

La literatura aljamiada

ALBERTO MONTANER FRUTOS [Universidad de Zaragoza]

Antes de afrontar una caracterización, por somera que sea, de la literatura aljamiada, es necesario deslindar algunos conceptos, para que el lector sepa con cierta precisión a qué atenerse. En los estudios sobre este tema, la expresión «literatura aljamiado-morisca» suele abarcar un ámbito por una parte demasiado vago y por otra excesivamente limitado. La vaguedad deriva de que, en la práctica, lo que se ha editado y estudiado bajo dicha etiqueta es, de hecho, todo el conjunto de la producción escrita de la comunidad islámica hispánica bajo sujeción cristiana, tanto durante la etapa de cierto reconocimiento de su diferencia cultural y libertad de culto (período mudéjar) como en la fase de su intento de asimilación mediante la conversión forzosa al cristianismo (período morisco). La limitación procede del hecho de que por *aljamiado* se entiende hoy básicamente lo que está escrito mediante caracteres árabes en lengua romance (habitualmente aragonés, más o menos castellanizado), a la vez que dicha producción se atribuye a los moriscos, sin tener debidamente en cuenta ni lo escrito en caracteres latinos ni la etapa mudéjar.

En cambio, al referirme aquí a la literatura aljamiada lo haré en términos inversos, es decir, delimitando más el primer elemento, el literario, y ampliando el segundo, el lingüístico. Empezaré por este último, al resultar menos problemático. El término *aljamiado* ha acabado por especializarse para designar a un «texto morisco en romance, pero transcrito con caracteres árabes» (según la segunda acepción del *DRAE*, s. v. *aljamiá*), e incluso se ha aplicado a otros casos similares, por ejemplo a un «texto judeoespañol transcrito con caracteres hebreos» (tercera acepción del diccionario académico). Sin embargo, el adjetivo se refería originalmente a la lengua en la que estaba escrito el texto, no a su grafía. Esa lengua es la que los árabes andalusíes llamaban ‘*ağamiyya*, propiamente ‘(lengua) extranjera’, frente a la ‘*arabiyya* ‘(lengua) árabe’, y con ella se referían, claro está, a las diversas modalidades romances habladas por sus vecinos del norte. El caso es que cuando determinados grupos de población islámica quedaron englobados

en la creciente expansión de los reinos cristianos peninsulares, tuvieron que aprender a hablar esa lengua, pero lo hicieron con algunas singularidades que ocasionaron que la variedad de romance por ellos empleada fuese designada por sus vecinos cristianos con el nombre que los propios andalusíes le daban. En consecuencia, el arabismo *aljamía* se especializó para denominar el tipo de romance con fuerte influencia árabe (en la pronunciación, la sintaxis y el vocabulario) utilizado por las comunidades mudéjares. Cuando éstas, en el período comprendido entre los siglos XI y XIV, perdieron en Castilla y Aragón el uso del árabe, salvo como lengua culta aprendida por unos pocos musulmanes doctos (en especial, los alfaquíes y cadíes de las aljamas moras), su vehículo normal de expresión fue la aljamía y en ella compusieron los textos a los que aquí se va a prestar atención.

Tales composiciones fueron mayoritariamente escritas en caracteres árabigos, inicialmente por una cuestión práctica: los mudéjares alfabetizados lo estaban en árabe, y fue éste al que recurrieron para representar su nueva lengua de uso diario, la aljamía. Cuando más tarde se difundió entre ellos el uso del alfabeto latino, la preferencia por la grafía árabe se había establecido ya como un rasgo de su identidad cultural, aunque no pueden descartarse como factores de su pervivencia otros más prosaicos, como la inercia profesional de los escribanos, sin desdeñar el impacto puramente estético de una página escrita en caligrafía árabe, frente a la relativa torpeza con que la mayoría de los moriscos capaces de escribir utilizaba los caracteres latinos. Pese a ello, existe un número no despreciable de textos en aljamía que se han transmitido en éstos últimos. Bien es cierto que el alfabeto latino aparece con más frecuencia en obras escritas por moriscos que no emplean dicha modalidad lingüística, sino el español estándar del Siglo de Oro, más allá del uso de ciertos arabismos específicos, cuya función es muy semejante a la de los latinismos empleados en la producción literaria de los cristianos coetáneos. Por otro lado, una parte importante de esos textos en grafía latina se produjo ya en el exilio, lo que responde a un notable cambio de las circunstancias socioculturales de los autores moriscos. En todo caso, por literatura aljamiada en sentido estricto ha de entenderse la que se compuso en aljamía o variedad romance de las comunidades islámicas hispánicas durante la Edad Media y el Siglo de Oro, independientemente de su modo de fijación escrita. En cuanto a la producción en la variedad estándar del español, usualmente además en caracteres latinos, quizá sería mejor denominarla «literatura morisca», aunque el hecho de que esta designación se solape en parte con la de «literatura aljamiada» no deja de plantear un problema terminológico sobre el que habrá de reflexionarse con mayor detenimiento.

