

ESTE MUNDO Y EL OTRO:
EXPLORACIONES DEL BIEN Y EL MAL
EN UN TEXTO DE LOS MORISCOS

by

Calvin Bankert

A Thesis Submitted to the Faculty of
The Harriet L. Wilkes Honors College
in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of
Bachelor of Arts in Liberal Arts and Sciences
with a Concentration in Spanish

The Harriet L. Wilkes Honors College of
Florida Atlantic University

Jupiter, Florida

May 2018

ESTE MUNDO Y EL OTRO:
EXPLORACIONES DEL BIEN Y EL MAL EN UN TEXTO DE LOS MORISCOS

by
Calvin Bankert

This thesis was prepared under the direction of the candidate's thesis advisor, Dr. Miguel Ángel Vázquez, and has been approved by the members of his supervisory committee. It was submitted to the faculty of The Harriet L. Wilkes Honors College and was accepted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Bachelor of Arts in Liberal Arts and Sciences.

SUPERVISORY COMMITTEE:

Dr. Miguel Ángel Vázquez

Dr. Carmen Cañete-Quesada

Dr. Ellen S. Goldey
Dean, Harriet L. Wilkes Honors College

Date

ACKNOWLEDGEMENTS

First and foremost, I would like to thank Dr. Miguel Ángel Vázquez for his continual support and guidance, for sharing his vast knowledge and inextinguishable enthusiasm, and for introducing me to the beauty of the Spanish and Arabic languages. I would also like to thank Dr. Carmen Cañete-Quesada for encouraging me to pursue a degree in Spanish and for facilitating the study abroad program in Spain, an experience I will surely cherish for the rest of my life. Finally, I would like to thank Brandon, Riley, and my mother, Lisa, for supporting me even through the most difficult times and being with me through all of it.

ABSTRACT

Author: Calvin Bankert
Title: Este mundo y el otro: exploraciones del bien y el mal en un texto de los moriscos.
Institution: Harriet L. Wilkes Honors College of Florida Atlantic University
Thesis Advisor: Dr. Miguel Ángel Vázquez
Degree: Bachelor of Arts in Liberal Arts and Sciences
Concentration: Spanish
Year: 2018

During the 16th century, Spaniards of Muslim heritage, known as Moriscos, were forced to convert to Christianity. As Spanish speakers wishing to preserve their Muslim culture, the Moriscos began to write in Spanish using Arabic script. This writing system, known as Aljamiado, manifests as a distinct new language with its own grammatical idiosyncrasies. This thesis focuses on a 16th century aljamiado manuscript – a religious text containing “teachings of much importance” – and the significance of such teachings from the Morisco perspective. The text emphasizes the rejection of transient worldly phenomena, which lead to suffering, and the importance of servitude to the divine Creator, which leads to peace. This thesis seeks to explain how this type of religious ideology might inspire harmony or adversity depending on the state of the shifting power structures that define a society. Following an analysis of the text, the author includes his edition of the manuscript.

CONTENIDO

| | | |
|-------|------------------------------------|----|
| I. | Introducción..... | 1 |
| II. | Historia de los moriscos..... | 3 |
| III. | La literatura aljamiada..... | 14 |
| IV. | Análisis del capítulo editado..... | 26 |
| V. | Sistema de transliteración..... | 35 |
| VI. | Edición del texto..... | 41 |
| VII. | Glosario..... | 50 |
| VIII. | Bibliografía..... | 53 |

I: Introducción

“Siempre la lengua fue compañera del imperio: y de tal manera lo siguió: que juntamente comenzaron. crecieron. y florecieron. y después junta fue la caída de entrambos”

Estas palabras provienen de la *Gramática de la lengua española* (1492). Antonio de Nebrija dedicó esta obra a la Reina Isabel I de Castilla, para celebrar la formación de España como una monarquía católica, culminando en 1492 con la caída de Granada, el fin de la autoridad musulmana en la región y la expulsión de los judíos. Más importante aún, ese año señaló el comienzo del periodo de colonización europea de las Américas. Nebrija entendió que la prosperidad de España en la expansión de su imperio dependía de la expansión de la lengua también y por eso escribió su *Gramática* – para facilitar el desarrollo del imperio español en el mundo. Casi ochocientos años antes, mientras que el imperio musulmán subía al poder y dirigía los destinos de la península ibérica durante el siglo VIII, también llegó el lenguaje de los musulmanes. De acuerdo con la afirmación de Nebrija, la lengua árabe seguiría al imperio musulmán a través de su subida y caída. Sin embargo, a pesar de la caída del imperio musulmán en España en 1492, el árabe ya se había ido incorporando en la lengua española durante los años precedentes, en más de 4,000 palabras y expresiones (Versteegh 228).

Los moriscos eran descendientes de los musulmanes de la Península Ibérica. Ellos se quedaron en España después de la Reconquista como cristianos “nuevos convertidos”. Aunque mantuvieron el uso del lenguaje árabe en el contexto religioso, hablaban español como lengua principal. Volviendo a las palabras de Nebrija, los moriscos, por ser hispanohablantes, deberían haber sido considerados miembros del imperio español. A

pesar de esto, por su identidad religiosa y cultural, los moriscos fueron rechazados por la monarquía española y forzados a escoger entre la conversión al cristianismo y la pena del exilio o la muerte. De esta manera, se puede modificar la afirmación de Nebrija de la siguiente manera: siempre la religión fue compañera del imperio, y la lengua fue el mecanismo para imponer la ideología de la religión.

Esta tesis intenta demostrar los siguientes puntos: la religión tiene gran poder como mecanismo de condicionamiento social que engendra la conformidad con las expectativas de la sociedad, la aceptación del estado social dentro de la comunidad religiosa, y la hostilidad hacia los que están fuera de la comunidad; estas factores son ventajosas para la formación del imperio, cuya meta es la expansión y conquista de otras gentes; la lengua es el instrumento que se emplea por el imperio para diseminar la ideología y asegurar la congruencia social. A pesar de las adversidades que enfrentaron, los moriscos mantuvieron el uso del árabe en una forma escrita conocida como *aljamiado*. El enfoque principal de esta tesis es un manuscrito aljamiado del siglo XVII. El análisis del manuscrito provee un vistazo al gran poder del lenguaje y de la religión como dispositivos de la cohesión social y condicionamiento mental que pueden fomentar un mundo armonioso o conflictivo.

II: Historia de los moriscos

La llegada de los musulmanes y la dinastía Omeya (711 – 1031)

A principios del siglo VIII, los moros, musulmanes de ascendencia árabe-bereber, vinieron del noroeste de África por el Estrecho de Gibraltar a la Península Ibérica. Hacia el año 734 los musulmanes habían suprimido la monarquía visigoda y conquistado la mayor parte de la península, salvo unos territorios en el norte. La España medieval se caracteriza por un periodo de coexistencia entre tres religiones y culturas: el cristianismo, el judaísmo, y el islam. Los vascos y los cántabros del norte, quienes no fueron muy influidos por la cultura Romana-Visigoda cristiana, empezaron a emigrar al sur. Los musulmanes mantuvieron su posición de dominio político en Al-Ándalus (el nombre que los musulmanes le dieron a su reino en la Península Ibérica) hasta el siglo XI. La dinastía *Omeya* fundó el emirato de Córdoba (765 a 929) que luego se convertiría en califato (929-1031), concretizando así un nuevo centro político que rivalizaría con el califato de abasí de Bagdad (Fletcher 64).

La Gran Mezquita de Córdoba, erigida en 987, refleja el triunfo del islam en la península que se había convertido en la religión dominante en la región. Las conversiones religiosas llegaron a su punto más alto durante el periodo 850–1000 y ocurrían por mayor parte en lugares urbanos, mientras el cristianismo se preservaba en las comunidades rurales más remotas. Sin embargo, durante este tiempo muchos aspectos seculares de la cultura islámica encontraban su lugar en el día a día de los habitantes de la Península, incluso la lengua árabe cuya influencia fue tan impresionante que unas cuatro mil palabras de origen árabe existen todavía en el español moderno (Versteegh 228). Además de la lengua y religión, los musulmanes trajeron aspectos de su civilización como redes

comerciales, nuevas formas de agricultura, arte y arquitectura, poesía y música, botánica y medicina, y matemáticas y astronomía. Esta riqueza cultural de la corte califal no alcanzó a las regiones del norte de España que evadían la influencia de la sociedad islámica del sur, excepto cuando los *mozárabes*, cristianos “arabizados” que vivían en tierras musulmanas, a veces regresaron a territorios cristianos, trayendo con ellos los aspectos de la cultura árabe (Fletcher 71). Las regiones fronterizas de Al-Ándalus eran zonas militares defendidas por *caciques*, los jefes que mantenían la seguridad de los territorios musulmanes. Los reinos de Asturias y León, afirmando que eran los herederos de la monarquía visigoda, se habían extendido al sur hacia los bordes de Al-Ándalus. Algunas de las principalidades cristianas fuera de estas fronteras habían adquirido efectivamente su independencia hacia el siglo X.

Los reinos de taifas y el periodo de inestabilidad (1031 – 1250)

En 1031, después de dos años de guerra civil, la autoridad política unitaria de Al-Ándalus se disolvió con el desmantelamiento del último califato, reemplazado por los reinos de *taifas*, un término que viene de una palabra árabe que significa “facción” o “partido” (Fletcher 73). Las rivalidades y conflictos entre los estados de *taifas* eran comunes y los reyes y condes cristianos les ofrecían asistencia militar a cambio de tributos, llamados *parias*. Además, había soldados mercenarios independientes que ofrecían sus servicios a cualquier empleador; el más famoso de ellos era el noble castellano Rodrigo Díaz de Vivar, “El Cid,” que durante el siglo XI fue empleado por cristianos y musulmanes, hasta que se convirtió en príncipe de la *taifa* de Valencia. La paga de las *parias* a los cristianos era una fuente de riqueza que facilitaba la expansión del poder de los reinos fuera del territorio musulmán al igual que la expansión del

cristianismo en la península. Durante este tiempo, la llegada de la cultura francesa contribuyó al desarrollo del cristianismo español; las estructuras e instituciones del gobierno de la iglesia francesa y las técnicas de autoridad, como los mandatos escritos, se adoptaron en Castilla-León y otros territorios cristianos y muchos franceses inmigraron a esas partes (Fletcher 76-77). Los franceses traían una nueva ideología anti-musulmana que promovía una actitud hostil a los enemigos de la iglesia cristiana.

En 1086, los almorávides, una secta de fundamentalistas musulmanes que habían ganado el control político en el norte de África en el siglo XI, empezaron a avanzar hacia la península ibérica. Los almorávides veían a los reinos de *taifas* y los tributos pagados a los cristianos como una burla escandalosa de la ley islámica y, en unos pocos años, habían desmontado el sistema de *taifas* y consolidado el reino musulmán (Fletcher 78). A principios del siglo XII, la autoridad de los almorávides fue cuestionada por otra secta musulmana, los almohades, autóctonos de Marruecos. La caída de los almorávides resultó en una fragmentación de la autoridad y el nacimiento de las “segundas *taifas*”, seguido por el establecimiento del control por los almohades en 1173. Sin embargo, los almohades no duraron mucho tiempo en el poder y hacia 1250 los reinos cristianos habían reducido el dominio islámico en España al reino de Granada en el sur (Fletcher 80).

La Reconquista y la caída de Granada (1250 – 1492)

El siglo XIII marca el principio del fin del imperio musulmán en España. En 1238, Jaime I de Aragón, *El Conquistador*, tomó el reino musulmán de Valencia, donde a los musulmanes que se quedaron en territorios cristianos se les permitió mantener sus instituciones religiosas y civiles (Mackay 95). En el interior rural de Valencia, el

campesinado musulmán permaneció intacto, superando en mucho a los colonos cristianos que fueron traídos del norte (Fletcher 83). En 1236, Fernando III de Castilla ganó la ciudad de Córdoba y en 1248 tomó Sevilla, después de una “limpieza étnica” para hacerla una ciudad exclusivamente cristiana. Después de eso, no se pudo encontrar cristianos para repoblar la ciudad, y por eso se les permitió a judíos y musulmanes vivir allí, aunque eran marginalizados y sujetos a discriminación. Esos musulmanes que vivían en territorios cristianos se llamaban *mudéjares*. Aunque ellos se asimilaban gradualmente a la cultura cristiana, su fe islámica y la lengua árabe se preservaron en sus aljamas durante los siglos siguientes.

