, éstos no se encuentran en condiciones de plantear ninguna de las numerosas y sutiles diferenciaciones que la ciencia de los hadices plantea para las cadenas de transmisores.

En esta categoría se pueden encontrar igualmente los textos lexicográficos, ortológicos y de preceptiva gramatical árabe, como los que se presentan en esta exposición. Son concebidos en el mundo islámico como integrantes auxiliares de las ciencias religiosas en tanto en cuanto su conocimiento cabal es indispensable para una buena exégesis coránica, aparte de su uso evidente para un posible aprendizaje del árabe más o menos autónomo. Igualmente del Corán y de la tradición textual de la tradición musulmana surgen los sermones y los textos polémicos. Haz y envés de una misma realidad, aplican la religión no como ente meramente teológico, sino en su extensión de explicación a la sociedad: los sermones son los que hacen del dogma una realidad que se aplica a la comunidad cuando está reunida, en principio en cualquier ocasión propicia, pero muy especialmente los viernes, en la mezquita o en donde se haga la oración de ese día principal. Los moriscos utilizarán traducidos los sermones que su tradición les ha legado, en especial los encendidos discursos del egipcio Ibn Nubāta. Por su parte los textos polémicos, sobre todo anticristianos, pero también antijudíos, muestran la cara combativa de la religión²². A través de la negación de los dogmas, ritos y creencias de las otras religiones, los musulmanes, los moriscos, buscan poner a las claras los absurdos y falsedades del cristianismo. Uno a uno los temas clásicos de la polémica anticristiana tal y como se ha forjado en el Occidente islámico van desfilando por los textos de los moriscos²³: lo irracional de creencias como la Trinidad (que acerca a los cristianos a los politeístas) o la filiación divina de Jesús, lo aberrante de actos como la misa,

²² LOUIS CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

²³ MÍKEL DE EPALZA, «Notes pour une histoire des polémiques antichrétiennes dans l'Occident musulman», *Arabica*, XVIII, 1 (1971), pp. 99-106.

la adoración de las imágenes o los sacramentos cristianos y la vesania de hombres como los Papas, los obispos y los sacerdotes, que se empeñan en ponerse de intermediarios entre Dios y el hombre forman las columnas fundamentales de los ataques.

Entre todos ellos, dos son los temas polémicos especialmente tratados en los textos moriscos: Jesús y la falsificación de las Escrituras por parte de los cristianos. En cuanto al primero, eje central de la polémica en toda su historia, los musulmanes acusan a los cristianos de la enormidad de haber convertido en Dios al profeta Jesús (*'Isà ibn Maryam*), uno de los más respetables de la humanidad y más próximos a Dios, pero sólo un hombre, como Muhámmad. Si el islam tiene en una altísima consideración a Jesús, no es a ese que aparece en las creencias cristianas, de biografía falseada por intereses humanos, sometido a la humillación de verse azotado y crucificado por sus semejantes y arrojado a la indignidad de verse asociado a Dios, sino al profeta que ha sido enviado por Dios al vientre virginal de María, que ha hecho milagros y que ha predicado la recta palabra de Dios²⁴. Por su parte, la acusación de haber alterado (*tahrīf*) las Escrituras reveladas por Dios a los hombres es uno de los temas más clásicos de la polémica antijudía y anticristiana en el pensamiento islámico. Para éste, Dios ha hecho siempre la misma Revelación a los hombres, pero la maldad humana ha alterado la versión escrita de esta Revelación, por lo que han sido necesarias nuevas Revelaciones. De esta forma, piensan los musulmanes, la única revelación que permanece incólume desde el principio es el Corán. Los textos de judíos y cristianos tienen un fondo de verdad en tanto en cuanto han participado de la misma Revelación de Dios, pero en su estado actual es imposible que sean tomados como textos sagrados. Los judíos y los cristianos se han afanado en alterar los textos y su sentido, en especial aquellos pasajes que anunciaban la venida de Muhámmad, por lo que sus textos han de ser rechazados a favor del Corán.