Con todo, resulta más complejo especificar qué se entiende por literatura cuando se habla de la producción escrita de las comunidades mudéjar y morisca. Una buena parte de los manuscritos que nos la han transmitido es de carácter misceláneo, pues recoge diferentes composiciones de orígenes y autores diversos, unas veces con carácter relati-

vamente unitario (por ejemplo, códices de contenido narrativo o relacionados con las prácticas religiosas islámicas), pero a menudo con gran heterogeneidad¹. Allí se puede encontrar, junto a un relato de los que pasaron a integrarse en *Las mil y una noches*, como la *Qiṣṣat madīnat an-nuḥās*², ensalmos para el mal de muelas o instrucciones sobre la forma correcta de hacer las cinco oraciones diarias de los musulmanes. Al enfrentarse a estas compilaciones es comprensible que por *literatura* se haya entendido, en general, simplemente el conjunto de esta producción escrita, sin llegar a diferenciar más que aquellos textos de carácter obviamente privado (cartas, cuentas o efemérides personales, anotadas o insertas por el propietario del manuscrito) de los que se habían copiado en el cuerpo del volumen para su difusión pública en el seno de las comunidades receptoras. Además de estas circunstancias externas, el empleo laxo del término tenía a su favor el hecho de que los estudiosos de las literaturas medievales hispánicas han tendido a prestar atención a casi cualquier clase de texto escrito de la época, salvo los documentos diplomáticos, campo tradicionalmente reservado a los paleógrafos. En efecto, obras de tipo técnico y jurídico, que en el marco de otros períodos históricos quedan por consenso fuera del campo de los estudios literarios, aparecen dentro del canon en el caso de la Edad Media, como sucede, por ejemplo, con la producción patrocinada por Alfonso X el Sabio, donde a manifestaciones plenamente literarias como las cantigas o la prosa cronística se unen las obras de carácter científico o las *Partidas*.

Ahora bien, la designación de todo este corpus como *literatura* no deja de responder a pura comodidad terminológica y no exime de plantearse su auténtica pertinencia. Dicho de otro modo, se trata de preguntarse si existen, en el ámbito de la

¹ Varios han sido los intentos de poner algo de orden en esta materia, mediante diversas propuestas de clasificación genérica: ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, «El interés literario en los escritos aljamiado-moriscos», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, Gredos, 1978 (Col. de Literatura Aljamiado-Morisca, 3), pp. 189-209, y «La literatura española aljamiado-morisca», en *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, IX: *La littérature dans la Péninsule Ibérique aux XIV^e et XV^e siècles*, dir. Walter Mettman, I y II, Heidelberg, Carl Winter, 1985, pp. 117-132 y 105-112; HOSSAIN BOUZINEB, «Culture et identité morisques», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 43 (1987), pp. 118-129; ALBERTO MONTANER FRUTOS, «Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa», en *Simposio sobre Destierros Aragoneses, I: Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1988, pp. 313-326; TAREK KHEDR (ed.), *Códice aljamiado de varias materias: (Manuscrito n.º XIII de la antigua Junta para Ampliación de Estudios)*, Madrid / Oviedo, Universidad Complutense de Madrid / Universidad de Oviedo, 2004 (Col. de Literatura Aljamiado-Morisca, 13), pp. 47-55; MARÍA JOSÉ CERVERA FRAS, *Manuscritos moriscos aragoneses*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2010 (Col. Conocer Alandalús, 9), pp. 29-44.

² Vertida en aljamía como *Estorya de la cibdad de cobre, Recontamiento de la cibdad del arambre, Estoria de la ciudad del allatón* o títulos similares, según los manuscritos. Véanse EDUARDO SAAVEDRA, «La historia de la ciudad de alatón», *Revista Hispano Americana*, año II, tomo V, 19 (1882), pp. 321-343; FEDERICO CORRIENTE (ed.), *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*, introd. M.ª J. Viguera, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1990, pp. 227-252; TOURIA MAURIES BOUMEHDI (ed.), *Una miscelánea aljamiada narrativa y doctrinal: Edición y estudio del manuscrito Junta 57 del CSIC, Madrid*, tesis doctoral inédita, Toulouse, Université de Toulouse, 2010, pp. 364-387 (y pp. 94-95 para una relación de los mss. que la transmiten).