El ambiente sociopolítico de España bajo los musulmanes era diverso, pero no particularmente tolerante. Aunque los cristianos y los judíos convivían con los musulmanes, se limitaban sus libertades; no se permitían, por ejemplo, la construcción de iglesias nuevas ni las procesiones públicas. En 1066 hubo un pogromo en Granada en que muchos judíos resultaron muertos. En 1126 miles de cristianos fueron deportados a Marruecos para ser esclavos. Bajo el dominio político de los cristianos, el tratamiento de los judíos y musulmanes era igualmente (si no más) opresivo. Los judíos y musulmanes en la España cristiana eran tolerados, pero solo en la medida en que fueran vistos como útiles, como, por ejemplo, en casos de la repoblación de las ciudades conquistadas. Los *mudéjares* no podían tomar acción legal contra los cristianos y se penalizaba a los musulmanes más que a los cristianos (Fletcher 84). Esta intolerancia aumentó durante los últimos siglos de la Reconquista y después de la caída de Granada, culminando en guerras religiosas, la expulsión de los judíos, y el establecimiento de la Inquisición Española. La victoria de Alfonso XI de Castilla en la batalla de Salado en 1340 contra los

benimerines marca un punto significativo en la Reconquista – el fin de las invasiones de la Península Ibérica por los marroquíes y la solidificación del poder cristiano con la conquista de Algeciras en 1344 (Mackay 104).

La caída de Granada – De mudéjares a moriscos

Durante los últimos años de la Reconquista, el dominio islámico se había reducido a un pequeño territorio en el sur de la península: la ciudad de Granada y las regiones vecinas. El 28 de noviembre de 1491, después de diez años de guerra, los conquistadores cristianos expusieron las *Capitulaciones para la entrega de Granada* en que definieron las condiciones para la instalación del nuevo gobierno y lo que pasaría a los vencidos bajo el dominio cristiano. El tenor de las *Capitulaciones* estableció un precedente muy diferente de los eventos que sucederían en los años siguientes. “En las Capitulaciones, muy favorables a los vencidos, se les garantizaba a éstos el libre ejercicio de su religión, ley, lengua y costumbres” (García-Arenal 19). Después de la caída de Granada, no hubo conversiones forzadas; a los musulmanes se les permitía su libertad religiosa. Todos se habían convertido a *mudéjares*, “subject Muslims who accepted Christian rule” (Harvey, “Muslims” 14). Sin embargo, estas libertades no durarían mucho tiempo. A partir de 1499, los cristianos empezaron a imponer, por pragmáticas y proclamaciones, las conversiones de musulmanes a cristianos y las prohibiciones de aspectos de la cultura musulmana, que culminarían eventualmente en las expulsiones de musulmanes en el siglo XVII. Los *mudéjares* del siglo XV habían sido musulmanes aceptados como tal por los cristianos, pero según los mandatos de conversión forzada, el concepto del *mudéjar* no podía existir. Los musulmanes que se vieron obligados a

convertirse se conocieron como “nuevos cristianos convertidos de moros” (Harvey, “Muslims” 2).

A mediados del siglo XVI, la palabra *morisco* llegó a ser el término preferido para referirse a los convertidos (Harvey, “Muslims” 3). El *Diccionario de la lengua española* de la RAE incluye la siguiente definición para *morisco*: “Dicho de una persona: musulmana, que, terminada la Reconquista, era bautizada y se quedaba en España”. Harvey arguye que esta definición valida implícitamente las conversiones forzadas de los musulmanes, y oscurece la idea de que las conversiones ocurrieron contra su voluntad. Entonces, la designación de *morisco* sirve para reclasificar al moro e imponerle una nueva identidad sub-cristiana sin su consentimiento (Harvey, “Muslims” 4). Los musulmanes de la Península Ibérica no se consideraban a sí mismos distintos de los musulmanes en otras partes del mundo y se referían a sí mismos simplemente como *muslimes* en lugar de *moro* o *morisco*, que eran los nombres que les daban otros (Harvey, “Muslims” 5). Los musulmanes del norte de África llamaban a sus vecinos de la Península Ibérica “*andalusiyyūn*”. Entonces, *morisco* es una designación española peninsular para un fenómeno histórico específico de la Península Ibérica (Harvey, “Muslims” 6).

Cisneros y Talavera

Aunque la expulsión de los musulmanes de España no pasó hasta principios del siglo XVII, había habido una expulsión precedente en el reino de Portugal que, se puede decir, fue una “prueba de funcionamiento” para la que pasaría en España más tarde. En 1497, la unión de Isabel de Castilla, una hija de los monarcas católicos, y Manuel I de Portugal traía consigo la estipulación que los judíos y los musulmanes de Portugal se

convirtieran al cristianismo o fueran expulsados para solidificar la homogeneidad religiosa del país. La negociación de estos términos fue conducida en mayor parte por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Lo problemático de este contrato fue que el intento de expulsar a los judíos y los musulmanes no reflejaba los deseos de los reyes portugueses, Manuel e Isabel; fue un movimiento político hecho por los reyes católicos de Castilla para imponer una política en sus vecinos con la intención de implantar la eficacia de tal política en sus propias tierras. Muchos de los judíos, que fueron expulsados de España y se refugiaron en Portugal, tuvieron que mudarse otra vez y, por otra estipulación de la política, dejar a sus hijos en el país para que se les convirtiera al cristianismo. Curiosamente, muchos de los musulmanes que fueron expulsados de Portugal pudieron volver a España con sus hijos. Según Harvey, “there was some understanding among the Christian rulers that the anomaly thus created would be a temporary one, soon to be rectified by the implementation of the policy of expulsion where Castile’s Muslims were concerned” (“Muslims” 20).

Después de la caída de Granada de 1492, Fernando e Isabel les dieron el control administrativo de la ciudad a dos hombres; Íñigo Hurtado de Mendoza, marqués de Tendilla sirvió como *alcaide* y general-capitán, mientras Francisco de Talavera fue nombrado para la sede arzobispal. Talavera empleó medidas pacíficas para convertir a los mudéjares al cristianismo y fue bien recibido. Él y sus sacerdotes usaron la lengua árabe para conectar con los musulmanes de la comunidad. Sin embargo, el proceso fue lento y no resultó en muchos convertidos. En 1499, Cisneros se retiró temporalmente de su puesto de arzobispo de Toledo y se mudó a Granada con el pretexto de ayudar a los monarcas, que también estaban presentes allí, pero con la verdadera intención de emplear

sus propias técnicas de conversión. Asumió el cargo de “inquisidor general” y adoptó un enfoque mucho más militante, incluso de confrontación física (Harvey, “Muslims” 28). Esto iba en contra de las prácticas del rey Fernando, que no quería el hostigamiento de los musulmanes en los territorios de Aragón porque no quería romper los juramentos de las “Capitulaciones” y correr el riesgo de incitar la violencia y los disturbios en sus propias tierras mientras se preparaba para comenzar una cruzada en los territorios musulmanes del norte de África y el medio Oriente.

Las tácticas empleadas por Cisneros, desde la perspectiva de los musulmanes, violaron las Capitulaciones, que decían explícitamente que ningún moro puede verse obligado a convertirse en cristiano contra su voluntad. Sin embargo, las “Capitulaciones” les dieron permiso a las autoridades de interrogar a los *elches* (cristianos que se habían convertido al islam) y resolver para averiguar si eran verdaderos musulmanes. Las acciones agresivas de Cisneros y sus discípulos incitaron una rebelión de los musulmanes que levantaron barricadas en el Albaicín (la zona musulmana de la ciudad de Granada) y eligieron un comité para administrar sus propios territorios. Después de la huida de Cisneros, Talavera y Tendilla, por su comportamiento prudente, lograron pacificar a la gente del Albaicín. Los musulmanes del pueblo evitaron el castigo por su rebelión y pudieron quedarse en Granada, pero a condición de que se convirtieran al cristianismo.

Las pragmáticas, polémicas, conversiones, y taqīyya,

La conversión forzada de los musulmanes llegó en diferentes momentos para los diversos reinos en los que España en el siglo XVI se dividió (Harvey, “Muslims” 14). La primera implementación de la política de conversión forzada en España vino con una *pragmática*, un decreto real, en 1501, en respuesta a las rebeliones de los musulmanes de

Granada, que ordenó la conversión al cristianismo. Harvey sugiere que la idea que la *pragmática* fuera una reacción a los rebeldes fue un pretexto que no tuvo en cuenta las motivaciones de las rebeliones. Según Harvey, “it was only the fact that the terms by which they had surrendered in 1492 were not being implemented that had driven the Muslims of Granada to take up arms against their new Castilian rulers (Harvey, “Muslims” 22). Esto indica que las conversiones forzadas comenzaron en los años antes de las pragmáticas y que las pragmáticas fueron una justificación posterior. Otra pragmática del 12 de febrero de 1502 dio a elegir a los musulmanes de Castilla entre el bautismo y el exilio. Esta pragmática fue seguida por la prohibición, decretada el 20 de julio, de que los moriscos castellanos entraran en el Reino de Granada (García-Arenal 15). Esto marca el comienzo de la época del “cripto-islam” en España durante la que los “moriscos” tenían que mantener su identidad cristiana superficialmente mientras que practicaban secretamente su verdadera fe.

Durante el periodo 1520-26, las conversiones forzadas fueron declaradas por edictos en los varios reinos de España. En muchos casos los musulmanes tuvieron que elegir entre la conversión y la muerte o el exilio, poniendo en tela de juicio la autenticidad de estas conversiones. Para los musulmanes, se considera una gran transgresión convertirse a otra religión después de ser musulmán. Esta idea ilustra la renuencia de los moriscos cuando se enfrentaron a la realidad de las conversiones forzadas y la incómoda disyuntiva que resultó; si seguían siendo musulmanes, serían expulsados o ejecutados, pero si se convertían, cometerían un pecado mortal desde la perspectiva musulmana y correrían el riesgo de ser rechazados por sus correligionarios. Entonces, los moriscos de España tuvieron que reconciliar esta situación difícil y buscar

una solución musulmana. La solución se manifestó en 1563 con una *fatwa* (una opinión legal) del Muftí de Oran en que responde a las preguntas que recibió de Andalucía con respecto a cómo conservar la fe frente a la adversidad y las conversiones. Según García Arenal, “todo ello tiene su fundamentación teórica en la doctrina de la *taqīyya* o ‘precaución’ elaborada en los primeros tiempos del Islam” (43). De acuerdo con el principio de la *taqīyya*, lo importante para los musulmanes es la “fidelidad interior”, que es satisfactoria en el caso de que haya factores externos (las pragmáticas y otros decretos reales) que prohíben el cumplimiento de los preceptos religiosos del islam.

Por las varias pragmáticas y proclamaciones, los monarcas católicos siguieron definiendo el concepto de “lo español” en delineaciones más y más estrechas en un intento de excluir a los moriscos de esta identidad; primero fue la religión y después siguió la identidad cultural, incluso el lenguaje, la ropa, la música, y otras tradiciones culturales. En respuesta al decreto real de 1567 que prohibió las prácticas culturales de los moriscos, Francisco Núñez Muley escribió una petición al jefe del tribunal provincial de Granada. Barbara Fuchs arguye que el texto de Núñez Muley “resolves the paradox of a ‘Morisco Spaniard’ by introducing pluralistic standards for national identity that enable many different ways of being Spanish” (102). Núñez Muley disocia los conceptos de nacionalidad, religión, y cultura, complicando así la idea de una identidad nacional (Fuchs 103). Arguye el morisco granadino que los aspectos de dicha “cultura morisca” no son explícitamente “moriscos” sino peculiaridades de la región de Granada que no reflejan las cualidades “esenciales” de la religión islámica. Además, Núñez Muley señala lo absurdo de las demandas de los reyes católicos con respecto a la prohibición de la cultura morisca. Dice que “cuanto más los moriscos cumplan con las directivas para

borrar todos los signos exteriores de su cultura, más estos signos serán interiorizados, hasta que el discurso de la diferencia se vuelva explícitamente genealógico” (104).

Efectivamente, los católicos intentaron eliminar los aspectos de la cultura morisca, no para “arreglar” una situación problemática, sino para seguir con la marginalización de un grupo al crear una “alteridad”. Lo irónico de esta situación, como sugiere Fuchs, es que “Moors and Christians [...] have been indistinguishable for centuries” (112).