Estos argumentos, que se desmenuzan en muchos otros más concretos, son utilizados por los textos moriscos especialmente en el exilio, donde los más hábiles entre los moriscos allí instalados, conocedores como son del cristianismo, afilan su argumentario para demoler la creencia hispana y mostrar a sus correligionarios lo afortunados que han sido al haber podido escapar de sus garras²⁵. Allí en el Magreb, en Túnez

²⁴ MÍKEL DE EPALZA, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, 1999.

²⁵ JUAN PENELLA, «El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: notas para una literatura morisca en Túnez», en Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, Gredos (CLEAM n.º 3), 1978, pp. 447-474; LUIS F. BERNABÉ PONS, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988; RIDHA MAMI, «La polémica en la literatura morisca del exilio», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actas del XVe congreso de estudios moriscos sobre: Huellas literarias e impactos de los moriscos en Túnez y en América Latina*, Túnez, FTESI, 2005, pp. 151-176.

especialmente, volverán a reencontrarse con lo más granado de los textos polémicos, en especial la *Tuhfa* del sacerdote mallorquín convertido al islam Anselm Turmeda / Abd ‘Allāh al-Tarğumān, que reelaborarán durante el siglo XVII²⁶.

Finalmente, como literatura emanada del Corán podemos encontrar entre los textos aljamiados un gran corpus de textos jurídicos que forma uno de los conjuntos más amplios del material conservado por los moriscos aragoneses. Entre los ejemplares de exposición doctrinal encontramos con lugar propio la obra de Yçe de Gebir, sin duda el más importante aval religioso para el desarrollo de un islam en castellano en la Edad Moderna. El *Breviario sunní*, tal y como se conoce a la obra del alfaquí castellano, es una recopilación adaptada de los principios legales de la vida islámica, en su visión personal y en su visión comunitaria. Se trata de un texto que tuvo que ser de suma importancia, o de sumo prestigio, para los moriscos, habida cuenta de los ejemplares que de él se conservan. Es claro que hasta 1526, los textos legales, de Ibn al-Ġallāb, de al-Ṭulaytulī o de otros, que se han traducido y conservado, se utilizan, aparte de para conocimiento doctrinal, para ser aplicados en las causas legales que aún pudieran dirimir los miembros de las aljamas entre ellos, o bien para ser utilizados en un tribunal cristiano en caso necesario. ¿Y después de 1526, cuando ya no hay posibilidad de su uso? Éste es todavía un interrogante abierto. Normalmente los textos que poseían habrían de ser conservados un tiempo, pero ¿copiarlos de nuevo una vez convertidos al cristianismo? ¿Esperanza quizás de que habrían de volver a regirse por sus propias leyes? ¿Prurito de conocimiento de su estatuto como ciudadanos musulmanes en tiempos mucho más difíciles?

Otro gran apartado de la literatura morisca lo conforma una serie de literatura piadosa que, sin presentarse como textos directamente doctrinales, sí quieren encauzar la piedad del creyente a través de unos ritmos vitales y unos ejemplos morales que sirvan para crear unos musulmanes virtuosos, de buena *alfadīla*. De esta forma, aunque hay manuscritos que presentan normas morales de carácter general, y que podrían ser suscribibles asimismo por gentes de otras religiones, es en las normativas acerca de la puesta en práctica de la piedad donde los manuscritos moriscos suelen detenerse. La teología islámica divide en dos categorías los preceptos: están los preceptos de culto propios de la adoración a Dios (*‘ibadāt*) y los preceptos de tipo práctico y/o social (*mu‘āmalāt*). Aunque la división parece clara, hay características de los preceptos culturales que tiene dimensiones sociales y viceversa. En general, hay consenso en que los primeros son la oración obligatoria, el ayuno, la limosna y la peregrinación a La Meca, colocándose los demás (circuncisión, plegarias, peregrinación menor, imposición del nombre...) en el

²⁶ *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo, de ‘Abd Allāh al-Tarğumān (fray Anselmo Turmeda)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971 [nueva edición ampliada Madrid, Hiperión, 1994].

segundo grupo. Son todos estos preceptos los que van regulando la vida del musulmán en todo lugar, por tener una concepción homogénea del tiempo religioso en su vida. Un lugar un tanto especial lo ocuparía el precepto de conseguir un estado de pureza ritual (*ṭabāra*) con intención de llevar a cabo estos preceptos: muchas páginas aljamiadas y en caracteres latinos son dedicadas al modo de realizar las abluciones con agua para conseguir ese estado o bien qué es lo válido en el caso de que el creyente no pueda utilizar de forma pública el agua, algo sin duda del máximo interés para los moriscos.