producción aljamiada, textos elaborados con la función específica de suscitar una lectura estética, que es lo que estrictamente caracteriza la categoría sociocultural de *literatura*. De plantearse esta cuestión a quienes se han ocupado de estas obras, posiblemente la respuesta espontánea a esta pregunta sería en general negativa, pues resulta bastante común considerar que la idea del placer literario es un invento reciente y que resulta anacrónico atribuir a los lectores de tiempos pretéritos (entonces, más a menudo, oyentes de un texto leído en voz alta) la voluntad de experimentar la fruición estética, la cual sería, si acaso, una suerte de efecto secundario de productos culturales encaminados primariamente a fines ante todo didácticos o propagandísticos.³ En el caso de la literatura aljamiada, tal finalidad correspondería básicamente, según el consenso de sus estudiosos, a la preservación de la identidad propia de los mudéjares o moriscos mediante la defensa de su religión y de sus raíces culturales árabo-islámicas. No obstante, sin negar la obvia importancia de este factor de resistencia cultural, está claro que el disfrute de los textos no era una experiencia ajena a dichas comunidades. Un buen ejemplo de esta interrelación de los diferentes niveles de recepción es el aportado por García-Arenal:

«Los moriscos reforzaban además su orgullo y su sentimiento nacional con relatos y tradiciones acerca del pasado glorioso de los árabes, semejantes, es de suponer, a las ‘narraciones caballerescas’ que recoge Galmés de Fuentes en su *Libro de las batallas*: “leían en un libro cosas de Mahoma... especialmente cómo había ganado y señoreado muchas tierras”; la concurrencia, con ello, “se holgaba mucho”»⁴.

No deja de ser significativo, con todo, que la función ideológica (por así decir) de esos textos sólo se haga patente en la interpretación de la estudiosa actual, mientras que el testimonio coetáneo subraya únicamente el deleite que ello producía en el auditorio, el cual «se holgaba mucho». No se olvide que este verbo pertenece a la misma familia léxica que *holganza*, que significa tanto ‘descanso, reposo’ como ‘diversión, regocijo’. Una postura semejante se aprecia incluso en la justificación de su obra hecha por el traductor y adaptador de algunos poemas aljamiados de índole netamente religiosa, el *Poema en alabanza ada Allah* y la *Almaḥda de alabança al- Annabbī Muḥammad*, quien declara, respecto del primero, que «púsele en ‘aḡami, según la tierra, porque

³ Sobre la inexactitud de este planteamiento, respecto del conjunto de la cultura medieval, puede verse ALBERTO y FERNANDO MONTANER, «Letters on “Manuscript Culture in Medieval Spain”», *La Corónica*, vol. 27, 1 (1998), pp. 162-182.

⁴ MERCEDES GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos: Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 2.ª ed., 1983, p. 87. La referencia documental es al Archivo Diocesano de Cuenca, legajo 218, núm. 2670, y la literaria a *El Libro de las Batallas: Narraciones épico-caballerescas*, ed. Álvaro Galmés de Fuentes, Madrid, Gredos, 1975 (Col. de Literatura Aljamiado-Morisca, 2), 2 vols.

mexor lo entiendan los mayores y los menores de Allah», y respecto del segundo, «Fuese sacado de ‘arabī en ‘aġamī porque fuese más placiente de la leír y escoitar en aquesta tierra»⁵. Si la primera de estas indicaciones incide en el aspecto puramente práctico de la operación traductora, la segunda expresa como objetivo específico, de una manera similar al testimonio de los moriscos conquenses, la obtención del placer de los lectores u oyentes, quedando en un plano meramente implícito la posible misión de adoctrinamiento ligada a su obvia temática religiosa.

Esta situación resulta aún más patente cuando se vincula a manifestaciones literarias tomadas de sus vecinos cristianos y no de su propia herencia árabo-islámica, como la versión aljamiada de la novela caballeresca breve de *París y Viana*⁶. Aún más expresivo, porque corresponde a un caso muy similar a la ya vista audición de las «cosas de Mahoma», es el del curandero morisco Román Ramírez, quien cautivaba a su audiencia recitando improvisados episodios caballerescos⁷. Lo fundamental aquí es el carácter obviamente eutrapélico o de ocio placentero de tales reuniones literarias, pues así han de considerarse esas sesiones de recitado en el marco de una cultura de recepción eminentemente oral, expresada ya por el traductor aljamiado al apelar a la posibilidad de «leír y escoitar» su poema en loor del Profeta. Se trata de una situación característica de las culturas tradicionales de base agrícola, como lo era en su conjunto la de los reinos cristianos hispánicos en las Edades Media y Moderna, y más particularmente la de las comunidades mudéjares y moriscas, muy frecuentemente de localización rural y actividad netamente campesina, aunque no sólo. En tales sociedades el consumo literario (lectura de un texto escrito o bien recitación o canto memorísticos, en ambos casos de forma privada o pública, singular o colectiva) puede quedar al arbitrio de decisiones individuales, pero se ve favorecido por las costumbres locales, usualmente vinculadas a los ritmos y festividades del calendario agrícola.

