

Distribution Agreement

In presenting this dissertation as a partial fulfillment of the requirements for an advanced degree from Emory University, I hereby grant Emory University and its agents the non-exclusive license to archive, make accessible, and display my thesis or dissertation in whole or in part in all forms of media, now or hereafter known, including display on the world wide web. I understand that I may select some access restrictions as part of the online submission of this dissertation. I retain all ownership rights to the copyright of the dissertation. I also retain the right to use in future works (such as articles or books) all or part of this dissertation.

Signature:

María del Mar Rosa-Rodríguez

Date

Religiosidades en Tránsito: el simulacro aljamiado en el siglo XVI español

by

María del Mar Rosa-Rodríguez

Doctor of Philosophy

Spanish Literature

Prof. María M. Carrión
Advisor

Prof. Tatjana Gajic
Committee Member

Prof. Aurora Lauzardo
Committee Member

Prof. Devin J. Stewart
Committee Member

Accepted:

Lisa A. Tedesco, Ph.D.
Dean of the Graduate School

Date

Religiosidades en Tránsito: el simulacro aljamiado en el siglo XVI español

by

María del Mar Rosa-Rodríguez

B.A. Universidad de Puerto Rico, Río Piedras 2003

Advisor: María M. Carrión Ph.D.

An abstract of
A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University
in partial fulfillment of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
in Spanish
2009

Abstract

Religiosidades en Tránsito: el simulacro aljamiado en el siglo XVI español

By María del Mar Rosa-Rodríguez

This dissertation examines Islam, Judaism, and Christianity as portrayed in Aljamiado Literature, Judeo-Spanish Literature, and a 1504 fatwa. These uncanny and hybrid texts exist on the borderline between the alphabet of one language and the sound of another (e.g. Spanish written with Arabic letters or Spanish written in Hebrew characters). This dissertation focuses exclusively on Aljamiado Literature and intends to map out the religiosities in transit of sixteenth-Century Spain through the hybridity of language in this literature. The first chapter deals with the linguistic diversity in Aljamiado writings, creating a theoretical framework of the Aljamiado simulacra. The second chapter discusses several Aljamiado legends and treatises that illustrate religious overlaps between Islam, Judaism and Christianity. The third chapter addresses the religious subjectivities of sixteenth-century Spain produced by the acts of simulation and dissimulation and the discussion of a 1504 fatwa from the Mufti of Oran. The dissertation includes several original transcriptions from Aljamiado to Spanish. These texts reveal covert and subversive gestures of religious and linguistic transit, contrary to the hegemonic definition of Imperial Spain. Based on six years of extensive archival research in Madrid, this dissertation incorporates these marginalized texts into the Spanish literary history and explains the religious passing that takes place when a subject lives between the simulation of Catholicism, and the dissimulation of Islam and Judaism. [In Spanish]

Religiosidades en Tránsito: el simulacro aljamiado en el siglo XVI español

by

María del Mar Rosa-Rodríguez

B.A. Universidad de Puerto Rico, Río Piedras 2003

Advisor: María M. Carrión Ph.D.

A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University
in partial fulfillment of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
in Spanish
2009

DEDICATORIA

A mi compañero Ricardo, por tu dulzura en mi dureza, por tu paz en mis rabias,
por nuestra locura sin cordura y porque siempre, siempre te amo.
A mis padres Ángel y Lydia, porque mis tránsitos no hubieran sido posibles
sin su guía, su anclaje y su inquebrantable amor.
A mi hermano, Luis Othoniel por su complicidad infinita
en la alegría, el dolor y el desenfreno.
A mi familia extendida, los presentes y los ausentes porque siempre están conmigo
más allá del insularismo borincano, del saber, de la política y de la religión.
A mis amigos, los locos y los menos cuerdos, los constantes y los transeúntes, los presentes y los
ausentes o casi ausentes, gracias por ser mi sangre elegida.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer primeramente a mi directora de tesis, María M. Carrión. Has sido mentora más allá de las fronteras académicas. A los profesores José Quiroga y Aurora Lauzardo por abrir puertas y por su apoyo infinito. A Devin J. Stewart por sus lecciones inquisitivas y su paciencia. A Tatjana Gajic por su ojo crítico y su disponibilidad para conmigo siempre. A Kristen Brustad y Mahmoud Al Batal por abrir mis fronteras lingüísticas y literarias hacia ese mundo árabe que ahora siento muy mío. A mis profesores de este espacio emoriano, Karen Stolley, Hernán Feldman, Donald Tuten, Ricardo Gutiérrez-Mouat, Marina Rustow, Richard Martin, Hazel Gold, Dierdra Reber, de cada uno de ustedes me llevo lecciones importantes y memorias muy lindas. A Zinnia, a Sarah y a Amy por resolver tanto!

I also want to extend my gratitude to the GSAS of Emory University and their support throughout these past 5 years. Also to the American Council of Learned Societies Early Career Fellowship Program and the Andrew W. Mellon Foundation for their incredible support this last year of research and dissertation writing.

Religiosidades en Tránsito: el simulacro aljamiado en el siglo XVI español

Índice

Introducción	1
Capítulo 1 “Des-marcando el tránsito:” grafia, religiosidad y el simulacro aljamiado	9
Capítulo 2 “Ficciones que transitan:” la religiosidad morisca en su literatura	62
Intermezzo “Tránsito paleográfico:” la fatwa pérdida y otros manuscritos	115
Capítulo 3 “Simulación y disimulación:” la fatwa del Muftí de Orán y otros documentos.....	154
Conclusión	206
Apéndice I	213
Bibliografía	216

Introducción

María de Molina, vecina de la villa de Daimiel en la provincia de Ciudad Real, fue acusada de herejía y, por tanto, tuvo que comparecer en Audiencia de la Inquisición, donde el Tribunal del Santo Oficio le pidió que definiera la naturaleza de Dios.¹ En un gesto que se podría tildar de simulacro aljamiado ella definió la Trinidad cristiana de la siguiente manera: “Dios es tres personas: Muhammad, Allah y Bizmillah” (Cardaillac 210, Root 128). La primera cláusula de la respuesta representa impecablemente la manera lingüística y teológica cristiana de la naturaleza de Dios, citando muy apropiadamente la imagen sagrada de la Trinidad. Ahora bien, ¿constituye la segunda parte de su cita, esa aclaración de los nombres de las tres personas de la Santa Trinidad, un acto de herejía al utilizar nombres árabes que no concuerdan con los cristianos de “Padre, Hijo y Espíritu Santo”? ¿Acaso no constituye su respuesta una afirmación de la naturaleza trinitaria del Dios cristiano? La afirmación de esta simple mujer de campo revela lo que esta tesis llamará una religiosidad en tránsito, que no es otra cosa que una manera de creer y hablar religiosamente en términos que reflejan al unísono cláusulas hispano-cristianas y árabe-musulmanas. Su intención se ve representada en una figura que simula (pretende, finge, viste, actúa) la doctrina cristiana y disimula (esconde, cubre) su religión islámica.

¹ Para más información sobre este proceso legal, referirse al Archivo Histórico Nacional (AHN, Inq. Leg 196, num. 2). Deborah Root y Louis Cardaillac también hacen referencia a este caso, sin embargo ninguno de estos dos historiadores menciona el año exacto de esta audiencia. Sólo podemos asumir que sucedió en siglo XVI porque se cita junto con otros casos inquisitoriales del siglo XVI que tratan el tema de la Trinidad.

En el momento cuando comparece frente al Tribunal del Santo Oficio algo le sucede a María de Molina que no le permite formular una respuesta homogénea. Se da un *lapsus linguae*, (un fallo lingüístico emblemático de un fallo mental, emocional o, en este caso, religioso), que no permite que su pronunciamiento se defina bajo ninguno de los campos léxicos ni semánticos aceptados en los dos contextos religiosos en los que se halla. Su respuesta no la identifica como un sujeto cristiano, que habría desplegado en su habla las tres personas de la Santísima Trinidad indicadas arriba; y tampoco la identifica como sujeto musulmán, pues esa primera cláusula la transporta a un sistema de valores e iconografías que no corresponden con el Islam. Su respuesta la coloca en medio de dos lenguas y dos religiones. La naturaleza de Dios para María de Molina se ubica en algún lugar transitorio entre el Islam y el Catolicismo, entre Allah, Mahoma y la Trinidad. Ante la ambigüedad de su respuesta, el Tribunal de la Santa Inquisición decidió procesarla porque había hablado en árabe, ya que no explicar la naturaleza de Dios en castellano correcto implicaba un acto de herejía (Root 128). Sólo se permitía hablar en castellano o latín en el tribunal inquisitorial. Al no ser capaz de hablar en castellano correcto y no ser capaz de traducir términos árabes al castellano, se le encontró culpable (Root 129). De este modo la herejía de María de Molina se fundamentó en la lengua.

El propósito de esta tesis, titulada Religiosidades en tránsito: el simulacro aljamiado en el siglo XVI español, es trazar las coordenadas del tránsito de religiosidades a través del tránsito lingüístico que se da en la literatura aljamiada. Por religiosidades me refiero a la manera en que un sujeto traduce su religión en actos cotidianos (tales como la comida, el vestido y los rituales) y por tránsito me refiero a la fluidez con la que estas religiosidades se expresan, al no poder ubicarse en un punto fijo o definido. Estas

religiosidades se ubican en tránsito entre el Islam, el Judaísmo y el Cristianismo por el contacto y la coexistencia de estas tres culturas. El término aljamiado proviene del término árabe [عجمي] (*al-ajjmî*) que significa foráneo, extranjero. La hibridez lingüística de la literatura aljamiada, escrita en una lengua con la grafía de una lengua extranjera, refleja la hibridez religiosa de moriscos, conversos y cristianos en la España del XVI. El contenido de la literatura aljamiada, así como su forma lingüística, nos muestran una simulación del catolicismo y la lengua española, mientras a su vez nos muestran una disimulación del Islam, el Judaísmo y las lenguas árabe y hebreo. El proceso simultáneo de simular y disimular que nos presenta este corpus literario es lo que esta tesis llamará el simulacro aljamiado.

En el simulacro aljamiado se da una relación estrecha entre lengua y religión, la cual explora el primer capítulo, titulado “Des-marcando el tránsito: grafía, religiosidad y el simulacro aljamiado,” que se ocupará de construir un marco teórico en relación a los términos religiosidad, grafía, simulación, disimulación, imagen, tránsito y simulacro aljamiado. También se ocupará de explicar la estrecha relación que se fraguó entre lengua y religión en los casos específicos del árabe con el Islam, el hebreo con el Judaísmo y del español con el Catolicismo ibérico. Esta estrecha relación entre lengua sagrada y religión servirá de fundamento para entender cómo el uso de la lengua en la literatura aljamiada nos ayuda a leer la cuestión religiosa del XVI. En este capítulo veremos que cuando un sujeto denominado morisco—por las instituciones legales y culturales de la Monarquía Católica Universal—escribe el castellano con grafía árabe resiste la cultura hispana pero a su vez transita hacia ella. Es un acto de nostalgia hacia la lengua árabe perdida pero

también un gesto de aceptación del español siempre y cuando tenga un ropaje gráfico árabe.

Transitando de la forma al contenido el segundo capítulo, titulado “Ficciones que transitan: la religiosidad morisca en su literatura,” estudiará el tránsito de religiosidades en varios cuentos y relatos aljamiados hispano-árabes. Entre estas obras narrativas se encuentran el Libro de las Luces, la Leyenda del milagro de la luna, el Rekontamiento de Tamim Addar, la Leyenda del hijo de Omar Ubn al-Hatab y la judía, el Relato de unos sabios santones y el Alhadiç del nacimiento de Yçe. También se explicará cómo se da el tránsito en la Táfsira del Mancebo de Arévalo. A pesar que la literatura del Siglo de Oro español es abarcadora y muy rica en cuestiones de hibridez y tránsito, este capítulo se enfocará exclusivamente en la literatura aljamiada hispano-árabe porque aunque ha sido un corpus literario excluido del los cánones del Siglo de Oro español, es el terreno letrado en el que más clara y profusamente se han desarrollado estas dimensiones de hibridez y tránsito. La hibridez religiosa de estas leyendas y obras de ficción no es, necesariamente, una manifestación intencional. Es una hibridez que muy posiblemente se le escapa a la intención y que fluye de la pluma de los autores moriscos para transitar entre el Dios islámico y su lengua y el Dios cristiano y la suya. Lo que traen estos textos es la revelación de un Dios morisco que surge de la angustia de un pasado perdido y las vicisitudes de un futuro incierto.

Antes del capítulo tercero hay un segmento intermedio o intermezzo titulado “Tránsito paleográfico: la *fatwa* perdida y otros manuscritos” que presentará una reproducción visual, una transcripción original mía, y un estudio paleográfico de varios textos inéditos que serán discutidos en el capítulo tres. Este intermezzo transitorio no

articulará una línea argumentativa en sí, sino que más bien presentará y dará acceso directo a unos textos que no han sido ni publicados ni editados. Así la tesis incorporará estos textos de difícil acceso hasta ahora a la argumentación sobre las religiosidades en tránsito a discutirse en el tercer capítulo, ofreciéndole a los lectores un puente para transitar entre los dos primeros capítulos y sus consideraciones sobre forma y contenido de estos tránsitos religiosos y el tercero, en el que se pasará a discutir el terreno de la ciudad letrada del siglo XVI español: el discurso legal. El primer documento tratado en este tránsito paleográfico es la versión perdida de la *fatwa* del Muftí de Orán, originalmente escrita en 1504. Siguiendo la experta guía de mi profesor Devin J. Stewart, a quien agradezco esta sabia sugerencia, en el verano del 2006 fui capaz de encontrar este texto que había estado perdido en el archivo de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid desde el siglo XIX. Se explicará por qué esta versión perdida parece ser del 1614 (aproximadamente) y se comparará esta versión de la *fatwa* con las demás versiones existentes de la *fatwa* del Muftí de Orán para corroborar su autenticidad. Además de la *fatwa* en este intermezzo se presentarán otros tres documentos cortos inéditos relacionados con el discurso legal, no transcritos hasta ahora y cuyas litografías aparecen en la Colección de Textos Aljamiados de Pablo Gil publicada en 1888. Estos se titulan Porke los moros no beben bino, Bendizion de la mesa cuando estaras entere kiristyanos y Caso de un dolyente. Debido a la especificidad de estos documentos y su trascendencia, discutir su trayectoria en el capítulo tres resultaría fuera del foco particular de la simulación y la disimulación.

Por último, en el capítulo tercero titulado “Simulación y disimulación: la *fatwa* del Muftí de Orán y otros documentos” se entrará en una discusión crítica de la *fatwa*. Se

discutirán los consejos que el Muftí de Orán le da a los moriscos en España y las repercusiones religiosas que tienen los actos de disimulación y simulación en la religiosidad de los cripto-musulmanes. Se relacionarán los conceptos islámicos de la *taqiyyah* (o disimulación islámica) y el *niyya* (o intención religiosa) con lo pronunciado en la *fatwa*. Además, se explicará cómo a través de la simulación y la disimulación ocurre una ruptura entre el dogma, el ritual y la intención religiosa, que provoca el tránsito de la religiosidad morisca y también de la religiosidad cristiana.

Antes de entrar en la argumentación plena de los capítulos, cabe situarnos en el contexto histórico y político que abre el siglo XVI en España. Por siglos la historia oficial española ha sido marcada por la ansiedad de definirse e identificar los límites y parámetros de la nación.² En este proceso histórico el año de 1492 marcó un cruce crítico. Por una parte, la caída de Granada representó el final de una era de poderío musulmán en la Península, iniciado en el año de 722 cuando aparecieron los primeros musulmanes en territorio post-colonial Bético. Por otra parte, el Edicto de Expulsión de los judíos culminó oficialmente décadas de persecución, acoso y encarcelamiento contra el pueblo judío y una proliferación de las “comunidades de violencia,” que David Nirenberg ha analizado rigurosamente. Por otro lado, el descubrimiento de América llevó a los Reyes Católicos a cumplir (si bien de manera algo antípoda) el deseo de ocupar el trono

² Al hablar de la historia oficial española me refiero a la historia sancionada por las autoridades estatales, en especial las autoridades de los siglos XVI y XVII y las del siglo XX. Las autoridades estatales de estos periodos creían en el ideal de pureza de sangre y promovían una cultura castiza y católica, negando el multiculturalismo que había existido en España. Algunos ejemplos de historiadores e “historias oficiales” son Bachiller Andrés Bernáldez quien escribió, para los Reyes Católicos, sobre el surgimiento, necesidad y propósito del Santo Oficio de la Inquisición. También la biografía histórica del Rey Felipe II (1628) escrita por Baltasar Correño en donde se retrata al Rey Felipe II como un devoto cristiano en lugar de la historia no-oficial que lo ve como un rey vil conocido por su intolerancia religiosa y su crueldad con los protestantes, conversos y moriscos. Otros historiadores oficiales más recientes podrían ser Claudio Sánchez Albornoz a inicios del siglo XX y su planteamiento de un pasado español uni-cultural. Su tesis ha sido fuertemente debatida por Américo Castro y su idea de una “convivencia” de tres culturas.

imperial concebido por muchos monarcas desde Alfonso X.³ Con el descubrimiento de “las Indias” Isabel y Fernando, los Reyes Católicos, pudieron realizar el deseo de convertir a España en metrópoli, y con ello llamarse imperio. Por último, la publicación de la primera gramática vernácula por Antonio de Nebrija articuló un discurso singular de antagonismo contra el pluralismo religioso, lingüístico y cultural que había existido en Iberia por siglos.⁴ Así la Monarquía Católica Universal implantó un catolicismo estricto, el monolingüismo español y la cultura castiza hegemónica, mientras desplazó el Islam, el Judaísmo, el árabe, el hebreo y persiguió todo signo cultural híbrido. A pesar de que se exigió la conversión religiosa, lingüística y cultural de todo sujeto bajo poderío español, muchos convertidos “oficialmente” se expresaron y resistieron a través de las literaturas aljamiadas, las simulaciones y disimulaciones.⁵

A pesar de que la historia cultural española se ha caracterizado por la uniformidad, la categorización absoluta y la taxonomía simple,⁶ estudiosos como Luce López-Baralt, Ottmar Hegyi, María Rosa Menocal, María T. Narváez, Consuelo López Morillas, Leyla Rouhi, Lourdes Álvarez, María Ángeles Gallego y Vincent Barletta han

³ El trono imperial que sólo fue logrado por Carlos I de España y V de Alemania como regente del Sacro Imperio Romano Germánico, corona que ninguno de los demás monarcas desde el siglo XIII pudieron ostentar.

⁴ El volumen editado por María Rosa Menocal, Literature of Al-Andalus, es uno de varios estudios que documentan la diversidad y el pluralismo ibérico amenazado por estos cuatro eventos.

⁵ Estudios que explican con fuentes de archivo la definición impuesta por la Monarquía Católica Universal en España, así como los métodos utilizados para imponer esta ideología de pureza se encuentran en el libro de Lu Ann Homza, The Spanish Inquisition 1478-1614: an Anthology of Sources y a Jon Cowans, Early Modern Spain: a Documentary History. Para una revisión histórica de la Iglesia-estado en España referirse al estudio de Henry Kamen, The Spanish Inquisition, entre otros estudios que analizan el rol de la Iglesia Católica en el discurso de identidad nacional española.

⁶ No es el objetivo de este trabajo explicar el discurso de homogeneidad religiosa, política y social de la España del XVI y XVII. Sin embargo, cabe dar un ejemplo de ese “nosotros” en oposición a los “otros” encontrado en el Prólogo de la Gramática de la Lengua Castellana por Antonio de Nebrija publicada en 1492. Para trabajos críticos de este discurso referirse a Henry Kamen, The Disinherited: Exile and Making of Spanish Culture 1492-1975 y también Empire: How Spain became a World Power 1492-1763. Para otras fuentes que explican y critican la formación de una identidad nacional española que excluye y niega el pasado multicultural y la diversidad de sus sujetos, referirse al volumen especial del Journal of Spanish Cultural Studies, “Spanish Nation Formation” editado por Alberto Moreiras.

argumentado que no existe un sujeto español definido, de pura sangre, cristiano viejo, ni de origen puramente europeo.⁷ En un intento revisionista declaran que España siempre ha sido híbrida, mezclada, dudosa, escurridiza, indefinida y cualquier cosa excepto la definición estática que las ideologías dominantes intentaron establecer como la norma desde el siglo XVI.

Lo que esta tesis propone es el enfoque exclusivo en la literatura aljamiada como una perspectiva nueva en el estudio de las religiosidades en la España del siglo XVI. La hibridez de estos textos trasciende la forma, la letra, la lengua y la grafía. Estos textos nos hablan hoy de un tránsito de religiosidades tan complejo y numinoso que sobrepasaba los estándares nacionales y doctrinales. Transitemos, pues, a través del simulacro aljamiado.

⁷ El cuerpo crítico de esta tradición revisionista es vasto. Algunos de estos trabajos son Islam in Spanish Literature: From the Middle Ages to the Present por Luce López Baralt, Cinco leyendas y Otros Relatos Moriscos por Ottmar Hegyi, The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain por María Rosa Menocal, “Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI” por María T. Narváez, Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El Profeta de los moriscos por Consuelo López-Morillas, “Introduction: Interrogating Iberian Frontiers” por Leyla Rouhi y María J. Feliciano, “Anselm Turmeda: The Visionary Humanism of a Muslim Convert and a Catalan Prophet” por Lourdes Álvarez, “The Languages of Medieval Iberia and their religious dimension” por María Angeles Gallego, y Covert Gestures: Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain por Vincent Barletta.

CAPÍTULO 1 | “DES-MARCANDO EL TRÁNSITO:”

GRAFÍA, RELIGIOSIDAD Y EL SIMULACRO ALJAMIADO

Cada imagen, por tanto, es única e irrepetible. Entonces ¿cómo asirla?,
¿cómo penetrar en algo que se nos escapa por virtud misma
de su esencial manera de ser: el fluir, el deslizarse,
el no tener más forma que la del tránsito?
Octavio Paz- *El arco y la lira*

La palabra tránsito viene del latín *transitus* y significa el paso de un punto a otro. Es un sustantivo que implica movimiento y acción. Cuando un objeto está en tránsito se mueve entre dos puntos. También se utiliza para referir el tránsito de la virgen María, su paso de esta vida a la celestial. Debido a este flujo del término, no se le puede enmarcar ni fijar en un punto estático, porque estar en tránsito es estar en movimiento entre puntos fijos. El presente estudio estudiará las religiosidades en tránsito encontradas en escrituras que también están en tránsito en el siglo XVI español. Así como la terminología misma lo demanda, esta tesis no pretende fijar ese tránsito sino argumentar que existe a pesar (y fuera) de las clasificaciones rígidas de la época. También pretende mostrar cómo surge ese “tránsito,” cómo evoluciona y por qué tiene relevancia hoy. Debido a que intentar definir el tránsito sería paradójico, se pretenderá desmarcar el término en lugar de enmarcarlo.

Hay instancias en donde una imagen dice más que mil palabras. Este proyecto investigativo se inició con la imagen de escrituras en tránsito. Es decir, se inició con la imagen visual de un folio de literatura aljamiada y el tránsito lingüístico contenido allí. Según Octavio Paz, la imagen acopla realidades opuestas e indiferentes y somete a unidad la pluralidad de lo real (90). La imagen no quiere decir, la imagen es. Por eso para

penetrar la imagen hay que fluir, hay que transitarla. En los enmohecidos folios de literatura aljamiada se puede observar cómo los cripto-musulmanes y cripto-judíos que aún vivían en España en los siglos XVI y XVII *des-marcaron* sus religiosidades a través de un modo escriturario peligroso, poco común y muy complejo. Al hacer esto se dio una ruptura entre grafía y lengua, entre religiosidad y religión que dio paso a una concepción de lo sagrado y a un quehacer religioso imposible de clasificar: dio paso a religiosidades en tránsito.

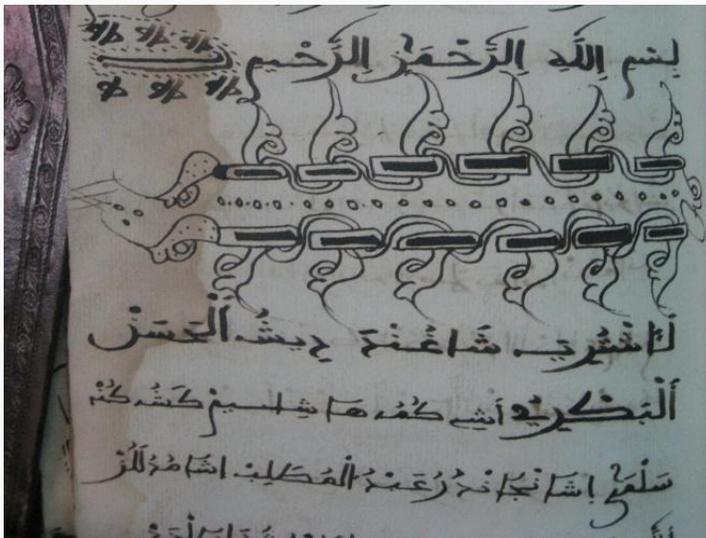


IMAGEN 1: BRAH T-17 fol. 38r
(olim 11-9413)

Folio del libro de las Luces en Aljamiado hispanoárabe, (lengua española escrita con grafía árabe y algunas fórmulas religiosas en árabe).

“Bismillah al-Rahman al-Raheem
Historia segunda. Dixo al-Hasan
alBakri, así como [Hesilím] casó con
Salma...”

La literatura aljamiada es un corpus de textos escritos en una lengua con la grafía de otra lengua. La palabra aljamiado viene del término árabe [عجمي] (*al-ajjmí*) que significa foráneo, extranjero, no propio. Por consiguiente, esta literatura estaba escrita en una lengua con un alfabeto foráneo, extranjero y no propio. La combinación más común de esta literatura es aquella escrita en lengua española con el alfabeto o grafía árabe, como muestra la (imagen 1). Usualmente se asume que la literatura aljamiada es sólo la que posee esta combinación de grafía árabe y lengua española. Sin embargo, para propósitos del siguiente estudio toda escritura que combine una lengua con la grafía de

otra lengua foránea y extranjera entrará en la categoría de lo aljamiado.¹ Durante la España del XVI y XVII se observan varias combinaciones de lo aljamiado: español en grafía hebrea, hebreo en grafía árabe, árabe en grafía hispana (latina), hebreo en grafía hispana, aunque el corpus más numeroso es el de lengua española escrita en grafía árabe como se observa en la (imagen 1). Esta ruptura entre grafía y lengua, (entiéndase la ruptura entre grafía hispana y lengua hispana, o entre grafía árabe y lengua árabe, o grafía hebrea y lengua hebrea), y el vínculo de estas grafías con lenguas aljamiadas o foráneas es lo que produce el tránsito que explicaremos en más detalle en el presente capítulo.

Una tesis es la imagen escrita de una trayectoria investigativa y así como esta investigación se inició en la imagen, la tesis se iniciará con la imagen también. El siguiente capítulo pretende establecer el marco teórico que servirá de andamiaje para los análisis y argumentos de este proyecto, y que ayudará a desmarcar las religiosidades en tránsito del siglo XVI y XVII español. Este marco será complementado con diferentes imágenes visuales de documentos aljamiados que revelan simultáneamente todos los tránsitos que serán recorridos capítulo por capítulo. Las bases de este proyecto transitan por las dicotomías grafía/lengua, religiosidad/religión y en los eventos de simulacro, simulación, disimulación y tránsito. A través de las imágenes visuales de varios documentos aljamiados este capítulo definirá los siguientes términos y explicará las relaciones que existen entre los mismos, estableciendo así un marco de referencia para el análisis que se presentará en los capítulos posteriores.

¹ El generalizar el término de lo aljamiado no es una idea pionera, basta con acceder a los catálogos de los archivos de la Biblioteca Nacional o de la Biblioteca de la Real Academia de la historia para ver cómo desde hace más de un siglo filólogos y archiveros han catalogado manuscritos hispanos con grafía hebrea como aljamías hebraico- españolas, aljamías judeo-españolas, entre otros nombres que utilizan el término “aljamiado” para referirse a combinaciones lingüísticas que no son solamente la lengua hispana en grafía árabe. También la definición del término “aljamía” en la última edición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua incluye los escritos judeo-españoles en caracteres hebreos.