Así los manuscritos aljamiados recogen para sus lectores y receptores lo esencial del calendario islámico, con sus meses lunares y sus fiestas repartidas en días especiales a lo largo de todo el año, con especial mención del mes de Ramadán, cuyo ayuno marca un estado de intensa espiritualidad del creyente y que fue tomado por los moriscos, a juzgar por los cientos de casos conocidos, como uno de los preceptos con mayor consideración²⁷. Igualmente el modo y el tiempo de hacer las cinco oraciones obligatorias a lo largo del día y asimismo la forma en que se han de hacer las plegarias voluntarias, con mención expresa de las aleyas que han de ser recitadas en cada una de ellas. La oración divide de forma especial el tiempo diario del creyente musulmán y evidentemente, como podía suceder también para los moriscos, es un elemento a la vez de sumisión a Dios y de cohesión comunitaria²⁸. A través de ella el mudéjar –y el morisco también, con sus condicionantes– iba marcando el ritmo diario, creando una pauta musulmana en su vida cotidiana. Esa vida se veía marcada asimismo por una serie de actos no diarios, pero también importantes en su visión islámica: la imposición del nombre islámico (*tasmiyya*) al recién nacido y la aplicación del rito de las fadas, que solía hacerse después de que éste hubiera sido bautizado y hubiera recibido un nombre cristiano, con la convicción de borrar los efectos del sacramento cristiano; la circuncisión (*ḥitān*), que inaugura en el niño musulmán su entrada en la vida de adulto y que fue variablemente practicada entre los moriscos; el matrimonio, regulado por una estricta normativa recogida en el derecho, y que exige el establecimiento de una dote y una serie de condiciones aceptadas por los contrayentes; y finalmente la muerte, con todas las reglas que se han de observar para purificar y amortajar al cadáver hasta su deposición final en la tumba, con la cara o el cuerpo orientados (*qibla*) en dirección a

²⁷ LUIS F. BERNABÉ PONS, «Un tiempo para los moriscos: el calendario islámico del Mancebo de Arévalo», en María Jesús Rubiera (coord.), *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 91-102.

²⁸ CONSUELO LÓPEZ-MORILLAS, «La oración como diálogo en un comentario morisco sobre la fāṭiḥa», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), pp. 168-173; REEM F. IVERSEN, «En busca de una alfombra de oración: una carta desesperada de un morisco de Tórtoles», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants*, Zaghuan, FTESI, 1997, pp. 167-175; NURIA MARTÍNEZ DE CASTILLA, «Cohesión y control: la oración de los moriscos a través del ms. T 19 (RAH). Documentos escogidos», *IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, pp. 165-179.

La Meca. De todos estos actos encontramos instrucciones en los textos poseídos por los moriscos, que les informaban de cómo debían acomodar –al menos teóricamente– de una forma musulmana los actos que iban jalonando su vida²⁹.