Aunque sea corriente evocar los «cuentos de la velada» a propósito del folclore, la velada no es ni necesaria ni suficiente para la transmisión de los mismos. Los cuentos

⁵ Es decir, «la puse en aljamía, según costumbre de la tierra, para que lo entiendan mejor los siervos de Allah, grandes y pequeños» y «Se tradujo de árabe en aljamía para que fuese más agradable de leer y escuchar en esta tierra». Las citas proceden del ms. Escorialense 1880, a través de TORIBIO FUENTE CORNEJO (ed.), *Poesía religiosa aljamiado-morisca: Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica. Otros textos complementarios*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2000 (Col. de Literatura Aljamiado-Morisca, 10), pp. 281 y 227.

⁶ *Historia de los amores de París y Viana*, ed. Álvaro Galmés de Fuentes, Madrid, Gredos, 1970 (Col. de Literatura Aljamiado-Morisca, 1).

⁷ Vid. ÁNGEL GONZÁLEZ PALENCIA, «Las fuentes de la comedia *Quien mal anda en mal acaba*, de Don Juan Ruíz de Alarcón», *Boletín de la Real Academia Española*, 16 (1919), pp. 199-222, y vol. 17 (1920), pp. 247-274; reed. en sus *Historias y leyendas: Estudios literarios*, Madrid, CSIC, 1942, pp. 215-284, y L. P. HARVEY, «Oral composition and the performance of novels of chivalry in Spain», *Forum for Modern Language Studies*, vol. X (1974), pp. 270-286.

también pueden relatarse en los campos, mientras se cuida a los animales, en el lavadero o con ocasión de las labores más importantes. Por otra parte, hay muchos tipos de veladas, de acuerdo con las actividades que se practiquen en ellas y el estatus de los participantes. Las veladas pueden ser regulares o extraordinarias (la víspera de Navidad y la de una boda, las veladas de trabajo más importantes, como la [de la cosecha] del cáñamo o la [de la matanza] del cerdo); mixtas, o exclusivamente masculinas o femeninas. Las veladas de ocio tienen lugar en invierno, de Todos los Santos [= 1 de noviembre =] a la Candelaria [= 2 de febrero]. El contar cuentos puede darse en ellas, pero con la misma razón que las canciones, bailes, juegos y bromas, en formas que varían de una comunidad a otra, como las de las invitaciones y las del consumo de alimentos⁸.

Un equivalente, entre otros, de las fiestas cristianas aquí mencionadas sería, en el caso mudéjar y morisco, el del Mawlid an-Nabī o Natalicio del Profeta, durante el cual se acostumbraban a leer pasajes del Corán y relatos relativos al Enviado, así como composiciones poéticas específicas en su alabanza, género conocido como *mawlid* y *mawli-diyya*, todo ello bien representado en la producción aljamiada⁹. Otro ejemplo lo constituye la festiva celebración del inicio de Ramadán, llamada *ʿīd al-Adḥà* o Pascua del Sacrificio y *al-ʿīd al-Kabīr* o la Pascua Grande, a la que corresponde la composición aljamiada en pareados octosilábicos *Alḥuṭba de Pascua de Ramadán*¹⁰. Por supuesto, estas actividades de recitado o narración no se limitaban a composiciones de transmisión oral, sino que se aplicaban del mismo modo a la lectura a partir de un escrito, fuese éste manuscrito o impreso¹¹, como tan bien ejemplifican las conocidas palabras del ventero de Sierra Morena en el *Quijote*, I, XXXII:

⁸ MICHÈLE SIMONSEN, *Le conte populaire français*, París, Presses Universitaires de France, 2.ª ed. rev., 1986, pp. 50-51 (la traducción es mía).

⁹ Véanse, para la prosa, CONSUELO LÓPEZ-MORILLAS (ed.), *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El Profeta de los moriscos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994 (Fuentes Árabe-Hispanas, 16), y para el verso, FUENTE CORNEJO, *op. cit.* (especialmente pp. 39-99). Sobre las lecturas moriscas en esta fiesta, véase además VINCENT BARLETTA, *Covert Gestures: Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain*, Minneapolis / Londres, University of Minnesota Press, 2005, pp. 79-103, y su versión española corregida, *Gestos clandestinos: la literatura aljamiado-morisca como práctica cultural*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2005, pp. 135-141.