I. Grafía y religiosidad

La imagen viene a ser la representación concreta de algo abstracto o imperceptible. Es el medio por el cual se puede captar, palpar, representar aquello que trasciende la percepción humana. Según Jean Baudrillard en la “Precesión de los simulacros” la imagen representa y mediatiza el sentido de una realidad profunda, pero para algunos la imagen es asesina porque en su mediación puede apoderarse del sentido mismo de la realidad profunda y ese es el simulacro (17). Pero antes de desarrollar la idea del simulacro (que se hará al final de este capítulo), cabe explicar la función de la imagen y su relación con la grafía y la religiosidad. La imagen de lo sagrado viene ser el medio por el cual el ser humano representa y capta lo sagrado. La cruz es una imagen del Cristianismo, la estrella de David es una imagen del Judaísmo, al igual y la luna menguante del Islam. De manera que la grafía es una imagen perceptible de la lengua y la religiosidad es una imagen perceptible de la religión.

La grafía funciona como imagen de una o varias lenguas. Se define como “modo de escribir o representar sonidos dados.”² La lengua viene a ser lo que contiene el significado, la esencia, la idea referida por sonidos o la realidad profunda que describe Baudrillard. La grafía es un medio para expresar esa esencia o contenido en el papel. La combinatoria de la grafía representa y refiere una cierta lengua. Aunque grafía y lengua van de la mano y al parecer tienen una relación de mutua dependencia, se podría decir que la carga significativa en esta dicotomía se encuentra en la lengua y que la grafía es una imagen mediática que quedaría vacía sin la presencia de la lengua. Incluso es común que una misma grafía represente diversas lenguas, (la grafía latina representa al español,

² Esta definición proviene de la última edición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.

al italiano, al inglés), así como toda imagen tiene multiplicidad de referentes. Lo que no es común es que una misma lengua sea representada por diversas grafías como ocurre en las lenguas aljamiadas. En las lenguas aljamiadas el español es representado por las grafías latina, árabe y hebrea. El árabe y el hebreo también son representados por las tres grafías.

Algo similar ocurre con religiosidad y religión. En esta dicotomía la religiosidad juega el rol de la imagen de la religión. La religión es la creencia o fe en algo trascendente y el vínculo con la divinidad o lo sagrado, que se organiza a través de la comunión con un sistema de dogmas.³ La religiosidad es el aspecto perceptible y concreto de la religión. La religiosidad es la manera en que se vive una religión cotidianamente, a través de rituales, prácticas y actos que le recuerdan a un sujeto religioso su religión y su fe. Por lo tanto la religiosidad es el medio por el cual se traduce el sentido de una religión en el día a día de una persona, por ello es un proceso que hace público un aspecto privado de la fe o creencia personal. La religiosidad es lo que identifica a un sujeto con una religión. En la dicotomía religión/religiosidad la mayor importancia recae sobre la religión, aunque ambas están íntimamente ligadas. Lo que contiene la realidad profunda es la religión, no la religiosidad. Dentro de cualquier religión se espera que la fe interna y la creencia se reflejen en los actos cotidianos de un devoto, sin embargo se suele enfatizar que la intención del corazón pesa más que los actos de la persona, aunque no siempre sea así.

³ No pretendo entrar en una definición exhaustiva del término religión, (proveniente del término latino “religare” que significa volver a vincular reatarse, a la divinidad) lo cual es material para varios volúmenes. Por ahora es pertinente sólo el aspecto general del término con respecto a la religiosidad y la diferenciación entre los mismos. Más adelante en la disertación se entrará en una discusión más profunda acerca de esta dicotomía.

En la España del XVI se da una ruptura muy peculiar entre religiosidad y religión. Cuando la Iglesia-Estado impone el Catolicismo como religión única y oficial de España, lo que realmente está imponiendo es una religiosidad. La creencia interna o la religión de un sujeto no puede ser controlada porque es íntima, no obstante, la religiosidad sí puede controlarse porque es la imagen pública de la fe de un sujeto. Entonces cuando se prohíben las religiosidades musulmanas, judías, protestantes y se impone una religiosidad hegemónica bajo pena de expulsión o muerte, se da una ruptura entre religión y religiosidad. Aunque la Iglesia-Estado intenta imponer una religión a través del escrutinio de las religiosidades, las religiosidades de la España del XVI ya no son imágenes representacionales de sus religiones, sino que son religiosidades simuladas y disimuladas.

II. Simulación y disimulación

Disimular es ocultar ser, saber o tener algo. Es encubrir con astucia la intención. Es fingir no tener lo que se tiene, por lo que el disimulo remite a la presencia de algo, se oculta algo pretendiendo que no se tiene o no se siente (Baudrillard 12). El disimulo remite a la presencia porque hay algo que ocultar. El día en que iban a crucificar a Jesús, unos hombres de ley le preguntan al apóstol Pedro si él conocía a Jesús y si era uno de los discípulos. Pedro respondió que no lo conocía y negó ser quien decían que era. Se dice que lo negó tres veces ese mismo día. Pedro disimuló ser quien era, disimuló ser cristiano. Ocultó su identidad, disimuló ser discípulo de Jesús.

Otro ejemplo de disimular en términos lingüísticos se podría ver en la (imagen 2).

En esta imagen podemos ver una disimulación de la lengua árabe. Los títulos son en español y en latín pero el texto que le sigue, al ser leído en voz alta se puede comprobar que es lengua árabe. Es un ejemplo de la lengua árabe disimulada con la grafía hispana. En la primera línea debajo del título El Paternóster dice: “Gualiduna alledi fa cemeguët...”⁴ Esto quiere decir “Padre Nuestro que estás en los cielos” en lengua árabe. Desde la perspectiva de la grafía como imagen de la lengua, este texto tiene una imagen hispana mientras lo representado es árabe, por lo tanto se disimula lo representado usando la imagen de otra lengua. A través de esta disimulación se da una ruptura entre la dicotomía grafía y lengua.

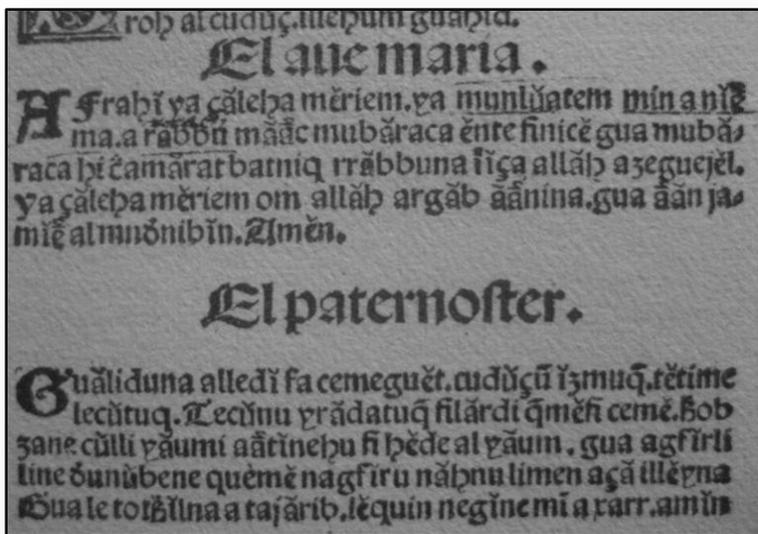


IMAGEN 2:

Fragmento de Arte para ligeramente saber la lengua aráviga, (ver bibliografía) escrito en lengua árabe con grafía hispana por Pedro de Alcalá en 1506.

A su vez la (imagen 2) también presenta una simulación. Esta simulación se da simultáneamente con la disimulación. Mientras se disimula la lengua árabe con la grafía hispana, se simula la lengua hispana. Mientras disimular es ocultar algo, simular es fingir algo. Simular es hacer parecer que se tiene, se sabe, o se es algo. Es fingir tener lo que no

⁴ Esta frase en caracteres árabes sería: **والدُّنَا الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ**

se tiene por lo que la simulación remite a la ausencia de algo (Baudrillard 12). Una mujer que simula un embarazo, no está embarazada pero se amarra una almohada en el vientre y finge el embarazo. Por otro lado una mujer que disimula un embarazo está embarazada, sin embargo, oculta el embarazo con ropa ancha. Es por esto que la simulación implica la ausencia de lo que se muestra, mientras que la disimulación implica la presencia de algo que se oculta. En el caso de la mujer que no está embarazada y utiliza una almohada, se simula un embarazo lo cual remite en realidad a la ausencia de un embarazo y en el caso de la mujer embarazada se disimula el embarazo, lo cual remite a que realmente hay un embarazo. En el caso de la (imagen 2) se simula la lengua española con una grafía española que a su vez está disimulando la lengua árabe. Por lo tanto tenemos una misma grafía ejerciendo dos acciones simultáneas: simulando el español y disimulando el árabe. La grafía, pues, remite a la ausencia de lo hispano y la presencia del árabe en el Padre Nuestro. Estas grafías charlatanas que simulan y disimulan eran muy comunes en el siglo XVI español y es lo que este proyecto denominará como grafías aljamiadas.⁵

A simple vista parecería que el contenido del texto de la (imagen 2) es el Padre Nuestro en lengua española, ya que normalmente (fuera de los actos de simulación y disimulación) una mujer que parece estar embarazada está embarazada, normalmente lo que parece ser lengua árabe y tiene grafía árabe es árabe y lo que parecen letras hispanas es un texto en español. Normalmente imagen y referente van de la mano, sin embargo, la España del XVI es un contexto donde lo “normal” es disimular y simular cotidianamente, tanto en las letras como en la fe.

⁵ Charlatán y charlatana son adjetivos que surgen a partir del Segundo cuarto del siglo XVI, y según el diccionario etimológico Joan Corominas, significa vendedor de panaceas e indulgencias falsas, según el Covarrubias son aquellos que engañan y simulan vender curas y ungüentos que realmente no curan, etc. Debido a estas definiciones del término, he decidido catalogar a las grafías aquí discutidas como charlatanas.

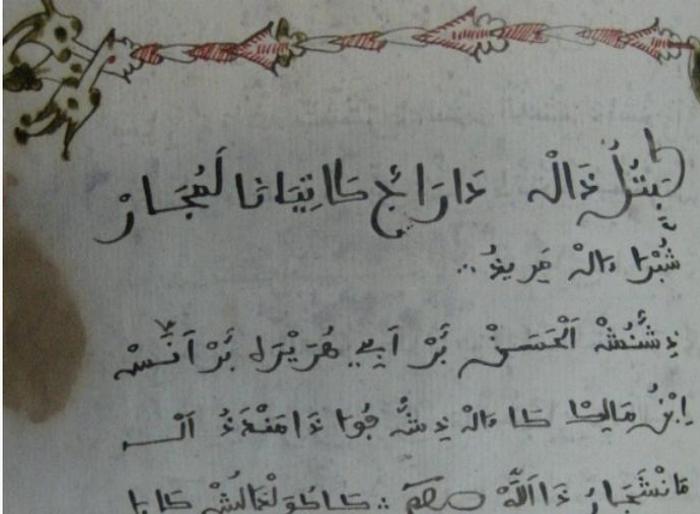


IMAGEN 3: Imagen del documento aljamiado hispano-árabe BRAH T-19 f.209r, escrito en español con grafía árabe. Aunque parece árabe, el título dice: “Capítulo del derecho que tiene la mujer sobre el marido”

Estos fenómenos de simular y disimular lenguas, grafías, religiones y religiosidades eran tan comunes durante esta época que existen diversas combinaciones aljamiadas. En la (imagen 3) podemos ver una grafía aljamiada que simula la lengua árabe mientras disimula el español, ya que se usa la grafía árabe para escribir español. Mientras en la (imagen 4) vemos otra grafía aljamiada que simula hebreo, mientras disimula la lengua árabe, ya que es lengua árabe escrita en grafía hebrea.



IMAGEN 4: Imagen del documento aljamiado judeo-árabe TS 13 J 14 de la Geniza Collection, escrito en lengua árabe con grafía hebrea. En la línea 2 dice:

“لو اخذت اصف ما جر <ي>علي خادم حضره...”

Estas grafías aljamiadas, (entre otras combinaciones), simularon y disimularon el español, el árabe y el hebreo durante el siglo XVI español. En los actos de simular y disimular se provoca una ruptura entre la imagen y lo representado, en este caso entre grafía y lengua. Ya la grafía árabe no necesariamente representaría la lengua árabe y podría sustituir su referente “normal” con otra lengua, como ocurre en la (imagen 3). Pero en esta ruptura entre grafía y lengua, la grafía no queda vacía de significado sino que ocurre un desplazamiento del significado de la lengua hacia la grafía. Aunque en la (imagen 3) la grafía árabe está disimulando una lengua hispana, aún así refiere también un significado árabe porque su imagen gráfica es árabe y porque probablemente, para el escriba musulmán de este documento la grafía árabe era tan sagrada como la lengua árabe. Ottmar Hegyi al hablar del uso del alfabeto árabe en las lenguas aljamiadas dice: “...éste es el resultado natural del prestigio del alfabeto sagrado que reviste a la aljamía de un ropaje islámico. Se trata de un culturema, un signo exterior que señala la pertenencia a la umma: la comunidad islámica” (Cinco leyendas 17). La utilización del alfabeto árabe al escribir otra lengua le da un sentido o una significación árabe al escrito. Hay diversas intenciones por parte de los escribas ante el acto de escribir las lenguas aljamiadas y combinar alfabetos y lenguas que “normalmente” no van juntos. A pesar de la diversidad de intenciones posibles, la elección de estas escrituras muestra un tránsito lingüístico en papel que parece reflejar el tránsito religioso de la época.

Algunas de las lenguas que analizaremos en este capítulo eran impuestas, mientras otras eran prohibidas. Algunos consideraban estas lenguas sagradas, otros las consideraban herejía. No es casualidad que el caos lingüístico que presentan estas imágenes pueda ser un reflejo del caos religioso de la época. En este contexto la

dicotomía grafía/lengua, es a su vez, una imagen de la dicotomía religiosidad/religión. Los mismos procesos de simulación y disimulación que vemos en papel con las lenguas y sus grafías, se pueden observar en las religiones de la época y sus religiosidades. De esta manera, este trabajo pretende utilizar la grafía para leer la religiosidad y utilizar la cuestión lingüística para leer la cuestión religiosa.

Aunque el análisis detallado de las religiosidades y de la cuestión religiosa será abordado en los siguientes capítulos, este primer capítulo pretende plantear y aclarar la relación lengua-religión. El utilizar la cuestión lingüística como imagen de la cuestión religiosa no es un rasgo azaroso de este proyecto sino que las condiciones políticas, sociales y religiosas que desembocan en la España del XVI permiten esta asociación y en ocasiones hasta la requieren. Por lo que cabe explicar en primer lugar, la relación del árabe-Islam-moriscos, en segundo lugar, la relación entre hebreo-Judaísmo-conversos y en tercer lugar, la relación entre el castellano-Catolicismo ibérico y los españoles del siglo XVI.

III. El árabe: la lengua escogida, la lengua de la revelación

La lengua árabe juega un rol principal en la religión islámica. Según esta religión, Dios reveló al profeta Mahoma el Sagrado Corán (a través del Arcángel Gabriel) en una lengua perfecta e inimitable que es la lengua arábica. En el Corán hay once referencias directas a la lengua árabe, e indirectamente hay varias referencias a su unicidad también.⁶ Siempre se le refiere como lengua pura, inquebrantable, una lengua que puede ser entendida sin duda. El Corán mismo hace referencia a las dudas que tienen algunas

⁶ La menciones directas de la lengua árabe en el Corán aparecen en las siguientes Suras: Sura 12: verse 2, 13:37, 16:103, 20:113, 26:195, 39:28, 41:3, 41:44, 42:7, 43:3, 46:12.

personas acerca del origen del Corán. En la Sura 16 (An-Nahl) versos 102-103 Dios parece darle a Mahoma el argumento para defender la revelación del Corán ante los incrédulos:

Diles: Es el Espíritu Santo Gabriel que lo trajo de la parte de tu Señor y es para afirmar a los creyentes y es una guía y una buena nueva para los musulmanes.

Nosotros [Dios] sabemos lo que dicen.⁷ “Él que le enseña es un ser humano” [los incrédulos pretendían que era un monje que le enseñaba lo que contienen la Tora y el Evangelio]. La lengua de aquel que sospechan es extranjera (al-ajjmía), mientras que ésta es una lengua árabe pura y clara, la lengua del Corán. (102-3)⁸

En estos versos se puede observar cómo la lengua árabe es la lengua escogida por Dios para revelar su mensaje a los musulmanes. Según Dios mismo, es una lengua pura y clara. La lengua árabe no es extranjera, como la palabra de Dios no puede ser extranjera y foránea. En el Islam, el árabe es la lengua de la revelación, la lengua del milagro y por ende es inmutable e inimitable. En la Sura 17 versos 88-90 del Corán dice:

Aunque se unieran los hombres y los genios para producir algo semejante al Corán no podrían producirlo aún si se ayudaran los unos con los otros. Y hemos [Dios ha] ofrecido al hombre en este Corán, toda clase de ejemplos, pero la mayoría de las gentes persisten en la incredulidad y ellos dicen: No creeremos en ti, si no haces brotar de la tierra un manantial de agua. (88-90)

⁷ En el Corán, cuando habla Dios nunca se utiliza la declinación de la primera persona singular “Yo”, sino que se utiliza la primera persona plural “Nosotros”. Algunas traducciones toman esta particularidad en cuenta, sin embargo la traducción de Kamel Mustafa Hallak que se utiliza en este trabajo traspassa ese “Nosotros” en lengua castellana. Por ende siempre que se habla en la forma “Nosotros” es Dios mismo quien habla en cita directa.

⁸ Los comentarios entre paréntesis pertenecen a la traducción de Kamel Mustafa Hallak, los he dejado respetando su interpretación y porque esclarecen el texto.

Como podemos ver en este fragmento del Corán, a pesar de que las gentes pedían milagros sobrenaturales como el del manantial de agua, en su lugar Dios envía el Corán. El milagro esencial del Islam está escrito en lengua árabe en el sagrado Corán y por ende es imposible de imitar e imposible de ser creado por el ser humano. Distinto a otras religiones que reclaman milagros sobrenaturales, el único milagro predicado por el Islam es la inimitabilidad de la lengua del Corán, que en árabe se conoce como el الإعجز [i'jazz]. Los musulmanes creen que Mahoma presentó un milagro que puede ser presenciado por los hombres de todas las épocas y lugares hasta el fin de los tiempos, y cuyo aspecto milagroso puede ser corroborado y analizado por todos. Este milagro perdurable es la lengua.

El segundo de los cinco pilares del Islam es la oración الصلاة [a-Salā] y ésta debe hacerse en árabe aunque no sea la lengua del creyente, sin embargo, existen documentos aljamiados del a-Sala en español con grafía árabe que demuestran una diferencia en la religiosidad islámica de la España del siglo XVI.⁹ Los musulmanes en general consideran que cualquier traducción del Corán es una interpretación del sentido del Corán y no una traducción lingüística. Kamel Mustafa Hallak es uno de los traductores del Corán en lengua española, su traducción es la que se utilizará en esta disertación. En su nota introductoria aclara: “Es de notar, que no existe una traducción que sea absolutamente exacta del Corán y todas deben ser consideradas únicamente como una traducción del sentido del Corán y de ningún modo como el Corán mismo” (XIV). Esta traducción es de 1998 y muestra como aún hoy la idea sobre la inimitabilidad del Corán

⁹ Algunos ejemplos de manuscritos con el assala (oración) en aljamiado son BNM mss 5223, BNM mss 5287, BRAH S-1 (olim 11/9393), BRAH T-11 (olim 11/ 9408) and BRAH T-13 (olim 11/9410).BNM son las siglas de la Biblioteca Nacional de Madrid y BRAH las siglas para la Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid.

sigue vigente. Para todos los musulmanes la lengua del Corán es divina y no puede ser traducida. Aún los musulmanes con otras lenguas nativas tienen una consideración especial por la lengua árabe. Sin embargo en la España del XVI se han encontrado varias copias de Coranes Aljamiados que no hacen la salvedad de que son una traducción del sentido del Corán, sino que por el contrario asumen ser el Corán mismo al ser escritos en la grafía de la lengua sagrada.¹⁰

Este sistema de valores y dogmas en torno a la lengua hacen del árabe no sólo una identidad lingüística, sino también un signo sagrado de identidad religiosa islámica. Por eso se enseña en todas las mezquitas alrededor del mundo junto con el dogma islámico. Por eso también el énfasis en la caligrafía árabe, tan presente en la cultura musulmana en libros, columnas, paredes, arcos, puertas, techos, utensilios, celosías, y tantos otros espacios que se llenan con estas letras. El árabe es lengua sagrada en tanto y en cuanto es la lengua escogida para la revelación divina. En el caso de los moriscos la grafía árabe “en simulacro” obtiene la misma sacralidad de la lengua árabe y asume un sentido sagrado. Cuando a su vez, esta grafía cargada del significado sagrado de la lengua árabe representa otra lengua, asociada a otra religión, entonces se da el tránsito.

A. Los moriscos, su relación con el árabe y su contexto

Para los moriscos y cripto-musulmanes que vivían en España durante el siglo XVI el árabe también era la imagen del milagro del Islam y lengua de la revelación divina, sin embargo, el contexto de estos musulmanes no era el contexto del mundo islámico. Su

¹⁰ Algunos ejemplos de versiones aljamiadas del Corán son BNM mss 4938, BNM mss 5078, BRAH T-4, BRAH T-5, BRAH T-13, BRAH T-18.

situación era críptica y peligrosa, sus prácticas y rituales se modificaron y de sus actos de supervivencia y resistencia surgió una nueva manera del Islam con una nueva manera de concebir la lengua sagrada. Las ideologías sobre la inimitabilidad del Corán se modifican cuando estas minorías empiezan a escribir Coranes Aljamiados. Dentro de la literatura aljamiada en lengua hispana con grafía árabe se han encontrado numerosas copias del Corán Aljamiado o de fragmentos coránicos. Esta literatura en aljamía hispano-árabe era, en su mayoría, escrita por los moriscos que habían olvidado la lengua árabe.

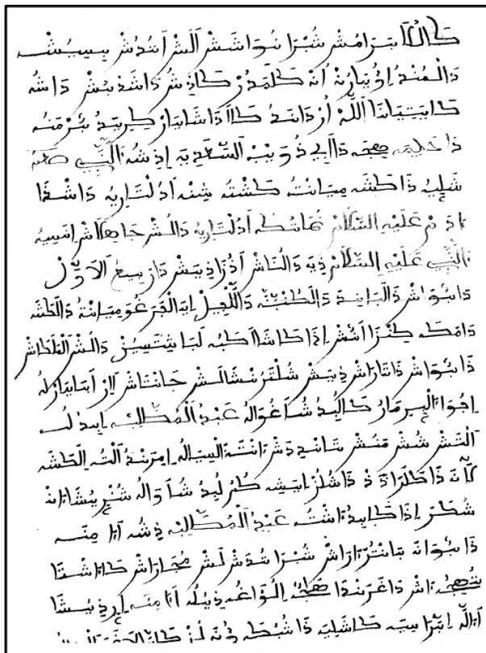


IMAGEN 5: BRAH 11/9414 T-18 folio 103r

Corán Aljamiado.

Copia facsímil de un manuscrito aljamiado hispanoárabe de Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid. Está escrito en lengua española con grafía árabe.

La (imagen 5) es un facsímil de una de las copias que existe del Corán Aljamiado. Este texto no es en árabe aunque parece serlo, la lengua de este texto es castellana, pero en ninguna parte de este manuscrito se hace la salvedad de que es una traducción del sentido del Corán en lengua aljamiada o en lengua castellana, como se suele hacer con las traducciones del Corán. Este documento es un ejemplo de cómo el sentido sagrado de la lengua árabe se traspasa también a la grafía árabe. Al compartir la misma imagen gráfica,

se le empieza a dar a la lengua aljamiada el sentido sagrado de la lengua árabe. Este simulacro aljamiado resiste otorgar una grafía hispana a los textos moriscos. Parecería que escribir español en grafía hispana sería una asimilación lingüística total, mientras que escribir español con grafía árabe mantenía a esta literatura en un tránsito entre lo hispano y lo árabe. Un tránsito que se veía también en la identidad de los moriscos quienes no eran totalmente árabes ni totalmente hispanos.

Este simulacro aljamiado no es necesariamente un simulacro consciente por parte de los moriscos que escribían de esta manera. Pero sí se puede leer el acto de escribir con la grafía árabe como un modo de traspasar a estos textos esa aura sagrada, o ese sentido sagrado que tiene la lengua árabe como lengua de la revelación. Posiblemente esta era la intención, simular el árabe en su grafía porque realmente habían olvidado la lengua de la revelación islámica. No obstante, en ese acto resisten la asimilación total y se mantienen en un tránsito entre ambas lenguas, que consciente o inconscientemente se relaciona con un tránsito en la religiosidad también. No es posible saber con certeza la intención de la resistencia morisca a la asimilación y aculturación. La misma puede ser tan heterogénea y diversa como cada sujeto morisco. Sin embargo, los sucesos históricos a lo largo del siglo XVI, sí demuestran una perseverante resistencia a renunciar a la cultura, lengua y religión islámica. El siguiente recuento histórico muestra repetitivos intentos de asimilar a esta minoría a través de numerosas capitulaciones, edictos y condiciones, cuyo aparente fracaso provocó la expulsión final de los moriscos en el siglo XVII.¹¹

¹¹ Un breve recuento del siglo XVI es pertinente para entender los frustrados intentos de verdaderamente convertir a los moriscos, pero para una idea más completa de los sucesos de este siglo referirse a la cronología que se encuentra en el Apéndice I.

El 25 de noviembre de 1491 los Reyes Católicos y Boabdil, (el último sultán musulmán en España), firmaron las Capitulaciones para la entrega de Granada. Entre los 77 artículos de este tratado se les prometió a los musulmanes de Granada la tolerancia religiosa y la libre práctica de su religión, lengua, cultura, costumbres e incluso la adhesión a su Ley Islámica bajo la soberanía de los Reyes Católicos (Cowans 15). La historia hubiera sido muy distinta de haberse cumplido este acuerdo. Contrario a lo acordado, en 1492 se inició un proceso de catequización de los moros de Granada encabezado por el Arzobispo de Granada Hernando de Talavera que permitía una especie de intercambio entre la cultura islámica y la cristiana (Rawlings 15).¹² En 1499 se pone en duda la misión de Talavera y el Arzobispo de Toledo, Francisco Jiménez Cisneros, se apoderó del cargo y comenzó una serie de amenazas y restricciones a la población morisca granadina provocando una revuelta en diciembre de 1499 por los moriscos del Albaicín que se extendió hasta las Alpujarras por un periodo de tres meses. Tras un ciclo de conversiones forzosas y bautismos en masas, en 1500 se reportan a la Corona 50,000 nuevos católicos, seguido por una quema de textos árabes en octubre de 1501 (Rawlings 16).

El 12 de febrero de 1502 los Reyes Católicos ordenan por decreto la conversión, expulsión o muerte de todos los musulmanes de Castilla, incluyendo los musulmanes viviendo en Granada. El 20 de junio de 1511 se firma un decreto que prohíbe los libros

¹² El Arzobispo de Granada entre 1493-1507, Hernando de Talavera estableció una estrategia de conversión de conciliación, más que de imposición y amenaza. Supo vender el Cristianismo entre la comunidad morisca permitiéndoles integrar su cultura árabe al ámbito cristiano. Conocido por muchos como el “alfaquí de los cristianos”, aprendió la lengua árabe y le exigía a su clero aprender el idioma de los moriscos. Permitió el uso de la música e instrumentos árabes durante la misa. Su simpatía entre la población morisca levantó dudas por parte de las autoridades, encabezadas por el Arzobispo de Toledo, quienes criticaron y dudaron de su origen mismo, sacándolo del cargo en 1509 e imponiendo una estrategia de catequización totalmente diferente. Para más información acerca de Hernando de Talavera referirse a Helen Rawlings, [Church, Religion and Society in Early Modern Spain](#).

árabes y se ordena la destrucción de todos los libros y documentos árabes. En 1525 se ordena la conversión, expulsión o muerte a los musulmanes de Valencia y en 1526, a los de Aragón. También en 1526 se le prohíbe a los ya convertidos moriscos de Granada el uso de vestimenta árabe, (incluyendo los velos), se prohíbe por igual el uso de nombres árabes o musulmanes, la música e instrumentos árabe, el baile y todo rasgo cultural islámico. Todas estas restricciones provocan la Rebelión de las Alpujarras en diciembre de 1568 que se extiende hasta mayo de 1570 por los moriscos de Granada, quienes en 1571 son obligados por Felipe II a emigrar a otras provincias españolas y se les prohíbe a los moriscos vivir cerca de las costas mediterráneas por miedo a que crearan alianzas con los turcos del Imperio Otomano (Homza 239).¹³ La frustración por no lograr asimilar a esta minoría ejerció presión sobre Felipe II a quien le pidieron expulsar a los moriscos en 1582 y 1592 (Ehlers 106) sin que este accediera. En un último intento, que repite las estrategias de Talavera un siglo antes, Felipe II crea un comité especial de instrucción cristiana en 1596 para los moriscos de Valencia con misioneros hablantes de árabe, ya que este grupo se negaba a utilizar al castellano a pesar de los varios edictos y quemas de libros.