En esta literatura piadosa aljamiada, como literatura islámica, un grupo muy notable lo representa una serie de textos cuyo carácter ejemplar es su característica más acusada. Se trata en general de textos reflexivos, narrativos y poéticos que buscan mostrar la confianza en Dios, la conducta modélica, la vida ordenada y, en general, la piedad como los bastiones esenciales de la integridad islámica del creyente. Si existen largos discursos glosando las virtudes de dicha vida, es en un gran conjunto de relatos donde hallamos lo mejor de esa literatura ejemplar. En primer lugar, en consonancia plena con las líneas de desarrollo de la literatura espiritual musulmana de otras zonas, con el Profeta Muhámmad como el ejemplo supremo de buen musulmán³⁰, mostrando no solamente sus virtudes proféticas y milagrosas (con la obra del Cadí ‘Iyāḍ a la cabeza de la relación de prodigios realizados), sino su conducta piadosa, recta y sencilla con la que tantos musulmanes se sienten identificados. Un tema importante en este ámbito será el mostrar la ascendencia profética de Muhámmad, a través de la relación de sus ascendientes desde Adán, tema que se plasma en el popularísimo *Libro de las Luces* (*Kitāb al-anwār*) de al-Bakrī (siglo XIII), del que los moriscos harán sus propias versiones³¹. Del mismo modo, los moriscos harán planear su interés de aprendizaje ejemplar por las vidas, obras y mensajes de los demás profetas presentes en el islam y, en general, de todas aquellas figuras que pueden aportar una actitud modélica al lector. Profetas como Abraham, Moisés, Salomón, Noé, José y, por supuesto, Jesús, irán apareciendo en una serie de relatos con las características más propias que el islam les asocia en el dibujo de su imagen (Moisés en conversación con Dios; Salomón resolviendo enigmas; Abraham destrozando los ídolos de su padre, etc.). Todas las narraciones, muchas procedentes de los hadices, otras de las colecciones de historias de los profetas, y otras aún de filiación por determinar) están orientadas a mostrar que los grandes profetas de la Humanidad han sido asimismo buenos modelos de conducta humana, sin que su carácter de hombres especialmente señalados por Dios les haya hecho merecedores de algún privilegio especial³². Un lugar de especial mención merecen las narra-

²⁹ PEDRO LONGÁS, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1915. Reimpresión en Granada, Universidad de Granada (col. ARCHIVUM), 1990, con estudio preliminar de Darío Cabanelas.

³⁰ CONSUELO LÓPEZ-MORILLAS, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*, Madrid, CSIC-AECI, 1994.

³¹ MARÍA LUISA LUGO ACEVEDO, *El Libro de las Luces: leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma: estudio y edición crítica*, Madrid, Sial, 2008.

³² ANTONIO VESPERTINO RODRÍGUEZ, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, Ed. Gredos (CLEAM n.º 16), 1983.

ciones reservadas a la gran figura de la Antigüedad mediterránea, Alejandro Magno, cuya figura es también irresistiblemente atrayente para el islam, que dibujará su figura superponiendo los trazos del gran conquistador con el del hombre de supremas sabiduría y astucia.

De igual forma que con estas narraciones, los relatos ejemplares protagonizados por figuras no proféticas inciden en el acicate de la fe islámica a través de la adquisición de enseñanzas apropiadas para la sabiduría y la buena conducta. Estos relatos edificantes rebuscan tanto en este mundo como en el más allá a fin de ofrecernos un catálogo de premios y virtudes que adornarán a todos aquéllos que unan fielmente sus voluntades a las del Profeta Muhámmad y al islam. Textos como los de Buluqiyya, la doncella Arcayona, la ciudad de alambre o especialmente los contenidos en el *Libro de Samarqandí*, versión aljamiada del archifamoso *Tanbīh al-gāfilīn bi-ahādīṭ Sayyid al-Anbiyā' wa-l-Mursalīn* de Abū-l-Layṭ as-Samarqandī (m. 1003), ofrecen relatos ora envueltos en halos maravillosos, ora adornados con la sabiduría de los antiguos, que proponen situaciones de dificultad para el creyente musulmán que, gracias a su fe y a la intercesión de Dios puede ir resolviendo de forma paulatina, pero siempre con el triunfo final del buen creyente.

Es ésta la misma perspectiva que puede adoptarse para un gran venero de relatos aljamiados como es el de las narraciones acerca de las batallas del islam en su primera fase expansiva. La literatura *pseudo-magāzī* árabe-islámica es en donde aparecen en todo su esplendor de paladines del islam los grandes guerreros que van a sacar al mensaje del Profeta Muhámmad de los confines de La Meca y Medina: con el invencible 'Alī ibn Abī Ṭālib a la cabeza, estos relatos van a traer a la mente de los moriscos a los grandes héroes del islam en sus batallas triunfadoras³³. No es necesario mucho esfuerzo interpretativo para comprender qué era lo que estos relatos caballerescos podían suponer en una situación como la de los moriscos: el recuerdo continuo de que su religión fue (y será) triunfadora, y que las tribulaciones que padecen en su presente han de desaparecer ante el empuje del islam, sentimiento que tiene su estricta correlación con la realidad con las manifestaciones de alegría de los moriscos aragoneses cuando acaecía alguna derrota de los ejércitos hispanos. Es la esperanza del triunfo final lo que subyace finalmente en estos textos: a partir del recuerdo (o de la re-creación) de las victorias de un islam poderoso, los moriscos trazan sus expectativas sobre el porvenir. Al fin y al cabo,