¹⁰ FUENTE CORNEJO, *op. cit.*, pp. 90-92, 109-113 y 293-309; cf. también GERARD ALBERT WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia, his Antecedents and Successors*, Leiden, Brill, 1994, p. 270. Para otros textos aljamiados que se leían en dicha fiesta, véase además V. BARLETTA, *Covert Gestures*, 2005, pp. 104-132, y *Gestos clandestinos*, 2005, pp. 19 y 143-171.

¹¹ Véanse al respecto MARGIT FRENK ALATORRE, «Lectores y oidores: La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro», en *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. Giuseppe Bellini, II, Roma, Bulzoni, 1982, pp. 101-123, y JOSÉ MANUEL PRIETO BERNABÉ, *La seducción del papel: El libro y la lectura en la España del Siglo de Oro*, Madrid, Arco Libros, 2000, pp. 50-51. Para una contextualización más amplia del fenómeno, puede verse FERNANDO BOUZA, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, SEMYR, 1999 (Col. Serie chica, 2).

«Cuando es tiempo de la siega, se recogen aquí las fiestas muchos segadores, y siempre hay algunos que saben leer, el cual coge uno destes libros en las manos, y rodeámonos dél más de treinta y estámosle escuchando con tanto gusto, que nos quita mil canas. A lo menos, de mí sé decir que cuando oyo decir aquellos furibundos y terribles golpes que los caballeros pegan, que me toma gana de hacer otro tanto, y que querría estar oyéndolos noches y días»¹².

Encontramos de nuevo aquí retratada la citada holganza, en su doble acepción de ‘descanso, reposo’ y de ‘diversión, regocijo’, vinculado éste a narraciones caballescascas, como en las veladas moriscas evocadas más arriba. El término genérico para ellas en árabe es *mağlis* ‘sesión’, voz que designa tanto las reuniones como el lugar donde se desarrollan, y con el que se podía aludir a una velada literaria y musical (llamada *mağlis at-ṭarab* ‘sesión de divertimento’) o a lo que podría equivaler a una lección, conferencia o prédica (llamada en ocasiones específicamente *mağlis al-ḥikma* ‘sesión de sabiduría’)¹³. Dado que las segundas se desarrollaban a veces en una mezquita o en una *madrasa* ‘escuela de derecho islámico’ (a menudo aneja a aquélla), cabría pensar que, cuando se «leían en un libro cosas de Mahoma», se trataría más bien de un *mağlis* serio, del segundo tipo. Sin embargo, aunque los predicadores pudieran hacer uso de alguno de esos relatos sobre el Profeta, la mayor parte de ellos quedaban al margen de la doctrina oficial, por considerarse meramente legendarios, hallando difusión pública sólo en círculos populares o, al menos, por medios informales.

En este sentido, es reveladora la deriva del repertorio y de la consideración social de los *quṣṣāṣ* ‘narradores’, a quienes, en los inicios del Islam, se debió la génesis de las *qiṣaṣ al-‘anbiyā* o ‘historias de los profetas’, usualmente personajes bíblicos (incluido Jesús, en árabe ‘Īsà) considerados antecedentes de Mahoma en su labor profética. Respetados al principio como comentaristas de las narraciones coránicas referidas a pueblos antiguos y a personajes bíblicos, así como de otros relatos edificantes dispersos por el Corán, eran capaces en algunos casos de realizar una auténtica exégesis del texto sagrado. Sin embargo, tempranamente se hicieron sospechosos a los ojos de las autoridades religiosas por su tendencia a combinar indiscriminadamente pasajes coránicos con tradiciones apócrifas sobre el Profeta o sus compañeros, leyendas de las tradiciones postbíblicas judeo-cristianas e incluso relatos tradicionales de la Arabia preislámica.

¹² MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, ed. del Instituto Cervantes 1605-2005, dir. por Francisco Rico, I, Barcelona, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores / Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2004, pp. 404-405. Véanse parejas consideraciones en los preliminares de la lectura del *Curioso impertinente*, al final de ese mismo capítulo (pp. 410-411).

¹³ W. MADELUNG *et alii*, «Madjlis», en *Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, V, Leiden, J. E. Brill, 1986, pp. 1031-1081.