Finalmente en 1609, Felipe III decreta la expulsión de todos los moriscos de España (Cowans 145). Cabe aclarar, que no se expulsa a los musulmanes no-convertidos, sino que para esta fecha todos los antiguos musulmanes, sinceramente o no, ya habían

¹³ Para una visión particular de la Rebelión de las Alpujarras, referirse los textos históricos de Luis Mármol de Carvajal (1520-1599), Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada (1579) y Rebelión y castigo de los moriscos (1600). Luis Mármol de Carvajal es una de las figuras del siglo XVI que encarna el tránsito y la hibridez discutidas en esta investigación porque literalmente transitó desde Granada, todo el norte de África y Turquía, aprendió árabe y al volver a España escribió la historia de la rebelión morisca. Aunque su labor histórica estaba vinculada a la elaboración de un discurso de exclusión que desembocó en la expulsión de los moriscos de España en 1609, sería interesante ver qué relación hay entre su obra y su vida en tránsito.

sido oficialmente convertidos. En esta ocasión se expulsa a los moriscos (ya convertidos) sin opción a quedarse. La constante resistencia y el aferrarse a su lengua, cultura y religión es lo único que explica cómo luego de un siglo de aculturación forzosa, de diversos edictos, leyes, persecuciones, de simulaciones y disimulaciones, aún se podía identificar a esta minoría. Alrededor de 300 mil exiliados dejaron la Península entre 1609 a 1614 con este edicto, lo cual tuvo un efecto muy perjudicial en la economía y agricultura española (Cowans 149, Rawlings 24, Kamen 221).¹⁴ La manera en que se da esta expulsión en el siglo XVII demuestra que a lo largo de todo el siglo XVI esta minoría mantuvo su cultura, su religión y su lengua a pesar de los numerosos intentos por parte de los diferentes reinados y de la iglesia. Consciente o inconscientemente, hubo resistencia a través del apego a la cultura islámica, ya sea la lengua, la grafía, la vestimenta y hasta la música.

La cuestión lingüística, (junto con la cuestión religiosa), fue la más latente y resistente ante los intentos de asimilación y aculturación sobre la población morisca. La trayectoria de esta minoría a lo largo del siglo XVI demuestra una constante resistencia a través del aferrarse a su lengua sagrada (ya sea a la lengua como a la grafía árabe) y a su religión islámica. La comunidad morisca en España no era homogénea y su relación con la lengua árabe tampoco lo era, aunque sí se podría decir que la mayoría resistió la aculturación ejercida por el estado eclesiástico a través del árabe.

¹⁴ La comunidad morisca componía gran parte de la mano de obra agrícola en España, con su expulsión hubo numerosas pérdidas de cosechas enteras, sobre todo en las tierras valencianas. Fue tanto el efecto real que tuvo esta expulsión que en 1633, Antonio de Sotomayor el confesor real, le pide a Felipe III que les permita la entrada a los moriscos nuevamente. No sólo los terratenientes y los nobles preferían no expulsar a los moriscos, sino que algunos miembros del clero también se oponían a la expulsión. En 1610, el Arzobispo de Sevilla Don Pedro Vaca de Castro escribe una respuesta a la expulsión de los moriscos de 1609 pidiendo enmiendas al edicto. Para una traducción completa de este documento ver Jon Cowans, Early Modern Spain: a documentary history (149).

Las comunidades moriscas de Castilla y de Aragón no hablaban árabe, lo habían olvidado y hablaban formas dialectales de romance. Durante el siglo XVI su lengua hablada estaba mucho más cercana al castellano que al árabe (Vespertino, Literatura tradicional árabe 91). Estos moriscos escribían en aljamiado hispano árabe (entiéndase español con grafía árabe). Hay varias teorías que intentan explicar por qué estos moriscos insistían en escribir con el alfabeto árabe. Algunos críticos como el mismo Pascual Gayangos argumentan que el gesto por parte de los moriscos al utilizar esta grafía era mantener la clandestinidad y la protección de la comunidad cripto-musulmana. No obstante, desde 1511 los textos árabes son prohibidos por edicto. Los textos aljamiados representaban más peligro para los cripto-musulmanes que textos islámicos escritos en grafía latina. Los textos aljamiados se identifican a simple vista porque parecen árabe sin importar el contenido, sin embargo, los textos islámicos escritos en castellano con grafía latina eran más difíciles de identificar porque habría que leer el documento para saber si eran islámicos o no. Por consiguiente, un texto aljamiado hispano-árabe sería más peligroso que un texto no-aljamiado para la persona que lo poseyera. Aunque no es la teoría que más favorezco, sí entiendo la posibilidad de una intención clandestina por parte de los escribas aljamiados. Muchos de estos textos contenían rituales islámicos y explicaban maneras de disimular el Islam. También daban consejos de cómo simular el bautismo del bebé y luego de cómo deshacerlo al llegar a la casa.¹⁵ En este sentido el

¹⁵ Las fadas era un ritual morisco para des-bautizar al recién nacido. Luego del ritual del bautismo católico, los moriscos hacían un contra ritual en sus casas, conocido como las fadas donde lavaban al recién bautizado y le quitaban los aceites y el óleo santo utilizados en el acto del bautismo y se consagraba la criatura a Allah. El ritual de las fadas era sancionado por la Inquisición porque se realizaba para borrar los efectos del bautismo cristiano y demostraba la condición cripto-musulmana. Luis Mármol de Carvajal en su Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada (1579), explica lo siguiente en cuanto a las fadas: “Cuando habían bautizado algunas criaturas, las lavaban secretamente con agua caliente para quitarles la crisma y el olio santo, y hacían sus ceremonias de retajarlas, y les ponían nombres de moros” (158).

escribir de esta manera crítica lograba que la información se quedara dentro de la comunidad y aunque fuera más peligroso para la persona que tuviera el manuscrito protegía más a la comunidad que estaba disimulando el Islam.

Otra explicación de por qué los moriscos escribían de esta manera era porque hablaban castellano pero no sabían escribirlo. El único alfabeto que conocían era el árabe, entonces eso explica la elección de un modo escriturario de lengua española y alfabeto árabe. Esta es una teoría muy pragmática y aunque soy muy partidaria del pragmatismo en la lingüística, creo que reducir todo un movimiento escriturario a algo tan simple es problemático por varias razones. Esta teoría asume que todo morisco que escribía en aljamiado era iletrado en la lengua castellana. Es difícil pensar que esta comunidad no podía reconocer la lengua del poderío político en el cual vivían desde el siglo XII. Cabe recalcar que los moriscos que escribían en aljamiado eran los de Castilla y Aragón, reinos que habían sido conquistados por los cristianos desde antes del 1150. Por lo tanto, estos moriscos llevaban viviendo bajo poderío cristiano desde hacía cinco siglos. Asumir que conocían más el alfabeto de una lengua que no hablaban al alfabeto de la lengua que hablaban desde hacía aproximadamente cinco siglos es un poco simplista. No se puede descartar que éste haya sido el motivo de algunos moriscos para escribir en aljamiado, pero el contexto y la historia de los moriscos y su constante resistencia ante la asimilación cristiana argumentan lo contrario y reclaman una explicación que trascienda la simplicidad pragmática de esta teoría.

En el folclor morisco se le atribuían poderes a las letras árabes, algunos moriscos para curar enfermedades escribían oraciones en árabe en papel, lo disolvían en agua y se bebían la tinta (Labarta 176). Por lo tanto, no se puede aislar la lengua de la religión en

este contexto, la lengua árabe y la grafía árabe tenían una significación sagrada y su uso o desuso tenía otras implicaciones que trascienden el pragmatismo de algunos críticos. La explicación que más favorezco es la de Ottmar Hegyi y Consuelo López Morillas quienes argumentan que los moriscos retienen el alfabeto árabe porque la lengua árabe, (y por extensión su alfabeto), son objeto de veneración para los musulmanes (López-Morillas, Language and Identity 199). La razón del aljamiado es más religiosa y trascendental que pragmática. La lengua de la revelación no es tomada a leve por los musulmanes y tampoco lo fue para los moriscos. María Ángeles Gallego en su artículo “The Languages of Medieval Iberia and their religious dimensión,” hace una síntesis del significado de los textos aljamiados para los moriscos que habían olvidado el árabe:

Pero el esfuerzo por preservar su identidad musulmana no sólo se manifiesta en esas comunidades que mantuvieron el árabe como lengua hablada y de la escritura. Los musulmanes de lengua romance y los moriscos de Castilla y Aragón desarrollaron un tipo de literatura “islámica” que intentó reconciliar el uso de una lengua romance con su identidad musulmana. Esta literatura romance islámica es conocida como la literatura aljamiada (115).¹⁶

El Aljamiado es un modo escriturario que concilia dos lenguas y dos tradiciones, en el caso de los moriscos: la castellana y la musulmana. Es una literatura capaz de captar la dualidad y el tránsito de la religiosidad del sujeto morisco que se siente castellano y también cree en Allah. Esta literatura que no es totalmente castellana ni totalmente árabe refleja unos sujetos que explicitan la imposibilidad de cualquier pureza.

¹⁶ Mi traducción del inglés: “But the effort to preserve their Muslim identity is not only manifest in those communities that kept Arabic as a spoken and written language. Romance speaking Muslims and Moriscos in Castile and Aragon developed a kind of “Islamic” literature that tries to reconcile the use of Romance with their Muslim identity. This Islamic Romance Literature is known as Aljamiado” (115).

Tanto L.P. Harvey como Vincent Barletta analizan las distintas teorías pero no se adhieren a ninguna, para ellos el por qué no es tan importante como las consecuencias y la significación de estos textos en la sociedad. Para Barletta, el uso del alfabeto árabe lo que hace es preservar un pasado islámico y una ideología que se inicia con la revelación del Corán por el Arcángel Gabriel y entroncar ese marco temporal del pasado en el presente morisco (137). Más allá del por qué de esta escritura vale la pena investigar la función de esta escritura para la situación morisca, ¿qué hacen estos textos para la religiosidad morisca?

(...) el uso del aljamiado por moriscos castellanos y aragoneses funcionó principalmente, como una manera en que los moriscos simultáneamente se incorporaron a un discurso islámico tradicional del pasado, enmarcado como suyo, y a la vez que trajeron ese pasado hacia un tiempo presente y futuro que ellos veían como incierto y más aún, confuso (Barletta, Covert Gestures 138).¹⁷

Estos textos son un trazo que mantiene vigente el pasado islámico en el presente cristiano. Como se discutirá más adelante, el simulacro aljamiado es uno que mantiene conexión con el referente previo. La literatura de este simulacro aljamiado representa un tránsito entre una tradición árabe-musulmana del ayer (siglo VII) y una tradición hispanocristiana del hoy morisco (siglo XVI), mientras espera un futuro confuso porque no es tangible ni definitivo. Quizás esta literatura apunta a unas religiosidades en tránsito y en este sentido resisten una asimilación total y mantienen lo que López-Morillas llama una continua vitalidad de pueblo (Language and Identity 195).

¹⁷ My Spanish translation of “(...) the use of aljamiado by Castilian and Aragonese Moriscos functioned primarily as a way by which the Moriscos could simultaneously connect themselves to traditional Islamic discourse from a past framed as their own and bring that past to bear on a present and future that they saw uncertain and even confusing” (Barletta 138).

Por otro lado, las comunidades moriscas del reino de Valencia y del reino de Granada eran hablantes de árabe y apenas conocían el romance. Estos utilizaban el aljamiado para aprender oraciones en romance y castellano, ya que no sabían leer el castellano tampoco (Vespertino, Literatura tradicional árabe 91). El aljamiado era una herramienta para simular la lengua de los cristianos (Galmés de Fuentes 75). Estos grupos de moriscos resistieron continuamente el olvido de la lengua de la revelación islámica. Prueba de esta resistencia son las diferentes medidas tomadas por los reyes y la iglesia para que renunciaran a la lengua árabe. A lo largo del siglo XVI hubo varias quemaduras de libros árabes, decretos reales y pragmáticas relacionadas con el uso de lengua árabe por los moriscos de los reinos de Valencia y Granada (1499, 1501, 1502, 1511, 1526, 1567).¹⁸ A lo largo del siglo se quemaron miles de documentos, se decretaron varias y diferentes reglas y prohibiciones del árabe hablado, escrito y leído sin que dichos intentos fueran en nada fructíferos.

En 1528 luego del Edicto de Conversión o Expulsión de los moriscos de Valencia (1526), esta minoría valenciana le pagó a Carlos V 40 mil ducados para que les diera un periodo de gracia de 40 años sin la intervención inquisitorial, su argumento era que para aprender las nuevas formas y maneras de la cultura cristiana necesitaban un proceso de transición (Rawlings 18). El emperador accedió a este periodo transitorio pero cuando se cumplieron los 40 años en 1568, el entonces rey, Felipe II visitó Valencia y se dio cuenta que los moriscos seguían hablando árabe y seguían viviendo como árabes y encargó a Juan de Ribera la cristianización de estos moriscos. Aún en 1596, Felipe II crea un comité especial para la instrucción cristiana de los moriscos en Valencia con misioneros

¹⁸ Para detalles sobre estas fechas ver la cronología que se encuentra en el Apéndice I.

hablantes de árabe porque no sabía qué más hacer para que esta minoría renunciara a su lengua y aprendiera español.

Los moriscos granadinos fueron tan o más difíciles de asimilar que los de Valencia. A causa de los diferentes edictos que prohibían la cultura morisca y la lengua árabe, los moriscos de Granada tuvieron tres revueltas. La primera revuelta de las Alpujarras fue de diciembre a febrero de 1499, en protesta ante el incumplimiento de las Capitulaciones de Granada y las políticas religiosas impositivas que trajo el Cardenal Cisneros (Rawlings 15). La segunda revuelta de las Alpujarras fue en 1543 ante una disputa con la Audiencia y sus políticas inquisitoriales. A esta revuelta se unió el Cuarto Conde de Tendilla (Capitán General de Granada), a quien se le nombró “protector de peones moriscos” (Rawlings 19). La tercera revuelta por su magnitud se le conoce como la Rebelión de las Alpujarras que duró desde diciembre de 1568 hasta mayo de 1570 con más de 80 mil rebeldes de Granada y las provincias circundantes (Homza 238). Esta rebelión, aunque se estuvo organizando con anticipación, fue finalmente desatada por la Pragmática Real de 1567 en dónde se prohibió nuevamente la lengua árabe, la vestimenta en seda, los velos, los nombres árabes, se destruyeron todos los baños públicos de Granada, incluyendo los de la Alhambra, entre otras muchas prohibiciones sobre la población morisca ya convertida. Ante esta Pragmática también reaccionó Francisco Núñez Muley escribiendo un documento que abogaba por la posibilidad de un Cristianismo árabe más tolerante (Fuchs, Virtual Spaniards 16).¹⁹ Es interesante cómo

¹⁹ El mayor defensor de los moriscos ante las políticas de asimilación forzosa en Granada fue Francisco Núñez Muley, un morisco granadino convertido del Islam al cristianismo cuando era apenas un niño y quien trabajó bajo la tutela del Arzobispo Hernán de Talavera. En el Memorandum para el presidente de la audiencia real y la cancellería de la corte de la ciudad y reino de Granada, Francisco Núñez Muley le pide al presidente de la Audiencia Real que reconsidere las leyes promulgadas en el edicto de 1567 argumentando que las tradiciones y la cultura árabe no iban en contra del catolicismo promulgado y requerido en la

cada una de estas revueltas es precedida por algún edicto o pragmática que prohíbe directamente el uso de la lengua árabe, o la quema de libros árabes.

La rebelión de las Alpujarras fue seguida por un Auto de Fe masivo celebrado en Granada el 18 de marzo de 1571. Una de las procesadas en este auto de fe fue Doña Constança López, una morisca residente en las Alpujarras que dijo frente al tribunal lo siguiente:

Frente a muchos cristianos viejos dijo ella, ¿qué os creéis? ¿Que el mundo siempre será vuestro y que porque nos vestís de cierta manera, tenemos que ser cristianos? Debajo de todo, hemos hecho y haremos lo que se nos venga en gana porque somos moros y moros hemos de permanecer. (Homza 247)²⁰

Este testimonio demuestra cómo la comunidad morisca granadina resistió la asimilación hasta las últimas consecuencias y cómo a lo largo de todo un siglo de conversiones y persecuciones muchos de ellos seguían disimulando el Islam aunque simulaban el Catolicismo en su vestimenta y en su religiosidad.

A lo largo de todo el siglo XVI, los moriscos recurrieron a disimular su lengua junto con su religión, no renunciaron a su fe islámica, como no renunciaron a la lengua de la revelación islámica aunque fuese a través de la grafía. La resistencia a entregar estos dos aspectos de su cultura implica una relación estrecha entre lengua y religión. El simulacro aljamiado hispano-árabe plantea un proceso de asimilación-resistencia. Por un

España del XVI. En otras palabras Núñez defiende la idea de que se puede ser católico mientras se viste y se baila como árabe. Vincent Barletta en el 2007 publicó una traducción al inglés y un estudio de este documento.

²⁰ Lu Ann Homza en su antología de fuentes, traduce al inglés los documentos inquisitoriales. Para propósitos de la tesis, yo los he traducido al español moderno.

lado plantea aculturación al contexto cristiano porque simulan el castellano, se visten como españoles y simulan ser cristianos. Pero también plantea una continuidad musulmana al mantener una grafía árabe, disimular sus arabismos, disimular ser musulmanes y mantener unas prácticas clandestinas. Estas simulaciones y disimulaciones ubican a la comunidad morisca del XVI en un tránsito entre la cultura hispana-cristiana y la árabe-musulmana.

IV. El hebreo: lengua del pueblo escogido

El Judaísmo también comparte la noción de lengua sagrada que lleva a un simulacro de lo sagrado en la aljamía judeo-española, aunque su desarrollo es diferente al del árabe y el aljamiado hispano-árabe. Una lengua sagrada es aquella que lleva una relación intrínseca con una tradición religiosa específica (Gallego 117), como lo es el árabe para la tradición islámica. El hebreo también comparte esta relación de lengua sagrada con la tradición judaica ya que es la lengua de la escritura. La Tanaj (Biblia hebrea) está compuesta por la Torá (o Ley, que incluye el Pentateuco desde el Génesis hasta Deuteronomio), el Nevi'im (libros de los profetas desde Josué hasta Malaquías) y el Ketuvim (que incluye los libros de escrituras desde los Salmos hasta Crónicas). La Tanaj está escrita en hebreo clásico y es por esto que la lengua hebrea adquiere la categoría de lengua sagrada (Leshon Ha-kodesh). Según la tradición judía, ésta era la lengua en la que Dios había hablado a los hombres y para acceder al significado puro de la palabra de Dios había que conocer la lengua hebrea. Por lo tanto, el dominio del hebreo para el judío era fundamental en su intento por comprender lo divino (Sáenz-Badillo 9). El estudio de la

filología hebrea estaba lejos de ser un acto meramente escolástico sino que este acto trascendía al plano de lo religioso, vinculando así la lengua y la religión.

El hebreo clásico en el que fue escrita la Tanaj deja de ser una “lengua viva” desde el siglo VI a.C. con el destierro de Babilonia.²¹ En el siglo II d.C el hebreo más coloquial conocido como el rabínico también deja de hablarse (Sáenz-Badillos 11). Cabe preguntar entonces qué mantiene la importancia del hebreo y cómo se produce o preserva el sentir sagrado de esta lengua hasta llegar a Al-Ándalus si había caído en desuso tantos siglos antes. En el siglo VIII d.C. los judíos caraitas comienzan a ocuparse de cuestiones gramaticales hebreas y para los siglos X y XI d.C. hay un renacer de la lengua hebrea. No es casualidad que a partir del siglo VIII d.C., también en Oriente Medio (Bagdad, Kufa, y Basora) los musulmanes empezaran a dedicarse al estudio de la lengua del Corán (para estos la lengua de la revelación). El contacto de los judíos con los musulmanes de este momento y con su ideología sobre la lengua sagrada contribuyó al renacer del hebreo como lengua sagrada y como lengua de la revelación original dentro de la tradición judaica. Explican Ángel Sáenz y Judit Targarona que

La abundancia de escritos filológicos árabes, su amplia difusión y alto nivel de conocimiento de la lengua serían sin duda un estímulo importante para los judíos, una invitación a hacer un estudio semejante de su propia lengua, de la cual serán cada vez más conscientes a partir del siglo X. (11)

Mientras los musulmanes tienen al árabe como la lengua de la revelación en la cual Dios dictó el sagrado Corán y por ende es una lengua santa en la cual hablan los ángeles, los

²¹ Una lengua viva es una lengua que tiene al menos un hablante nativo. Si el hebreo clásico ya era una lengua muerta para el siglo VI A.C. quiere decir que no habían hablantes nativos de esta lengua aunque se usara para propósitos litúrgicos y religiosos.

judíos califican al árabe como una lengua profana, obra de hombres y defienden la noción de que Dios creó la Tierra y al ser humano en hebreo.

Gaón Saadia de al-Fayyum en Egipto escribió durante la primera mitad del siglo X el primer diccionario hebreo titulado Egron (también conocido como Agrón o Kutub al-lugha). En su estudio se refiere al hebreo de la siguiente manera: “Libro del Egron de la lengua santa, escogida por Dios desde siempre, y en la que sus santos ángeles le cantan, selah: en ella le veneran todos los hijos del Altísimo” (Egron 148s).²² También el hebreo era considerado la lengua de los ángeles por los judíos de aquel momento. Sin restarle importancia a ninguna de estas dos tradiciones religiosas, cabe admitir que ese contexto de lenguas en contacto y más aún de religiones en contacto acentuó el sentido sagrado de estas lenguas en sus respectivas tradiciones y este sentido alcanzó a los judíos de Al-Ándalus, en especial los de la Córdoba Califal. Consuelo López-Morillas al analizar las lenguas de Al-Ándalus explica que los siglos de aculturación a la tradición lingüística y literaria árabe condicionaron a los judíos a pensar en el hebreo, no simplemente como una lengua de expresión religiosa sino también como una lengua de prestigio cultural y religioso, similar a la ideología cultural árabe-islámica del ‘arabiyya’ (Languages 52). El elemento de competencia lingüística también se da en el nivel de prestigio y representación simbólica. La competencia de estas dos minorías religiosas en la España del XVI hizo del árabe y el hebreo imágenes representativas y referenciales de la religión y por ende cualquier afrenta a estas lenguas sagradas podía tener implicaciones religiosas.

En el Mahberet, gramática hebrea escrita en Córdoba para el 960, Menahem ben Saruq se refiere a la lengua hebrea de la siguiente manera: “Con la ayuda del Creador del

²² Traducción de Judit Targarona y Ángel Sáenz.

lenguaje comenzaré a seguir los pasos de la lengua de la instrucción y a presentar la lengua más excelente, la más escogida de todos los lenguajes y la cima de toda dicción hermosa...” (Mahberet 1). De esta manera se puede observar cómo el prestigio e importancia de la lengua hebrea como lengua sagrada llega a Al-Ándalus y allí compete con la tradición islámica que también cree tener la lengua más hermosa de todas. En este contexto de contacto cultural, tanto lengua como religión entran en competencia, competencia lingüístico-religiosa en la cual entra también la tradición cristiana, como se discutirá más adelante.

Lo sagrado contenido en la lengua hebrea se va desplazando a las lenguas judías. Lo que se ha denominado como lenguas judías son aquellos dialectos hablados por las comunidades judías en diferentes países como producto de su exilio. Estos dialectos se componen de una mezcla entre conceptos y fraseología hebrea-judía y las lenguas vernáculas del país de exilio. Algunos ejemplos son el judeo-árabe, el yiddish (judeo-alemán), el judeo-español, judeo-bereber, Knaanic o judeo-checo, entre muchas otras lenguas judías que han surgido en diferentes tiempos y espacios y contienen un sentido sagrado. En su artículo sobre la sacralidad de las lenguas judías, Benjamín Hary explica cómo el fenómeno de la diáspora judía produce una especie de fusión entre la concepción de lo hebreo con lo judío y que para convertir la lengua en un símbolo de la identidad judía y un obstáculo que impidiera la asimilación, estos dialectos se establecieron a sí mismos como judíos, con los caracteres hebreos y elementos lingüísticos del arameo (226). Es importante notar que aquí no se está hablando de la lengua hebrea sino de las lenguas judías, en dónde estas lenguas híbridas están adquiriendo un adjetivo religioso. Estas son lenguas sagradas también porque buscan simbolizar y definir la identidad judía,

cuyo centro es la fe en los rituales y creencias del Judaísmo. Para estos sujetos en exilio la lengua es un distintivo de su cultura y de su religión y a pesar de que la asimilación que han experimentado las comunidades judías en numerosos países ha sido notoria, también lo es el énfasis en la continuidad de una “lengua judía”. Parecería un objetivo paradójico el de asimilarse a la cultura vernácula y mantener una continuidad judía. Pero en las lenguas judías vemos esa dualidad de asimilación y continuidad que se puede ver hoy en algunas comunidades judías.²³

Las lenguas judías representan el tránsito que le concierne a esta tesis. Se posicionan entre medio de dos culturas y dos lenguas. Distinto a las aljamías árabes que al parecer son un intento de resistir la cultura cristiana-hispana, aunque en esa resistencia no se puede evitar ver que hay un tránsito entre ambas tradiciones; las aljamías hebreas son abiertamente transitorias. La cantidad de aljamías hebreas producidas en casi todas las comunidades judías exiliadas muestra que lo que ocurre en España no es un fenómeno insólito, sino parte integral de la capacidad de asimilación de las minorías judías exiliadas. Lo interesante de este tipo de asimilación es que aunque hay asimilación hacia la cultura extranjera, no hay una renuncia total a la identidad propia. La asimilación no es total porque se promueve también una continuidad. En el caso de la lengua vemos que la continuidad se da en los conceptos religiosos, en el alfabeto hebreo y en la fraseología judaica, por lo que la continuidad judía se da también a través de la lengua. Benjamin Hary explica que en las comunidades que han recibido migraciones judías se dan dos procesos simultáneos: la aculturación de los inmigrantes y la re-aculturación de los

²³ Un ejemplo moderno es la comunidad judía norteamericana, quienes han sido capaces de asimilarse a la identidad “all-American” y a su vez mantienen un “Jewishness” o una continuidad judía sólida que no es negociable, por lo que son “all-American” y judíos al mismo tiempo.

locales ante el “non-negotiable jewishness”.²⁴ Esto produce un tránsito cultural que no puede fijarse en ningún punto del espectro, sino que hay que verlo como un flujo.

Desmarcar el tránsito es precisamente saber analizar esas comunidades sin intentar fijar o enmarcar su carácter.

A. Judíos, conversos, marranos y su relación con las lenguas judías de la Península

Esa continuidad judía en los usos lingüísticos se va traspasando gradualmente de generación en generación dentro del contexto ibérico también. Bajo el poderío islámico de Al-Ándalus, las comunidades judías utilizaban el judeo-árabe. Este consistía en el uso de la lengua árabe con vocabulario, fraseología religiosa, pronunciación y grafía hebrea.²⁵

De entre todas las lenguas aljamiadas judías, el judeo-árabe fue la más hablada por judíos desde el siglo VII (Stillman 42).²⁶ Se podría ver como una especie de mediación entre lo judío y lo árabe a través de la lengua, una especie de aceptación de lo árabe sin renunciar al “non-negotiable jewishness.” El uso del judeo-árabe muestra el proceso de asimilación-continuidad que mencionaba Benjamin Hary. Poco a poco la Península fue conquistada por los cristianos.²⁷ Las comunidades judías que en un momento vivieron bajo el poderío musulmán, (en dónde tuvieron más libertades, tolerancia religiosa y

²⁴ El término “non-negotiable jewishness” es un término que prefiero utilizar en inglés debido a la falta de una traducción directa en español. Su traducción sería “Judaísmo no-negociable” pero el término hispano confundiría el nombre de la religión con un estilo judío. En inglés “jewishness” no es sinónimo de “Judaism” pero en español se traducen igual y sería problemático para lo que intento explicar en la tesis, por lo tanto utilizaré el término inglés.