La expulsión y el exilio

La expulsión masiva de todos los musulmanes fue decretada y llevada a cabo entre 1609 y 1614, comenzando con los moriscos valencianos el 22 de septiembre de 1609 (Harvey 1). En 1610, se pregonó la expulsión de musulmanes de Andalucía, Murcia, y la villa de Hornachos en enero, de Cataluña en abril, de Aragón en mayo, de las Castillas, Extremadura, y la Mancha en julio, y finalmente del Valle de Ricote en 1614, marcando el fin de las expulsiones (García Arenal 17). Según Harvey, “the final expulsion was a cruel coup de grâce to a community long in decline, not a measure of self-defense taken by Christian folk in any real danger of being demographically overwhelmed and outbred” (“Muslims” 13). Es claro que la expulsión fue la última de una serie de tácticas empleadas por los poderes cristianos para disminuir la presencia musulmana en España. Carlos V expulsó a los moros del reino español. Felipe II dispersó forzosamente los descendientes de los moros de Granada en respuesta a una rebelión. Felipe III expulsó prácticamente a todos los descendientes de moro (unos 275,000) sabiendo que las consecuencias para España serían desastrosas (Fernández-Armesto 133).

III: La literatura aljamiada

La marginalización y supresión de los moriscos, por las pragmáticas que prohibieron la religión islámica, el uso del lenguaje árabe, y otros aspectos de su cultura, resultó en una cultura de musulmanes clandestinos, que practicaron secretamente su religión durante el siglo XVI hasta su expulsión a finales de 1609. El islam tiene un vínculo inextricable con el lenguaje y, lo que es más importante, el alfabeto árabe. Por eso, para practicar la religión hay que incorporar el uso del lenguaje. Por las limitaciones de su situación, los moriscos llevaban vidas duales; se presentaban externamente como cristianos, pero sabían en sus corazones que eran verdaderos musulmanes, y tenían que ocultar los aspectos islámicos de sus vidas, incluso el uso del árabe. La mayoría de los moriscos de este periodo no leía ni escribía árabe. Sin embargo, ellos mantuvieron el uso del alfabeto árabe, un símbolo de su identidad cultural y religiosa (López-Morillas, “Aljamiado” 17). El resultado fue el desarrollo del *aljamiado*, un tipo de literatura que utiliza las letras árabes para representar los sonidos de español, “adapted to the phonological exigencies of Spanish”, como Kobbervig caracteriza el dicho lenguaje (“The Spanish” 141).

Sin embargo, los moriscos no hablaban el mismo español que se usa hoy en día. “The colloquial language of the Muslims living among the Christians came to be Romance with numerous Arabic traits”, según Kobbervig (“The Spanish” 141). Los moriscos hablaban los dialectos romances de las regiones que llegarían a ser España, y la literatura aljamiada refleja los rasgos de esa manera de hablar. “The majority of these texts date from the sixteenth century, almost all from the region of Aragon... and therefore show marked Aragonese dialect features” (Kobbervig, “The Spanish” 141). El

origen de la palabra *aljamía* se deriva del árabe *al-^cağamiyya*¹ o “extranjero”, que se refería originalmente al lenguaje *romance* que hablaba la gente de la península ibérica antes de la llegada de los musulmanes. En el contexto de los moriscos, la palabra *aljamiado* se refiere al español escrito con letras árabes e indica que el lenguaje representado es ajeno al mundo árabe. Por la creación de la literatura aljamiada, los moriscos podían “preserve an element of cultural identity” - el lenguaje árabe - mientras incorporaban los lenguajes hablados de la vida cotidiana, resultando en una literatura fácilmente comprensible que además facilita la preservación de la forma de escribir que pertenece a su religión (Kobbervig, “The Spanish” 141). En suma, esta “versión islámica del español” o “español arabizado” representa un fenómeno específico a la España del siglo XV que vino de gentes subyugadas a la hegemonía católica. Lo irónico es que el intento por los reinos católicos de borrar la historia y cultura de los moriscos resultó en el desarrollo de un lenguaje idiosincrático y una literatura distintiva y, por lo tanto, la solidificación de la identidad del español morisco en la historia del país.

El hallazgo de Almonacid de la Sierra

La literatura aljamiada, por su clandestinidad, no era bien conocida en el mundo hispanohablante; los textos estaban ocultos y por muchos años que no se supo de su existencia. 1884 marca el primer gran descubrimiento de textos aljamiados por el público general. Se reveló con un suelto en el Boletín de la Real Academia de la Historia dando noticia por su correspondiente en Zaragoza, Don Francisco Zapater y Gómez, del “hallazgo de *centenares* de códices, acaecido en la villa de Almonacid de la Sierra,” gran

¹ Para el sistema de transliteración que utilizo para transcribir el árabe y el aljamiado, véase la nota al sistema de transliteración. Por otro lado, aclaro que en las citas directas de otros aljamiadistas, respeto su sistema transliteración, de ahí las variantes tanto entre una cita y otra, como con mi sistema.

parte de los cuales estaban escritos en árabe (Ribera y Asín V). Pocos meses después, el maestro Don Francisco Codera añadió una noticia suplementaria, diciendo que los manuscritos se hallaban escondidos y “han estado ocultos cerca de tres siglos, sin que nadie haya advertido su existencia” (Ribera y Asín VI). Los manuscritos inicialmente “fueron creídos de ningún valor” por los que los descubrieron, y se habían destruidos “más de ochenta volúmenes” cuando el reverendo P. Fierro, pasando por el pueblo, descubrió y compró uno o dos volúmenes, “y esto fué causa de que ya se tuviera cuidado en no destrozarse lo que iba apareciendo ó de que se recogiese lo que se habían llevado” (Ribera y Asín VI).

La lengua de los moriscos

Para que el lector pueda leer con mayor comodidad el texto aljamiado que edito al final de esta tesis, convendrá pasar revista de los rasgos lingüísticos de los textos moriscos. En su análisis de la lengua aljamiada de 1988, Kontzi identifica tres categorías de “rasgos característicos de la lengua aljamiada”: *elementos arcaicos*, *elementos aragoneses*, y *elementos árabes (sintácticos y léxicos)* (“Características” 201). Kobbervig, en su análisis de 1991, se enfoca en los elementos árabes y examina cuatro tipos de influencia árabe en la literatura aljamiada: *influencias fonéticas*, *influencias léxicas*, *calcos semánticos* (traducciones de préstamos), y *calcos sintácticos* (“The Spanish” 143). López-Morillas también se enfoca en los elementos árabes en su análisis de 1994; omite las *influencias fonéticas*, pero reconoce los mismos *calcos semánticos* y *sintácticos*, y además modifica la categoría *influencias léxicas* para distinguir entre los *arabismos no traducidos* y *arabismos ajustados a la morfología romance* (“Aljamiado” 18-19).

Los arcaísmos son palabras que han caído en desuso en el español moderno y entonces parecen extrañas, como *aqueste* (este), *gualardón* (recompensa), *otri* (otro), el uso arcaico de *haber* en vez de *tener*, las formas del futuro con el pronombre personal interpuesto como en *bullirlos ás*, y la conservación de la dental intervocálica en palabras como *vedía* (veía), *vido* (vio), y *sabedes* (sabéis) (Kontzi, “Características” 201-202). Kontzi nota que “el aragonés es un dialecto conservador,” entonces “es difícil distinguir entre un rasgo arcaico y un rasgo aragonés”, por ejemplo, la *f-* inicial en palabras como *fijos* (hijos), *pl-*, *cl-*, y *fl-* inicial en palabras como *plorar*, *pleno*, *plegar*, *clave*, *clamar*, y *flama* (Kontzi, “Características” 202). Sin embargo, hay elementos aragoneses que se puede identificar, incluso aragonesismos fonéticos (*tiengo*, *muller*, *semellaba*, *guellos*, *nuey*, *feito*), morfológicos (*granda*, *tomoron*, *lleguemos* [1ª persona pl. ind.]), y sintácticos (*a/para/sobre tú*; *si no sabrás*), y aragonesismos en el léxico y en la formación de palabras (*apres*, *dentrar*, *dica*, *enta*, *fraw*, *crabón*, *puyar*, *royo*, *asnico*, *papelico*, *pasico*, *gotica*) (Kontzi 203-204).

Con respecto a los arabismos, Kontzi identifica las formas sintácticas y léxicas que corresponden respectivamente a los calcos sintácticos y calcos semánticos que demuestran Kobbervig y López-Morillas. Los arabismos sintácticos son frases en español en las que “rigen reglas de la gramática árabe”, como la falta de artículos y usos no convencionales de gerundios (Kontzi, “Características” 204-205). Los arabismos léxicos se dividen en dos grupos: *arabismos evidentes* y *arabismos escondidos*. Los *arabismos evidentes* son “palabras que muestran inmediatamente su origen árabe” (Kontzi, “Características” 205). Los *arabismos escondidos* que cita Kontzi incluyen ejemplos de “calcos de significación”, palabras o frases en español que llevan el significado de la

palabra o frase correspondiente en árabe y difieren del significado usual de la palabra española.

A veces los *arabismos escondidos* se manifiestan en formas híbridas en que se crea una “nueva palabra con instrumentos de la lengua española y la carga con concepciones islámicas”, como en el caso de *revircar* (Kontzi, “Características” 206). La decisión de los moriscos en sus traducciones de elegir entre usar palabras romances, palabras árabes, o palabras híbridas tiene que ver con el significado de la palabra en el contexto del islam; a veces, la palabra en árabe lleva una connotación trascendente “que solo conoce aquella religión” (Kontzi, “Características” 208). Para estas palabras se elige una palabra árabe o híbrida en la traducción, como en el caso de “*halequar*” en vez de “formar”.

Kobbervig explora las *influencias fonéticas* que reflejan las limitaciones y peculiaridades de la ortografía árabe en la representación de los sonidos del español, en particular los que no existen en árabe ([*ch*], [*p*], [*ñ*], [*ll*]). Los moriscos tuvieron que ajustarse a la ortografía del árabe para aproximar estos sonidos con el uso del *tašdīd* (del árabe: “énfasis”), el símbolo diacrítico que indica la geminación de una consonante: [b] + [*tašdīd*] = [bb] ≈ [p]. Las influencias fonéticas además incluyen las vocales epentéticas, porque la ortografía árabe no permite la yuxtaposición de dos consonantes sin vocal (*detarás*), y las semiconsonantes para representar los diptongos que no existen en árabe (*tiyerra*; *cuwando*) (Kobbervig, “The Spanish” 144). De esta manera, los moriscos modificaron los grafemas del árabe para representar los fonemas del español para los que no existían equivalentes en el árabe escrito o que no se podían representar sin romper las reglas de la ortografía árabe.

Kobbervig divide las influencias léxicas en tres grupos: *citas de frases definidas* frecuentemente del Corán, *palabras individuales del árabe*, la mayoría de los que tratan con temas religiosos, y palabras “*híbridas*”, o palabras árabes a las que los moriscos aplicaron modificadores gramaticales del español (“The Spanish” 144). Los primeros dos grupos López-Morillas los categoriza como *arabismos no traducidos*, que siempre mantienen su forma árabe por su significado religioso (“Aljamiado” 18). Ejemplos incluyen *almalak* (ángel), *ḥaram* (prohibido), *ḥalāl* (permitido), y *annabī* (profeta), *dīn* (religión), *alǧanna* (paraíso), y *ǧahannam* (infierno). El tercer grupo, palabras “híbridas”, López-Morillas lo caracteriza como *arabismos ajustados a la morfología romance* (“Aljamiado” 19). Por ejemplo, los moriscos añadieron el artículo definido o indefinido del español [el/la/un/una] además del artículo aglutinado del árabe [*al-*]. El resultado es un tipo de fraseo redundante (*el almalak* [= el el ángel]) (Kobbervig, “The Spanish” 144). Hay ejemplos similares con modificaciones de palabras árabes para hacerlas plurales con el uso del modificador plural del español (-s / -es). Por ejemplo, en el árabe el plural de *al-ḥarf* ‘la letra’ sería *al-ḥurūf* ‘las letras’, pero en el aljamiado se añade -s (*los alḥarfes*), una construcción del español, para hacerla plural (Kobbervig, “The Spanish” 144).

Kobbervig y López-Morillas dan ejemplos de traducciones de préstamos, o *calcos*: palabras o frases árabes que se imitan en español. Los calcos corresponden a los *arabismos escondidos* del análisis de Kontzi. La diferencia entre los calcos y las traducciones es que el calco “reflects more exactly the expression of the original language”, (en este caso, el árabe), mientras la traducción regular “reflects more closely the normal usage of the receiving language”, (el español) (Kobbervig, “The Spanish” 145). Los calcos semánticos se manifiestan como la traducción literal de un término árabe

al español. El resultado es que el significado de la frase en español no tiene sentido si el lector no es consciente del origen árabe. Por ejemplo, es posible que la frase “*la isla de al-Andalus*” parezca extraña al lector (dado que España no es una isla). En este caso, la confusión viene del doble significado de la palabra árabe *ğazīra* que puede significar ‘isla’ o ‘península’ (López-Morillas, “Aljamiado” 19). Kobbervig provee otros ejemplos que reflejan el uso de una palabra española cuyo equivalente en árabe lleva un significado secundario; *fecho* (hecho) en el sentido del árabe *amr* (asunto) en frases como *¿Qué es de tu fecho?* (¿Cómo estás? o ¿Qué hay de tus asuntos?) y *fuego* en el sentido del árabe *nār* (fuego o infierno) (“The Spanish” 145-146).