³³ ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, *El Libro de las Batallas. Narraciones épico caballerescas*, Madrid, Gredos (CLEAM n.º 2), 1975, 2 vols.; ALBERTO MONTANER, *El recontamiento de Al Miqdād y Al Mayāsa*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988.

como muestran los textos proféticos y escatológicos que manejaban los moriscos, ellos también son partícipes de esa *ḡihād* que consigue mantener el islam bien lejos de sus fronteras primeras.

Los moriscos, en este último sentido, tienen una relación muy directa con su propia creencia. Algunos de los libros que hemos citado y que poseen y consumen los moriscos –el Cadí ‘Iyāḍ, el *Libro de las Luces*, el *Libro de Çamarqandí*– son representativos de una vivencia no erudita de la religión. Libros, todos ellos, que cuentan con la fría indiferencia de los doctos ulemas, que ven en ellos la introducción en el islam de elementos espurios, consiguen sin embargo mover la piedad de muchísimos creyentes de una forma sencilla pero intensa. Los moriscos en el siglo XVI consumían para su sentimiento piadoso las mismas fuentes que sus contemporáneos magrebíes, teniendo, en efecto, una vivencia similar de su sentimiento musulmán.

Un último grupo de manuscritos aljamiados de la exposición lo forman algunos textos de índole mucho más práctica y que, de alguna manera, pueden separarse algo de los anteriores en tanto en cuanto, o es más discutible su adscripción a un discurso religioso (con la salvedad señalada antes del significado de usar la grafía árabe), o provienen de un ámbito estrictamente profano o tienen un carácter meramente utilitario. El capítulo de mayor ligazón con el universo religioso sería el de los textos de magia y adivinación, dado que contienen formas similares de contemplación del mundo, aunque estos textos intenten alterar las leyes por las que éste ordinariamente se rige.³⁴ Aunque la magia siempre ha tenido una relación muy polémica con el islam, dimensiones como la de los talismanes, las distintas mancias o las virtudes taumátúrgicas de ciertas azoras coránicas enlazan muy estrechamente ambos campos. Por su parte, los textos médicos, terapéuticos e higiénicos utilizados por los moriscos y presentes en los textos aljamiados, aunque tienen elementos un tanto propios de los sanadores moriscos, no se diferencian demasiado de los elementos que utilizan los médicos cristianos de la época, en especial en el recurso a los remedios naturales como medicinas para determinadas enfermedades, agrupadas en recetarios que se están dando a conocer.³⁵ Un último grupo de los textos presentes en la exposición, el de los itinerarios y relatos de viaje, forma un muy interesante apartado en el cual puede volverse a una vinculación directa con el sentimiento religioso. En él se cruza el relato de la experiencia del viaje en cumplimiento del precepto de la Peregrinación a los Santos Luga-

³⁴ ANA LABARTA, *Libro de dichos maravillosos (misceláneo morisco de magia y adivinación)*, Madrid, CSIC-ICMA, 1993.

³⁵ JUAN CARLOS VILLAVARDE AMIEVA, «Recetarios médicos aljamiado-moriscos», en Felice Gambin (ed.), *Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei Paesi del Mediterraneo occidentale. Volume II: secoli XVII-XIX. Atti del Convegno Internazionale (Verona, 14, 15 e 16 febbraio 2008)*, Firenze, SEID, 2010, pp. 299-318.