²⁵ Referirse a la imagen 4.

²⁶ No pretendo enfocarme en el judeo-árabe pero un buen resumen del judeo-árabe en Al-Ándalus es el capítulo que escribe Norman A. Stillman, titulado *The Judeo-Arabic Heritage*. Para una discusión del judeo-árabe en el Mediterráneo Medieval referirse a S. D. Gottein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*.

²⁷ Algunos historiadores y críticos prefieren denominar este periodo como “La Reconquista” sin embargo, considero que es un título inadecuado que implica una reposesión, por lo tanto me referiré a este periodo como la Conquista Cristiana de Al-Ándalus que se inicia aproximadamente en el 720 y termina en 1492 con la toma de Granada.

participación con algunas excepciones), quedaron bajo el poderío Cristiano.²⁸ Bajo el poderío cristiano en la Península Ibérica, las comunidades judías comenzaron a utilizar el judeo-romance, que se desarrolló hacia variantes judías del castellano, aragonés, catalán, entre otras variantes dependiendo del área geográfica. Mientras a su vez creaban variantes judías de dichas culturas locales (Bunis 56). Los escritos medievales en judeo-romance constan de traducciones de escritos sagrados, regulaciones comunales, poesía, baladas y proverbios. En esta modalidad de la lengua también vemos el proceso de asimilación-continuidad que se ve en el judeo-árabe. Hay un caso aún más particular que es el del judeo-español. A mi entender, éste da otra perspectiva al tránsito ibérico.

El judeo-español, judezmo o ladino se desarrolla a cabalidad en un segundo exilio de la comunidad judía española.²⁹ Consiste de lengua española con léxico, pronunciación y términos religiosos hebreos. Durante esta época se solía escribir en grafía hebrea, lo cual ayudó a conservar una pronunciación particularmente judía, sin embargo, esta lengua que ha sobrevivido hasta nuestros días se ha escrito también en caracteres latinos.³⁰ Es el dialecto que surge entre comunidades sefarditas judías a lo largo de

²⁸ Los judíos bajo la creciente (Islam) y los judíos bajo la cruz (Cristianismo) experimentaron situaciones muy distintas. En general, bajo el poderío islámico, los judíos tuvieron posiciones de poder y su religión fue tolerada gracias a la cuestión islámica del Dhimmi que establece respeto hacia los seguidores de las religiones del libro (Islam, Cristianismo y Judaísmo) por lo que bajo poderío islámico los judíos no fueron obligados a convertirse, salvo algunas excepciones. Bajo el poderío cristiano los judíos experimentaron una situación muy distinta, y en la mayoría de los casos se les exigía la conversión al Cristianismo. Para una comparación sobre la vida judía bajo estos dos poderíos referirse a los trabajos de Zion Zohar, Mizrahi Jewry from the Golden Age in Spain to Modern Times y Mark R. Cohen, “The Origins of Sephardic Jewry in the Medieval Arab World.”

²⁹ Existen también otras variantes posteriores al judeo-romance como lo es el judeo-gallego, judeo-aragonés (hebraico-aragonés), judeo-leonés, entre otros. No entro en una discusión de estos dialectos porque prefiero enfocarme en el fenómeno del judeo-español, judezmo o ladino, el cual sí es un fenómeno muy particular ya que se da fuera de España.

³⁰ Distinto al aljamiado hispano-árabe, el estudio del judezmo, ladino o judeo-español aún existe. Actualmente hay cuatro universidades israelitas con programas de estudios judeo-españoles: Bar-Ilan University en Ramat Gan, The Hebrew University en Jerusalem, Ben-Gurion University of the Negev en Beer Sheva, and la universidad de Tel Aviv. También diferentes profesores en Europa y los Estados Unidos se han dedicado a la enseñanza del judeo-español.

Europa y el Mediterráneo durante el siglo XVI y será el más pertinente para este estudio sobre el tránsito de religiosidades. Las comunidades que hablaban judeo-español estaban compuestas por los judíos que habían sido exiliados de España por el Edicto de Expulsión de 1492 y no deben confundirse con otras comunidades judías en Europa, como los judíos askenazi, (aquellos judíos de Alemania, Francia, Polonia, Lituania y otros lugares del este de Europa).³¹ Así como sus modalidades lingüísticas (judeo-árabe, judeo-romance y judeo-español), la cultura material de los judíos sefarditas exiliados en 1492 mostraba reminiscencias culturales cristiano-hispánicas, así también cómo árabe-islámicas (Bunis 57).

Es por esto que el caso del judeo-español es más complejo aún que el resto de las lenguas judías, y por ende refleja de manera particular el tránsito que le concierne a esta tesis. El desarrollo del judeo-español se da fuera de España e inserta elementos de las comunidades vernáculas en donde se establecen los judíos sefarditas. Por lo tanto lo “hispano” en el judeo-español no es la cultura ajena a los sefarditas, sino que es parte integral de la cultura sefardí. Las demás lenguas judías establecen una negociación entre la cultura propia (judeo-) y la cultura ajena del lugar de exilio (-checo, -árabe, -italiano), pero el judeo-español es muestra que la identidad judía del sefardí, ese “non-negotiable jewishness” del sefardí es hispano también y ahí vemos reflejado (aunque a posteriori) el tránsito que tomó lugar en el contexto ibérico. Por ejemplo, el judío sefardí exiliado en el sur de Francia no hablaba judeo-francés sino que continuó hablando en judeo-español. O sea que los judíos sefarditas exiliados en Amperes o Estambul (por mencionar dos de tantos ejemplos) hablaban en judeo-español por varios siglos luego de ser exiliados de

³¹ Las comunidades de judíos askenazi en Europa antes del siglo XVI eran muy diferentes a las comunidades sefarditas exiliadas de España en 1492. Para un estudio comparativo entre estas comunidades referirse a Mark Cohen y Zion Zohar en la bibliografía.

España. Ese tránsito que se mantiene entre dos puntos: lo hispano y lo judío, ha sido tan asumido por el sefardí que cuando éste es exiliado, incorpora lo hispano como lo propio. De igual manera los moriscos exiliados en los países del norte de África continuaron escribiendo en aljamiado hispano-árabe e insistían en una identidad hispana como propia.

Quiero hacer hincapié en el porqué me enfoco en las aljamías hispano-árabe y judeo-española y no discuto otras variantes de aljamías hebreas que existían dentro del contexto ibérico. A pesar de que existen otras aljamías árabes que utilizan el alfabeto árabe, no es un fenómeno característico de las minorías musulmanas ante una cultura foránea impuesta.³² Por esto el uso de la aljamía hispano-árabe por los moriscos en España es un caso muy particular dentro de la cultura islámica. Por el contrario, ante una cultura foránea impuesta, las minorías judías funcionaban de manera muy distinta a cómo reaccionaban las minorías musulmanas. Las minorías judías entraban en una especie de negociación con la cultura vernácula del lugar a dónde iban. Esos procesos de “aculturación pero con continuidad” son típicos en las minorías judías exiliadas. Muestra de lo común de estos procesos para las minorías judías es la cantidad de aljamías hebreas (lenguas judías) que existen y han existido. Es por esto que el caso del judeo-árabe, el judeo-romance, el hebraico-aragonés, entre varias aljamías hebreas que se dieron dentro de la Península Ibérica no son tan particulares como el caso del judeo-español porque este se da fuera de las fronteras españolas en donde el elemento hispano no es impuesto. Es un tránsito lingüístico-religioso que se transporta fuera de España y que incorpora a lo español como judío, no sólo en cuestiones lingüísticas sino también en las cuestiones

³² Aclaro que sí se han dado fenómenos similares, pero no es lo característico, de hecho es algo raro lo cual hace al aljamiado hispano-árabe un fenómeno de tránsito muy particular.

religiosas. De ahí que los judíos askenazi sintieran necesario re-educar en el Judaísmo a las comunidades sefarditas que se les unían porque éstos tenían maneras muy cristianas.³³

Entre los sefardíes que provienen de Castilla, Aragón, León, Galicia y que se juntan en el exilio, se puede argumentar que el judeo-español viene siendo el dialecto privilegiado por los judíos sefardíes porque de cierta manera los incluye a todos y los identifica como una comunidad. María Ángeles Gallego en un estudio incisivo sobre la dimensión religiosa de las lenguas de Iberia explica que la existencia de un judeo-español antes de la expulsión de 1492 es controversial pero lo que está claro es que el desarrollo del judeo-español se da en el exilio. Después de 1492 por primera vez entran en contacto las distintas variantes de judeo-romance y surge un judeo-español sustancialmente diferente al encontrado en la Península (Gallego 117). Aunque el judeo-español se haya desarrollado fuera de la Península inmediatamente después del Edicto de Expulsión de 1492, refleja el tránsito lingüístico de España y cómo ese tránsito se enraizó en el sujeto sefardí.

V. El castellano: la lengua escogida para la nación

Este trabajo no pretende argumentar la sacralidad del castellano para el Cristianismo, como lo es el árabe para el Islam y el hebreo para el Judaísmo, sin embargo, sí propone una sacralidad del castellano para la Nación Española. El castellano prevalece por sobre las demás variedades del romance en gran parte por su éxito militar y por su rol protagónico en las campañas en contra de la España musulmana (Gallego 112).

³³ Un ejemplos concreto de este “re-educar” a los judíos sefarditas en el Judaísmo se puede encontrar en el tratado de Fuente Clara, un tratado doctrinal publicado en aljamía hebraica sin lugar, fecha ni nombre de autor, pero que se supone salido de la imprenta de la familia Bat-Seba', activa en Salónica entre 1592 y 1605. Para más información sobre este tratado, referirse al estudio de Pilar Romeu “Fuente clara: un ejemplo de interculturalidad entre los judíos sefardíes en la segunda mitad del siglo XVI.”

Esto desemboca en el bautismo de este dialecto como la lengua de la nación o “lengua española.”³⁴ Esto es comparable a lo que ocurre con el hebreo cuando se le denomina lenguaje judío. Así como el árabe es un elemento necesario para reconocer la palabra de Allah o la revelación divina, el castellano se hace un elemento necesario para reconocer a la Nación española.³⁵ Este discurso sobre el español como lengua nacional tiene sus inicios a finales del siglo XV. En 1492, Antonio de Nebrija publica la Gramática de la lengua castellana, la primera gramática de una lengua romance y quizás una de las obras que más aporta a la sacralidad nacional de la lengua española. En su prólogo dirigido a la Reina Isabel, Nebrija explica en una cita (que luego se hace muy famosa): “Una cosa hallo y saco por conclusión muy cierta, que 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” (13). Aquí Nebrija no sólo establece la importancia de la lengua para la empresa imperial, sino que la hace elemento indispensable. El crecimiento y gloria de la nación iría acompañado del crecimiento y gloria de la lengua. Es como si abandonar la lengua implicara desdeñar la nación.

Luego Nebrija pasa a describir en detalle la lengua de los judíos y cómo esta lengua se empezó a escribir con Moisés y luego llegó a su cumbre con el Rey Salomón y cómo empezó a decaer juntamente con el desmembramiento del reino de los judíos (13-14). No es mera casualidad que Nebrija comenzara a ejemplificar su concepto de lengua y nación con los judíos y el hebreo. Los judíos y su lengua sagrada representaban una amenaza para la nación española como minoría religiosa, lingüística y política. Aunque

³⁴ Para una explicación detallada del paso de “lengua castellana” a “lengua española” ver el artículo de Manuel Alvar, Del castellano al español en la bibliografía.

³⁵ Antonio de Nebrija en su prólogo acuña el término de “nación” y “nuestra nación” en 1492, por lo que su uso para referirse al contexto del XVI no es una aseveración anacrónica.

mucho menos detallado que el de la lengua hebraica, Nebrija también hace un recuento de la lengua griega, y habla del nacimiento y la caída de la lengua latina que acompañaba al Imperio romano: “De allí comenzando a declinar el imperio de los romanos, juntamente comenzó a caducar la lengua latina hasta que vino al estado en que la recibimos de nuestros padres” (14). Nebrija admite la herencia de una lengua latina pero al decir que era la lengua de los padres y no suya, establece también una distancia.

El latín ya había encontrado su imperio y su declive. Para un nuevo imperio se necesitaba una nueva lengua acompañante. Nebrija era un gran defensor de escribir como se hablaba y a lo largo de toda su vida académica como lingüista privilegió al castellano por encima del latín (Codoñer 97). Cabe recordar también que el latín dentro de la Península Ibérica había sido desplazado como lengua de prestigio mucho antes que Nebrija expusiera sus ideas. Para el siglo X el árabe clásico desplaza al latín como la lengua de cultura y de prestigio dentro de la Península Ibérica, lo cual separa la evolución del prestigio latino en Iberia de su evolución en otras partes de Europa (Gallego 127). Alfonso X el Sabio en el siglo XIII impulsó la lengua vernácula elevando el castellano en prestigio. Su labor en la Escuela de Traductores de Toledo dedicada a traducir al castellano obras importantes de la literatura en otras lenguas demuestra también el detrimento del latín y la búsqueda por una nueva lengua. Por lo tanto, el discurso que Nebrija expone a finales del siglo XV es parte de un proceso milenario de la evolución del castellano y de su prestigio como lengua de cultura. Es importante ver el desplazamiento del latín que se da dentro de la Península Ibérica porque para el periodo que nos concierne (siglo XVI) el latín no es tan importante como el castellano para la nación española. Una afrenta contra el latín no implica una afrenta al ideal español, sin

embargo una afrenta contra el castellano sí implica una relación directa con las bases del imperio. La pureza lingüística es tan importante como la pureza de sangre durante el siglo XVI, pero se refiere al castellano y no al latín. Por ende, la hibridez lingüística que plantean los textos aljamiados es una hibridez non-grata porque no hay en ella el intento de lengua pura. Todo lo contrario, en el aljamiado la lengua no es compañera del imperio sino la compañera del oprimido.

Más adelante en su prólogo, Nebrija descarta una a una las lenguas que en el momento tenían mayor prestigio que el castellano, otorgando a la lengua castellana el protagonismo como la lengua compañera del imperio que comenzaba: “Poco más tiene que hacer con ella [lengua latina] que con la arábica.³⁶ Lo que dijimos de la lengua hebraica, griega y latina, podemos muy más claramente mostrar en la castellana” (14). Nebrija establece una comparación directa entre el castellano, el árabe, el hebreo y el latín; lenguas que históricamente tenían mayor prestigio que el castellano porque se había cuidado de su forma y su regla. Nebrija explica la importancia de preservar el castellano a través de la regla y la forma para que perdurara. Ese es uno de los propósitos de su gramática: mantener una pureza del castellano para que sobreviviera a lo largo de los siglos. Su discurso es uno compartido en el continente europeo en donde ya para el siglo XVI se da una defensa sólida de las lenguas vernáculas vis a vis el latín. La publicación de Biblias, diccionarios y exégesis políglotas son muestra de que el prestigio lingüístico del latín estaba desplazándose hacia las vernáculas en toda Europa, aunque con más fuerza en España. Nebrija termina diciendo que ese era el momento de la lengua y por eso lo dejaba en las manos de la Reina Isabel. España se encontraba en los albores de un

³⁶ Paréntesis mío, anteriormente estaba hablando de la lengua latina y su caída, por lo tanto el pronombre “ella” se refiere aquí a la lengua latina.

creciente Imperio y acogió al castellano como “la lengua española,” cuidando de su forma y uso. Con las bases de este discurso comienza una nueva era en la historia de la lengua española y la era también de la Monarquía Católica Universal.

A. “Hablar en cristiano es hablar en castellano”

Justo antes de comenzar su discurso de las armas y las letras, Don Quijote junto a Dorotea, Sancho y otros que estaban con él enmudecieron cuando entró a la venta un cristiano nuevo con apariencia de moro. Este venía acompañado de una mujer vestida de mora que era hermosísima. Dorotea y las demás mujeres la rodearon y empezaron a hablarle y a ofrecerle aposento, mientras la mujer mantuvo un silencio total y sólo se inclinaba en un gesto de agradecimiento. “Por su silencio imaginaron que, sin duda alguna, debía de ser mora y que no sabía hablar cristiano” (Cervantes 663).³⁷ Ante este dicho Clemencín anota que el impresor leyó y puso cristiano en lugar de castellano, que viene a significar lo mismo en este contexto. El “cristiano recién venido de tierra de moros con apariencia de morisco convertido,” sí hablaba cristiano, o sea sí sabía hablar castellano (660). Cuando Cervantes describe los ropajes de ambos, su descripción concuerda con el hablar o no en cristiano de estos personajes. Él habla en cristiano y sus ropajes son de cristiano nuevo que viene de tierra de moros con accesorios moriscos. Él sería la imagen del sujeto en tránsito entre tierras, entre religiones, en su apariencia y hasta en su lengua. Ella tenía ropajes de mora y no sabía hablar en cristiano, sin embargo, tenía intención de hacerse cristiana nueva como lo indica su acompañante, por eso

³⁷ Esto aparece en el capítulo 37 de la primera parte de El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha.

transitó a tierras cristianas. Cuando le preguntan su nombre, el morisco responde Zoraida y ella lo corrige diciendo que se llamaba María. En el cambio de nombre muestra también un tránsito; de Zoraida a María, de mora a cristiana nueva, y con la intención de aprender a hablar en cristiano transita del silencio a su primera palabra en “cristiano” que es María. Este suceso quijotesco indica una asociación de solapamiento entre los términos “cristiano” y “castellano.”

El refrán de “hablar en cristiano es hablar en castellano” es uno muy antiguo.³⁸ El origen del mismo es desconocido, aunque parecería originarse en el siglo XIII, cuando Alfonso X el sabio defendía la importancia de la lengua vernácula por sobre la lengua latina. Al aparecer en la primera parte del Quijote publicada en 1605, se podría decir que era un dicho conocido durante el siglo XVI. Este dicho resume la relación sinónima entre cristiano y castellano que se discutirá en esta parte del capítulo. El castellano no surge conjuntamente con el Cristianismo ni tiene ninguna relación dogmática con el Catolicismo, sin embargo, durante el siglo XVI en España parece haber una reciprocidad que no se puede ignorar a la hora de evaluar la religión a través de lenguas aljamiadas. bEsta identidad cristiano-castellano refuerza el argumento central de este primer capítulo que intenta leer las religiosidades del XVI a través de los tránsitos lingüísticos de la escritura aljamiada.

Se podría argumentar que el latín es la lengua que más reciprocidad tiene con el Cristianismo católico, sin embargo, en Iberia el latín ya había perdido esa reciprocidad desde el siglo X. Explica Gallego que hay testimonios escritos de la identificación del

³⁸ “Hablar en cristiano” se conocía y se utilizaba tanto en Italia como en España y significaba hablar claramente o de manera entendible, no obstante, la extensión del dicho a “hablar en cristiano es hablar en castellano” toma lugar en España y es la que nos concierne porque revela el solapamiento e identificación entre lo castellano y lo cristiano.

cristiano con el romance por parte de los musulmanes de Al-Ándalus. El término “ajjamí” en fuentes andaluces medievales tenía dos significados “hablante de romance” y “cristiano” lo cual establece que la afiliación de una lengua con el Cristianismo en la Iberia medieval ya no es el latín sino el Romance (133). Durante el siglo XVI, la modalidad de romance que prevalece debido al contexto político y de unificación nacional es el castellano, y éste hereda esa afiliación directa con el Cristianismo católico de España. Incluso dentro de la Iglesia Católica, en cuyo espacio el uso del latín había sido fundamental, se puede observar cómo el castellano va desplazando al latín desde finales del siglo XV. En 1497 Francisco Ximénez de Cisneros reúne un concilio para evaluar la enseñanza católica en las iglesias ya que los cristianos de España ni sabían ni entendían la doctrina Católica y sus sacramentos. En 1498 se publica la doctrina de lo acordado en este concilio, en donde se obliga a los curas a enseñar el catecismo en castellano en sus iglesias, se publican traducciones bilingües latín-castellano del Credo, los Diez Mandamientos y los Artículos de Fe (Dedieu 4).

Mientras el Concilio de Trento (1545-1563) se ocupó más de la educación de los curas y otras gentes de fe, los obispos españoles estaban más preocupados por el catecismo de las masas que ignoraban los fundamentos de la iglesia aunque se hacían llamar cristianos. Una solución a este problema fue educar a las masas en castellano para que así entendieran el sentido de su religión. El mayor reformador de la doctrina tridentina en España fue Juan de Ávila, quien impulsó en sus escritos la traducción del catecismo romano a las lenguas vernáculas, enfatizando la importancia de la lengua castellana para las conversiones de fe en este país (Rawlings 80). En el concilio de 1583 dirigido por el Cardenal Gaspar de Quiroga se puede observar que el catecismo en

castellano ya no se encontraba en el apéndice sino que era parte integral del texto principal. En este se publicaron en castellano los Mandamientos de la Iglesia, los Sacramentos, los trabajos de caridad espiritual y corporal, las virtudes, los dones del Espíritu Santo, las beatitudes, los pecados mortales, los enemigos del cuerpo y del alma, el Padre Nuestro, el Salve Regina y el Ave María. Tanto el signo de la cruz como varias oraciones durante la misa eran realizadas en castellano (Dedieu 5). Este tipo de catecismo en castellano fue consistente hasta finales del siglo XVII, lo cual demuestra una vez más la afiliación del castellano con el Cristianismo católico de este momento.

Otro elemento que acentúa la referencialidad entre castellano y cristiano es el contacto con otras tradiciones religiosas en donde había una referencialidad lengua-religión muy fuerte. El árabe y el hebreo, (consideradas lenguas sagradas dentro del Islam y el Judaísmo respectivamente), comparten por siglos el mismo espacio con el castellano y esto provoca un elemento de competencia lingüístico-religiosa que aumenta el prestigio del castellano. Por ejemplo, si una lengua X representa lo sagrado de la religión X, para que una religión Z se enfrente y suplante a la religión X, necesita otorgar a la lengua Z un nivel tan sagrado como el de la lengua X. Por esto al tener el Islam una lengua sagrada y el Judaísmo haber desarrollado una noción similar de lengua sagrada, el Catolicismo que compite por un mismo espacio contra estas dos religiones necesita otorgar a su lengua un elemento sagrado también. Fenómenos como éste ocurren debido al contacto intercultural y probablemente no se desarrollarían de igual modo en aislamiento. Además, el fenómeno de competencia se acentúa más cuando las culturas envueltas se ven como enemigas. Incluso Nebrija en su prólogo no se resiste a mencionar a los enemigos de la fe y sus lenguas. Por parte del Catolicismo español había un afán por anular y suplantar al

Islam y al Judaísmo con un Catolicismo ortodoxo. Para que la suplantación fuese cabal, la cuestión lingüística debía ser suplantada también. Hablar castellano era estar dentro de la ortodoxia y no hablarlo era tomado como un acto de heterodoxia castigado por la Inquisición.

En su artículo “Speaking Christian: Orthodoxy and Diference in sixteenth-century Spain,” Deborah Root explica que la disimulación religiosa alcanzó la cuestión lingüística, obligando a la Inquisición a determinar cuál era el lenguaje de la ortodoxia y así poder identificar el lenguaje que hablaba la “verdad” del que la escondía (128). En las cortes inquisitoriales se prohibió el uso del árabe y el hebreo (Root 128). No sólo hablar árabe o hebreo era indicio de heterodoxia religiosa pero no hablar castellano correctamente también se convirtió en una afrenta contra la ortodoxia religiosa del momento. Esta noción la vemos claramente en el caso de María de Molina procesada por la Inquisición por decir los nombres de la trinidad en árabe (Cardaillac 218). Su fracaso constaba en no hablar castellano correctamente, lo cual fue tomado como evidencia de heterodoxia ante el tribunal inquisitorial que la sentenció de hereje (Root 128). En el caso de María de Molina no hablar castellano o no hablar en cristiano fue su herejía.

La cuestión de la herejía en la España del XVI es el elemento que acentúa la referencialidad castellano-Cristianismo y la lleva al nivel de lo sagrado. Con relación a la palabra herejía, el Tesoro de la Lengua Castellana de Sebastián de Covarrubias dice:

En nuestra lengua castellana, y en todas las de los católicos que militan debaxo de la santa Yglesia Católica Romana, siempre significa deserción y apartamiento de la Fe, y de lo que tiene y cree la dicha santa madre Yglesia (...) significa falsa y

dañada doctrina que enseña lo contrario de aquello que cree y enseña la Fe de nuestro Redentor. (683)

Así todo hecho y creencia que atentara contra el dogma católico debía enfrentar cargos por herejía. Entre estos hechos y creencias se encontraba el uso de la lengua hebrea y de la lengua árabe que eran considerados actos de herejía por su referencialidad con el Islam y el Judaísmo. Entender que el uso de estas lenguas significa una doctrina contraria a la de la Iglesia supone aceptar que el hablar en castellano era estar en la fe católica. Si el uso de estas lenguas implicaba una doctrina judaizante o islámica y por ende herética, entonces el uso del castellano equivaldría a ser creyente y practicante de la fe católica en la España del XVI.

Los estudios que se han llevado a cabo sobre el cargo de herejía en los siglos XVI y XVII apuntan a que se da una sobre-significación del término herejía durante este período, lo cual resulta en un solapamiento entre lo que es un delito y lo que es un pecado.³⁹ Iglesia y Estado funcionan en el mismo plano legislativo, jurídico y policial que la Inquisición, creando lo que Ángel Alcalá llama un “inquisitorial mind.”⁴⁰ Todo delito civil adquiere un significado de herejía debido a este solapamiento semántico, legal, político y cultural. Por lo tanto, lo ilegal atenta contra el dogma católico. Lo legal era utilizar el castellano en la vida cotidiana por lo tanto lo católico también era utilizar el castellano. El castellano es hablar en católico o hablar en cristiano. Esta coincidencia semántica entre lo hereje y lo ilegal aporta al prestigio religioso que ya había alcanzado la lengua castellana y lleva ese prestigio a un segundo plano, el plano de lo sagrado porque

³⁹ Algunos estudios sobre la sobre-significación de la herejía son The Primary cause of the Spanish Inquisition de Benzion Netanyahu, Sobre el delito de herejía (siglos XIII-XVI) de Virgilio Pinto

⁴⁰ Este solapamiento también lo explica Bartolomé Clavero en Delito y pecado: noción y escala de transgresiones.

le sirve de antónimo a la herejía. Es difícil definir lo que es un hereje en el contexto del XVI. La otredad o el otro, es un signo de lo que no se puede definir, por ejemplo, lo hereje se concibe como todo lo que no es cristiano viejo y castellano. Si un sujeto no es un cristiano viejo es por ende hereje, si un sujeto no habla castellano es por ende hereje. Por lo tanto la herejía no consta en hablar árabe, hebreo, romance o cualquier otra lengua sino que la herejía es no hablar castellano. Así es que el castellano alcanza su estatus de lengua sagrada.

La elevación de la lengua castellana a un nivel sagrado es parte de una serie de fenómenos políticos de unificación imperial escudados con una retórica de ortodoxia católica que resultaba ser más persuasiva.⁴¹ La fusión de Estado e Iglesia también aporta a esta concepción porque mientras la empresa imperial era unificar la península bajo un solo reino español y castizo, la empresa eclesiástica e inquisitorial era la de convertir a todos los sujetos bajo el Imperio español en sujetos cristianos y católicos. Tanto la competencia cultural como el solapamiento de lo hereje y lo ilegal demuestran cuán cierto y complejo llegó a ser el dicho: “hablar en cristiano es hablar en castellano.”

⁴¹ Un ejemplo que ayuda a entender cómo se usa un discurso retórico religioso para esconder una intención política y económica se ve en el propio Edicto de Expulsión de los judíos de 1492. En el mismo los Reyes Católicos argumentan que deben deshacerse de la comunidad judía de España por la influencia religiosa que esta comunidad está teniendo en los buenos cristianos españoles. Sin embargo, Henry Kamen es uno de los críticos que desarticula este argumento de los Reyes Católicos y demuestra que realmente se expulsa la comunidad judía de España por el poder político y económico que tenían dentro de la sociedad española y que los reyes utilizaban un argumento teológico por cuestiones de persuasión de las masas ([The Spanish Inquisition](#)).