Los calcos sintácticos emergen cuando el traductor intenta mantener la sintaxis del lenguaje original. Un ejemplo es la repetición o inclusión de palabras en formas no comunes (*él llorando lloró fuerte; cridó un crido; yo te plegaré a ellos; el día que se devantará en él; trasoro de los trasoros*) (Kobbervig “The Spanish” 145 y López-Morillas “Aljamiado” 20-21). Hay además calcos en el uso de los verbos infinitivos o participios como sustantivos (*descreyentes* [= descreídos]; *los comeres* [= la comida]; *tu dito* [= lo que has dicho]) y el uso de preposiciones irregulares (*entrará sobre nosotros* [= vendrá a nosotros]; *vienme con agua* [= tráeme agua]) (Kobbervig, “The Spanish” 145-146).

Los calcos sintácticos manifiestan la sintaxis árabe imitada en la sintaxis española. Un ejemplo es el uso del verbo “abe” en vez de “tener” (*a él abe* [= él tiene]; *no ay señor a vosotros* [= no tenéis un señor]) (Kobbervig, “The Spanish” 146). En unos casos, se evita el uso del pronombre relativo después de las preposiciones (*çibdad muy grande, que abía en ella doçe mil puertas* [= ciudad muy grande, en que había doce mil

puertas]) y el uso de la palabra “cuyo” (*una ġeneración que sus cuerpos son* [= una generación cuyos cuerpos son]) (146). Se puede ver la estructura de la lengua árabe en tales frases como *un cativo de sus cativos* [= uno de sus cautivos] y *su mano la derecha* [= su mano derecha] (146). El partitivo se expresa a veces con un calco basado en la construcción árabe *mā kāna...min* [= lo que había de] (**lo que le dio Allah de la potencia** [= la potencia que le dio Allah]) (146).

Temas de la literatura aljamiada

Los textos aljamiados tratan principalmente de materia religiosa. Según Kobbervig, “the subject matter is for the most part collections of sermons, lives of saints, translations of the Qur’ān, religious treatises, prayers, Arabic stories and legends, methods of fortune-telling” (“The Spanish” 141). Sin embargo, la literatura aljamiada no se limita a lo religioso y a veces toca otros temas también, incluso relatos novelescos, itinerarios de viajes, y poesía. Los temas son diversos y revelan los varios aspectos de las creencias y prácticas clandestinas de los moriscos.

Los moriscos del siglo XVI usaban el lenguaje árabe por la mayor parte en contextos religiosos, especialmente para interpretar el Corán, el libro sagrado del islam. Se ha dicho que no es posible traducir el Corán desde su árabe original; sólo se puede interpretar. Esta idea subraya la importancia del lenguaje árabe para los moriscos y explica por qué les era tan importante preservarlo, a pesar del gran riesgo que corrían en desafiar a la corona, que había prohibido el uso del lenguaje árabe. Muchos textos aljamiados son interpretaciones del Corán o tratan de sus temas. Hegyi provee una edición de un texto aljamiado que describe algunos elementos coránicos. Este texto (y la mayoría de los textos aljamiados de este tipo) comienza con la *basmala*, el primer verso

del Corán, en árabe: *Bismi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīm* (‘En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso’). La siguiente frase indica que el contenido del texto viene directamente del Corán: “Hallarás en l-Alqur’ān eskribto esto...” (86). El texto explica detalles específicos con respecto a los rituales de la oración, la ablución, y el ayuno en el mes de Ramadán – dos de los cinco pilares del islam. El texto hace referencia al *annabī* (profeta) Mahoma y sus avisos con respecto a los citados rituales. Mientras el Corán es la revelación de Dios a Mahoma, a las colecciones de las palabras, acciones, y costumbres de Mahoma, se les conoce como *ḥadīz* y aparecen frecuentemente como tema de los textos aljamiados. López-Morillas, en su obra *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma*, relata algunas obras aljamiadas de *sīra* – leyendas que pertenecen a los milagros y otras acciones de Mahoma.

Hay además otras obras que tratan de otros profetas y personajes bíblicos. Vespertino Rodríguez presenta tres ejemplos de este tipo: el *Alḥadīç* (leyenda) *del naçimiento de Yçe* (Jesús), la *Leyenda sobre el sacrificio de Ismael*, y el *Alḥadīz* (leyenda) *de Mūçā* (Moisés) *kon la paloma y-el Falcón*. Estos textos son ejemplos de *isrā’īliyyāt*, narrativas que tienen su origen en el judaísmo o cristianismo, y revelan la visión musulmana de esas religiones. El Corán es el texto principal de los musulmanes, pero la Torá y el Evangelio de Jesús se consideran legítimos textos sagrados en el canon del islam. Sin embargo, los musulmanes creen que, aunque las revelaciones de Moisés y Jesús fueron auténticas, la Sagrada Escritura del judaísmo y el cristianismo sufrió modificaciones y falseamiento (árabe: *taḥrīf*) por los copistas judíos y cristianos, que alteraron la palabra de Dios. También, hay otras leyendas pías en la literatura aljamiada que no tratan explícitamente de los profetas, sino de temas religiosos. Corriente, en su

obra *Relatos píos y profanos*, presenta algunos ejemplos, como *Las demandas de Alḥajaš kon-el-mancebo*, *L-alḥadīt de la-kostiʿella i del-páxaro i del kaçador*, y *Hikāya ʿajība fi ḥadīt*. Hay también textos aljamiados que cuentan viajes de descubrimiento religioso. Vemos ejemplos de estos “relatos novelescos” en *El viaje maravilloso de Buluqiya* (López-Baralt) y el *Recontamiento de Tamīm Addār* (Hegyi).

Galmés de Fuentes en su *Libro de las batallas* provee dos ejemplos de literatura épica, otro tema que se encuentra frecuentemente en los textos aljamiados: *La batalla del rey al-Muhalhal* y la *Batalla de Ḥuzaymata al-Bāriqiyyata*. Los temas religiosos aparecen en estas obras también. Los actores en las batallas oran a Dios y la victoria en batalla se atribuye a la intervención divina, sugiriendo que Dios favorece a los musulmanes. El segundo de los dos ejemplos presenta una figura principal inesperada. Ḥuzaymata al-Bāriqiyyata, es mujer y comandante militar que pierde una batalla contra sus adversarios musulmanes. Ella tiene la opción de elegir entre la ejecución o convertirse al islam. Después de reflexionar y considerar sus opciones, Ḥuzaymata elige la conversión y es así salvada. Este texto representa a la mujer como protagonista honrada, respetada, y capaz, pero que falla porque no es musulmana. En esta historia el islam representa la salvación física y espiritual. Otro ejemplo de mujer protagonista aparece en la historia del *Alḥadiç del-alárabe i la donzella* (Hegyi). En este *ḥadīz*, una doncella profesa su fe islámica y por eso su padre la mata. El padre, condenado al fuego del infierno, viene a Mahoma para arrepentirse y convertirse al islam. El profeta resucita a la doncella y ella perdona a su padre antes de volver al otro mundo. Este texto enseña que los fieles del islam lograrán la paz del espíritu durante la vida y más allá, mientras que los infieles sufrirán.

La muerte es un tema de mucha importancia para los musulmanes. Miguel Ángel Vázquez explora las perspectivas moriscas de la muerte en las obras *Ḥadīz de la muerte de Moisés*; *Ḥadīz de Salman el Farisea*, *Ḥadīz de ʿYçā con la calavera*, y *El mancebo necrófilo* entre otros (*Desde la penumbra de la fosa*). Es posible que la fijación con la muerte que experimentan los seres humanos venga de una fascinación mórbida por lo desconocido. La religión provee una explicación al misterio. En el contexto religioso la muerte simboliza la travesía de este mundo al otro mundo que se encuentra después de morir, en que se determina el destino del alma basada en las acciones cometidas durante la vida. Esta idea de la muerte, y lo que pasa después, da razón y significancia a la vida. La fascinación humana con lo misterioso se extiende a las cosas sobrenaturales de la vida. Se puede ver ejemplos aljamiados de estos temas en el *Libro de dichos maravillosos*, en que se describen las prácticas tradicionales de magia de los musulmanes, por ejemplo, el uso de “talismanes” y “filtros” para facilitar la magia y adivinación (Labarta). Otro ejemplo es el *Libro de las suertes*, un “tratado de adivinación por el juego de azar” (Kobbervig).

La literatura aljamiada no se limita a la prosa; también hay poesía de autoría morisca que trata, en su mayor parte, de temas religiosos. Fuente Cornejo en su obra *Poesía religiosa aljamiado-morisca* presenta ejemplos de poemas “en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica”. Lasarte López ofrece ejemplos de poesía religiosa en su *Poemas de Mohamed Rabadán* y Bernabé Pons ofrece una edición del *Cántico islámico de Taybili*. Vázquez propone, en su artículo “Poesía morisca”, que la poesía de los moriscos, a pesar de que trate de lo islámico, es poesía española; fue escrita en romance por gente que leía y entendía la literatura española medieval y premoderna

tanto que aprendió las formas, rima, y metro de la poesía española y escribieron su propia poesía con esta estructura. Se encuentran en la literatura aljamiada ejemplos de “itinerarios de viajes”, colecciones de instrucciones y consejos para los moriscos en camino entre España y Meca. López-Baralt e Irizarry exploran este tema en su artículo “Dos itinerarios secretos de los moriscos dl siglo XVI”. Los itinerarios explican a los moriscos cómo vestirse y esconder sus posesiones para hacer un viaje seguro.

IV: Análisis del capítulo editado

El texto escogido para este análisis viene del primer capítulo del manuscrito 505 *Tratados de materia religiosa, escritos en lengua aljamiada* de la Biblioteca de Castilla-La Mancha en Toledo. Escrito durante el siglo XVII, el manuscrito se escribió con tinta negra con algunas vocales en rojo en papel de hilo fuerte en una caja de 15 centímetros de largo por 10 centímetros de ancho. La copia digital viene del Ministerio de Cultura de Madrid. La lengua del texto refleja el dialecto aragonés. El texto contiene varias curiosidades, como la presencia o la falta de vocales epentéticas en diferentes palabras, grafías inconsistentes, y errores. Estas se exploran más en la sección de la edición del texto. Las primeras líneas del texto dicen

Biçmi Il-lahi i'rraḥmāni i'rraḥīmi. Estos son unos castigos de mucho aviso para quien los querrá tomar para descanso de su a^lr^rūḥ y apartamiento del mundo. Fue recontado por Muqātil ibn Sulaymān que dišo: yo hallé escribto en la Tawrā que dezía...

Como la mayoría de obras aljamiadas, el texto comienza con la *basmala*, el primer verso del Corán. El texto contiene castigos (o lecciones) de mucho aviso para encontrar la paz del alma. La siguiente línea explica la cadena de informantes, un rasgo típico de textos islámicos. El escriba indica que el cuerpo del texto contiene lecciones de la Torá, el texto sagrado principal del judaísmo, según el informante Muqātil ibn Sulaymān, un teólogo musulmán del siglo VIII, conocido por sus obras de *tafsīr* [=exégesis coránica].

De hecho, a Sulaymān se le atribuye la primera exégesis completa del Corán (*The Qur'an: An Encyclopedia*, 428). Sulaymān es conocido también por su uso de *Isra'iliyyāt*, narraciones que tratan de los israelitas y que se originaron en la tradición

judeo-cristiana. El-Badawī arguye que *isra'iliyyāt* “was a necessary resource for the earliest work of Islamic exegetical tradition” (44). Vázquez provee un ejemplo de *isra'iliyyāt* legitimado por una autoridad musulmana: “Según ʿAbd Allah ibn ʿAmr el Profeta dijo ‘...cuenten las historias de los israelitas que les han sido enseñadas a ustedes porque no es pecaminoso hacerlo...’” (“Antecedentes” 26). Sin embargo, por su uso de *isra'iliyyāt*, y por otras razones¹, Sulaymān ha sido el objeto de mucha crítica en el mundo islámico moderno, hasta el punto de que sus obras son prohibidas hoy en día en Egipto (*The Qur'an: An Encyclopedia*, 428).