res de La Meca y Medina, un viaje que se ha de hacer una vez en la vida y que marca de forma indeleble al creyente que lo lleva a cabo, con el mero trazado de un itinerario seguro para poder salir de España y dirigirse hasta tierra de musulmanes. En las bellas Coplas del alhichante ('peregrino') de Puey Monzón³⁶ asistimos al primero de los casos, que obviamente impresionan el ánimo de todo aquel morisco –la inmensa mayoría, en realidad– que no ha podido emprender tan arduo y costoso viaje. El segundo caso lo tenemos con el itinerario presente en el manuscrito 774 de la Biblioteca Nacional de París, que sabemos que se estuvo utilizando por parte de los moriscos aragoneses hasta la mismísima víspera de la expulsión en 1610.³⁷

Se ha insistido en varias ocasiones en el carácter de traducción de la literatura aljamiada y morisca y en su carácter de literatura islámica como reflejo de esos originales árabes de los que provendría. Eso hace que, por un lado, la literatura de los moriscos no pueda ser calificada, en su conjunto, de temáticamente original. Los temas les vienen dados a los moriscos y son los suficientes como para que ellos puedan tener los instrumentos adecuados para su instrucción musulmana. Sin embargo, el mismo esfuerzo traductor al castellano, un esfuerzo, repetimos, consciente en tanto confesional, ya hace que nos las tengamos con unos textos peculiares que buscan adaptar, actualizar si se quiere, la semántica islámica a una lengua no acostumbrada a ella. Por otra parte, adaptaciones legales como las de Yçe de Gebir presentan asimismo un intento de colocar las tradicionales leyes del derecho musulmán en el contexto de la España de los siglos XV y XVI: sería dudoso que ese magno texto fuera en la actualidad identificado de forma plena dentro de alguna de las escuelas jurídicas islámicas.

Y, finalmente, sí hay autores que transitan por una senda de originalidad en la composición de sus obras, tanto en el exilio magrebí como en España: dado que en la presente exposición se muestran dos obras suyas, bueno será finalizar estas páginas con una referencia al más enigmático y uno de los más apasionantes de los autores aljamiados, el Mancebo de Arévalo.³⁸ Castellano radicado hacia los años veinte del siglo XVI en Aragón, su extensa obra constituye una llamativa excepción en la literatura aljamiada.

³⁶ RAMÓN ZÚÑIGA LÓPEZ, «Las Coplas del Alhichante de Puey Monzón (Peregrinación a la Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XXXVII-XXXVIII, 2 (1988-1989) [1991], pp. 449-479.

³⁷ LUCE LÓPEZ-BARALT y AWILDA IRIZARRY, «Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI», *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, pp. 547-582.

³⁸ LEONARD P. HARVEY, «El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos», en Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, 1978, pp. 20-41; «El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice», *Journal of Islamic Studies*, X, 3 (1999), pp. 249-276.

Sus tres largos tratados doctrinales islámicos –dos de los cuales se exponen aquí–, escritos para sus correligionarios de Aragón, incluyen, sobre el cañamazo expositivo de los rasgos de la espiritualidad musulmana, una serie de materiales inusitados basados en su propia experiencia vital por toda España. El Mancebo de Arévalo visita todos aquellos lugares en los que sabe que hay gente que puede enseñarle distintas facetas del islam y a su través se nos descubre una España que no conocíamos, con espías moriscos escondidos, con colaboración entre moriscos y judeoconversos, con religiosos cristianos íntimamente próximos a los moriscos. Y buena parte de ese islam que el Mancebo va recogiendo y nos va transmitiendo resulta insospechadamente espiritualista, nos suena extrañamente contemporáneo en la España del siglo XVI. Y no sin motivo: aunque el de Arévalo intenta impresionarnos continuamente con sus citas de graves autoridades musulmanas, sus auténticas fuentes, como se descubrió en su momento³⁹, están mucho más cerca: nuestro autor copia y adapta tanto *La imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, como parte del prólogo de *La Celestina*, islamizándolos para conseguir así un discurso espiritual homologable con el de los cristianos de la época. Este hombre, que explica azoras del Corán con el único recurso de su propia interpretación, sin ningún apoyo en comentaristas clásicos, iniciará un camino inédito en el islam peninsular que acabará con él mismo. Un camino de peculiar conformación, pero ortodoxamente islámico.

³⁹ GREGORIO FONSECA, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2002; MARÍA TERESA NARVÁEZ, «El mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXII (1995), pp. 255-272.