IV. Simulacro aljamiado y tránsito

En el seno de la represión cultural, se van perdiendo las identidades, las culturas, las idiosincrasias y sólo va quedando, como ruina, la imagen escrita de unas lenguas que ya no se comprenden. Así, la invención más utilitaria y práctica, la primera llamada tecnología [la escritura], se vacía de todo elemento práctico, de toda intención de comunicación y sobrevive como marca y fantasma del pasado. Según Baudrillard, la imagen atraviesa unas fases sucesivas para llegar al simulacro: se inicia con la imagen como reflejo de una realidad profunda, luego pasa a ser la imagen que enmascara la realidad profunda, después la imagen que enmascara la ausencia de una realidad profunda, y por último se convierte en la imagen que no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio y puro simulacro. Es un tránsito que comienza con una imagen puramente representativa que poco a poco se va despojando del objeto representado hasta que la imagen misma se hace su propia realidad profunda.

En las páginas anteriores se observó cómo existen instancias en donde la grafía transita de ser la representante de una lengua sagrada hacia ser la grafía misma, el remanente de lo sagrado en los escritos aljamiados. Esta ruptura de la dicotomía grafía/lengua y el tránsito del significado hacia la imagen (en este caso a la grafía) es un simulacro. Por otro lado, también se observó que en la dicotomía religiosidad/religión sucede también un simulacro. Las religiosidades del siglo XVI español también se independizaron de su referente. La situación político-religiosa en España provocó un tránsito del sentido religioso hacia la religiosidad (el único foco público y por ende controlable del ser religioso) y en este sentido se da un simulacro. Así como la cruz (imagen del “Bien” según el Cristianismo), adquiriendo el poder real de aquello que

representa, quema al vampiro (imagen del “Mal”), y así como la moneda (imagen de un valor intrínseco o legal) es la medida de cambio o trueque y también adquiere el valor de lo que representa; así también cualquier imagen puede, en instancias, adquirir la esencia misma de lo que representa. Esto es el simulacro, lo que ocurre cuando en su gesto representacional, la imagen adquiere el significado/valor o esencia de lo que representa y elimina a lo representado.

Hasta este punto el simulacro baudrillano se asemeja al simulacro aljamiado del siglo XVI. Pero existe una gran diferencia entre ambos. El simulacro baudrillano termina en la nada, “en el desierto de lo real” porque la imagen ya no tiene relación alguna con su referente y cancela al referente. El simulacro aljamiado no es un simulacro vacío. Es un simulacro en dónde las imágenes (grafía y religiosidad) aún tienen una relación con el referente y en lugar de cancelarlo, lo traen y lo esconden en un continuo tránsito. En la grafía árabe de los escritos aljamiados el cripto-musulmán aún percibe la esencia de su lengua sagrada porque no es una transliteración vacía, el gesto tiene un sentido propio. En el bautismo forzado, el morisco también piensa en el ritual de las fadas para deshacer su religiosidad simulada. Es por esto que en el simulacro aljamiado las imágenes van y vienen entre despojarse del significado original y apropiarse del mismo. En el simulacro aljamiado la imagen transita. Las grafías transitan diferentes lenguas y las religiosidades transitan las tres religiones. El simulacro aljamiado produce grafías y religiosidades en tránsito, que no son ni católicas, ni musulmanas, ni judías sino que se encuentran en tránsito entre lo disimulado y lo simulado. La ruptura entre grafía y lengua que se da en la literatura aljamiada y la ruptura entre religiosidad y religión (a discutirse en los siguientes capítulos) provoca complejidades distintas a las que alude Baudrillard cuando analiza las

sociedades post-marxistas. Las complejidades y consecuencias del simulacro aljamiado envuelven lo sagrado y des-enmarcan lo religioso, ayudando así a comprender un pluralismo cultural de una época catalogada como pura y a unos sujetos híbridos que no eran ni de un lado ni del otro.

El tránsito no se puede enmarcar, pero se puede ver en diferentes instancias del recorrido por el simulacro aljamiado. Cuando la imagen, ya en simulacro (llena del valor de lo representado), simula otro referente distinto en la escritura aljamiada o en la religiosidad simulada, también se da un tránsito. Cuando esta imagen gráfica árabe “en simulacro,” simultáneamente representa la lengua española, (lengua que representa el Catolicismo ibérico), se da el tránsito lingüístico que le compete a esta tesis. Este trabajo se concentra en la simulación que va acompañada simultáneamente de un proceso de disimulación. Cuando ambos procesos se dan simultáneamente, el simulacro aljamiado no remite a la ausencia de algo sino a la sustitución de algo. La simulación remite a la presencia remitida por la disimulación y vice versa, por lo que el simulacro no remite al desierto de la nada sino que remite a lo representado por otra imagen. En el simulacro aljamiado se disimula una religión mientras se simula otra religión, se disimula una lengua mientras se simula otra lengua. Debido a esta simultaneidad, el simulacro aljamiado no puede estudiarse en un punto fijo, hay que verlo en el flujo de estos dos procesos, en el tránsito de una disimulación a través de una simulación.

V. Conclusiones: Transitando el mapa de religiosidades

En este contexto donde el árabe, el hebreo y el español de los siglos XVI y XVII, son imágenes referenciales del Islam, el Judaísmo y el Catolicismo, respectivamente, se

da la sede idónea para la fragua de religiosidades en tránsito que ocupa el presente estudio. En este contexto, las letras y lenguas no son solamente asuntos del buen hablar. El tránsito de letras en la escritura aljamiada presenta cuestiones de fe y religión, y nos ofrece un mapa por el cual seguir el tránsito de religiosidades. Por eso cuando nos encontramos con un manuscrito como el BNM mss. 5302 de la Biblioteca Nacional de Madrid nos da fiebre de archivo y la ansiedad por definirlo nos confunde. En el contexto que hemos discutido, enmarcar y definir las religiosidades de los sujetos que vivían en España es tan complejo como intentar clasificar los escritos aljamiados. En los actos de bibliotecarios y archiveros que a lo largo de los siglos intentaron clasificar el BNM mss. 5302 se demuestra una vez más la referencialidad que existe entre la escritura aljamiada y las religiosidades de la época.

Al manuscrito BNM 5302 le faltan los primeros folios y por ende carece de título. La primera vez fue titulado por un bibliotecario del archivo como “Discusión y opiniones mahometanas sobre Nuestro Señor Jesucristo”. Está escrito en español con grafía árabe, por lo que inicialmente se pensaría que es un documento que transita entre el Islam y el Catolicismo. Al leer el documento el lector puede observar que no se habla del Jesús islámico como profeta de Dios que abrió espacio para Mahoma. Tampoco contiene la visión del Jesús cristiano como el Mesías prometido. El Jesús que se describe en el manuscrito es el falso profeta que intenta cambiar la ley y la palabra infalible de Dios. Esta es la visión judía de la figura de Jesús. Lo que nos deja con un documento de contenido religioso judío, escrito con la grafía de la lengua sagrada del Islam (árabe), pero en lengua castellana o cristiana.

En el último folio del documento se puede observar un debate entre diferentes bibliotecarios o archiveros que intentan definir el indomable manuscrito con varias notas finales. El primer apunte dice: “En la Villa de Belchite en los últimos del mes de setiembre del año 1716 se encontraron estos escritos hebreos en casa de Mathias Lucas en el barrio llamado del Señor” (folio 26r). De acuerdo con esta descripción el manuscrito es hebreo, este archivero se basó en el contenido judío para clasificarlo. La segunda nota, en diferente letra y en lengua latina, intenta corregir el primer comentario y dice “Male scripsisti, quia non intellixisti, non enim est lingua hebraica, sed arabigo-magrebensis, si ve Mauritania.”⁴² El segundo corrector se está basando en la grafía árabe utilizada y por eso clasifica el documento cómo árabe de la región del Magreb o de Mauritania. La tercera nota dice “Peor es la corrección del Sr. Casiri pues no es arábigo-mauritana, sino castellana.” El tercer bibliotecario se está basando en la lengua del manuscrito para clasificarlo cómo un documento castellano. ¿Cuál de los tres bibliotecarios o archiveros tiene la razón? Si lo vemos desde el tránsito, todos la tienen y a todos les falta. El documento puede des-marcarse en algún lugar transitorio entre las tres religiones. La fiebre de archivo que produce un documento como éste y la confusa ansiedad de los bibliotecarios en adjudicar estos escritos a una de tres tradiciones lingüístico-religiosas demuestra una vez más la tesis de este proyecto: las religiosidades en los siglos XVI y XVII sólo pueden des-marcarse y estudiarse en el tránsito.

Dice Baudrillard que la simulación remite a la ausencia de algo. Sin embargo, la simulación de lenguas en la escritura aljamiada no es vacía. Tampoco es un mero fingimiento sino que va más allá del fingir porque recrea los síntomas de aquello que se

⁴² Traducción: "Mal ha sido tu escritura porque no has entendido que éste no es hebreo sino árabe del Magreb, o quizás de Mauritania."

simula. Hay un síntoma en ese gesto de simular lo que no se tiene, que al fin y al cabo te hace transitar hacia eso mismo que no tienes. Cuando los cripto-musulmanes escriben el español con grafía árabe, están simulando el árabe y ese gesto es sintomático. Esa simulación del árabe para ellos no remite a una ausencia de la lengua sagrada, por el contrario remite a un tránsito hacia la lengua sagrada árabe. Es su manera de transitar hacia la lengua perdida o la lengua prohibida. Del mismo modo cuando un cripto-musulmán simula el Catolicismo para que la Inquisición no lo acuse, su simulación no remite a la ausencia de Catolicismo, sino que provoca cierto tránsito hacia el Catolicismo que simula. La simulación hace que el cripto-musulmán se contagie poco a poco del síntoma católico.

Este trabajo no pretende establecer que el tránsito hacia lo que se simula sea un gesto consciente. Tampoco reclama que un morisco que escribía con grafía árabe lo hacía como protesta y desafío, o que el transitar hacia un Catolicismo era una especie de conversión real. Lo que argumenta este trabajo es que consciente o inconscientemente el tránsito hacia lo simulado era real y este tránsito creaba religiosidades imposibles de enmarcar o clasificar en un punto fijo. La confusión, la duda y la culpabilidad de no saber que era correcto o incorrecto estaban presentes. Estas religiosidades en tránsito eran complejas de enmarcar hasta para los mismos sujetos, de ahí el sentido de culpa por el acto de simular una religión ajena. Quizás esa culpa por simular el Catolicismo se debía a que de alguna manera sentían que estaban transitando hacia la religión del opresor.

El juego de disimulación y simulación de identidades lingüístico-religiosas, (formas de las tretas del débil), termina desestabilizando tanto la identidad del opresor como la del oprimido. A lo largo de este capítulo se ha establecido una lectura de estas

lenguas como imágenes referenciales de sus tradiciones religiosas ya sea por dogma, historia, nación o política. Se ha argumentado que cuando se habla de árabe, hebreo y castellano en la España del siglo XVI, no se habla de meras lenguas desnudas de implicaciones sino que el disimulo que mueven estas letras y lenguas en el folio va más allá de lo lingüístico, señala lo literario (como se abordará en el capítulo dos) y señala también lo religioso y las religiosidades (como se discutirá en el capítulo tres). La simulación y disimulación de grafías y lenguas encontrada en la escritura aljamiada sirve de mapa para des-marcar las religiosidades del siglo XVI y seguir las distintas trayectorias de su tránsito.

CAPÍTULO 2| FICCIONES QUE TRANSITAN:

LA RELIGIOSIDAD MORISCA EN SU LITERATURA

El momento crucial se da en la transición desde unos signos que disimulan algo a unos signos que disimulan que no hay nada. Los primeros remiten a una teología de la verdad y del secreto (de la cual forma parte aún la ideología). Los segundos inauguran la era de los simulacros y de la simulación en la que ya no hay un Dios que reconozca a los suyos, ni Juicio Final que separe lo falso de lo verdadero, lo real de su resurrección artificial, pues todo ha muerto y ha resucitado de antemano (18-19). Cultura y Simulacro, Jean Baudrillard

Hay un tránsito entre el disimular algo y el disimular la nada, entre disimular signos que refieren a una teología, a un dios, a lo sagrado y disimular con signos que se han quedado vacíos, que perdieron su referente. En lo primero aún existe el Dios, aún se tiene la certeza de algo aunque sea secreto. En lo segundo se ha perdido lo sagrado, se está en el abandono de la divinidad o la pérdida de Dios. Los moriscos del siglo XVI español transitan entre lo primero y lo segundo. Su literatura nos muestra que no están en lo primero, porque la idea de Dios no es la misma, no es el Dios del dar al-Islam, sino el Dios de los moriscos, que es otro y el mismo a la vez.¹ Pero tampoco han llegado a lo segundo porque sigue habiendo una teología, siguen aferrados a la existencia de una divinidad, que aunque parece ausentarse, sigue presente. No han llegado a lo segundo porque disimulan algo a través del simulacro, aunque la angustia de la pérdida de Dios se pueda prever, y la cercanía de la ausencia total se presenta. En esta literatura, llena de las licencias poéticas carentes en los textos legales, podemos ver el tránsito de religiosidad

¹ Dar al-Islam se traduce como casa del Islam o Tierras del Islam e incluye a todos los países con gobiernos musulmanes, se utiliza para designar el “Mundo islámico”. El término viene del Islam clásico en donde se dividía el mundo en dos: Dar al-Islam como lo definimos anteriormente y Dar al-Harb que significa Casa de guerra, o Tierras de guerra, compuesto de aquellos países no musulmanes.

hacia esa pérdida de Dios de los signos vacíos, pero que a su vez transita de vuelta al Dios del pasado buscando rellenar los signos de otros referentes, sagrados también.

Luego de experimentar cómo las lenguas árabe, hebreo y castellano se simularon y se disimularon creando un simulacro lingüístico de grafías y sonidos que refiere el tránsito religioso, la hibridez referida por estas letras transeúntes se acompaña de unas ficciones y negociaciones que también transitan entre culturas y religiosidades. En el capítulo anterior se discutió cómo la imagen de lo sagrado se encontraba en letras y grafías híbridas por la relación referencial entre lengua y religión en el siglo XVI español. En el presente capítulo se discutirá cómo la ficción morisca revela una imagen de lo sagrado que también es transeúnte e híbrida. Según Octavio Paz en su ensayo sobre la revelación poética, existe tanto una concepción poética de la religión, como una concepción religiosa de la poíesis o escritura poética, ya que la categoría de “lo poético” es uno de los actos de lo sagrado (El arco y la lira, 163). Si el acto de la escritura literaria es parte del acto de lo sagrado (ya que toda escritura sagrada es en conclusión un acto literario), y ésta ayuda a explicar lo divino o lo numinoso, entonces las ficciones moriscas podrían revelar también la concepción religiosa de los cripto-musulmanes.

En este capítulo se analizarán varias leyendas aljamiadas escritas por los moriscos y/o cripto-musulmanes que vivían en España durante sus Siglos de Oro (s. XVI y XVII). Las ficciones religiosas que transitaban secretamente las aljamas, mostraban unas religiosidades islámicas no tradicionales e impregnadas de unos caracteres cristianos a causa de y en respuesta a su contexto de simulación y disimulación. Todos los textos que se tratarán en este capítulo, excepto uno, son textos escritos en aljamiado hispano-árabe

que concuerdan con esa imagen de un sagrado híbrido, discutido en el capítulo anterior, pero a su vez expresan una concepción de lo divino que está entre dos puntos: en tránsito.

I. Leyendo en aljamiado (revisión de literatura aljamiada)

Lo que nos cuentan estos escritos profanos deconstruye las nociones de lo sagrado de las tres religiones narrando tránsitos de personajes de ficción y de personalidades religiosas. Con el fin de explorar la fusión religiosa encontrada en los textos, empecemos con un análisis del corpus literario aljamiado y la discusión textual de algunas leyendas aljamiadas (hispano-árabes). El mayor número de manuscritos aljamiados moriscos, se encuentran en la colección de Pascual de Gayangos, actualmente ubicada en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid (BRAH), y también en los manuscritos de la Biblioteca Nacional en Madrid (BNM).² No todos los textos aljamiados son de tema religioso. Además de exégesis coránicas, hay manuales de conducta, obras jurídicas, leyendas populares, poesía, novelas, cuentos, entre otros textos que muestran un tránsito de religiosidades, entiéndase religiosidades no definidas e imprecisas.

La tradición escrituraria del aljamiado se inicia en el Medioevo y alcanza su mayor auge entre los siglos XV-XVII. Aunque la mayoría de estas ficciones no han obtenido la atención que merecen por parte de la crítica literaria, algunas obras aljamiadas son muy conocidas y a veces hasta se ignora que originalmente fueron escritas en español con grafía árabe. El Poema de Yuçuf es uno de los primeros y más importantes textos aljamiados hispano-árabes. Ha sido estudiado por Menéndez Pidal y

² Para ver otros archivos y bibliotecas alrededor del mundo que contienen manuscritos aljamiados pueden visitar el siguiente sitio web, <http://www.stanford.edu/~vbarlett/alhadith/manuscripts.htm> creado por Vincent Barletta, donde aparece un catálogo de manuscritos al igual que una extensa bibliografía aljamiada.

cuenta la historia de José, hijo de Jacob, cuyos hermanos lo venden porque sienten envidia de él y éste termina siendo faraón en Egipto gracias a la protección de Alá. Distinto a las tradiciones cristiana e islámica, el poema aljamiado diviniza más a sus personajes utilizando recursos mágicos y fantásticos mientras crea una narrativa más sentimentalista que la encontrada en los textos religiosos del Corán, la Torah y la Biblia. Menéndez Pidal explica en su estudio de la obra, que el autor anónimo de la versión aljamiada a veces utiliza el tremendismo y otras técnicas narrativas en ciertos episodios lo cual diferencia esta versión de las versiones bíblica y coránica. Las diferencias en el contenido de esta tradicional historia muestran una hibridez que sobrepasa la cuestión lingüística.

Por otro lado está El libro de las batallas, donde Alvaro Galmés de Fuentes transcribe y recopila las batallas que protagoniza Ali Ibn Abi Talib, yerno de Mahoma en los inicios del Islam. Esta publicación recopila dos documentos aljamiado-moriscos de la Biblioteca Nacional, uno de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y otro de la Biblioteca de Palacio, escritos entre el siglo XV-XVII en España. Es un conjunto de narraciones épico-caballerescas donde los caballeros andantes del Islam atraviesan un sinfín de dificultades y tienen poderes sobrenaturales al vencer a sus enemigos infieles. Este texto se acerca mucho a la tradición épica medieval europea, sus héroes son comparables a Rodrigo Díaz de Vivar y a Roldán, en quienes se da la dualidad entre el bien y el mal y en donde el héroe defiende su religión a sangre y espada, alcanzando siempre la victoria.

El carácter épico también se ve en la Historia de los Amores de París y Viana, texto del cual se ocupa también, Álvaro Galmés de Fuentes. Fue un texto difundido

ampliamente en la Edad Media por juglares, y su primera edición aljamiada Eduardo Saavedra asume que es del siglo XVI, y la primera edición en castellano es de 1524 en Burgos. La fábula de amor se sitúa en Cataluña, aunque capta el recuerdo de la Cruzadas y se relaciona con la historia de Francia. Hay cierto debate en torno al origen primero de este texto. Algunos piensan que es de origen aljamiado morisco, otros piensan que puede ser aragonés, y otros argumentan que es castellano. Sin embargo, el presente estudio no se interesa por el origen primero del texto, ni en cómo fue escrito la primera vez. El mero hecho de no haber podido catalogarlo en una u otra tradición, ese origen dudoso del texto compete más a este estudio que la imposición de una definición inmóvil.



IMAGEN 6: BNM Mss 4871 folio 1v

Copia facsímil del primer folio del Libro de Samarkandí que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid. Letras y diseños en colores y oro, con las citas importantes más gruesas.

El último texto que nos ayudará a trazar una trayectoria sólida del fenómeno aljamiado-morisco antes de entrar en las leyendas y textos menos conocidos, es el Libro

de Samarkandi o Advertimiento de los descuidados (Mss BNM 4871), (imagen 6). Fue escrito por Abu Laith Nasr Ben Mohamed Ben Ibrahim, natural de Samarcanda. Se podría decir que tiene la estructura de una novela marco que a su vez contiene muchas historias más cortas dentro del marco narrativo principal. Es una recopilación de ficciones didácticas y morales de preceptos coránicos. Se cree que se escribió en el siglo XVI en España. De acuerdo a la estructura narrativa, el estilo didáctico religioso y a la temática de la obra se podría asociar fácilmente a la tradición de los ejemplos a la que pertenece el Conde Lucanor, escrito por el infante Don Juan Manuel en el siglo XIV.

No es raro que la producción aljamiada-morisca parezca entroncarse más en la historia literaria europea y española que en la de Medio Oriente o en la tradición andaluza temprana. Es una tradición literaria cargada de hibridez que surge de un espacio ibérico caracterizado por la mezcla, encuentro y competencia de culturas y tradiciones muy diferentes. La literatura aljamiada-morisca nace y crece de la mano con la épica medieval, la tradición de los ejemplos y la adaptación literaria de historias religiosas, siendo parte de una tradición occidental más que oriental, o quizás sirviendo de puente entre ambas tradiciones. Por lo que cabe argumentar que este corpus literario es parte fundamental de la literatura española, a pesar de su marginalización. La riqueza de los textos aljamiados radica en que encarnan y revelan la complejidad híbrida de su contexto, un contexto con diversidad de lenguas, pluralidad religiosa y un sincretismo cultural que se han intentado contener a lo largo de la historia española. Uno de los objetivos de la tesis es señalar todos los tránsitos y la hibridez que contiene este corpus literario. Pasemos a discutir el tránsito de algunas leyendas moriscas menos conocidas.

La mayoría de las leyendas moriscas escritas en aljamía hispano-árabe tienen como centro temático la defensa del Islam. Fueron escritas para educar en torno a las tradiciones musulmanas. Esta defensa de su religión ante tradiciones paganas, ante la persecución que sufrían, ante los actos de simular un Catolicismo y disimular el Islam, estaba a su vez influenciada y mezclada con lo mismo que los amenazaba.

A. Amina y María en el Libro de las Luces

Al parecer la competencia que se dio entre estas culturas en torno a la concepción de la lengua como sagrada también ocurrió con algunos personajes religiosos. En las leyendas moriscas vemos que la figura de Amina, madre del profeta Mahoma se exalta muchísimo más que en la tradición islámica. Amina no es mencionada en el Corán y su maternidad no es tan importante para el Islam tradicional como la de María para el Cristianismo católico. Incluso Amina, aunque es importante por su genealogía, no es quien cría al profeta. Después de nacer Mahoma es entregado a Halima, quien lo cría y lo educa. La literatura aljamiada contiene un solapamiento entre la figura de Amina y la figura de María. Las cualidades de la figura católica de María, la madre de Jesús, se funden con las cualidades de la figura islámica de Amina, madre de Mahoma. Durante el siglo XVI, a causa de la Contrarreforma y la insurgencia protestante, se acentúa el papel de María para los católicos en tanto y en cuanto es una diferencia fundamental entre el dogma católico y lo planteado en la Reforma protestante. No es casual que si la figura de María está creciendo en importancia la figura islámica paralela, Amina, también crezca en importancia para los cripto-musulmanes de España.

La historia de Amina en el Islam tradicional, se encuentra más fácilmente en la biografía de Mahoma titulada “Sirat Rasul Allah” (biografía del enviado de Dios) escrita por Muhammad Ibn Ishaq en el siglo VIII. En este texto no aparece una exaltación de Amina como aparece en el texto aljamiado. Incluso no se le da tanta importancia, sólo se le dedican unos cuatro folios aproximadamente desde que se casa con el padre de Mahoma hasta que muere cuando el profeta tiene seis años. De la narración de Ibn Ishaq nos interesan dos instancias que nos presentarán el rol de Amina dentro del Islam tradicional. La primera es el evento de su embarazo y en segundo lugar, el encuentro entre ella y el abuelo del profeta justo después del nacimiento de Mahoma. Son importantes ambas instancias porque en la literatura aljamiada se modifican estas dos instancias de la vida de Amina. Acerca del embarazo de Amina, la Sira de Ibn Ishaq dice:

“Lo que fue dicho a Amina cuando concibió al apóstol. Se alega en los cuentos populares (y sólo Dios conoce la verdad) que Amina hija de Wahb y madre del apóstol de Dios, solía decir cuando estaba embarazada del apóstol de Dios que una voz le dijo: “Estás embarazada con el Señor de estas gentes (...)” Estando embarazada Amina vio una luz que se le postró en frente a través de la cual podía ver los castillos de Busra en Syria. Poco después Abdullah, el padre del apóstol murió mientras Amina aún estaba embarazada. (69)³

Esta es la referencia al evento más especial del embarazo de Amina: la revelación de que su hijo sería el escogido por Dios. Sin embargo, no contiene ni el detalle, ni la

³ Utilizo la traducción de A. Guillaume al inglés, titulada The Life of Muhammad, puesto que es la traducción más reconocida y citada del texto de Ibn Ishaq. Esta cita es mi traducción de la siguiente cita en inglés, “What was said to Amina when she conceived the apostle. It is alleged in popular stories (and only God knows the truth) that Amina d. Wahb, the mother of God’s apostle, used to say when she was pregnant with God’s apostle that a voice said to her: “You are pregnant with the Lord of this people(...) As she was pregnant with him she saw a light come forth from her by which she could see the castles of Busra in Syria. Shortly afterwards Abdullah the apostle’s father died while his mother was still pregnant” (Guillaume 69).

suntuosidad que se le da a su embarazo en la literatura aljamiada, como se discutirá más adelante. La segunda instancia importante de la vida de Amina que se desarrolla y se transforma en la literatura aljamiada, es su encuentro con el abuelo de Mahoma justo después de haber parido. Las palabras que Abdul-Muttalib le dice a Amina durante este encuentro en la tradición aljamiada se parecen mucho a las palabras que caracterizan a María, sin embargo, en la Sirat Rasul Allah, su encuentro no es tan loable:

Luego de su nacimiento, su madre le envió recado a su abuelo ‘Abdul-Muttalib de que había dado a luz un niño y le pidió que viniese a verlo. Cuando vino se abuelo Amina le dijo lo que había visto al concebirlo y lo que le fue dicho y el nombre que le ordenaron para él. Se alega que ‘Abdul-Muttalib lo tomó en brazos y lo llevo adentro de la K’aba donde se paró y oró a Allah, agradeciéndole tal regalo. Luego lo trajo fuera y lo regresó a su madre y fue en busca de madres de crianza para él. (70)⁴

Estos dos momentos son los más importantes en la historia que se cuenta de Amina en el texto canónico de Ibn Ishaq dentro de los seis folios que contienen toda su vida. El contexto hispánico-católico veía la maternidad del escogido como un evento divino y a la madre del escogido como la más santa de las mujeres, por lo que la exaltación de Amina para los cripto-musulmanes españoles no es un evento inusual. A continuación se presentarán varios ejemplos de cómo ambas instancias de la vida de Amina son cambiadas en la literatura aljamiada y cómo esos cambios se asemejan a la historia de

⁴ Mi traducción del texto en inglés: “After his birth his mother sent to tell his grandfather ‘Abdul-Muttalib that she had given birth to a boy and asked him to come and look at him. When he came she told him what she had seen when she conceived him and what was said to her and what she was ordered to call him. It is alleged that ‘Abdul-Muttalib took him in the K’aba where he stood and prayed to Allah thanking him for his gift. Then he brought him out and delivered him to his mother and went to find foster-mothers for him” (Guillaume 70).

María. También se presentarán ejemplos de cómo la historia de Amina y del nacimiento de Mahoma se ficcionalizan y la fantasía se apodera de la narración, al igual que se discutirá el porqué de esta narrativa morisca tan particular.