Durante el periodo de los musulmanes en España, las obras de Sulaymān y de *isra'iliyyāt* eran bien reconocidas como parte del canon legítimo de textos islámicos. Su presencia en los textos moriscos no debe ser extraña pues los moriscos estaban aislados de la mayor parte del mundo islámico. Entonces es probable que los moriscos mantuvieran una práctica religiosa más conservadora que el resto de la comunidad islámica. Además, es posible que las lecciones de Sulaymān resonaran entre los moriscos de manera especial como gentes oprimidas. Hashmī ofrece una interpretación de una obra de Sulaymān en que describe la justificación para la resistencia contra la opresión:

Sulayman in the late eighth century explains that ... permission was given to Muslims to fight in the way of God because the unbelievers of Mecca oppressed them and God helped them against these unbelievers ... The verses explained the nature of this oppression: it consisted of being driven from their homes on account of the physical torture and verbal abuse to which many Muslims had been subjected. (50)

¹ Sulaymān trataba con comentarios anteriores sin atribuciones que los legitimaran e hizo uso frecuente de *ra'y* (opinión personal) en sus obras (Hashmī 48).

La caracterización de los musulmanes como víctimas de la opresión por los infieles, expulsados de sus hogares a causa de la tortura física y el abuso verbal, refleja la situación de los moriscos después de la Reconquista. Esta perspectiva provee una posible explicación de la resistencia violenta de los moriscos después de la caída de Granada, y en un sentido más general, la rigidez de los moriscos en mantener sus creencias religiosas a pesar de las amenazas de expulsión, violencia, y muerte que enfrentaron. Las lecciones del texto explican más las razones de la inflexibilidad de los moriscos en sus creencias.

El cuerpo del texto comienza con “Yā hijo de Edam”. Esta frase se repite a lo largo del texto. En las primeras líneas, la voz textual dice “a mí solo servirás que yo soy tu criador” (Folio 1v) indicando que el que habla es Dios, mientras la frase “hijo de Edam” refiere a la humanidad colectiva, ya que todos los humanos son hijos de Adán, el primer hombre. A través de este texto, la voz de Dios habla directamente a toda la humanidad con sus lecciones. Teniendo en cuenta este formato, es posible que el texto sea una *ḥuṭba*, o sermón, compuesto para la recitación oral. En la primera sección del texto, la voz del texto afirma que es la autoridad más alta e impone algunas reglas – los diez mandamientos que sirven como los principios fundamentales y universales de las religiones abrahámicas. El razonamiento del texto sigue de la siguiente manera: cumple con las reglas y sírveme porque te doy “el bien de este mundo”. Si me sirves bien, recibirás galardón en el otro mundo, y si no me sirves, recibirás pena. De esta manera Dios establece un sistema de juicio en que Dios es el único que puede asegurar la salvación en el mundo que se encuentra después de la muerte. Dios dice a sus creyentes “yo hice las cosas para tu servicio y fize a tú para el mío, pues sírveme a mí y fiate en mí que no te puede salvar ninguno sino yo” (F. 14v).

El texto se fija en el concepto de la muerte, quizás porque los musulmanes entienden la importancia de abordar este tema que es un asunto de gran relevancia para todas las personas, y parece haberlo sido especialmente para los moriscos. Vázquez en su *Desde la penumbra de la fosa* explora el tema de la muerte en una serie de manuscritos aljamiados. Arguye que la obsesión con la muerte que presentan los manuscritos puede responder en parte a la consciencia que tendrían los moriscos de su muerte colectiva como pueblo. La historia les dio la razón: en el siglo XVI, el islam español daba sus últimos respiros. La muerte, por su esencia incognoscible, nos da miedo. Este miedo incita comportamientos en los humanos que se consideran malos según los estándares sociales; los actos violentos no son conducentes a una sociedad funcional. Entonces, para crear una sociedad funcional, hay que modificar los comportamientos humanos que proceden naturalmente del conocimiento de la muerte. Según el texto, la muerte es inminente e inevitable, pero sirve una función. La indicación de la existencia del “otro mundo” provee un propósito para la vida que de otra manera parece absurdo. En este contexto la muerte no es un fin sino una transición entre mundos que resulta en recompensa o castigo, dependiendo de las acciones del individuo durante su vida, y la vida no es un fenómeno absurdo sino una prueba realizada por Dios. Por la propagación de estas creencias, los ejecutores de la religión alcanzan la meta de ajustar los comportamientos humanos que consideran un detrimento social.

Según el texto, la vida y sus placeres y penas son ilusiones que no satisfacen las necesidades espirituales y oscurecen la verdad del otro mundo. La fijación en este mundo se manifiesta en la forma de pereza, glotonería, y otros comportamientos que Dios desalienta por sus efectos nocivos. “Obra para tu fuesa [= fosa],” dice la voz del texto (F.

2v). “¿Para qué quieres tú de mi arrizque para mañana? Por aventura serás morador en la fuesa mañana” (F. 4r). Sugiere que, porque esta vida es efímera, hay que renunciar a la fijación en este mundo y centrarse en la muerte y la vida futura. Esta idea se repite a lo largo del texto en varias formas:

No ames este mundo porque-s cabeça de los pecados (F. 5r) ... Yo te hize para el otro mundo. No obres para este porque acá te lo dešarás (F. 5v) ... El mundo es vanedad. Déšalo para los que viven en vannedad (F. 7v) ... No te reposes en el mundo (F. 8v) ... Trabaja para el otro mundo que mañana serás en él (F. 9r) ... Todo ell-algo del mundo no te fartarías (F. 9r) ... Todo lo que tienes se [h]a de perder sino solo el bien que harás (F. 9v)

Dios alienta el rechazo de los placeres y penas igualmente. Presenta algunas preguntas retóricas: “¿Cómo te agrada este mundo con calor y frío y trabajo y fanbre y sed y pobreza? ... ¿Cómo as olvidado el otro mundo que será de plazer y riqueza y folgura y vida sin fin?” (F. 9r). Los gozos son trampas que se deben evitar mientras las penas son recordatorios de la mala vida. Esta perspectiva refuerza la promesa seductora del otro mundo que se puede obtener solo por el servicio a Dios. El mensaje es claro; no pienses en este mundo. No pienses en tu propia vida terrenal. Piensa en la esperanza del otro mundo.

En efecto, estas lecciones disuaden comportamientos que llevarían a las personas a tomar acciones para mejorar su bienestar físico o luchar contra las penas de la vida, creando así un sentido de apatía con respecto a sí mismos e incentivando el servicio a Dios, que es la fuente de la verdadera felicidad. El yo deja de existir; solo existe la

voluntad de Dios. Lo problemático es que la voluntad de Dios a veces refleja la voluntad de los poderes humanos más elevados. Los individuos que son indiferentes a sus propios deseos son susceptibles a los deseos de otros, incluso más si los otros son autoridades religiosas que pretenden tener la llave para la paz y la felicidad. Dios en su elaboración en el concepto de la codicia dice “pues que no te falta mi arrizque ¿por qué tienes envidia a los otros que lo doy?” (F. 14r). Una idea que se repite frecuentemente en el texto es que uno debe satisfacerse con lo poco que Dios le concede. La desaprobación de la codicia sugiere que uno no debe cuestionar las desigualdades del mundo. Si uno tiene una vida mejor que otro, es por la voluntad de Dios que algunos prosperan y algunos sufren. Dios pregunta al codicioso, “¿Por qué t-ensañas cuando no te doy lo que quieres? Pues que no m-ensaño cuando no me sirves y doyte lugar para que te arrepientas” (F. 14r). Dios reprende al hombre que se enfoca en las desigualdades del mundo en vez de dirigir su atención al servicio.

La creencia en las lecciones produce un tipo de persona cuyas inclinaciones no se limitan al rechazo de los placeres y la aceptación de las penas del mundo, sino la aceptación del sufrimiento. La voz del texto afirma, “quien me servirá llorando yo lo porné en la Alğanna riendo” (F. 11r). Así, el individuo espera recibir recompensa por su servicio que le permite internalizar el sufrimiento como una experiencia positiva. Según Dios, “a tú es el servir y a mí el darte gualardón ... a tú es el çufrir y a mí el darte gualardón” (F. 13r). A la persona maltratada por otro, Dios le pregunta, “¿Por qué te ensañas y maldizes a quien te yerra? (F. 14r) ... perdona a quien te yerra ... y da pasada a quien te enħuria y no te vengues ni maldizes y darte [he] yo vengança” (F. 16r/16v). Así, se enfatiza que el creyente no cuestione las desigualdades del mundo ni reaccione cuando

alguien lo maltrata. Por el contrario, Dios manda, “haze bien a quien te haze mal” (F. 17r). La implicación es que el maltratado no tiene que vengarse pues Dios castiga a los maltratadores. Entonces, las personas malévolas pueden hacer cosas malas sin miedo de venganza de los que maltratan. Si la meta de la doctrina religiosa es la creación de una sociedad armoniosa por la aplicación de reglas universales, es necesario que todas las personas en la sociedad acaten esas reglas. Cuando uno desobedece las reglas para su propio beneficio, tiene éxito porque explota a los demás que honran las reglas y no lo reprenden.

Lo curioso de este texto en particular es la falta general de conceptos explícitamente musulmanes. A excepción de la inclusión de la palabra *Al-lah* unas veces y algunas palabras y frases en árabe, este texto podría ser un ejemplo de literatura judía o cristiana; las lecciones son universales en las religiones abrahámicas. Así que se puede interpretar el texto en algunas maneras. Es posible que el texto represente el intento de hacer las lecciones islámicas más agradables para los cristianos y cubrir la brecha entre los moriscos y sus agresores. Quizás los moriscos querían promover relaciones más conciliadoras con los cristianos y entonces enfatizaron las lecciones universales que comparten con los cristianos. Por otro lado, si suponemos que los moriscos adoptaron estas lecciones y las observaron, explicaría algunas cosas con respecto a su firme lealtad a su religión después de la Reconquista. Ellos no habrían necesitado afirmarse contra las autoridades católicas porque creían que Dios era la autoridad superior. Según las lecciones del texto que enfatizan el pacifismo, los moriscos no habrían resistido la agresión de los cristianos. Sin embargo, si nos referimos a las palabras de Hashmī, “permission was given to Muslims to fight in the way of God because the unbelievers of

Mecca oppressed them and God helped them against these unbelievers” (50). Se puede inferir que en el islam se manda el pacifismo cuando se trata de compatriotas religiosos, pero se permite la resistencia contra los “infieles”.

La mayor inferencia que se puede extraer es que el sufrimiento que se experimenta dentro de la comunidad debe ser aceptado mientras que por otro lado el sufrimiento experimentado por “otras” personas justifica la venganza. De esta manera, la religión elimina el concepto de un estándar moral universal porque divide las personas en grupos, “nosotros” y “ellos”, y las expectativas del comportamiento difieren dependiendo del grupo al que uno pertenece. Esto lleva a la formación de grupos contrarios, independientemente de cuán similares sean sus ideas. Entonces, la meta de ciertas religiones (las que no fomentan la tolerancia) no es unificar las gentes, sino separarlas e incitar la desconfianza a otras religiones.

La religión facilita el cultivo de la conformidad social – una cualidad necesaria para la formación de sociedades e imperios. Entonces, emparejada con la autoridad, la religión se emplea para establecer sociedades de seguidores devotos. Para los musulmanes y cristianos, la religión exige devoción absoluta; no se permite convertirse. A los ojos de los practicantes de la religión, las diferencias entre las dos ideologías superan las grandes similitudes que comparten. Las creencias de los cristianos y los musulmanes no son muy diferentes, pero las religiones no permiten hacer concesiones. Si la meta de la religión fuera la creación de un mundo armonioso, uno pensaría que las religiones fomentarían la cooperación entre todas las personas del mundo en la búsqueda de la verdad definitiva. Al contrario, parece que las religiones afirman su propia versión de la verdad definitiva, que es decidida por la autoridad religiosa, que en este caso es

congruente con la autoridad del estado. La religión no puede servir un propósito universal si su meta se limita al bienestar de una sola estructura de poder. Entonces, si la religión no alcanza esta meta universal, debe haber un objetivo diferente.

El estado se beneficia de tener una población obediente que no atribuye las desigualdades de la sociedad a los miembros de su propia comunidad religiosa, sino que dirige sus quejas a los que están fuera de la religión. Así, los soberanos de la sociedad pueden explotar a su propia gente y formar frentes contra los “infieltes” con la meta de ganar poder y riqueza. Volviendo a las palabras de Nebrija “siempre la lengua fue compañera del imperio”, pero para rephrasear a Nebrija, siempre *la religión* fue compañera del imperio, y la lengua fue el mecanismo para infundir la ideología de la religión. En el caso de los moriscos, fue la religión lo que los distinguió y separó de los otros habitantes de España; hablaban la misma lengua, pero no eran considerados miembros del mismo imperio.