Apartados entonces de las mezquitas, los *quṣṣāṣ* fueron adornando paulatinamente esos relatos piadosos con elementos anecdóticos y maravillosos, atractivos para el público indocto, pero taxativamente rechazados los alfaquíes o doctores de la ley islámica, lo que llevó al rechazo oficial de sus actividades, que llegaron a prohibirse, aunque infructuosamente¹⁴. De este modo, el *qāṣṣ* pasó a ser un «‘cuentacuentos o predicador, echador de sermones popular’, cuya actividad varió considerablemente a lo largo de los siglos, de predicar en las mezquitas con una forma de exégesis coránica hasta caer en el charlatanismo»¹⁵, no muy diferente del *rāwī*, recitador de poesía o narrador de historias (*ahbār*) y de relatos píos, en especial asociados al Profeta (*ahādīṭ*), que actuaba en plazas, mercados y, más tarde, cafés, relatando historias de tipo caballeresco o cuentos al estilo de los recogidos en *Las mil y una noches*¹⁶. Pues bien, las *qiṣaṣ al-‘anbiyā* están bien representadas en la literatura aljamiada justamente en esta modalidad más legendaria, impropia de un *maǧlis al-ḥikma*, y aparecen mezcladas en los códices con relatos propios del repertorio de los *ruwāt* o ‘cuentistas’¹⁷.

Podría objetarse a esto que, según lo que se sabe de los códices aljamiados, «parece que en buena parte de los casos, el destinatario o demandante era un alfaquí, imam o ulema que necesitaba de un determinado tipo de materiales, dependiendo de la ocasión, para poder explicar una serie de conocimientos a su comunidad»¹⁸, siendo uno de sus presumibles fines la formación religiosa de los (cripto)-musulmanes a su cargo. En efecto, a juzgar por los textos conservados, la formación teológica de los responsables de la comunidad islámica, al menos durante la clandestinidad del período morisco, no parece haber sido suficientemente alta como para rechazar este tipo de materiales legendarios como apócrifos y ni siquiera para separarlos claramente de la exposición o la práctica de los preceptos religiosos. No obstante, la información disponible revela con claridad, según se ha visto, que las veladas en que se leía este tipo de textos no constituían sesiones doctrinales propiamente dichas, sino *maǧālis at-ṭarab* ‘sesiones de diver-

¹⁴ CHARLES PELLAT, «Kāṣṣ», en *Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, IV, Leiden, J. E. Brill, 1978, pp. 733-735; LUCE LÓPEZ-BARALT (ed.), *El viaje maravilloso de Buluqiyā a los confines del Universo*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 36-39.

¹⁵ PELLAT, op. cit., p. 733 (la traducción es mía).

¹⁶ PELLAT, op. cit., p. 735; RENATE JACOBI, «Rāwī», en *Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, VIII, Leiden, J. E. Brill, 1995, pp. 466-467.

¹⁷ ANTONIO VESPERTINO RODRÍGUEZ, «Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca», en *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, cit., pp. 259-254, y (ed.), *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, Gredos, 1983 (Col. de Literatura Aljamiado-Morisca, 6); LÓPEZ-BARALT, *El viaje maravilloso de Buluqiyā*, cit., pp. 42-44, y *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 157-161.

¹⁸ NURIA MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado T19 de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Universidad Complutense, 2004, accesible en línea en <http://www.ucm.es/BUCEM/tesis/fll/ucm-t27811.pdf> (consultada el 11.04.2010), p. 26; vid. además pp. 24, 29, 250 y 265, y BARLETTA, *Covert Gestures*, cit., pp. 137-145, y *Gestos clandestinos*, cit., pp. 121-128.

timiento'. Ciertamente que en algunos casos, como los de las celebraciones del *Mawlid an-Nabī* o de *‘Īd al-Adhā*, ya vistos, la frontera entre ambas modalidades se diluía hasta casi desaparecer, lo que, de todos modos, no hacía sino permitir la combinación, en el marco de la fiesta, de lo provechoso (la *ḥikma*) y lo placentero (el *ṭarab*).

A este respecto, se ha de tener en cuenta que, en contra de lo que suele sugerir la expresión *lectura estética*, ésta no se limita a la captación de la forma textual o plano de la expresión. Antes bien, dicha lectura afecta del mismo modo al plano del contenido, que es distinguible, pero no es desligable, del anterior, de manera que la recepción literaria puede actuar al mismo tiempo como vehículo de transmisión ideológica (tomada ésta en sentido lato). Esto es así porque el lector u oyente, cuando se sitúa ante la obra, no lo hace como *homo aestheticus* o como *homo politicus* separadamente, sino como persona en su integridad. Puede ejemplificar bien esta doble faceta el caso de los relatos aljamiados sobre el trance de la muerte y las postrimerías del ser humano, en los que es posible advertir un reflejo del sentimiento de angustia personal o colectiva ante la mortalidad e incluso admitir una lectura en clave sociológica sobre la conciencia morisca de la extinción de la comunidad islámica en la Península Ibérica¹⁹, sin que por ello quepa negar el posible atractivo de esos relatos, vistos desde el prisma literario del misterio y del horror.