Uno de los ejemplos de la fusión retórica entre Amina y María aparece en el manuscrito T-18 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid, titulado “Libro de las Luces” y transcrito por Consuelo López Morillas en Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma.⁵ Hay varias instancias en donde se refieren a Amina con grandes bendiciones ensalzándola por sobre las demás mujeres del mundo por causa de su embarazo. Distinto al texto islámico, en el texto aljamiado-morisco cuando Amina está a punto de dar a luz a Mahoma, los ángeles que la rodean le dicen: “Para buena ventura seas, ya Amina (...)” y más adelante le vuelven a repetir: “buena ventura es con tu, que te onró Allah sobre las gentes y te puso vaso para el me[jo]r ensalzado de las criaturas” (109r-109v). Aquí claramente se muestra cómo los ángeles se refieren a Amina como bienaventurada debido a su embarazo. Estas palabras se asemejan mucho a las palabras que Elizabeth (madre de Juan el Bautista y esposa de Zacarías), quien le dice a María cuando la ve embarazada en el Evangelio de Lucas 1:42 “Bendita tú entre todas las mujeres y bendito el fruto de tu vientre”. La exaltación que recibe Amina es a causa de que lleva al escogido de Dios en su vientre. Es bienaventurada porque Allah la hace vaso del más ensalzado de sus profetas, Mahoma. Al igual que las bendiciones que recibe María son a causa de que lleva en su vientre a Jesús, el Mesías prometido por Dios. Elizabeth sabe que María está embarazada del escogido de Dios cuando Juan salta en el

⁵ Según Consuelo López-Morilla, el texto aljamiado “Libro de las Luces” parece ser una traducción del texto *Kitab al-Anwar* de Abu al-Hasn al-Bakri escrito en Iraq en la segunda mitad del siglo XIII. El libro de al-Bakri es una adaptación literaria de la biografía de Mahoma escrita por Muhammad Ibn Ishaq ibn Yasar, titulada “*Sirat Rasul Allah*.”

vientre de Elizabeth. Por consiguiente, tanto las palabras de Elizabeth a María, como las palabras de los ángeles a Amina en la leyenda aljamiada, se deben a la criatura que llevan en el vientre. Su buena ventura se debe a que son recipientes de los escogidos de Dios.

La tercera vez que en la leyenda se hace referencia a Amina, con las mismas palabras con las que se suele describir a María en la tradición cristiana, es cuando el abuelo de Mahoma, Abdu al-Muttalib vio a Amina luego de dar a luz al profeta y le dice: “Amina, de buena ventura eres sobre todas las mujeres, que este tu hijo es de grande hecho” (103r). Esta bendición no aparece en el texto de Ibn Shaq que se citó anteriormente, y además es la frase casi *adverbatim* que le repite el ángel Gabriel a María cuando se le aparece en Lucas 1:28 “El Señor está contigo; bendita eres tú entre las mujeres” y también es la frase descriptiva de María en la tradición cristiana, que incluso remite al Ave María: “María llena eres de gracia; bendita tú eres entre todas las mujeres, y bendito el fruto de tu vientre, Jesús...”. Sin embargo, en la literatura aljamiada se utiliza como frase descriptiva de Amina y no de María. La caracterización de Amina encontrada en los documentos aljamiados que pretenden recordar la tradición islámica a los moriscos de España, parece estar influenciada por la concepción cristiana de la figura de María.

Parece haber una competencia de virtud entre las madres de los escogidos de cada religión. Lo que demuestra cuán entrelazadas estaban las dos religiones durante esta época. Mientras los cripto-musulmanes eran obligados a repetir el Ave María en España, posiblemente en sus corazones pensaban en la madre de su profeta, y posiblemente este desarraigo entre lo dicho y lo pensado, entre el acto ritual público de recitar un Ave

María y la fe personal íntima de un Islam, se pudo haber traspasado a sus leyendas y pudo haber influenciado la escritura de sus ficciones religiosas.

El presente estudio intenta reconocer el valor creativo del Libro de las luces mientras profundiza y aclara la investigación que hasta ahora ha hecho la crítica hispánica de la obra y de su autor anónimo. Debido a la hibridez de tradiciones y a la complejidad del texto, es imposible hacer un estudio que haga justicia a la gama de planteamientos que revela este texto sino se indaga en ambas tradiciones literarias y religiosas: la occidental cristiana y la árabe musulmana. Desafortunadamente no todos los estudiosos que se interesan por los textos aljamiados poseen una preparación en lo árabe tanto como en lo hispánico. El Libro de las Luces es un ejemplo de un texto que requiere de una equitativa investigación de ambos campos, mundos y culturas. Antes de entrar en las correcciones y aclaraciones en torno a este texto aljamiado, es pertinente ver cuáles han sido los planteamientos más sólidos para de ahí partir a los nuevos descubrimientos del presente estudio.

Vincent Barletta en su libro Covert Gestures: Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain explica que hay una gran diferencia en la narrativa del autor anónimo del texto aljamiado-morisco el Libro de las Luces y la biografía de Mahoma tradicional, Sirat Rasul Allah escrita por Ibn-Ishaq porque en el texto aljamiado los personajes y eventos están ficcionalizados y la historia se concibe como un género distinto y folklórico. Según Barletta, el estilo folklórico y literario del texto aljamiado con respecto a la versión tradicional sobre los eventos del nacimiento y la vida de Mahoma, se debe a que el Libro de las Luces es una traducción del libro de Abu al-Hasn al-Bakri, Kitab al-Anwar, escrito en el siglo XIII, y que esta literariedad o

ficcionalización folklórica de la vida del Profeta fue muy común en las comunidades musulmanas durante el siglo XIII por lo que no es una cuestión original aljamiada (80-81). Consuelo López Morillas también está de acuerdo con que el Libro de las Luces es una traducción del texto de al-Bakri (Textos aljamiados, 26). Ninguno de estos críticos se dedica a investigar el texto de al-Bakri “Kitab al-Anwar” y a compararlo y contrastarlo con la versión aljamiada del Libro de las Luces, porque supuestamente no hay ediciones conocidas y lo dan como un eslabón perdido, Barletta citando a López-Morillas explica que es imposible

...consultar copias del manuscrito de Kitab al-Anwar, posiblemente guardado en algún archivo del Medio Oriente o el Norte de África, porque como señala López-Morillas (1994, 26), no existen actualmente versiones editadas del texto de Al-Bakri. La falta de una versión editada del texto de Kitab al-Anwar, al igual que la posibilidad de que no existan copias del manuscrito presenta un obstáculo imponderable para el análisis del Libro de las Luces. (Barletta 81)⁶

Tanto Vincent Barletta como Consuelo López-Morillas tienen unos estudios fascinantes de esta obra. López-Morilla tiene un estudio filológico muy completo y sin su labor de transcribir el texto aljamiado sería imposible entrar en las discusiones en las que hoy entraremos. Por otro lado, Barletta tiene un análisis importantísimo sobre la mediación de este texto dentro de la sociedad cripto-musulmana. El no encontrar el texto de al-Bakri les imposibilitó a ambos investigadores llegar al fondo del dilema sobre la representación de Amina. Barletta y López-Morillas no entran a discutir la tradición musulmana

⁶ Mi traducción del texto en inglés: “...to consult manuscript copies of the Kitab al-Anwar, possibly held in Middle Eastern or North African archives, given that, as López-Morillas points out (1994, 26), there currently exists no edited version of al-Bakri’s text. The lack of an edited version of the Kitab al-Anwar, as well as the possibility that there are no extant manuscript copies of the work, presents a seemingly insurmountable obstacle for the analysis of the Libro de las Luces” (Barletta 81).

marginal de la cual sale este texto y se acercan a la leyenda aljamiada desde una tradición puramente hispánica. Por lo que no han logrado experimentar la complejidad total de la obra, aunque sí se han acercado a ella.

Es pertinente aclarar varias concepciones erróneas de esta obra, que no han sido malintencionadas en lo absoluto, sino que han surgido del desconocimiento. El Libro de las Luces (BRAH T-18) se le atribuye al morisco Muhammad Rabadán. Rabadán fue un conocido poeta morisco aragonés natural de Rueda de Xalón que escribió varias obras poéticas y religiosas a principios del siglo XVI.⁷ Este texto no es una adaptación de la biografía de Mahoma Sirat Rasul Allah, escrita por Ibn Ishaq en el siglo VIII, simplemente comparten la temática de narrar la vida del profeta, como tantos otros textos. Sin embargo, la comparación con el texto de Ibn Ishaq es pertinente para contrastar la versión tradicional islámica sobre la vida de Mahoma, de la versión morisca de los mismos eventos. Tampoco es una traducción de un manuscrito titulado “Kitab al-Anwar” de Abu al-Hasn al-Bakri, que según la crítica está extraviado en algún archivo del Medio Oriente sin ediciones conocidas. El Libro de las Luces es una adaptación (no traducción) del libro al-Anwar wa misbah [miftah] as-surur [asrar] wa'l afkar fi dhikr (sayyidina) Muhammad al-Mustafa al-Mukhtar, traducido como “Las Luces y la lámpara [o llave] de las delicias [o secretos] e ideas relacionados a la recordación de nuestro maestro el escogido Mahoma” escrito por el controversial escritor Abu al-Hasn al Bakri

⁷ Para más información y obras de Muhammad Rabadán, ver Antonio Vespertino en “Literatura Aljamiado morisca, literatura tradicional islámica”, T. Fuente Cornejo en una tesis doctoral titulada Poesía religiosa aljamiado-morisca, José A. Lasarte López en Poemas de Muhammad Rabadán en la bibliografía.

(Shoshan Popular Culture in Cairo, 24).⁸ Este libro fue transcrito en 1912 al árabe y una de las copias se encuentra hoy en la Biblioteca de Princeton University.⁹

El Libro de las Luces no es una traducción en sí del libro de al-Bakri al-Anwar.¹⁰ Ha sido muy común catalogar los textos aljamiados como traducciones para cancelar su originalidad e importancia como literatura dentro de los estudios literarios. Hay una tradición crítica centenaria que intencionalmente ha pretendido marginar los textos aljamiados restándoles mérito y cabe aclarar que Vincent Barletta y Consuelo López-Morillas no emiten este juicio, todo lo contrario, ambos han llevado a cabo una labor impecable y de avanzada con los textos aljamiados que ha posibilitado en gran manera el presente análisis. La mayoría de los textos aljamiados que dicen ser “traducciones” son realmente adaptaciones de otras obras por varias razones: en primer lugar, por la concepción islámica del acto de traducir; en segundo lugar, porque los moriscos inscriben textos de la tradición árabe y musulmana en su contexto ibérico y al hacer esto, cambian las historias para un mejor entendimiento del público morisco; y en tercer lugar, el Libro de las Luces es una adaptación porque al comparar los eventos narrados en el libro de al-Bakri con los del texto aljamiado hay muchísimas variaciones que indican que el autor anónimo adaptó eventos y personajes a su propio estilo. Veamos en detalle las tres

⁸ Para una discusión sobre la controversia que causó el texto de Al-Bakri en la sociedad musulmana desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII referirse al capítulo “Al-Bakri’s biography of Muhammad” en el libro de Boaz Shoshan, Popular Culture in Cairo citado en la bibliografía.

⁹ El texto de Abu al-Hasan Ahmad Ibn Abd Allah al-Bakri (a quien nos referimos como Al-Bakri) titulado al-Anwar wa misbah [miftah] as-surur [asrar] wa’l afkar fi dhikr (sayyidina) Muhammad al-Mustafa al-Mukhtar fue transcrito en 1912 en Cairo por la Editorial Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra. Esta impreso en lengua árabe. Se puede encontrar en varias bibliotecas. He consultado la copia que se encuentra en la biblioteca de la universidad de Princeton en New Jersey, USA. Como el libro es de 1912, el público general tiene acceso en microfilm. El código de la Universidad de Princeton es 2267.118.312 y el “barcode number” es 32101-019180809. Aparece bajo la transcripción del título árabe: al-Anwar wa misbah [miftah] as-surur [asrar] wa’l afkar fi dhikr (sayyidina) Muhammad al-Mustafa al-Mukhtar; wa-huwa yahtawi ala tafasil zawaj al-Rasul lil sayyidah Khadijah wa-tafasil zajaw walid al-Nabi. Misr, Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra (1330/1912).

¹⁰ De aquí en adelante al texto de Abu al-Hasn al-Bakri: al-Anwar wa misbah [miftah] as-surur [asrar] wa’l afkar fi dhikr (sayyidina) Muhammad al-Mustafa al-Mukhtar le llamaré “*al-Anwar*.”

motivaciones y las repercusiones que tiene esta adaptación literaria de la vida de Mahoma en la sociedad morisca del siglo XVI.

La concepción árabe de lo que es una traducción es muy diferente a la concepción europea de la traducción en el siglo XVI. Toda traducción es una reinterpretación del sentido de un texto. Ejemplo de esta concepción es lo que ocurre con la lengua del Corán, donde las traducciones del texto no dicen ser “traducciones del Corán” sino “interpretación del sentido del Corán en lengua inglesa, o castellana, etc.” Entonces el hecho de que el morisco que escribió Libro de las Luces estuviese traduciendo el libro de al-Bakri no implica que fuera una traducción literal, sino que se presta para ser una versión de ese libro, lo que da espacio y libertad al autor de cambiar lo que desee. Tampoco podemos descartar la necesidad del “anónimo morisco” de autorizarse ante su lector por dos razones. Por un lado estos sujetos tenían que recurrir al anonimato por cuestiones inquisitoriales, y quizás su manera de autorizar su texto como un texto de tradición musulmana era diciendo que era la traducción de un texto X de un autor árabe-musulmán reconocido. Siempre hay que dudar de las “autorizaciones de los autores”, sobre todo los del Siglo de Oro español, (y entre ellos incluyo a los autores anónimos aljamiados). Por otro lado, la estima propia de los autores moriscos con respecto a su condición de musulmanes pudo haber afectado su acto escriturario. Los católicos no eran los únicos críticos de los moriscos, también los musulmanes del Dar al-Islam, a veces se convertían en los ofensores más acérrimos. Los cripto-musulmanes no eran vistos como musulmanes honestos porque constantemente debían negar su fe. Los juicios externos afectaban la percepción propia de muchos moriscos en cuanto a su religiosidad, y cabe la posibilidad de que los autores moriscos que intentaban preservar una fe islámica a través

de su literatura, no se sintieran dignos de la fe que debían formular en sus textos y por esto aliviaron su menosprecio atribuyendo sus textos a la pluma de otro.

En segundo lugar, al leer el Libro de las Luces, vemos una mediación muy ibérica. Estoy de acuerdo con Barletta cuando explica que los textos aljamiados establecen dos procesos dentro de la sociedad morisca, el de mediar y el de evocar:

Estos procesos, que yo he preferido llamar “mediación” y “evocación”, encuentran su expresión plena en la intersección pragmática entre el texto escrito y su uso en contextos sociales concretos que han sido formados por la conciencia del tiempo y la preocupación humana para la supervivencia individual y colectiva. (Covert Gestures, 79-80)¹¹

Durante el siglo XIII en Medio Oriente surge una tradición que se encarga de folklorizar los eventos de la vida del profeta.¹² El texto de al-Bakri es parte de esta tradición. Sin embargo, las repercusiones de los textos folklóricos en Oriente medio y en España son muy diferentes ya que en España el texto aljamiado produce unas religiosidades en tránsito al utilizar lo literario para mostrar lo divino. Distinta a la intención del texto de al-Bakri (que pudo haber sido novelar y narrar más amenamente la vida de su profeta en un texto folklórico cuando las personas seguían teniendo acceso al texto biográfico no-folklórico de la Sirat Rasul Allah). La intención del Libro de las Luces es transmitir la religión mahometana de generación en generación. Este era el texto sobre la vida de Mahoma para los moriscos. Mientras al-Anwar complementaba la Sirat Rasul Allah (y

¹¹ Mi traducción del texto en inglés: “These processes which I have chosen to term “mediation” and “evocation”, find full expression in the pragmatic intersection between the written text and its use in concrete social settings shaped by time-consciousness and the very human concern (...) for individual and collective survival” (Covert Gestures, 79-80).

¹² Para una discusión sobre las razones de esta folklorización y los tipos de géneros que surgieron durante el siglo XIII ver el artículo de Boaz Shoshan, On Popular Culture in Medieval Cairo.

otras biografías canónicas de la vida de Mahoma) en la sociedad musulmana de Medio Oriente, el Libro de las Luces suplementaba la Sirat Rasul Allah en la sociedad cripto-musulmana ibérica. Cabe preguntar ¿por qué el anónimo morisco no tradujo la biografía escrita por Ibn Ishaq y decidió traducir el libro “folklórico” de al-Bakri? En la narrativa literaria el morisco encuentra una mejor manera de explicar a Dios, para explicar esa forma diferente del Islam, o esa forma de Islam que ellos secretamente practicaban. Es una religiosidad musulmana que prefiere la ficción narrativa como transmisora de sus creencias.

Explica Octavio Paz que la “Religión es poesía, y sus verdades, más allá de toda opinión sectaria, son verdades poéticas: símbolos o mitos” (232). Cuando Paz habla de la poesía en este ensayo, se refiere a la creación literaria, a que toda expresión de lo sagrado es poesía en tanto y en cuanto se sale del plano de lo racional e intenta explicar algo que trasciende el lenguaje humano con el lenguaje mismo. Ese intento de explicar lo sagrado: lo otro, no se puede dar a través de la razón del lenguaje literal o científico sino que se da en el mito y en el símbolo. Si “la palabra religiosa pretende revelarnos un misterio que es, por definición, ajeno a nosotros” (Paz 132), entonces ¿cómo acceder a lo “ajeno” en el plano de lo finito, en el plano de la escritura racional? No es posible expresar lo numinoso (o lo sagrado de la divinidad) sin la figura poética, sin la metáfora, la paradoja y la ficción. Las leyendas y cuentos moriscos revelan una concepción de Dios que no se puede encontrar en tratados legales, carentes de poética. El hecho de que la religión islámica en España se transmitiera mayormente, a través de estas leyendas plagadas de símbolos, fantasías, metáforas y mitos, daba lugar a unas religiosidades más móviles y no convencionales. ¿Cómo mejor explicar la sagrada genealogía de Mahoma con el lenguaje

finito, sino con el relato fantástico de la luz en la frente de todos sus descendientes? Esa luz blanca con efectos milagrosos y con cualidades extraordinarias en las personas que la miraban, explica mejor la procedencia del elegido que diez folios de exégesis coránica.

Otro elemento de la adaptación y mediación del texto aljamiado es las repercusiones que puede tener la elección del autor morisco, Muhammad Rabadán.¹³ No sabemos cuáles eran las intenciones del autor en elegir el texto de al-Bakri por encima de diversos otros textos sobre la vida de Mahoma. Lo que sí nos consta es que Abu al-Hasan al-Bakri fue extremadamente controversial en su tiempo, provocando el repudio de muchísimas autoridades islámicas hacia él y hacia su obra más polémica: Al-Anwar. Fue llamado embustero (al-kadhab), mentiroso (ad-dajjal), inventor de historias (wadil qisas) por las autoridades de su tiempo y por figuras posteriores de los siglos XV y XVI (Shoshan 23). En el mismo siglo en que se escribió el texto aljamiado del Libro de las Luces, la biografía de Mahoma escrita por al-Bakri provocó tanto revuelo que Ibn Hajar Al-Haytami en el siglo XVI escribió una fatwa denunciando y prohibiendo el texto de al-Bakri, Al-Anwar. al-Haytami explicó que el texto se componía de “mentiras y falsedades, una mezcla de cosas, y como la verdad no se puede diferenciar de la mentira todo el libro está prohibido” (citado en Shoshan 23).¹⁴ Este polémico texto aún durante el siglo XVI, fue uno de los textos bases para la doctrina islámica entre los moriscos, por lo que la religiosidad morisca mediada por a al-Anwar iba a ser muy particular.

¹³ Ver análisis de Boaz Shoshan acerca de las repercusiones del texto de al-Bakri siglos después de su publicación, él explica que el texto fue exageradamente controversial en la sociedad islámica por varios siglos, sin embargo, varios grupos shiítas adoptaron el folclor del texto de al-Bakri.

¹⁴ Mi tradición del inglés: “lies and falsehood, a hodgepodge of things, and since truth cannot be distinguished from the lies, the whole book is forbidden” (citado en Shoshan 23). Ver Haytami, Ibn Hajar al-fatwa alhadithiyya. Cairo: 1353/1934 citado en Popular Culture in Cairo by Boaz Soshan.

En tercer lugar y para concluir con esta leyenda, podemos decir con certeza que la representación de Amina en el Libro de las Luces no es producto de una traducción exacta del texto de al-Bakri. Al comparar los textos vemos que en al-Anwar, antes de Amina dar a luz, una voz del cielo le habla pero no se refiere a ella como bienaventurada en ningún momento. Tampoco la cataloga de bienaventurada por sobre todas las gentes. Hay una loa a la madre del profeta versificada en un poema de 5 versos y luego en otro de 7 versos pero no utiliza el adjetivo de “bienaventurada” (al-Anwar, 67-68). En el texto aljamiado los ángeles le dicen a Amina: “Para buena ventura seas y albricias buenas, ye Amina, (...) Ye sierva grande y buena y onrada, buena ventura es con tu, que te onro Allah sobre las gentes” (Libro de las Luces, 109r-109v). Más adelante ambos textos (el aljamiado y la versión de al-Bakri) narran el mismo altercado de la espada entre al-Muttalib y Amina. Al-Muttalib quiere ver al recién nacido Mahoma, pero Amina no lo deja y éste la amenaza sacándole una espada.¹⁵

La otra instancia que vale la pena comparara es cuando al-Muttalib logra ver al niño por primera vez. Éste se maravilla y bendice al mensajero de Dios, pero no se dirige a Amina en ningún momento (al-Anwar, 72). Por el contrario, en el texto aljamiado al-Muttalib, luego de ver al niño dice: “Amina, de buena ventura eres sobre todas las mujeres, que este tu hijo es de grande hecho” (Libro de las Luces, 103r). Esto demuestra que el autor aljamiado cambia y adapta la historia sobre la luz genealógica de Mahoma que presenta al-Bakri en al-Anwar y utiliza un lenguaje morisco. Esta breve comparación nos permite ver cómo el Libro de las Luces se diferencia del texto de al-Bakri en la representación de Amina. Muhammad Rabadán exalta a la Amina de la tradición islámica

¹⁵ En el texto aljamiado aparece en los folios 103v-104r, página 78 de la transcripción de López Morillas.. En el texto de al-Bakri aparece este episodio en la página 71.

a través de la tradición católica mariana. La concepción morisca de oda a la madre del escogido se daba a través de las palabras hispanas utilizadas en el Ave María, en un acto de religiosidades en tránsito.

Al comparar el texto de al-Anwar y el texto del Libro de las luces podemos ver que éste último no es una mera copia del texto árabe como ha argumentado la crítica hasta ahora. Sí hay una estructura similar y una cronología similar, por lo que no descartamos que Muhammad Rabadán tomara de guía el texto de al-Bakri. No obstante, al comparar los capítulos que hablan sobre Amina y su embarazo queda demostrado que el Libro de las luces puede ser una re-escritura del texto al-Anwar de al-Bakri y no una traducción. Es una re-escritura que inserta la condición morisca de la simulación. Las diferencias narrativas entre ambos textos indican que el Libro de las luces es un texto muy singular de la vida de Mahoma escrito para un público morisco en una fraseología que esta comunidad entendía. También demuestra que en estos folios aljamiados se puede observar el tránsito y la hibridez producto de la coexistencia de estas culturas en la Península Ibérica.

B. Mahoma y sus Milagros en Leyenda del milagro de la luna¹⁶

Los escribas de los textos aljamiados parecían estar más de acuerdo con la tónica de Octavio Paz, cuando éste explica que la revelación divina en la literatura transgrede el plano de lo real y por lo tanto hay que remitirse a la imagen poética, literaria y de ficción para poder explicar mejor a la divinidad. “La religión es una tierra incógnita para la razón. El objeto numinoso es lo radicalmente extraño a nosotros, precisamente por inasible para la razón humana. Cuando queremos expresarlo no tenemos más remedio

¹⁶ El milagro de la luna está en BRAH t-18 195v 1-192[1]v 16).

que acudir a imágenes y paradojas” (Paz 135). La elección de la literatura aljamiada para expresar lo sagrado, permitía la improvisación y adaptación de la tradición islámica al contexto español y católico. No sólo en la biografía de Mahoma escrita por al-Bakri vemos cómo se acentúa lo mágico de la luz genealógica de Mahoma, sino que en las leyendas moriscas que hablan de él también vemos la fantasía o ficción literaria. La Leyenda del milagro de la luna cuenta cómo el Rey Habib que era servidor de ídolos, le dijo a Mahoma a modo de reto:

Pues si tu eres el annabi [enviado] como dizes, demuéstranos algún milagro y danos a veyer tus maravillas; que ya sabes que Nuh [Noé] (alayhi aççalem) que fue su milagro el aççafina [arca] y Zulayman [Salomón] fue su milagro el anillo y el señorío de los alginnes [genios], y asi mismo Ibrahim [Abraham] y Içmail [Ismael] y Muça [Moisés] y Iça [Jesús] cada uno de aquestos hazia y mostraba milagros de parte de su señor. ¡Y tu dizes que eres mensajero! Danos a ver tus maravillas, asi como los otros que fueron antes que tu. (194r)

Aquí vemos cómo el Rey Habib reta a Mahoma para que haga un milagro. Si analizamos la petición de Habib, vemos que a su entender, los mensajeros de Allah tenían capacidades extraordinarias y podían llevar a cabo hechos sobrenaturales de parte de Dios. Habib establece una comparación directa entre Mahoma y los demás profetas anteriores (Noé, Salomón, Abraham, Ismael, Moisés y Jesús). Y con esta comparación desafía a Mahoma para que haga lo que él le está pidiendo.

Luego de que Habib le dice esto, Mahoma le pregunta qué quiere como demostración, y Habib le pide que haga la noche muy oscura y negra y que haga salir la luna llena, que la luna se postre y le diga a Mahoma “Aççalamu alayka, ye Muhammad,

tu eres mensajero de Allah verdadero” (194v). Luego Habib le pide que la luna entre por su manga derecha y salga por la izquierda, que luego la parta en dos y que la mitad se vaya al sol saliente y la otra mitad al poniente y luego que se vuelva a juntar y que al Mahoma hacer esto se acercará a los demás profetas y será ejemplo de mensajeros y dejará milagro (194v). Aquí vemos cómo el rey de infieles que adora ídolos tiente al profeta para que demuestre su poder, pero en base a sus demandas. Ante esto Mahoma entra en su aposento y le pide ayuda a Dios y el ángel Gabriel desciende y le dice que haga lo que pide el Rey Habib que Dios ya había determinado que la luna le sirviera (193r). Así hizo Mahoma y el Rey Habib se rindió ante él y se convirtió al Islam.

Esto parecería una leyenda muy común y aceptable sobre la grandeza del profeta de los musulmanes, sin embargo, hay varios problemas con la leyenda en torno a la tradición religiosa que se está difuminando entre la comunidad morisca de España. Primero, en el Corán está claro que el único milagro de Mahoma fue haber escrito la lengua de Dios en el Sagrado Corán. Distinto a los demás profetas, el no necesitó de milagros sobrenaturales para probar su estatus como el mensajero de Allah. Era suficiente con haber escrito el Corán por lo que se le llama Rasul Allah, (mensajero de Dios). Existen obras marginales y folklóricas que narran eventos milagrosos de Mahoma. Entre los Hadith hay dos Sahihes que narran un milagro de Mahoma con la luna.¹⁷ En uno de ellos la luna simplemente se divide en dos en tiempos de Mahoma y en el otro Mahoma divide a la luna en dos, pero en ninguno de estos “sahihes” aparece el Rey Habib y ni la contextualización maravillosa del milagro como aparece en la leyenda morisca con la

¹⁷ Hadith etimológicamente significa narración. El Hadith son narraciones de tradición oral y escrita que narran eventos sobre la vida de Mahoma. Algunos son considerados más serios y más auténticos que otros. Los Sahih son aquellos hadith considerados auténticos, sobre todo por la tradición Suní. La etimología de la palabra es “lo auténtico”.

luna entrando por una manga y saliendo por la otra.¹⁸ Textos aljamiados como éste, sirven de mediadores entre una población morisca que necesita el evento milagroso para creer y un dios musulmán que se adapta al contexto morisco. La literatura religiosa aljamiada lo que hace es negociar el Islam con una sociedad musulmana en crisis, que busca recordar angustiosamente el milagro divino, y que está en contacto con los seguidores de Jesús, aquél que hizo muchísimos milagros divinos.¹⁹ Así cómo el requerimiento del Rey Habib, quizás la literatura aljamiada representa el desafío morisco a un Islam que tiene que adaptarse a sus creyentes a través del milagro y no lo opuesto.

C. El tránsito en el Rekontamiento de Tamim Addar (BNM Mss. 4953 f.101r-128r)

La mayoría de las leyendas moriscas tienen un carácter muy popular en donde los planos de lo real y lo maravilloso se mezclan. La historia de Tamim Addar es una que sirve para ilustrar el estado transitorio que discutimos al inicio del capítulo: ese estar entre medio de uno u otro plano, entre lo real-posible y lo mágico-fantástico, entre la presencia y la pérdida de Dios.²⁰ Tamim Addar es un personaje de la ciudad de Medina, que había conocido a Mahoma y era su fiel servidor. La leyenda se encuentra en la Biblioteca Nacional en el manuscrito 4953, ha sido transcrita por Ottmar Hegyi y por Andrés Guerrero Serrano y su título original es el Rekontamiento de Tamim Addar.²¹

¹⁸ Consuelo López-Morillas en su transcripción a esta leyenda comenta sus posibles fuentes y menciona los sahihs Khan IV, 534, V,133-134 y a Siddiqi IV, 1467-68 (Textos aljamiados, 93).