V: Sistema de transliteración

A lo largo de la historia del estudio de la literatura aljamiada, han existido varios sistemas de transliteración. Por el poco tiempo que ha existido el estudio de la literatura aljamiada y la peculiaridad de este tipo de literatura, es comprensible que los aljamiadistas de hoy todavía no hayan llegado a un acuerdo con respecto a cómo transliterar textos aljamiados. Independientemente de esto, los sistemas de transliteración a nuestra disposición han mejorado mucho desde la creación de los primeros sistemas.

La edición de textos aljamiados, según Jerry Craddock (1978), debe tener como su meta la interpretación, en lugar de la mera transliteración, del manuscrito original (495). Esta fue una crítica en respuesta al sistema de transliteración que estableció Kontzi (1974) que intentó representar exactamente y con fidelidad absoluta lo que estaba escrito en los manuscritos, incluso los errores cometidos por el copista y las idiosincrasias de escritura que emergen por la fusión de dos idiomas distintos. Según Craddock, “Kontzi seems, in general, to have preferred burdening the text with myriad editorial interventions rather than relegating all such matters to the apparatus” (495). Por eso, las dificultades de interpretación que resultan de la amalgama de símbolos superfluos en las transliteraciones de Kontzi dificultan la lectura del texto.

Curiosamente, esos sistemas no eran los primeros que existían. Aproximadamente veinte años antes de la reseña de Craddock, L.P. Harvey (1956) había adoptado el sistema de transliteración de la revista *Al-Qantara* (previamente llamada *Al-Andalus*) añadiendo las siguientes modificaciones: ʾ = e; ڤ = p; ج = ȳ; ڭ = ch; ʾ = ll; ڻ = ñ. Estas modificaciones fueron un movimiento lógico hacia un sistema que representa con más eficacia los sonidos (que no existen en el árabe) de la lengua romance que los escribas

originales intentaban representar. De esta manera, Harvey comienza a alcanzar la meta sugerida por Craddock – la interpretación en lugar de la mera transliteración. No obstante, el autor incluye en su edición unos símbolos superfluos, como las vocales epentéticas (*pirimeroš; garande*) y las semiconsonantes *w* e *y* (*fuweša; legwa; diyaš; tiyene*) que no contribuyen nada a la interpretación del texto, sino que impiden la lección a veces. Además, el autor no diferencia entre *b* y *v* (*bišta; bega*) y transcribe la *kāf* como *k* en todos los casos, incluso las instancias en que *c* o *qu* sería más apropiado (*kon; komo; ke*). Por eso, el texto puede resultar extraño y generalmente desagradable al lector. La mayoría de las palabras son claras, pero a primera vista, no se entiende fácilmente que *eššersisiyoš* intenta representar “ejercicios”. En este caso, la adherencia a un sistema de transliteración rígido ha resultado en el sacrificio de la facilidad de comprensión en favor de una representación precisa del manuscrito original. El problema, por lo tanto, es cómo diseñar un sistema de transliteración que represente con fidelidad suficiente el manuscrito original sin dificultar la simple lección.

En 1970, Álvaro Galmés de Fuentes inauguró la Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca con su *Historia de los amores de París y Viana*. El autor intentó “armonizar con fidelidad al original en caracteres árabes con la claridad y fácil comprensión del texto reproducido con letras del alfabeto latino” (150). Galmés de Fuentes introdujo la práctica de usar “dos signos latinos para representar una única letra árabe”, según la ortografía del español (como en el caso de *b* y *v* que se representan con la misma letra árabe) (150). Además, empezó la práctica de utilizar dos signos diferentes para una única grafía del árabe para distinguir entre las voces árabes y las voces romances (como en el caso de la *ā* árabe y la *e* romance). En el caso la *ǧīm*, su sistema

usaba *ǰ* para las voces árabes y la *j* simple para representar las voces romances. La pronunciación de esta letra sigue la pronunciación de la *j* del castellano medieval – prepalatal, fricativa/africada sonora – y no la *j* velar del español moderno. La *ǧīm* con *tašdīd* corresponde al sonido *ch*. Cuando la *ǧīm* aparece sin *tašdīd*, pero corresponde al sonido *ch*, se representaba con *ǰ*. Lo mismo ocurre con la *šīn* árabe, que se representa con *s* simple en voces romances, una reflexión de la pronunciación del castellano medieval. Cuando la *šīn* aparece sin *tašdīd*, pero corresponde al sonido *x*, se representa con *š*. En su *Dichos de los siete sabios de Grecia* (1991), Galmés de Fuentes modificó sus reglas para transcribir la *ǧīm* como *g* o *j* según la ortografía del español moderno para hacer más cómoda la lectura de la edición. Para las voces árabes, la *ǧīm* se representa con *ǧ*. Incluyó en estas modificaciones la representación de la *r* inicial vibrante con una única *r* en vez de dos, la representación de la *ǧayn* árabe como *g* o *gu*, la representación de la *kāf* como *c* o *qu* en voces romances o la *qāf* con *q* sin *u* en voces romances cuando aparece extrañamente (*qorazón*) para diferenciarla de la *kāf*, todo según la ortografía moderna del español.

El sistema de CLEAM se usa todavía mayormente por los aljamiadistas de la Universidad de Oviedo, mientras que el sistema establecido por L. P. Harvey es preferido por los aljamiadistas de la Universidad de Puerto Rico.

Ottmar Hegyi ofrece un ejemplo notable de una versión primaria del sistema de CLEAM. Sus obras resultan más fáciles de leer que las transliteraciones de Kontzi, pero con ciertos aspectos similares; en el caso de Hegyi, la transliteración no trata de representar todos los errores del copista. Sin embargo, al mantener la consistencia morfológica, unas palabras parecen extrañas.

Finalmente, López-Morillas (1994) emplea este sistema e introduce unas pocas modificaciones y simplificaciones. En su sistema no se representan las vocales epentéticas que no representan una pronunciación real, sino que sirven simplemente para satisfacer los requisitos de la morfología del árabe escrito. También se reduce el uso del guión en aquellos pares de palabras que se escriben juntas, aunque están todas las letras de las dos. Para mi edición, he elegido el sistema de CLEAM 8 con las mismas modificaciones presentadas por López-Morillas.

Equivalencias

Vocales:

َ *fatha* = *a*

ُ *fatha* + *alif* = *e* en voces romances; *ā* en voces árabes.

ِ *kasra* = *i*

ي *kasra* + *yā'* = *ī* en voces romances y árabes.

ُ *ḍamma* = *o* o *u* en voces romances; *u* en voces árabes.

ُو *ḍamma* + *wāw* = *ō* o *ū* en voces romances; *ū* en voces árabes

Consonantes:

ء *hamza* = nada cuando es inicial; ' cuando es medial (voces romances o árabes) o final (voces árabes). No se transcribe en palabras romances cuando está solo la "silla", faltando la consonante.

ب *bā'* = *b* o *v* en voces romances, según la ortografía moderna; *b* en voces árabes.

بْ = *p* en voces romances; *bb* en voces árabes.

ت *tā'* = *t*

ث *zā'* = *z*

ج *ġīm* = *j* o *g* en voces romances, según la ortografía moderna; *ġ* en voces árabes.

چ *ch* en voces romances; *ġġ* en voces árabes. Cuando la چ aparece sin *tašdīd* (´) en voces romances, pero correspondiendo al sonido *ch*, se transcribe como *ĵ*.

ح *hā'* = *h*

خ *hā'* = *h*

د *dāl* = *d*

ذ *dāl* = *d*

ر *rā'* = *r*

ر *r* en voces romances cuando es inicial y detrás de *n* y *l*; en los otros casos *rr*, como también en las voces árabes.

ز *zāy* = *z*

س *sīn* = *ç* en voces romances y árabes, excepto en los étimos árabes en el glosario donde se representa como *s*.

ش *šīn* = *s* en voces romances; *š* en voces árabes. Cuando la ش aparece sin *tašdīd*, pero correspondiendo al sonido *x*, se transcribe como *š*.

ش = *x* en voces romances, *šš* en las árabes.

ص *šād* = *š*

ض *dād* = *d*

ط *tā'* = *t*

ظ *zā'* = *z*

ع *'ayn* = ´

غ *ġayn* = *g* en voces romances ante *a*, *o* y *u*; *gu* ante *e* e *i*; *ġ* en voces árabes.

ف *fā'* = *f*

ق $qāf = q$

ك $kāf = c$ en voces romances ante *a, o, u, r* y *l*; *qu* ante *e* e *i*. *k* en voces árabes.

ل $lām = l$

ل ll en voces romances; *l.l* en voces árabes.

م $mīm = m$

ن $nūn = n$

ن $ñ$ en voces romances; *nn* en voces árabes.

ه $hā' = h$

و $wāw = w$ como semiconsonante en voces romances (*awa*) y árabes; *u* como semivocal en voces romances (*causa*).

ي $yā' = y$ como semiconsonante en voces romances (*yo*) y árabes; *i* como semivocal en voces romances (*caigo*).

VI: Edición del texto

[1r] *Biçmi Il·lahi i'rraḥmāni i'rraḥīmi.* / Estos son unos castigos de / mucho aviso para quien los querrá tomar / para descanso de su a'r'rūḥ y apar/tamiento del mundo. Fue recontado / por Muqātil ibn Sulaymān¹ que dišo: / yo hallé escribto en la Tawrā que de/zía:

Yā hijo² de Edam, yo te [he] hecho por³ / mi saber y yo te desfaré por⁴ mi orde/namiento y yo te tornaré⁵ vivo para / mi judiçio enpoderarte de mi casa // [1v] y de mis bienes⁶ y depués con/taré con tú. Yā hijo de Edam, a mí solo / servirás que yo soy tu criador. / No hagas acatamiento ni adores / sino a mí. Yā hijo de Edam no hagas / en mí partiçion ni semejança / que yo soy uno en potençia / en todos mis fechos no ay / a mí semejança ni muerte ni p/rençipio ni fin ni igual⁷ ninguno. / Yā hijo de Edam onrarás a mí y a / tu padre⁸ y madre y alcançarás // [2r] el bien de este mundo y del otro. / Yā hijo de Edam no jures mi non/bre en vano⁹ porque perderás / tus bienes y tu alma y tu pre/sona. Yā hijo de Edam no teste/monies sino lo que verás / con tus ojos¹⁰ y afirmando / tu corazón¹¹ sino serás de mí / aborreçido. Yā hijo de Edam / no mates ni furtes ni fagas for/niçio ni cobdiçies lo ajeno. / Amarás para todos lo que querrás // [2v] para tú y vevirás

¹ Ms: Maqātil ibnu Sullaymān.

² Ms: hicho [=hijo]; la palabra aparece así casi siempre; a veces aparece “ficho”.

³ Ms: el copista escribió “para” inicialmente, pero volvió a cambiar la palabra a “por”; añadió *ḍamma* y *tašdīd* sobre la *fathā* y el *tašdīd* original y convirtió la segunda *fathā* en *sukūn*.

⁴ Ms: para.

⁵ Ms: torrnaré.

⁶ Ms: bieñes; la palabra aparece así en todos los casos.

⁷ Ms: iwal.

⁸ Las siguientes palabras aparecen con regularidad escritas sin vocal epentética y con *sukūn*: abrás, alegrar, alegre, cobra, cubre, çufrir, despuebla, durable, habla, [h]abrían, madre(s), obra, obrar, obrará, obrarás, obraron, obras, obres, otri, otro(s), padre(s), piedras, puebla, sobre, vosotros, vuestras.

⁹ Ms: pano.

¹⁰ Ms: ochos.

¹¹ Ms: qorazón.

bien aventurado / y morrás perdonado. Yā hijo de Edam / pues que comes mi arrizque,
sír/veme y guarda¹ lo que te debiedo y / no me ofendas ni me desobe/deçcas.