En efecto, una obra literaria puede no ser únicamente objeto de lectura estética, pero esta posibilidad constituye la condición irrenunciable para hablar de literatura. Por ello, el de *ṭarab* es un concepto fundamental para determinar la naturaleza de lo literario en el seno de la producción aljamiada, como reflejo de la cultura árabo-islámica. Aunque antes lo he traducido, dado el contexto, por ‘diversión, divertimento’, en realidad el alcance propio del término es algo distinto y más profundo, en términos de implicación psicológica, pues su significado propio es el de ‘embeleso, arrobamiento, éxtasis’. El *ṭarab* constituye así la base de una estética más sensual que intelectual, con lo cual establece cierta separación entre la música, la poesía y la danza, por un lado, y por otro las artes plásticas y decorativas, a menudo regidas por planteamientos más hieráticos. Al ofrecer una mediación entre opuestos básicos en el plano simbólico, tales como la emoción y la razón, lo sagrado y lo profano o la naturaleza y la cultura, el concepto de *ṭarab* resulta ser una clave esencial para comprender la civilización árabo-islámica, como manifiesta el proverbio *alladī lā yaṭrab laysa mina l-‘arab* ‘quien no se embelesa, no es uno de los árabes’²⁰.

¹⁹ MIGUEL ÁNGEL VÁZQUEZ, *Desde la penumbra de la fosa: La concepción de la muerte en la literatura aljamiada morisca*, Madrid, Trotta, 2007. Aunque sugeridas por otro tipo de textos, encuentran aplicación aquí las reflexiones finales de BARLETTA, *Covert Gestures*, cit., pp. 159-160, y *Gestos clandestinos*, cit., pp. 198-199.

²⁰ J. LAMBERT, «Ṭarab», en *Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, X, Leiden, J. E. Brill, 2000, pp. 210-211.

La pregunta que surge a continuación es, lógicamente, qué hacía embelesarse a los lectores u oyentes de textos aljamiados. Teniendo en cuenta que uno de los componentes tradicionales de un *mağlis at-ṭarab* es la poesía acompañada de música, se entiende que una composición cejelesca, como la ya mencionada en alabanza del Profeta, «fuese más placiente de la leír y- escoitar». Esto es aplicable, por extensión, a cualquier tipo de poema, desde el temprano relato de base bíblica y coránica sobre el patriarca José en el *Poema de Yūsuf*, compuesto en cuaderna vía entre mediados del siglo XIV y principios del XV²¹, hasta los romances nuevos de Mohamad Ramadán, a fines del siglo XVI²², pasando por las *Coplas del alhiğante de Puey Monçón*, una peregrinación a la Meca en quintillas, seguramente de principios de dicha centuria²³. Este papel de la poesía queda meridianamente claro en el párrafo introductorio de la citada *Alḥuṭba de Pascua de Ramadán*, que alude igualmente a la suma de lo provechoso y de lo placentero: «Esto es del alḥuṭba de pascua de Ramaḍān, sacada de ‘arabī en ‘ağamī, e arrímase en copla porque seya más amorosa a los oyentes e ayan placer de escoytarla e obrar por ello»²⁴.

En cuanto a la prosa, queda claro, por los casos citados arriba, que uno de los temas que cautivaba a los auditorios mudéjar y morisco era el relato de acciones heroicas, lo que de forma lata podría denominarse narraciones épico-caballerescas, tanto islámicas como cristianas. No ha de extrañar esta preferencia, habida cuenta de que desde sus orígenes la literatura árabe había sentido predilección por estos temas, muy del agrado de la sociedad beduina, en la que la poesía sobre la *ḥamāsa* ‘valor, bravura’ constituía un bloque temático específico y en la que existían relatos tradicionales sobre los *Ayyām al-‘Arab* o Jornadas de los Árabes, es decir, las batallas libradas entre las tribus beduinas de la Arabia preislámica, que eran bien conocidos en Alandalús²⁵. Por otro lado, la mayoría de las narraciones heroicas de la literatura aljamiada pertenece a un género en particular, *as-Siyar wa-l-Magāzī*, consagrado a la vida y hazañas de los primeros compañeros del Profeta, en particular su participación en las batallas de los

²¹ RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, «Poema de Yūçuf: Materiales para su estudio», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, VII (1902), pp. 91-129, 276-309 y 347-362; ed. rev. exenta, Granada, Universidad, 1952; reimp. en *Textos medievales españoles: Ediciones críticas y estudios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 421-519. Sobre esta obra, véanse además las reflexiones de BARLETTA, *Covert Gestures*, pp. 140-155, y *Gestos clandestinos*, pp. 185-194.