¹⁹ Cabe cuestionar si esos milagros divinos atribuidos a Jesús son producto también de una construcción poética para acercarse a una verdad y adaptarse a un contexto. Sin embargo, una discusión acerca de la ficción y la cuestión literaria de los evangelios no le compete al presente estudio.

²⁰ Para una traducción inglesa del relato junto con un análisis sobre la cuestión profética del relato de Tamim ver el artículo de Lourdes Alvarez, “Prophecies of Apocalypse in Sixteenth-Century Morisco Writings and the Wondrous Tale of Tamim al-Dari” en la bibliografía.

²¹ BNM Mss 4953 f.101r-128r

Tamim es el “Gulliver Travels” musulmán.²² En sus viajes a través de mundos, Tamim enfrenta hazañas y alcanza a conocer verdades que sus correligionarios no conocen. Las características primordiales de Tamim son su religiosidad islámica y que “ha visto maravillas muy grandes” (Guerrero 66). Así se refieren a él todos los personajes que encuentra en su camino. Los viajes de Tamim empiezan accidentalmente cuando éste va a lavarse después de haberse acostado con su esposa. Ella en tono de broma dice “Tomadlo, compañía de genios” (Guerrero 54) y los genios (jinn) se lo llevan. Tamim permanece perdido por otros mundos y planos existenciales durante siete años y logra regresar a Medina el mismo día que su esposa, cansada de esperarlo, se iba a casar con otro hombre. Lo que sucede durante esos siete años de transitar espacios en busca de su origen, es lo que concierne a este estudio.

A Tamim se lo llevan los jinn (genios). Los jinn son parte de la mitología semítica. En la antigüedad eran los espíritus de pueblos desaparecidos que actuaban de noche y se escondían durante el día, también se pensaba que eran como duendes que podían ayudar o atacar al ser humano. Estos seres de fuego fueron aceptados por el Islam, e incorporados a la tradición coránica. Aparecen mencionados en el Corán 33 veces aproximadamente. Según la tradición islámica, hay tres criaturas o razas creadas por Dios: los ángeles, los humanos y los jinn. Tanto los jinn como los humanos poseen libre albedrío, pueden casarse y tener hijos. El ser humano fue creado del barro y los jinn fueron creados de fuego sin humo. El Corán dice: “El creó al hombre de la arcilla semejante a la usada en alfarería y ha creado a los jinn de la llama purísima del fuego” (Sura 55:14-15). Distinto a los ángeles, los jinn comparten el mundo físico con el hombre

²² “Los viajes de Gulliver” oficialmente titulado como Travels into Several Remote Nations of the World, in Four Parts by Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of several Ships es una novela inglesa escrita por Jonathan Swift en 1726 que trata sobre los viajes y las aventuras de este personaje.

y son tangibles aunque a veces se hagan invisibles y asuman formas diversas. Por las distintas cualidades y poderes sobrenaturales que tienen los jinn, son más temidos que queridos por los musulmanes. A pesar del prejuicio y el miedo que tienen los humanos con relación a los jinn, Allah les da la opción de salvarse. La Sura 72 está dedicada a los Jinn y en ella se habla de aquellos fieles entre los jinn que alcanzarán la salvación de Allah en el día del Juicio Final. Debido al carácter “mágico” y popular de estos seres, muchos pensadores medievales islámicos como Avicenas, Ibn Khaldún y Al-Farabi dudaron y criticaron su existencia e importancia para la humanidad, ya que acentuaban la superstición de los pueblos. Sin embargo, estos seres mágicos y traviosos aparecen a menudo en las leyendas moriscas.

En la leyenda, la religiosidad de Tamim lo hace objeto de lucha entre los genios (jinn) malditos y los genios (jinn) creyentes. Su religiosidad musulmana es el agente de tránsito de Tamim, es esa religiosidad la que lo hace transitar mundos diferentes y la que lo hace ver muchas maravillas, mientras a la vez retarda el regreso a Medina. Al inicio de la leyenda, Tamim fue atrapado por genios malos que se burlaban de él cuando recitaba el Corán y oraba. Lo tenían en una cueva lejana y era el entretenimiento de los genios, ya que era el objeto de burlas y escarnio. En una frase interesante los genios le dicen a Tamim: “Malo, traidor, rezador, hacedor de abluciones, lector del Corán. Haces todo esto para nuestro pesar y por injuriarnos” (55).²³ Aquí vemos claramente cómo la religiosidad de Tamim le es muy molesta a los genios malditos.

Esta no es la única instancia en la leyenda donde los genios parecen ofenderse a causa de la religiosidad de Tamim. Mientras más se burlaban de Tamim, él más oraba y

²³ La versión de Ottmar Hegyi es una transliteración exacta del texto aljamiado, Andrés Guerrero Serrano moderniza la traducción de Hegyi. Por motivos prácticos citaré la versión moderna de Serrano, que aunque está escrita en castellano moderno, es muy fidedigna a la versión de Hegyi.

recitaba el Corán, sin entender que precisamente eso era lo que le molestaba a los genios. Los genios se llevan a Tamim cuando éste está lavándose luego de tener sexo con su mujer. Según la tradición musulmana el acto de purificación era requerido por Dios, y es parte del ritual islámico. Su mujer le dice que ojalá se lo llevaran los genios cuando él la deja sola en la cama para hacer su ritual de purificación y es en ese momento dónde los genios se raptan a Tamim. Tal parecería que el castigo por seguir su ritual islámico es ser raptado y encarcelado por los genios. Esto parecería ser una alegoría de esos inquisidores católicos ofendidos por la religiosidad y la cultura islámica. El público lector de la leyenda de Tamim tenía sus propios “jinn” quienes los perseguían y eran sumamente intolerantes con su religiosidad y sus rituales, obligándolos a asimilarse religiosa y culturalmente a la tradición hispánica-católica.²⁴ Los moriscos sufrieron persecución por orar “a su manera” como lo vemos en el caso de Ramiro de Palencia, un morisco bautizado que por orar doblándose fue procesado por la Inquisición en un auto de fe celebrado en Granada el 18 de marzo de 1571 (Homza 239).²⁵ Esta asimilación forzosa lleva a la sangrienta Rebelión de las Alpujarras (1568-1570) y al último Edicto de Expulsión en 1609.²⁶

Más adelante en la historia, mientras Tamim está recitando el Corán, un genio que dice ser el rey de los genios creyentes, lo escucha y le pide que sea el maestro de sus hijos porque él quería que sus hijos aprendieran a leer el Corán tan hermosamente como

²⁴ La prohibición de los aspectos culturales de los moriscos se puede ver en el ensayo de Barbara Fuchs, *Virtual Spaniards* dónde ésta discute el Edicto de Granada en 1526 donde se prohíbe el uso de la lengua árabe, tener nombres de origen árabe y utilizar ropa musulmana.

²⁵ Para información sobre este Auto de fe, ver el estudio de Lu Ann Homza que aparece en la bibliografía.

²⁶ En 1609 se firma el Edicto de Expulsión de los Moriscos. Cabe notar que no es la expulsión de musulmanes sino de moriscos, aquellos que supuestamente ya estaban convertidos al catolicismo según los Edictos de Conversión o expulsión de 1501 en Granada, 1502 en Castilla, 1525 en Valencia y 1526 en Aragón (Homza, 238-240). Esto implica que la intolerancia iba más allá de la fe religiosa, sino que también incluía los marcadores culturales, como la ropa, la música, el arte, es por lo que el edicto de 1609 no fue de conversión o expulsión sino que fue un edicto de expulsión general.

Tamim. Entonces el genio rey de los creyentes le pide al otro genio que le dé a Tamim, y el genio maldito le responde:

Rey, demanda de mi casa cualquier otra cosa, que eso no lo haré porque este hombre me guerra con crudas afrentas mediante la assala y la ablución y aún aquí donde lo tengo lee una vez cada día del mundo, el Corán. Y tú ya sabes, oh rey, que cuando se lee el Corán me derrito como la cera en el fuego. (57)

Al parecer, la assala (oración) y la ablución hacen que el genio maldito se derrita. No se debe olvidar que los genios están hechos de fuego puro, por lo tanto el acto de derretirse es la fatalidad máxima de derretir el fuego mismo. Por lo tanto, la oración tiene el poder de hacer lo que en esencia es imposible. Eso del genio derretido vuelve a aparecer en la leyenda, cuando el rey genio de los creyentes, envía a Tamim de vuelta a su casa encima de un genio maldito. El genio que llevaba a Tamim se derrite y se cae porque Tamim no para de decir el assala y la profesión de fe: “No hay dios sino Dios” durante el camino. En lugar de regresar a su lugar de origen, llega a una isla en donde comienza otra travesía. Otra vez Tamim continúa en tránsito sin llegar a su casa en Medina a causa de su religiosidad devota.

En esta nueva travesía se encuentra con diferentes lugares y personajes religiosos. Lo primero es la ciudad de Iram, ciudad mencionada en el Corán por sus seis mil torres de oro y un Alcázar bellísimo. El anciano que habla con Tamim le informa que lo que ha visto es el paraíso de los que mueren en Guerra Santa. Así empieza Tamim a transitar lugares a los que no se supone que tenga acceso. Le pide ayuda a unos hombres que no paran de orar y lo ignoran. Luego el anciano le dice que son los apóstoles que andaban con Jesús que siguen orando en espera de su segunda venida. Luego se encuentra a dos

caballeros con lanzas refulgentes que le muestran el camino y el anciano le explica que eran los ángeles Gabriel y Miguel. Así Tamim sigue de transeúnte por mundos diversos en dónde está en contacto con ángeles, genios y hasta los discípulos de Jesús. A manera figurativa, común en un texto de ficción, vemos una religiosidad en tránsito.

Tamim no sabe bien a dónde va, más adelante en la leyenda el anciano le revela su identidad. El anciano que le ha explicado las cosas que ha visto es el profeta Elías. Tanto en la tradición judía como en la cristiana, Elías es guía espiritual. Es quien señala el camino a seguir en medio de la confusión, el que encarrila al desviado.²⁷ En la leyenda, Elías le dice a Tamim: “Soy el profeta Elías. Ahora mira ese mar; vete por la orilla que en ella hallarás el camino, si así lo quiere Alá, tan alto es; que con El es tu liberación” (Guerrero 69). Aquí tenemos a un musulmán fiel que está siendo guiado por el profeta judeo-cristiano Elías. Hay varios elementos interesantes en la cita de Elías. La senda que le muestra Elías para llegar a Medina es la orilla del mar, lo cual hace sentido ya que Medina se encuentra en la parte oeste de Arabia Saudita en la costa del Mar Rojo. Aunque si recordamos que esto es una ficción morisca cargada de símbolos y alegorías, podríamos analizar ese camino como un camino fronterizo. Es un camino fronterizo entre la tierra y el mar, pero también es un camino fronterizo entre el plano desconocido (en donde Tamim ha visto la ciudad de Iram, el Paraíso, la espera penitente de los discípulos de Jesús que es una especie de Purgatorio y ha estado en la Cueva de los genios en una especie de Infierno); y su mundo real en Medina. La senda que le muestra Elías es el tránsito mismo entre mar y tierra, pero también entre donde “ha visto maravillas muy grandes” y su casa terrenal donde ya no hay milagros. Elías le señala a Tamim ese

²⁷ La historia y misión del profeta Elías se encuentra en el libro del Antiguo Testamento, I Reyes capítulos 17-21 y II Reyes capítulos 1-2.

tránsito entre los dos puntos que menciona Baudrillard. Ese lugar entre las imágenes de un Dios y el lugar donde lo único que queda es el simulacro. Al considerar el tránsito, se entiende mejor porque Tamim no sigue el camino hasta Medina, se vuelve a desviar y se monta en un barco donde enfrenta otras aventuras. En el fondo Tamim no quería regresar a Medina, a ese lugar donde lo que quedaban eran símbolos vacíos después que Mahoma había muerto. Tamim, al igual que los moriscos que escribieron esta leyenda sabían que debían buscar ese origen, ese pasado musulmán limpio, esa Medina. Pero entre el deber y el querer hay largo trecho y tanto Tamim como los moriscos preferían quedarse en el tránsito, porque en ese tránsito verían “maravillas muy grandes” de su propia religiosidad.

D. Sobre la Leyenda del hijo de Omar Ibn al-Hatab y la judía²⁸

La profesión de fe es un acto sagrado y lingüístico que te vincula a una religión en particular. Es el juramento personal de un individuo cuando se adhiere a una creencia específica y declara su fidelidad a la misma. Es el acto de hacer de tu religiosidad, tu profesión en el sentido que se promete perseverar en dicha religión y atenerse a los mandatos y requerimientos de la misma (Covarrubias 884). El acto de la profesión de fe en el Islam constituye el primero de los cinco pilares del Islam, la shahadda: “No hay más dios sino Alá y Mahoma es su profeta”. Aquél que declara la shahadda, promete atenerse al Islam tanto en sus acciones como en su fe. Es por esto que la siguiente leyenda nos plantea un tránsito particular, cuando una judía hace la profesión de fe musulmana y hace

²⁸ Hay dos publicaciones de este texto. La versión de Francisco Guillen en Leyendas Moriscas Volumen III y la versión de Federico Corriente en Relatos Píos y profanos del Ms. Aljamiado de Urrea de Jalón. Son similares en contenido, con la diferencia de que la versión de Guillén utiliza un vocabulario modernizado y la de Corriente sigue la transliteración fonológica, por lo que se citará el texto de Guillén.

su declaración jurando por el sagrado Corán. Ella no lo hace para pasar de una fe a otra, ni con intención de convertirse. Es un tránsito momentáneo que surge de la intención de esta judía de posicionarse dentro de un espacio islámico para así entenderse con ellos.

Según la leyenda, Omar Ibn al-Hatab es un rey muy justo y fiel servidor de Allah. El más adorado de sus hijos, Abuhazma “que se parecía al mensajero de Allah en leer el Alcorán” (Guillén vol. III, 93), padeció gran enfermedad y su padre había prometido diversos sacrificios a Allah si lo sanaba. Allah tuvo piedad de él y lo sanó. Todo esto se cuenta en las primeras líneas de la leyenda, y se hace para establecer la importancia de este amir (o príncipe). Abuhazma no era uno de los muchos hijos del rey Omar, sino que era el hijo favorecido por sus talentos de lectura del Corán, comparable con el mismo Mahoma y también porque es producto de un milagro divino al ser sanado por Allah debido a la religiosidad de su padre, el Rey Omar.

Cuenta la leyenda que el príncipe Abuhazma fue a casa de un amigo judío y allí comió de su comida y bebió de su vino. Al salir de casa del judío, embriagado, ve una joven judía en un vergel y la toma a la fuerza. Nueve meses después la judía da a luz al hijo de Abuhazma y va ante el Rey Omar y le cuenta lo sucedido. El rey le dice que para creer noticia tan horrible, ella debía jurar por las palabras ‘No hay más dios que Allah’ y por el Alcorán (Guillén vol. III, 94). Cuando le traen el Corán de frente, la judía: “Pasó hoja tras hoja hasta que llegó a la Sura de Yasim. Y después dijo la muchacha: Por no hay Dios sino Allah, por el homenaje de la Sura de Yasim y del Alcorán, que es palabra del Señor, que este niño es de Abuhazma, tu hijo (Guillén vol. III, 95).²⁹ Las diferentes

²⁹ En el manuscrito de Urrea de a Jalón dice: “pasó folia en pos de folia y fue dakkiya ke plego açcura de Yaçin,... y después dixo por bismillah alrahman alrahim e por el dereytaje de la açura de Yaçim, e por el alquran alhakim, ke esta es palabra del señor de gente, e este es figlio de tu figlio” (folio 98r del Manuscrito de Urrea de Jalón)

versiones de la leyenda concuerdan en que la judía busca la Sura 36 del Corán para jurar. La Sura 36, titulada como Sura Ya-Sim, es considerada el corazón del Corán por Mahoma. Se cree que una lectura de esta Sura equivale a diez repeticiones de cualquier otra. Aísha, la esposa predilecta de Mahoma, citando al profeta dijo que la Sura Yasim intercede por quien la recita y perdona al que la escucha. También es utilizada cuando alguien muere. No es casualidad que sea la Sura Yasim la que busca la judía para hacer su juramento.

Hay dos aspectos de esta escena que interesan en cuanto a la cuestión del tránsito. Por un lado la petición del Rey Omar de que profesara la fe islámica y jurara por el Corán, sabiendo que ella no era musulmana y por otro lado, la respuesta de la judía que no sólo hace lo que el Rey le pide sino que busca una Sura de particular importancia. El lector sabe que la judía dice la verdad, por lo tanto, el juramento sobre el Corán no es una afrenta, sino un posicionamiento de la judía dentro de una religiosidad islámica. Para que el Rey le crea, ella busca aquello más sagrado dentro de lo que es sagrado para el rey. Si fuera para probarse a ella misma juraría por la Torah, pero su acto es para y por el rey. Es por esto que va hoja por hoja buscando la Sura que representa la esencia misma del Corán y cuando la encuentra expresa su verdad con el aval de lo sagrado islámico. Es la Sura que intercede por el que la lee y perdona a quien la escucha, la Sura que acompaña las almas del tramo de la vida al de la vida del más allá. Por lo tanto tenemos una mujer judía que a pesar que ha sido deshonrada por un musulmán, aún así ella es capaz de posicionarse y de asumir una postura dentro y hacia lo islámico, y más aún es una judía conocedora del Islam y del Corán. Su conocimiento del texto sagrado del Islam no le restaba a su religiosidad.

El tránsito en esta historia es recíproco. El rey Omar también se posiciona en cuanto al honor judío. Luego de que la mujer judía hace la shahadda y se posiciona, el rey le cree y le da justa recompensa. Entonces confronta a su hijo con lo ocurrido y hace que le den latigazos, hasta que su hijo muere. Omar no sólo hace un acto de justicia, sino que el soberano se posiciona en la desgracia de la judía de tal manera que castiga e indirectamente mata a su hijo. Cabe recordar que no era cualquier príncipe, sino que era el hijo que fue sanado por Allah para que el Rey creyera aún más y el hijo que se asemejaba a Mahoma cuando leía el sagrado Corán. Por lo tanto, tenemos a un rey musulmán que en un intento justo, transita en pos de la subjetividad de una mujer judía al nivel de asesinar aquello que se asemeja al símbolo máximo de su fe: el hijo que se parece a Mahoma.

Tanto el acto de la mujer judía como el acto del rey implican un tránsito hacia la religiosidad del otro, mientras renuncian a su religiosidad original. La judía asume y deposita su verdad en la escritura sagrada islámica, y profesa la fe islámica en un acto de conversión momentánea, mientras que el rey Omar anula a su hijo, imagen referencial de Mahoma mismo por cómo leía la sagrada escritura de la cual se posesiona ahora la judía. Es en estos dos actos simultáneos que se da una especie de simulacro religioso, donde el tránsito de religiosidades es lo que posibilita la tolerancia entre una mujer judía y el Rey musulmán.

E. La conversión en el Relato de unos sabios santones

En la línea de los tránsitos entre religiones, está la conversión, o el paso de una religiosidad a otra religiosidad, tan común en el siglo XVI español. Según el Tesoro de la

Lengua Española, escrito por Sebastián de Covarrubias a finales del siglo XVI, el acto de convertir es: “Reducir al que va por otro camino y sigue otra opinión (...) Convertirse es arrepentirse. Convertir una cosa en otra es transformarla (...) Conversión es la mudanza de un ser en otro” (354). Por lo tanto la conversión es una especie de tránsito de un punto a otro, de una antigua senda, vida, religión a otra nueva y diferente. En el convertir se reducen las definiciones y se empieza con un nuevo ser transformado. Tradicionalmente esto es la conversión, el paso de un punto a otro, para quedarse y permanecer en ese nuevo punto. Sin embargo, este proyecto pretende argumentar que hay un estado que existe entre lo uno y lo otro, una especie nueva de conversión característica de la España del XVI. Hablando de conversiones incompletas, en su ensayo La otra orilla, Octavio Paz explica: “Pocos realizan la experiencia del salto, a pesar de que el bautismo, la comunión, los sacramentos, y otros ritos de iniciación o de tránsito están destinados a prepararnos para esa experiencia. Todos ellos tienen en común el cambiarnos, el hacernos otros” (116). A pesar de que los ritos de tránsito pretenden cambiar al individuo y convertirlo en otro ser diferente al que era antes; a pesar de que los moriscos eran obligados a ir a misa, rezar el Ave María y profesar que Jesús es el hijo de Dios, a pesar de todos los gestos de iniciación en la fe católica, la mayoría de ellos no llegaba a dar ese salto que menciona Octavio Paz, y se quedaban en ese tránsito.

Lo que llamamos el tránsito entre dos puntos fijos es lo que caracteriza las subjetividades religiosas de la España del Siglo de Oro. Nuevamente nos enfrentamos con la particularidad de un contexto religioso que se define en el entremedio. El acto de la conversión en este contexto tan particular no es un paso de un lugar a otro, tampoco es una conversión unidireccional de una fe a otra fe, sino que envuelve un continuo flujo

entre las dos religiones. Se participa a la vez de dos creencias, instancias y religiosidades. En lugar de un movimiento “one-way”, la conversión se convierte en un ciclo, que va y vuelve, y recicla aspectos alrededor de dos puntos y de dos tradiciones religiosas.

El Relato de unos sabios santones parece jugar con el tránsito al punto de quitarle el sentido a lo que tradicionalmente se define como conversión religiosa. Cuenta el relato que el sabio Ganim, que era un musulmán ejemplar, decide hacer su peregrinación a Meca acompañado por algunos discípulos. De camino a su peregrinación, se encuentran un monasterio llamado “Monasterio de la Sed”. Mientras los discípulos descansan, Ganim ve una joven hermosa en el monasterio y va a preguntarle al ermitaño por ella, ya que quiere desposarla. El ermitaño, que es el padre de la joven le dice que es decisión de la joven y cuando le pregunta ella dice: “Oh Padre, ¿no sabes que Jesucristo me vino en mi sueño y me tomó fe de no casarme sino con quien sea de la religión de los cristianos?” (Guillén vol.II, 112). Cuando el padre le informa esto a Ganim, Ganim dice “Yo me haré cristiano” (Guillén vol.II, 113). Entonces tornó a la religión cristiana, por lo que sus discípulos lo abandonaron decepcionados y siguieron su peregrinación a Meca sin él. Contrajo matrimonio con la cristiana, y vivieron como cristianos. Al año de suceder esto, los discípulos de Ganim venían de regreso de su peregrinación a la Meca, pasaron por el monasterio y Ganim después de pensarlo se volvió a tornar musulmán y regreso a su antiguo hogar con los discípulos. Días después llegó la joven a la villa de Ganim y le dijo que se había tornado musulmana porque Mahoma se le había aparecido en sueños y que venía a quedarse con su esposo y vivir ambos como musulmanes.

Hay varios elementos interesantes de este relato tan corto en el que suceden cosas tan trascendentales como conversiones religiosas. En primer lugar, se establece que la

conversión no es una cuestión fija sino que fluye. Ganim pasa de musulmán a cristiano y vuelve a ser musulmán, siendo devoto y religioso en cada una de estas tres instancias. Igualmente, la mujer visitada en sueños, tanto por Jesús como por Mahoma, es una mujer fiel a su instancia religiosa y nada evita que haya más mudanzas luego de la última conversión que aparece en el relato. El relato morisco no presenta tribulaciones ni grandes dilemas de fe en el acto de convertirse ni en el acto de renunciar a una religión para adherirse a otra. Es una mera transacción para casarse con la joven en el caso de Ganim y en el caso de la joven es una mera transacción para que su esposo no la abandone. Parecería que el acto del matrimonio o el amor de la joven y Ganim está por encima de la pertenencia a uno u otro dogma. Al considerar que las leyendas aljamiadas tienen una intención didáctica para la comunidad cripto-musulmana, podríamos especular que es la manera de restarle importancia al acto de la conversión forzosa que han sufrido los musulmanes por parte del estado español. Cabe recordar que todo sujeto bajo el poderío de los Reyes Católicos debía convertirse al cristianismo católico o abandonar la Península. También si se toma como ejemplo a Ganim, es una manera de expresar que después de lo requerido habrá tiempo para tornar de nuevo al Islam o para “desconvertirse” del catolicismo.

Otro elemento de este relato corto es que para Ganim el acto del convertirse y desconvertirse forma parte de su original peregrinación hacia Meca, el quinto pilar del Islam. En medio de su peregrinación Ganim y sus discípulos encuentran el “Monasterio de la Sed”. Sus discípulos siguen hacia Meca, su objetivo original, pero el objetivo de Ganim cambia y él se queda en el Monasterio, convertido al cristianismo y casado con una mujer devota a la religión de Jesucristo. Así que se podría decir que parte de la

peregrinación de Ganim, está compuesta por una peregrinación a través de religiones y que al mudar de fe, muda su peregrinación y su Meca fue entonces el “Monasterio de la Sed”. Ganim no vuelve al Islam hasta que sus discípulos vuelven a pasar por el monasterio luego de haber visitado Meca. La peregrinación de Ganim va más allá de la peregrinación física, y su tránsito trasciende lo geográfico. Su peregrinación atraviesa dogmas, su tránsito se da en la mudanza de religiosidades y su Meca fue el amor de una cristiana.

II. Un ejemplo de literatura morisca en caracteres latinos

De la misma manera en que las figuras de Mahoma y su madre Amina son influenciadas por la tradición católica, las figuras de Jesús y María en las leyendas aljamiadas parecen atravesar un espacio híbrido entre las tradiciones y en ocasiones se solapan con eventos de la vida del profeta de los moriscos y su madre. Distinto a las demás leyendas discutidas en este capítulo, la que se discutirá a continuación se ubica dentro de las leyendas moriscas, sin embargo, no está escrita en caracteres árabes sino en caracteres latinos aunque representan un lenguaje bastante híbrido entre el castellano y el árabe a nivel de vocabulario. La hibridez religiosa y el tránsito presentado por la siguiente leyenda se compone de otra manera, demostrando y comprobando una vez más la estrecha relación entre lengua y religión, entre la grafía y lo sagrado.

El relato titulado Alhadiç del nacimiento de Yçe (Jesús) es en lengua castellana con vocabulario árabe pero está escrito en caracteres latinos, de autor anónimo cuyo contenido es un tránsito sobre la figura de Jesús y proviene del manuscrito de la BRAH

Gayangos S1 folios 99r-128v.³⁰ En este relato vemos varias características de Jesús y de María que parecen conciliar la tradición musulmana y la católica dentro de la sociedad morisca del siglo XVII español.

En los Evangelios cristianos, la niñez de Jesús no es muy comentada, sólo se mencionan dos instancias luego de su nacimiento: la visita de los Sabios de Oriente y cuando se pierde en Jerusalén siendo un adolescente y María lo encuentra discutiendo con unos hombres de la ley. En el Corán se cuenta que el primer milagro de Jesús fue hablar de recién nacido, cuando estaban cuestionando la moral de María, y él dijo: “Yo soy un servidor de Dios. El me ha dado el libro y me ha hecho profeta” (Sura 19: 30). Desde su nacimiento, Jesús se denomina profeta y servidor de Allah, y que todos sus milagros son obra de su Dios. En la tradición islámica se cuentan varios sucesos y milagros de la niñez de Jesús, pero nada como lo que se cuenta en la leyenda aljamiada. Cuenta la leyenda que apenas dio María a luz, Jesús salió de su vientre y dijo: “No hay señor sino Allah. Yo soy Yçe[Jesús]. Roh[espíritu]³¹ de Allah y su palabra” (folio 106v). Estas palabras son muy diferentes a las pronunciadas por Jesús en el Corán. El Islam niega la trinidad cristiana. Sólo hay un dios, sin hijo ni espíritu. Aquí vemos que a pesar de que Jesús está pronunciando que hay un solo Dios, dice que es el espíritu y la palabra de Dios. Por lo tanto, esta declaración de Jesús lo ubica entre el Cristianismo y el Islam. Otro elemento interesante de la frase de Jesús es que aunque en su mayoría es un texto en lengua española con caracteres latinos, los nombres más importantes están en árabe: Allah, Yçe, y Roh. Por lo tanto el tránsito sobre la identidad religiosa de Jesús, se ve reflejado en un tránsito lingüístico también.