Yā hijo de Edam obra / para tu fuesa que es casa de / soledad y casa de gusanos /
y casa que no ay sol ni luna y el / que dentrará en ella no salrá sino / para las penas
fuertes o para / la gloria durable, y en tan buen // [3r] día naçió quien con bien / va a su
fuesa y en tan mal día / nació quien con mal va a su / fuesa. Yā hijo de Edam no seas² /
pereçoso ni dormidor ni come/dor que perderás por ello el bien / d-este mundo y del otro.
Yā hijo de / Edam ¿adónde son vuestros / padres y vuestras madres / y vuestos agüelos?
Y[a] ellos / están debajo³ de la tierra esperan/do a vosotros. Yā hijo de Edam // [3v]
¿adónde son tus compañas / y amigos y parientes? Ya salie/ron del mundo arrepentidos
por / lo que obraron y del poco bien / que hizieron. Yā hijo de Edam / acórtanse tus días y
tú / estaste alegre por quedar/te acá y no tomas pesar de tus / malas fechas y pecados. /
Yā hijo de Edam deşas mi ser/viçio y trespasas mis / mandamientos a sabiendas. //

[4r] Yā hijo de Edam imienda tu vida / y cobra lo que as perdido con re/pençencia
verdadera y no / echas mal tras mal que no / hallarás sino mal. Yā hijo de Edam / yo no
quiero de tu hecho de mañana / ¿para qué quieres tú de mi arrizque / para mañana? Por
aventura serás / morador en la fuesa mañana. Yā / hijo de Edam conténtome yo / con lo
poco de tu serviçio / y tú no te contentas de mí sino // [4v] con mucho arrizque. Yā hijo
de Edam / acoténtate con lo que te [he] dado y po/nerte [he] en ello bendición. Yā hijo
de / Edam no hagas ni digas bien / o mal hasta que sepas si abrás / por ello gualardón o
pena. Yā hijo de / Edam tú demandas este mundo / y el otro mundo a tú y tú quieres / la

¹ Ms: warda.

² Ms: siyas.

³ Ms: debacho.

vida y la muerte quiere a tú y tú / vas de çaga del algo y el algo / huye de tu obra para la muerte y ella / obrará para tú. Yā hijo de Edam si // [5r] [h]ubiesen d-escaparte los algos / de la muerte [h]abrían escapado / los a¹nnabīes para llamar a los gen/tes a mi serviçio. Yā hijo de Edam / no ames este mundo porque-s / cabeça de los pecados. Ama / al otro mundo y amará Al·lah a tú.

Yā hijo / de Edam no t-engañe la salud / que detrás de ella viene la enfer/medad y no t-engañe el plazer que de/trás d-él viene el pesar y no te / engañe la juventud que detrás d-ella // [5v] viene¹ la vejedad y no te engañe la riqueza / que detrás d-ella viene² la pobreza / del día del judiçio y no t-engañe / la cobdiçia que çegarà tu corazón / de la repentencia y cuando no te / cuidarás morrás y fallart-as en / Ğahannam. Yā hijo de Edam yo te / hize para el otro mundo. No obre/s para este porque acá te lo de/šarás. Yā hijo de Edam no fíes / de este mundo y no te engañen sus / sabores y viçios que todo lo que // [6r] ves³ en él es vanedad. / Yā hijo de Edam repiéntete de / tus pecados y despier/ta tu coraçón del sueño del / pecado. Yā hijo de Edam abe dolor / de tus pecados pasados / y temor d-ellos y guárdate de / los venideros. Yā hijo de Edam / si pasas mis mandamientos / y me desobedeçes ¿quién te / guardará de mis penas? Yā hijo / de Edam si harás sin raçón // [6v] al flaco vendrá otro más rezio / que tú y tomarse a⁴ lo tuyo a tu pesar. / Yā hijo de Edam si quieres mi / piedad haze que seas⁵ en / mi serviçio y no hagas mal / a mis siervos. Yā hijo de Edam / si as miedo de mi pena⁶ guár/date de pecar y teme el fuego / aquel que no quema sino ğen/tes y piedras. Yā hijo de Edam / as vergüença de las ğen/tes

¹ Ms: vieñe.

² Ms: vieñe.

³ Ms: veyes.

⁴ Ms: tomarsa.

⁵ Ms: sias.

⁶ Ms: peña.

y no as vergüença de // [7r] mí ni de mis almalakes cuando / pecas. Yā hijo de Edam para / mientras que el mundo se va / y tus días menguan y tus / pecados creçen y tus bi/enes menguan.

Yā hijo de Edam / cuando estarás en los pla/zeres del mundo acordarte as / de la muerte y cuando pensarás¹ / de hazer pecado acuérdate / del fuego de Ğahannam y cuando / conbrás algos acordarte as // [7v] que as de dar cuento d-ello y / cuando te asentarás a² comer / acuérdate de los pobres³ y / cuando estarás en congoša / rogarás ada Al·lah qu-él es el / socorredor y cuando enfer/marás melecínate con a¹ššada/qas y cuando ternás algún / pienso dirás *llā ḥawlā wa llā / quwata il·lā bi Il·lāhi il^c alī il^c azīm.* / Yā hijo de Edam el mundo es / vanedad. Déšalo para los que viven // [8r] en vannedad. Yā hijo de Edam / el placer de este mundo feneçe⁴ / y el del otro nunca jamás⁵ / Yā hijo de Edam no me olvides / que yo no te olvidaré y no olvides / los pecados qu-ellos no te / olvidarán. Yā hijo de Edam haze / muchas alḥaçānas y pocos / pecados y [h]abréis mucha / holgura y será poco tu mal. Yā hijo / de Edam haze bien y di bien; / no hagas mal ni digas mal y // [8v] y deša las maliçias y nequidade/s⁶ y perdona a⁷ las enjurias / y dešalas a mí y vevirás repo/sado que por dešarlas a mí no / perderás tu justiçia.

Yā hijo / de Edam la muerte es camino / que todos lo an de pasar. La muer/te es puerta que todos an / de dentrar por ella y la muerte es / amarga y todos la an de gustar. / Yā hijo de Edam no te reposes / en el mundo que no as de morar // [9r] en él⁸. Trabaja

¹ Ms: bensarás.

² Ms: *alif* sin marca de vocal.

³ Parece que el copista empezó a escribir la palabra con vocal epentética (i.e. “poberes”) pero paró antes de completar el primer *alif* y completó el resto de la palabra.

⁴ Ms: feneçe.

⁵ Ms: chamás.

⁶ Ms: y-nequidades.

⁷ Ms: *alif* sin marca de vocal.

⁸ Ms: eñél

para el otro mundo / que mañana serás en él¹. Yā hijo / de Edam ¿cómo te agrada este / mundo con calor y frío y tra/bajo y fanbre y sed y pobreza²? / Yā hijo de Edam ¿cómo as olvidado / el otro mundo que será de plazer / y riqueza y folgura y vida sin fin? / Yā hijo de Edam si fuese tuyo / todo ell-algo del mundo no te far/tarías y fartarte [h]a una braçada / de tierra. Yā hijo de Edam si vivieses // [9v] dos mil años no te fartarías / ni con otro tanto y al fin as de / morir y cuando vendrá la muer/te no la querrías. Yā hijo de Edam / despuebla tu casa y puebla / tu fuesa y fallarla [ha]s poblada. Yā hijo / de Edam haze bien qu-es llave para / la Alğanna y wárdate de hazer mal qu-es / llave para Ğahannam. Yā hijo de Edam / todo cuanto obrarás se [h]a de ca/er y todo lo que levantarás se [h]a de / derribar y todo lo que tienes se // [h]a [10r] de perder sino solo el bien / que harás. Yā hijo de Edam abre / los ojos y mira que tu carne es / para los trabajos y fatigas y tu cara / para las vergüenças y tu cuerpo / para los gusanos y tu alma para la pena / si olvidarás al criador y tu algo / para tus [h]erederos y la cuenta / d-ello para tú y el provecho será para / ellos y la repençia será para / tú y no te aconpañará en la fuesa sino / tu obra. Yā hijo de Edam si buena³ // conpañía [10v] llevarás buena conpañía / trovarás y si mala conpañía lie/vas a tu fuesa mala la trovarás. / Yā hijo de Edam cuéntate an/tes que te cuenten y des/piértate ante que te despier/ten y llora por tus pecados an/tes que te llamen.

Yā hijo de Edam / nónbrame en la tierra y serás lonbra/do en el çielo y no me olvides / que yo no te olvidaré. Yā hijo de Edam / cumple⁴ mis mandamientos // [11r] y

¹ Ms: eñél

² Ms: pobbereza. El copista escribió “pob-” con *sukūn* arriba de la *bā*’ indicando el intento de no usar la vocal epentética. Sin embargo, escribió *bā*’ otra vez con la vocal epentética.

³ Ms: puena.

⁴ Ms: cumpelle.

mis debdos y apártate de lo ḥaram / y aconténtate con lo que te-é dado / y sé¹ agradable² a la muerte y será / mi graçia con tú. Yā hijo de Edam / quien pecará riendo yo lo por/né en el fuego de Ğahannam lloran/do y quien me servirá llorando / yo lo porné en la Alğanna riendo. Yā fijo / de Edam piensa en mi servicio / que yo pensaré en tu arrizque y gua/lardón. Yā hijo de Edam ¿cómo quie/res segar lo que no as senbrado // [11v] y gozar de lo que no as trabajado y to/mar paga de lo que no fazes? Yā fijo / de Edam quien sabe que naçió / para morir ¿cómo llega algos para ve/vir? Y quien sabe que nazió para / morir ¿para qué llora al que muere? Y qui/en sabe que su casa es / la fue[s]a ¿cómo se puede aleg/rar? Y quien sabe de Ğahannam, / ¿cómo se puede arreir? Y quien / sabe que lo an de comer gusanos / ¿cómo puede engordeçer? // [12r] Y quien sabe que su algo [h]a de de/šar ¿cómo trabaja en esca/siar en ʿaṣṣadaqa? Y quien / sabe que no farán bien por él y el / que no haze bien por su alma ¿cómo / hará otro por él? Yā hijo de Edam / de tierra te hize y a tierra te tor/naré y d-ella te sacaré vestido con / tu obra. Yā hijo de Edam cuando / quiero bien a mi siervo reprüé/bolo en este mundo y púrgolo / de sus pecados y maliçias. (Yā) // [12v]

Yā hijo de Edam a tú es el obrar / y a mí el darte gualardón y los / almalakes que escriben vues/tras obras. Yā hijo de Edam a tú / es el rogar y a mí el darte gua/lardón. Demanda y ruega [a] Al·lah, tu / Señor, qu-él es el oidor³ verdadero / y perdonador que dicho así: / “aṭajib lakum⁴” que quiere de/zir, “rogadme y responderos [h]e”. / Yā hijo de Edam a tú es el ser/vir y a mí el darte gualardón. Yā // [13r] hijo de Edam si te

¹ Ms: sey.

² Ms: agaradiblle. El copista incluyó la vocal epentética en la primera mitad de la palabra (“ag^ara-”), pero no la incluyó en la segunda mitad (“-diblle”).

³ Ms: elloidor.

⁴ Corán 40:60

arrepientes / dešarte as los pecados per/donarte [he] y si serás rebel penarte [he] / y si me agradecerás darte [he]. Yā / hijo de Edam a tú es el trabajar / y a mí el darte walardón. A tú es / el çufrir y a mí el darte gua/lardón sin cuento. Yā fijo de Edm / a tú es el repentirte y el repen/timiento y a mí el reçebir la repen/tençia que yo soy Señor que reçibo / la repençia al repintient[e] // [13v] y no perdonan los pecados de mis / siervos ninguno sino yo. Yā hijo / de Edam pues no te falta de / mi algo tú no faltes de mi ser/viçio. Yā hijo de Edam pues / que no te falta mi arrizque ¿por qué / tienes envidia a los otros / que lo doy? Yā hijo de Edam / pues que yo te apiado cuando / pecas tú ¿por qué no apiadas / a quien te yerra? Yā hijo de Edam / yo no soy soberbio¹ sobre tú y // [14r] tú porque es soberbio² sobre otri. / Yā hijo de Edam pues que yo no m-en/saño ni te maldigo cuando yerras / tú ¿por qué te ensañas y maldizes / a quien te yerra? Yā hijo de Edam / pues que no te falta lo ḥalāl³ / ¿para qué quieres lo ḥaram⁴. Yā fijo / de Edam ¿por qué t-ensañas / cuando no te doy lo que quieres? / Pues que yo no m-ensaño cuando / no me sirves y doyte lugar para que / te arrepientas.

Yā hijo de Edam // [14v] yo hize las cosas para tu ser/viçio y fize a tú para el mío, pues / sírveme a mí y fíate en mí que / no te puede salvar ninguno / sino yo. Yā hijo de Edam trabaja / para mí que después será para tú / ganancia muy grande que / por una alḥaçna⁵ t-escibo / dieç⁶ alḥaçnas⁷ y por un peca/do no te escribo sino un pecado / y aún te espero antes que lo / escribo por ver si te arrepentirás. // [15r] Yā hijo de Edam yo no quiero sino / el derecho de lo mío. Yā hijo de Edam / yo tengo vergüença de tú y ve / tu

¹ Ms: soperbio.