²² JOSÉ ANTONIO LASARTE (ed.), *Poemas de Mohamad Ramadan*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991.

²³ MARIANO DE PANO Y RUATA (ed.), *Las coplas del peregrino de Puey Monçón, viaje a la Meca en el siglo XVI*, Zaragoza, Comas, 1897; KHEDR, *Códice aljamiado de varias materias*, pp. 363-391.

²⁴ «Esto corresponde al sermón de la pascua de Ramadán, vertido de árabe en aljamiado, y se rima en coplas porque resulte más atractiva a los oyentes y tengan placer de escucharla y de obrar de acuerdo con ello» (ed. FUENTE CORNEJO, p. 293).

²⁵ JOSÉ RAMÍREZ DEL RÍO, *La orientalización de al-Andalus: Los días de los árabes en la Península Ibérica*, Sevilla, Universidad, 2002.

inicios del Islam²⁶. De este modo, como en el caso anterior, se aunaba el interés despertado por la tradición religiosa y cultural con el placer de oír narrar hazañas bélicas y otras acciones memorables.

Ahora bien, no toda la narrativa aljamiada pertenece al registro épico. Ya se ha visto que una parte corresponde a situaciones no heroicas de la vida de Mahoma o de otros profetas, las *qiṣaṣ al-‘anbiyā’*, mientras que otros relatos carecen de toda vinculación con personajes religiosos, aunque puedan encerrar lecciones de ascetismo, como es el caso de la ya mencionada *Estorya de la cibdad de cobre*, mientras que otros son enteramente profanos, como el *Baño de Ziriyāb*²⁷ o las adaptaciones de obras romances, como el *París y Viana* mencionado arriba. Por supuesto, en estos casos, la misma construcción narrativa puede actuar como catalizador del *ṭarab*, al igual que sucede en toda la tradición cuentística o novelística. No obstante, cuando se analizan los códices monográficamente narrativos, como el de Urrea de Jalón, el de Aitona o alguno de los de Almonacid (así el ms. 57 del CSIC)²⁸, en los que aparecen reunidos sin distinción textos de todas estas categorías, se advierte al menos un común denominador, y es la presencia de elementos calificables, de forma amplia, de maravillas. Lo que la cultura árabe considera como tal se cifra tradicionalmente en dos adjetivos, ‘*ağīb* ‘maravilloso, asombroso, prodigioso, portentoso’ y *garīb* ‘raro, extraño, extraordinario, insólito’. El primero se vincula a la idea de asombro y admiración, pero también de agrado, como expresa el verbo ‘*ağğāb* ‘admirar, asombrar, maravillar’ y ‘complacer, gustar, agradar’. El segundo tiene que ver más bien con la rareza de lo ajeno o extranjero, dado que el verbo *garab* significa ‘partir, irse, alejarse’, y *garub* ‘ser oscuro, enrevesado, difícil’ o bien ‘raro, extraño’. Cuando uno lee los relatos aljamiados, advierte que, en forma de seres y objetos extraordinarios, como serpientes que hablan o anillos que protegen de la muerte; de viajes a lejanas tierras de connotaciones míticas, como la Ciudad de Cobre, y de situaciones asociadas al más allá o a sus fronteras con este mundo, todo el imaginario subyacente a esos dos términos cifra buena parte de la narrativa aljamiada y contribuye a explicar la fruición que era capaz de despertar, junto a otros sentimientos o emociones, en sus lectores y, sobre todo, oyentes.

²⁶ ALBERTO MONTANER FRUTOS, *El recontamiento de al-Miqdād y al-Mayāsa: Edición y estudio de un relato aljamiado-morisco aragonés*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1988.

²⁷ MIGUEL ASÍN PALACIOS, «El original árabe de la novela aljamiada *El baño de Zariab*», en *Homenaje a Menéndez Pidal: Miscelánea de estudios lingüísticos, literarios e históricos*, vol. I, Madrid, Hernando, 1925, pp. 377-388; ALBERTO MONTANER FRUTOS, «*El baño de Ziriyāb*: De apólogo oriental a relato aljamiado morisco», en *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano, II: Literatura*, Madrid, Castalia, 1993, pp. 121-135.

²⁸ Véanse, respectivamente, CORRIENTE, *op. cit.*; PABLO ROZA CANDÁS (ed.), *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona*, tesis doctoral inédita, Oviedo, Universidad, 2009; BOUMEHDI, *op. cit.*