² Ms: soperbio.

³ Ms: ḥā' con *tašdīd*.

⁴ Ms: ḥā' con *tašdīd*.

⁵ Ms: ḥā' con *tašdīd*.

⁶ Ms: *dāl* con *tašdīd*.

⁷ Ms: ḥā' con *tašdīd*.

vergüença de mí. Yā hijo / de Edam naçiste desnudo / y vestite, naciste pobre y fíze/te rico y naciste chico y fíze/te grande y naciste inoçen/te y hízete sentido y naciste / çiego y dite vista pues / sé¹ tú para mi como yo soy para tú. / Yā hijo de Edam pecas y doyte // [15v] lugar para que te arrepientas y ol/vídasme y doyte lo mío y déšasme / y no te dešen paro de mí y espé/rote que tornes a mí. Yā hijo de / Edam aplega² a los tuyos y / haze bien a los güérfanos / y neçesitados y vesitarás / a los enfermos y ampara³ a / los algaribos. No tornes⁴ los / mandamientos y yo no tornaré / a tú el mandado.

Yā hijo de Edam / sé⁵ franco en el bien // [16r] que la franqueza es un árbol / en la Alğanna que cubre con sus / ramas a los francos en la Alğanna. / Yā hijo de Edam no seas⁶ es/caso porque-l escaso es / un árbol en Ğahannam qu-ençen/derán con él a los escasos. / Yā hijo de Edam no seas⁷ men/tiroso porque-l mentir es guía / para las maldades y las malda/des son guía para el fuego. Yā / fijo de Edam perdona a quien te // [16v] yerra como quieres que perdo/nasen a tú y da pasada a quien / t-enħuria⁸ y no te vengues ni / maldigas y darte [he] yo ven/gança. Yā hijo de Edam no mal/digas a sin razón(w) que torr/narán a tú las maldiçiones / y no maldigas con razón / porque perderás tu walardón. / Yā hijo de Edam no platiques / con los malos que no [h]abrás / sino mal plática con los bue//nos [17r] y serás contado con ellos. / Yā hijo de Edam da lo tuyo a quien / te debieda lo suyo y haze bien / a quien te haze mal y aplega⁹ / a quien de tú se aparta y habla / a quien no te habla y di bien / de quien dize mal de tú que / si mal dizes

¹ Ms: sey.

² Ms: apellega.

³ Ms: enpara.

⁴ Ms: tornes.

⁵ Ms: sey.

⁶ Ms: siyas.

⁷ Ms: siyas.

⁸ Ms: ħā con *tašdīd*.

⁹ Ms: apellega.

como él, tal / serás como él porque quien / no haze más que otro no vale¹ más / que otro.
Yā hijo de Edam haze / bien a todas las gentes // [17v] y wárdate d-ellos como de
sirpientes. Yā hijo de Edam perdona/os y perdonaros [h]e yo, amaos / y amaros [he] yo,
allegaos y allegar/os [h]e yo, y daos y daros [h]e yo, y soco/rreos y socorremos [h]e yo y
no haya / entre vosotros maliçias / ni nequidades sino tornaréis² / en mi saña y debedaré
de vosotros / más bienes y [h]abed vergüen/ça los chicos y acatad a los / grandes y
[h]abed piadad los // [18r] grandes y socorred a los / chicos.

Wa al-ḥamdu lil·lahi / rabbi il°ālamīnā [= Y alabado sea Dios, Señor de los
mundos]. Y la loor es ada Al·lah / el Señor de las gentes.

¹ Ms: valle.

² Ms: tornaréis.

VII: Glosario

Este glosario contiene las palabras y las frases que pueden resultar extrañas para un lector no familiarizado con la literatura aljamiada. Se incluyen las palabras y frases árabes o de origen árabe, nombres propios, y palabras con significados arcaicos. No se incluyen las palabras que son fácilmente comprensibles a pesar de su extraña manera de escritura.

Orden de letras

| | | |
|------|---------|------|
| A | H, H, H | Q |
| B | I | R |
| C | Ĝ, J | S, S |
| Ç | L | T, T |
| D, D | M | V |
| E | N | W |
| F | O | Y |
| G | P | Z |

Glosario léxico

aber: 1. <<hacer>> (= hace tiempo). 2. <<tener>>. *abe* 6r. *abed* 17v. *abréis* 8r. *as* 6v.

ada: <<a>>. 7v, 18r.

alḥaçāna: <<buena obra>>. *alḥaçna* 14v. *alḥaçnas* 14v. *alḥaçānas* 8r.

algaribo: <<extranjero>>. *algaribos* 15v

Alğanna: <<Paraíso>>. 9v, 11r, 16r.

algo: <<riqueza, bienes materiales>>. *algo* 4v, 9r, 10r, 12r, 13v. *algos* 5r, 7r, 11v.

almalak: <<ángel>>. *almalakes* 7r, 12v.

a¹nnabī: <<profeta>>. *a¹nnabīes* 5r.

aplega: <<allega>>. 15v, 17r.

arrizque: <<sustento>>. 2v, 4r, 4v, 11r, 13v.

a¹rrūḥ: <<espíritu>>. 1r.

a¹ṣṣadaqa: <<limosna>>. *a¹ṣṣadaqas* 7v. *a^cṣṣadaqa* 12r.

castigo: <<lección>>. *castigos* 1r.

debdos: <<obligaciones>>. 11r.

debedar: <<prohibir>>. *debedaré* 17v. *debieda* 17r. *debiedo* 2v.

demandar: <<pedir>>. *demandas* 4v. *demanda* 12v.

fagas: <<hagas>>. 2r.

fanbre: <<hambre>>. 9r.

fartar: <<hartar>>. *fartarías* 9r. *fartarte* 9r.

fecho: <<hecho>>. *fechos* 1v. *fechas* 3v.

fuesa: <<fosa>>. 2v, 3r, 4r, 9v, 10r.

furtes: <<hurtes>>. 2r.

gualardón: <<recompensa>>. *gualardón* 4v, 12v. *walardón* 13r, 16v.

ḥalāl: <<lo permitido>>. *ḥalāl* 14r.

ḥaram: <<lo prohibido>>. 11r, 14r.

Ġahannam: <<infierno>>. 5v, 7r, 9v, 11r, 11v.

llega: <<acumula>>. 11v.

meleçinar: <<medicinar>>. *meleçínate* 7v.

para mientres: <<fijarse>>. 7r.

pienso: <<preocupación>>. 7v.

Tawrā: <<Torá>>. 1r.

trespasar: <<ignorar>>. *trespasas* 3v.

trovar: <<encontrar>>. *trovarás* 10v.

Glosario de frases y expresiones en árabe

aṭtajīb lakum: <<[rogadme y] responderos he>> (Corán 40:60). 12v.

Biḥmi ll·lahi i'rraḥmāni i'rraḥīmi: <<En el nombre de Dios, el clemente, el misericordioso>> (Corán 1:1). 1r.

Llā ḥawlā wa llā quwata il·lā bi ll·lāhi il·alī il·aẓīm: <<No hay fuerza ni poder sino en Dios, el sublime, el grandioso>>. 7v.

Wa al-ḥamdu lil·lahi rabbi il·ālamīnā: <<Alabado sea Dios, Señor de los mundos>>. 18r.

Yā: <<Oh>>. 1r, 1v, 2r, 2v, 3r.

Glosario de nombres propios

Al·lāh: <<Dios>>. *Al-lah* 5r, 7v, 12v, 18r.

Edam: <<Adán, el primer hombre>>. 1r, 1v, 2r, 2v, 3r.

Maqātil ibnu Sullaymān: <<Muqātil ibn Sulaymān>>. 1r. Teólogo musulmán del siglo VIII.

VIII: Bibliografía

El-Badawi, Emran. *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions*. London: Routledge, 2013. Impreso.

Bernabé Pons, Luis F. *El cantico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*. Zaragoza: Institución Fernando el católico, 1998. Impreso.

Cabanelas, Darío. "Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: los libros plúmbeos de Granada". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981): 334-58. Impreso.

Corriente Córdoba, Federico. *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón: Edición, notas lingüísticas e índices de un manuscrito mudéjar-morisco aragonés*. Zaragoza: Institución Fernando el católico, 1990. Impreso.

Craddock, Jerry R. "Aljamiadotexte", *Journal of the American Oriental Society* 98. 4 (oct-dic 1978): 493-98. Impreso.

Fernández-Armesto, Felipe. "The Improbable Empire". *Spain: A History*. Ed. Raymond Carr. Oxford: Oxford UP, 2000. 116-51. Impreso.

Fletcher, Richard. "The Early Middle Ages". *Spain: A History*. Ed. Raymond Carr. Oxford: Oxford UP, 2000. 63-89. Impreso.

Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge UP, 2004. Impreso.

Fuente Cornejo, Torbido. *Poesía religiosa aljamiado-morisca: Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá, y de la religión islámica*. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2000. Impreso.

- Galmés de Fuentes, Álvaro. *Historia de los amores de Paris y Viana*. Madrid: Gredos, 1970. Impreso.
- _____. *El libro de las batallas: Narraciones épico-caballerescas*. Madrid: Gredos, 1975. Impreso.
- García-Arenal, Mercedes. *Los Moriscos*. Madrid: Editorial nacional, 1975. Impreso.
- Harvey, L.P. *Muslims in Spain: 1500 – 1614*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005. Impreso.
- _____. “Yūse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos.” *Al-Andalus* 21. 2 (1956): 297-302. Impreso.
- Hashmī, Sohail H. *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*. Oxford: Oxford UP, 2012. Impreso.
- Hegyí, Ottmar. *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*. Madrid: Gredos, 1981. Impreso.
- Kamen, Henry. “Vicisitudes of a World Power”. *Spain: A History*. Ed. Raymond Carr. Oxford: Oxford UP, 2000. 152-72. Impreso.
- Kobbervig, Karl. “The Spanish of the Muslims”. *Islamic Studies* 30. 1-2 (1991): 140-47. Impreso.
- _____. *El libro de las suertes: tratado de adivinación por el juego de azar*. Madrid: Gredos, 1987. Impreso.
- Kontzi, Reinhold. *Aljamiadotexte*. Weisbaden: Franz Steiner, 1974. Impreso.
- _____. “Características lingüísticas de la literatura aljamiada”. *II Jornadas internacionales de cultura islámica: Aragón vive su historia*. Teruel: Instituto occidental de cultura islámica, 1988. 201-11. Impreso.

- Labarta, Ana. *Libro de dichos maravillosos: (Misceláneo morisco de magia y adivinación)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993. Impreso.
- Lasarte López, José Antonio. *Poemas de Mohamed Rabadán*. Zaragoza: Diputación general de Aragón, 1991. Impreso.
- López-Baralt, Luce. *El viaje maravilloso de Buluqiyā a los confines del universo*. Madrid: Trotta, 2004. Impreso.
- _____ y Awilda Irizarry. “Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI. (Los manuscritos 774 de la Biblioteca Nacional de Paris y T-16 de la Real Academia de la Historia”. *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*. Vol. 2. Madrid: Gredos, (1985): 547-82. Impreso.
- López-Morillas, Consuelo. “Aljamiado and the Moriscos’ Islamicization of Spanish”. *Perspectives on Arabic Linguistics VI*. Eds. Mushira Eid et. al. Amsterdam: John Benjamins, 1994. 17-23. Impreso.
- _____. *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1994. Impreso.
- Mackay, Angus. “The Late Middle Ages”. *Spain: A History*. Ed. Raymond Carr. Oxford: Oxford UP, 2000. 91-115. Impreso.
- “Morisco”. *Diccionario de la lengua española*. 23^a ed. 2014. Impreso.
- Qur'an: An Encyclopedia, The*. Ed. Oliver Leaman. Routledge-Curzon encyclopedias of religion: The Islamic world series. Taylor & Francis, 2006. Impreso.

Ribera, Julián y Miguel Asín. *Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la junta*. Madrid: Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas, 1912. Impreso.

Vázquez, Miguel. “Antecedentes árabes de leyendas aljamiadas sobre la muerte”.

Transitions: Journal of Franco-Iberian Studies 10 (2014): 9-40. Impreso.

_____. *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*. Madrid: Trotta, 2007. Impreso.

_____. “Poesía morisca (o de cómo el español se convirtió en lengua literaria del islam)”.

Hispanic Review 75.3 (2007): 219-42. Impreso.

Versteegh, Kees. *The Arabic Language*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2001. Impreso.

Vespertino Rodríguez, Antonio. *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*. Madrid: Gredos, 1983. Impreso.