³⁰ Ha sido transcrita por Antonio Vespertino Rodríguez en Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos y por Francisco Guillen en Leyendas Moriscas (volumen II).

³¹ Significa espíritu, alma, fantasma en árabe.

María es una de las mujeres más importantes en el Corán, la Sura 19 lleva su nombre y cuenta su historia. Ella es símbolo de castidad y pureza, aunque no se diviniza, ni se le ora ni venera como en la tradición católica. La muerte de María es un misterio tanto en la tradición bíblica como en la coránica, no se habla de su muerte. Según la tradición cristiana, ella estuvo en la crucifixión de Jesús por lo que se asume que murió siendo anciana. Sin embargo, en el relato morisco María muere siendo Jesús todavía muy joven porque sucede mientras María está buscando maestro para Jesús. Jesús la ve durmiendo profundamente y le da gracias a Dios por el sueño de su madre, pero al otro día María no despierta: “¡Oh Madre, levántate, pues sale ya el alba, que éste es sueño que jamás lo he visto en tu. Y ella era muerta. Y dio Allah sufrençia a Yçe por la muerte de su madre. Y tomóla sobre su hombro y llebábala a enterrar” (113r). En la tradición morisca no fue la madre que sufrió la muerte del hijo, sino que Allah le puso la prueba a Jesús, quien perdió a su madre. Como lo hizo con Mahoma, quién perdió a Amina cuando tenía seis años de edad. Al parecer la orfandad hace más pío al profeta. El relato continúa con Jesús intentando enterrar a su madre de manera apropiada pero las personas no lo quieren ayudar porque piensan que es un hechicero. Entonces Allah se apiada de ellos y le dice a Jesús:

¡Oh Yçe [Jesús], aRoh [el espíritu] de Allah! Suelta a tu madre y déxala que las alhorras[huríes] del alchanna [Paraíso] vienen a ella pa ttahararla[purificarla] (...);Ya Yçe! Vuélvete a tu madre y haz aççala[oración] sobrella. Y bolbióse Yçe y hiço aççala sobrella con los aççafes[filas] de los almalaques[ágeles]” (114r).

En este pasaje vemos cómo se sigue marcando la hibridez lingüística, sobre todo en el vocabulario religioso. Se vuelve a mencionar que Jesús es el espíritu de Dios. Cuenta la

leyenda que luego de la muerte de su madre, Jesús vuelve a los de Beni- Israel y les empieza a hablar de las maravillas de Allah. Es la muerte de su madre y el paso amargo de verla morir lo que al parecer detona la misión de Jesús en esta leyenda. Aquí vemos un Jesús huérfano y frágil, porque es joven y acaba de perder a su madre. No es el Jesús de los cristianos, cuya niñez es desconocida y cuya fortaleza proviene de ser el hijo de Dios. Tampoco es el Jesús de los musulmanes porque ese Jesús jamás se autodenominaría el espíritu de Dios. Esta leyenda es otro ejemplo de cómo la literatura aljamiada, tan híbrida en su forma lingüística, también es híbrida en la religiosidad que presenta.

III. El Mancebo de Arévalo y su Táfsira

Esta disertación quedaría incompleta sin un acercamiento a la obra del Mancebo de Arévalo la cual recoge todos los niveles de tránsito que hasta ahora hemos señalado. El Mancebo es un personaje transeúnte y misterioso, característico del mundo secreto del cual era parte. Así como los demás moriscos que lo rodeaban, el Mancebo poseía una identidad irresuelta y en tránsito, y a través de sus ojos hoy podemos ver y empezar a comprender la compleja realidad de estos seres híbridos y orgullosos de su identidad.

El dato más certero que tenemos del Mancebo es que proviene de Arévalo y que era de joven edad para el 1533. Por sus escritos se cree que fue cripto-musulmán, versado en lenguas, escolano y de carácter estudioso. Aunque investigadores como María Jesús Rubiera Mata en su artículo: “Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo” sugiere que el Mancebo podría ser un converso de judío que luego se convirtió al Islam. Ella se basa en la descripción que da el Mancebo de su madre, quien había sido cristiana sólo por 25 años, su conocimiento del hebreo y su relación con diferentes sujetos judíos narrados

en su obra. Tanto ella como Luce-López Baralt y María T. Narváez sugieren que el Mancebo muestra en sus obras una espiritualidad cristiana muy fuerte cuando cita a diferentes autores y obras cristianas. Su tono de aprendiz ignorante o esa “falsa humildad” que utiliza el Mancebo en sus escritos es una característica de la espiritualidad cristiana española y se puede ver en escritores como Teresa de Jesús. También al titular sus exégesis como “ejercicios” es comparable con otros escritores espirituales cristianos de la primera parte del siglo XVI como García Cisneros e Ignacio Loyola (Rubiera Mata 319). El Mancebo de Arévalo es un sujeto que no ha permitido que lo categoricen y encierren en un molde pre-establecido porque su religiosidad, al igual que su obra, existe en un tránsito constante entre las tres culturas.

Se le adjudican tres obras: la Táfsira, el Breve compendio de nuestra santa ley y sunna en colaboración con el alfaquí Baray de Reminyo y el Sumario de la relación y ejercicio espiritual.³² Una cuarta obra titulada Peregrinación del Mancebo de Arévalo sobre su peregrinación a la Meca fue vista por Pascual de Gayangos en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid a principios del siglo XX, pero no ha sido encontrada desde entonces. El Mancebo cita a diferentes eruditos musulmanes como Ibn Rushd (Averroes) y Avicenas, pero también cita a Platón para apoyar la prohibición musulmana del vino, al cristiano Tomás Kempis y copia parcialmente el Prólogo de La Celestina de Fernando de

³² Para más información sobre el personaje de Baray Reminyo referirse al estudio de L.P. Harvey titulado: “El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminyo y el “Breve Compendio de Nuestra Ley y Sunna.” La Táfsira es el MS. J LXII del Instituto de Filología del CSIC de Madrid y ha sido transcrito completamente por María T. Narváez (ver bibliografía). El Breve compendio de nuestra santa ley y sunna en colaboración con el alfaquí Baray de Reminyo se encuentra en el Ms. Dd 9.49 de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Gran Bretaña ha sido transcrito parcialmente por L.P. Harvey, *The Literary Culture of the Moriscos* (ver bibliografía) y por Jaqueline Karp-Gendre en *El manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge f.237v-249r*, (ver bibliografía). El Sumario de la relación y ejercicio espiritual se encuentra en el Ms Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid y ha sido transcrito por Gregorio Fonseca (ver bibliografía).

Rojas, insertando su obra en un marco intercultural.³³ Para propósitos del presente capítulo nos enfocaremos en la Táfsira, un tratado espiritual mezclado con testimonios anecdóticos del autor que va transitando las comunidades cripto-musulmanas de la España del XVI. La Táfsira data de mediados del siglo XVI. Su autor la inicia en 1533 por encargo de unos nobles alimes, quienes le pidieron compilar un texto breve sobre los fundamentos de la fe islámica y los ritos del Islam.³⁴ Se utilizará la transcripción de María T. Narváez para citas y comentarios sobre esta obra.

A. Tránsito de lenguas en la Táfsira³⁵

La lengua de la Táfsira transita diferentes ámbitos. En su mayoría es castellano escrito con grafía árabe magrebí, por lo que contiene el tránsito gráfico-lingüístico que se discutió en el capítulo anterior y todas sus implicaciones religiosas. Como parte del tránsito lingüístico también vemos la castellanización de vocablos árabes. Del vocablo árabe “jalaqa” que significa crear, surge jaleqar (crear-infinitivo), jaleqasyyón (creación-sustantivo) y jaleqado (creado-adjetivo).³⁶ Del vocablo árabe rahma que significa misericordia, surgen en la Táfsira los vocablos alrrahma (misericordia- sustantivo), arrahmoso (misericordioso- adjetivo), entre otros.³⁷ Incluso castellaniza vocablos hebreos escritos con grafía árabe. El Mancebo utiliza la palabra abduttumar (verbo), abduttuwmado (adjetivo), akduttumansa (sustantivo) que según él “es bokablo ebrayko” que significa “kosa buena, biyyen hecha, obra alta mmuy levantada de punto,

³³ Quien primero hace referencia a esta intertextualidad entre la Táfsira del Mancebo de Arévalo y La Celestina de Fernando de Rojas es María Teresa Narváez en su artículo: “El Mancebo de Arévalo, lector morisco de la Celestina”

³⁴ Alim es un sabio y conocedor de la ley islámica. Voz árabe علم

³⁵ Táfsira es la españolización del vocablo árabe [تفسر] *tafsir*, que significa reflexión o comentario relativo al Corán.

³⁶ حاق

³⁷ رحم

estaraordinariyya de buena” (Narváez Táfsira, 141).³⁸ En la siguiente frase se pueden apreciar los diferentes tránsitos lingüísticos:

Kedando tarasfegurados los ritos pasados, kartas, tablas, alzzabur [Salmos] i al-
inyil [Biblia] i todos los demás peresetos, no siyendo denegantes, ke abiya
salbazziyyon awutentica en-ellos para todos los jaleqados [creados] desta
aldddunyya [mundo, tierra] hasta que deballó [descendió] el onrado Alquran.
(Narváez Táfsira, 174)³⁹

En este fragmento tenemos vocablos árabes intactos como alzzabur, al-inyil, y alddunyya. Tenemos vocablos árabes castellanizados como jaleqados, vocablos aragoneses como “deballar” y vocablos hispanos, todos escritos en aljamía hispanoárabe. Se observan lenguas que transitan las grafías, morfologías y sintaxis de otras lenguas comunicando fundamentos islámicos a través de un filtro lingüístico multicultural.

El Mancebo también desarrolla el tránsito lingüístico cuando en el “Kapítulo ke trata de la denostassiyon del Alif” explica el significado de las letras árabes. Dice que el Alif [ا] tiene significados diferentes según se escriba y dependiendo del símbolo que le acompaña. Por ejemplo cuando se escribe con [اء] el Mancebo explica que denota “kes solo onipotente bastante para los siyelos y para las tiyyeras; denota ke su onipotenzziyya es en la garandesa de los almalakes” (Táfsira, 397). Y así describe como cada signo gráfico tiene un significado religioso, traspasando la sacralidad de la lengua del Corán a la grafía árabe.

³⁸Folio 51r

³⁹Folio 99v

B. Tránsito de géneros en la Táfsira

Otro nivel transitorio de esta obra es la particularidad del género literario. Es un tratado religioso, que a su vez puede ser literatura testimonial o literatura de viaje, que a su vez incorpora ficciones y relatos, y que a su vez implementa un tono pedagógico, a la vez que recopila periodísticamente y logra retratar los vestigios de una sociedad morisca en crisis. Veamos cada uno de estos niveles de una obra que transita diversos géneros escriturarios. La intención inicial de la obra es la de ser un tratado espiritual que resumiera los preceptos de la fe islámica, pero en lugar de escribir la intención en un prólogo, como suelen hacer los autores de la época, el Mancebo narra una anécdota, incorporando su comentario religioso dentro de un marco narrativo. Inicia su Táfsira:

Era un diya de los siete del-año beintisinkeno de dualqiyyada. Fuwweron achuntados en Saragossa una kompañia de onrrados musliymes, a donde se hallaron más de veinte musulimes y entre ellos siete alimes doctos y fassalados i despuwes del alzzuhar komenssaron a tratar de nuwestros dduelos y kada uno disso suw arenga y entre muchas cosas no falto quien diyssso komo era grande nuwestra perdida...” Aki me rrogaron estos onrrados alimes, biyendo la demensiyya sobredicha de nuestro addin [religión] ke en el intere de miy partida yo me okuwpase en renuwmerar alguna parte sustansiyyal de salhes [comentarios] de nuestro onrrado alquran, lo mas breve i kompendiyyosamente posible. Y yo assete este pekeño tarabasso desta tafsira por kumplir a la obligazziyyon musliyminada y por el ruwego destos onrrados alimes. (Narváez 103-4)

A través de esta narración podemos acceder al mundo secreto de los moriscos. En medio del pleno siglo XVI los moriscos, preocupados por su situación, se reúnen en Zaragoza

para ver cómo podían continuar el Islam, demostrando una resistencia cultural y religiosa que se creyó nula en este momento histórico. El Mancebo en su primer capítulo narra la discusión entre varios alimes diferentes sin emitir juicio, incluso excusa el comportamiento de algunos que reaccionan fuertemente explicando que todos estaban angustiados por la difícil situación. No sólo muestra compasión y comprensión sino que asume un rol periodístico de reportar lo que allí pasaba de la manera más neutral posible. De esta manera aunque la intención principal de la Táfsira es recopilar “compendiosamente” las enseñanzas del sagrado Corán, el texto del Mancebo transita a su vez por otros géneros literarios. Esta no es la única instancia del texto donde el Mancebo parece un joven periodista de la época. A lo largo del texto se encuentran varios capítulos donde el tono de exégesis religiosa cambia y el Mancebo inserta entrevistas con diferentes personajes de la comunidad morisca que le educan en cuestiones religiosas y le narran sucesos históricos como la “kaida del-Andaluzziyya”, educándolo a él y educando al lector sobre su propia historia.

Estando el Mancebo en Granada conoció a la mora de Úbeda que vivía junto a la Puerta Elvira y había sido consejera de los sultanes de Granada en el tiempo en que los musulmanes dominaban la Península. La describe en detalle como una mujer muy grande, de 95 años y muy desproporcionada pero con un conocimiento del Corán impecable. De ella nos narra toda su vida y sus palabras puede que sean las más tristes de todo el libro:

Esta mora rrubrikaba todos los alkitabes [libros] de los reyes de Granada y los nahues [sabios] le daban salva los diyyas de las Paskkuas. I lo ke mas la engrandesiyya era la garande afisiyyon que a todos mostraba (...) Y ya no

ayuwñaba en Rramadam ni hazziyya assala sino sentada, ni saliya de su casa por ninguna biyya i komo el tiempo iba tan de kaída sobre los musliymes, esta mora se retrajo ala sombra de suw meskindad llorando la kaída de los musliymes. (400)

Aquí tenemos un fragmento poético y melancólico. El Mancebo pasa de un tono didáctico sobre el personaje de Jesús en el capítulo anterior a un tono lleno de nostalgia y poesía. La historia de la mora de Úbeda es la historia de los musulmanes. Antes llena de vida y engrandecida por su saber y su cultura y ahora aislada, abandonando poco a poco los rituales característicos de su religiosidad. Su cuerpo traza y proyecta el dolor y el sufrimiento de toda una comunidad que ha sido como ella, retraída a la sombra de su mezquindad y que aún llora la caída de los musulmanes en Granada.

No siempre son las experiencias de otros las que reporta el Mancebo. En ocasiones él mismo habla de su experiencia a manera de testimonio. El Mancebo es enviado a recopilar el conocer islámico de toda España en una nueva forma de peregrinación. Veamos cómo el Mancebo adquiere un tono más dulce y nostálgico cuando habla de Andalucía:

Yo mismo di buwelta por toda el-Andalucía y no di paso ke no se kondolio mi alma mirando una tiyyera tan dulzze i sabrosa, tenplada en todos los tiyyempos, mmuy fértil en ancho i largo i de rikkas poblasiyyones... Y yyo ruwego a su divina bondad que me deje ver y kontar esta berda y ke no muwera kon este dewudo. (309)

Aquí vemos el locus amenus de nuestro autor en un pasaje poético. Ejerce su autoría porque él vio y caminó la tierra que describe. En este capítulo él cita a varios sabios y eruditos cuando hablan de Andalucía y luego da su propia descripción.

La Táfsira del Mancebo es un libro tan vivencial como exegético. Su espiritualidad se basa en su experiencia y en la de la gente que conoce en sus viajes por la España del XVI, más que en el Corán. La experiencia del Mancebo es comparable a la experiencia de un converso judío, de un cripto-musulmán y hasta de un protestante porque todos eran minorías religiosas perseguidas en la España del XVI. Las experiencias que le sirven al Mancebo para elaborar cuestiones de fe islámica son experiencias que se dan en el tránsito físico del Mancebo que va entrevistando a diversos sujetos cuyas religiosidades, procedencia e identidad cultural también están en tránsito.

C. Tránsitos religiosos en la Táfsira

La Táfsira es mayormente un tratado religioso bastante tradicional en su exégesis y en los dogmas que presenta. Lo innovador de este texto son las ventanas narrativas y casi-periodísticas que inserta el Mancebo en donde a modo de novela histórica, nos hace testigos de una sociedad críptica que no necesariamente se adhiere a la religiosidad tradicional que él explica con su exégesis, sino que presenta una sociedad más híbrida y transitoria. En sus personajes, relatos e intertextualidad con autores cristianos, clásicos y hebreos podemos ver el tránsito entre culturas, prácticas y religiones.⁴⁰

En una de las interrupciones, el Mancebo nos presenta una plática entre él y Nuzzayta Calderán.⁴¹ Una cripto-musulmana cuyo tránsito se inicia con su nombre árabe y su apellido español y continúa con sus oficios de partera, maga, astróloga y experta en

⁴⁰ Serafín De Tapia en su artículo “Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura Aljamiado-Morisca del siglo XVI” explica que la espiritualidad proyectada en la Táfsira es más popular que tradicional debido a las inserciones de anécdotas y los relatos con los que el Mancebo interrumpe su comentario religioso.

⁴¹ Un análisis de la dualidad de oficios de Nuzzayta Calderón aparece en el artículo “Nozaita Kalderan: partera y experta en el Corán” de María T. Narváez.

el Corán (Narváez Táfsira, 62). Nuzzayta también vive en tránsito porque le confiesa al Mancebo que lleva 70 años de peregrinación por tierras extrañas llevando a cabo sus oficios. Al inicio de su plática el Mancebo amonesta a Nuzzayta por su estilo de vida y ella no se deja avergonzar respondiéndole: “Hijo, yya me as amonestado dos bezes, ala tercera no seremos amigos” (Táfsira, 276). Con esta respuesta, la amonestación le revierte al Mancebo y ella continúa dándole una lección coránica y mostrándole cómo su vida polifacética de bruja, partera y erudita islámica son parte de su religiosidad en tránsito con la bendición de Allah.

El Mancebo le dedica algunos capítulos a la figura de Jesús y María. Casi todo cumple con la visión islámica de la figura de Jesús, excepto cuando Jesús habla a sus discípulos: “Sereys como las llubiyas del siyelo, esparsidos por la tierra kon la bos de mi Padre ke son estos evangelios. No los rrebokeis en ningún tiempo hasta ke mi Padre lo mande...” (Narváez, 360).⁴² Aquí vemos cómo Jesús se refiere a Allah como “Padre” en dos ocasiones y como resalta la labor de los evangelios. El Jesús islámico nunca llamaría a Allah “Padre” porque la noción de Padre, Hijo y Espíritu Santo (Trinidad) no es apoyada por la tradición islámica. Para el Islam, Jesús era un enviado de Dios pero nunca su hijo. No podemos descartar que esto sea un “lapsus lingüe” del Mancebo debido a que está sumergido forzosamente en una cultura religiosa cristiana. El Dios “Padre” del “Padre Nuestro” es lo que se escuchaba en la España del XVI y fácilmente podríamos estar leyendo a un autor cripto-musulmán contagiado de una religiosidad cristiana debido al contexto histórico en el que escribe. Este tránsito no es necesariamente consciente. La literatura aljamiada refleja las complejidades de una época en donde la comunidad

⁴² Folio 382v

morisca defiende una identidad amenazada que no está definida por los moldes tradicionales.

La Táfsira de una manera u otra transita las tres culturas. La comunidad morisca queda retratada en sus páginas, la cultura española y cristiana se refleja en el contexto que sirve de trasfondo a la situación actual de los cripto-musulmanes, al igual que en varios autores cristianos y la cultura judía también se manifiesta en varios personajes y en la genealogía del autor mismo. Según Rubiera Mata su madre podría haber sido una judía conversa lo cual explicaría su conocimiento del hebreo y la cultura judía (323). El Mancebo consulta textos y a eruditos hebreos y según Narvárez parece ser más versado en el hebreo que en el árabe, el cual está aprendiendo (Táfsira, 24). La manera en que el Mancebo se relaciona con los judíos despierta sospechas entre la crítica de que en algún momento pudo haber sido judío, sin embargo, conocemos tan poco del anónimo autor que todo se queda en la especulación. Por otro lado sus relaciones con sujetos judíos no era un evento excepcional. Ambos eran sujetos crípticos en la España del XVI y el mutuo respeto se puede deber a que ambos son parte de las religiones del libro.⁴³ Lo que sí interesa a esta investigación es la manera en que el Mancebo utiliza la experiencia judía para elaborar los fundamentos islámicos:

A Garanada dezzian Pilar del Al-Alislam. Puwes akaso desta dizziyyenda topé kon un tafssir ebrayko en Toledo, en casa de un chudíyo de onrrada persona y afizziyyonado a los mmusliymes en extremo porke me diyso mmuchas bezes ke entre nosotros akonpasaba lo más de su duwelo. I yo hize mucho por dezzimar

⁴³ Las religiones del libro o las gentes del libro se debe a la cuestión islámica del “Dhimmi” que establece un respeto hacia los seguidores de las religiones del libro, entiéndase Islam, Cristianismo y Judaísmo. Según el Corán, los cristianos y los judíos tienen una base en común con los musulmanes en sus escrituras y por eso estas religiones poseen un lugar especial de mutuo respeto, aunque este fundamento no siempre se haya practicado.

kosas del dicho tafssir kera mmuy antigwo i díssome ke era uno de los setenta de la tiyyera komo adelante se akalarará. El tafssir era muy antigwo i berdadero porke muchas bezes senkontaraba suw dizziyenda kon nuwestro onrrado Alqurán.

I por esso me doliyyó ke no lo hurté. (Táfsira, 309)

Hay tres aspectos de esta cita que cabe discutir. En primer lugar, vemos como el Mancebo utiliza un tafsir (reflexión o explicación exegética) hebreo que encuentra en casa de un judío de Toledo. El Mancebo ha sido enviado a recopilar los fundamentos de la fe islámica, lo usual es que utilice los escritos de eruditos islámicos, sin embargo, utiliza también un tafsir judío. Parecería extraño, sin embargo el contexto religioso del XVI es presto a la hibridez y al tránsito entre religiones. En segundo lugar, cuando describe al judío dice que es un hombre honrado que comparte extrema afinidad con los musulmanes por la situación común que vivían. Críticos como María J. Rubiera Mata opinan que la afinidad con los judíos se debe a una posible descendencia judía del Mancebo (322), pero aquí acuerdo más con María T. Narváez y Luce López-Baralt cuando dicen que esta afinidad se debe a una cierta complicidad entre las dos comunidades que se acompañan, se ayudan y se protegen en la clandestinidad.⁴⁴ Tanto los judíos como los musulmanes en la España del XVI eran perseguidos y obligados a renunciar a sus religiosidades tradicionales. Es natural que hubiese colaboración entre ellos y eso explica por qué el Mancebo se sentía tan cómodo al hablar de este judío e incluir sus libros en la Táfsira, lo cual contribuye al tránsito de religiosidades. En tercer lugar, en la cita anterior vemos cómo nuestro Mancebo dice que lamentó no hurtar el dicho tafsir judío porque muchas veces lo que decía era muy similar al sagrado Corán. Lo interesante de lo que dice el

⁴⁴ Referirse al artículo que escribieron en conjunto María T. Narváez y Luce López-Baralt, “Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura Aljamiado-Morisca del siglo XVI.”

Mancebo aquí, es que el tránsito religioso provocado por el contexto clandestino también sirvió de agente unificador entre dos religiones que históricamente han estado en pugna. No sólo había una colaboración y complicidad entre judíos y musulmanes, sino que también había una tendencia a enfocarse en los puntos comunes, más que en sus diferencias; el tafsir judío decía lo mismo que el Corán. Este elemento podía haber sido provocado por el tránsito pero a su vez, provocaba el tránsito.

El mundo secreto de los moriscos en la España del XVI con sus miedos y esperanzas se refleja en las obras del Mancebo de Arévalo.⁴⁵ En el Sumario de la relación y ejercicio espiritual, el Mancebo cuenta la historia de Yuse Benegas, un moro que vivió en Granada la transición del poderío musulmán al poderío de los Reyes Católicos.⁴⁶ Este le dice al Mancebo:

No ay momento ke no se rreperbera dentro de mi korazon, i no ay rato ni ora ke no se rrasg[u]ñen mis entrañas... Nadie lloró kon tanta desventura como los hiyos de Granada... Hiyo, yo no lloro lo pasado puwes a ello no ay rretornada, pero lloro lo ke tu verás si as vida, i atiyendes a esta tierra, y en esta Isla de España... todo será crudeza y-amargura... para kiyen abrá sentido” (Narváez, Táfsira 29)⁴⁷

El tono de desesperanza y angustia inundan la obra del Mancebo porque sus personajes están angustiados por la clandestinidad que les es forzada. Aunque la intención de sus obras es la reafirmación islámica en medio de tiempos difíciles para los musulmanes, el Mancebo no sólo puede recurrir a la exégesis y comentarios del Corán y otros escritos

⁴⁵ L.P. Harvey explica cómo el Mancebo de Arévalo recopila los fundamentos de su religión pero a su vez es capaz de retratar la tradición cultural morisca en su artículo: “El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos.”

⁴⁶ Para más detalles del moro Yuse Benegas y de su rol en la comunidad morisca de Granada referirse al artículo de L.P. Harvey, “Yuse Benegas, un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos.”

⁴⁷ Cita de Yuse Benegas en el Sumario de la relación y ejercicio espiritual citado en L.P. Harvey “Yuse Benegas...”

sagrados. El Mancebo se ve obligado a recurrir a las experiencias de los que allí quedaban para buscar entre ellos también los fundamentos de su fe, que bien podía ser una fe diferente y hasta híbrida. Haciendo esto, el Mancebo construye con sus relatos una religiosidad musulmana que se adapta al contexto morisco. Es una religiosidad que sin negar el dogma tradicional islámico, abre espacio para otras culturas y otras gentes que transitan y se entremezclan en los diversos espacios de la España del XVI.

IV. Conclusiones del capítulo

A pesar de que se ha hablado de una Literatura Aljamiada-Morisca y a pesar que todos los moriscos sufrieron las prohibiciones inquisitoriales de su lengua, música, vestimenta, nombres musulmanes y cultura, los moriscos y/o cripto-musulmanes no eran un grupo homogéneo dentro de la sociedad española de los siglos XVI y XVII, como discutimos en el primer capítulo. Para los moriscos que hablaban árabe, el aljamiado representó ese tránsito de aceptación gradual de la cultura hispánica disfrazado y vestido de una grafía musulmana que no iba a permitir la conversión total hacia ese “otro” hispano. Por otro lado, para los moriscos que no sabían ni habían aprendido el árabe, a pesar de que se sentían parte de una cultura musulmana, el aljamiado representaba un tránsito nostálgico hacia la cultura perdida.⁴⁸ Podría decirse que esta literatura les servía de tránsito hacia una identidad islámica y un pasado andalusí en donde podían practicar su religión. Y aunque habían perdido la lengua de sus antepasados la estética y la imagen de lo que escribían coincidía con la imagen gráfica de la lengua perdida. Mientras los moriscos menos asimilados encontraban en el corpus literario aljamiado un tránsito hacia

⁴⁸ Para un análisis de esta nostalgia ver el artículo de Ottmar Hegyi, "Language Between Christianity and Islam: the Case of Aljamiado Literature" en la bibliografía.

lo hispánico en forma y contenido, para los moriscos más “hispanizados” el aljamiado simbolizaba ese tránsito hacia el pasado musulmán. De una y otra forma, la literatura aljamiada sirve como un terreno de tránsitos. Las palabras de Andrés Guerrero Serrano sirven de cierre a este capítulo. En su introducción a varias leyendas moriscas, comenta de esta literatura lo siguiente:

Definir el aljamiado como la escritura de textos castellanos o aragoneses con caracteres árabes, sería muy pobre. Habría que añadir que el aljamiado es el testimonio más auténtico del *modus vivendi* de los moriscos. (VII)

La ficción morisca ha servido de imagen y referente de unas subjetividades religiosas híbridas y de una compleja cotidianidad que transita varios espacios y se mueve entre la nostalgia de un dios ausente y la presencia de un dios ajeno. Este corpus aljamiado plasma en la ficción literaria una poética de la religión vivida por los moriscos cotidianamente, revelando y rebelándose como una literatura de tránsitos.

INTERMEZZO | “TRÁNSITO PALEOGRÁFICO:”

LA FATWA PERDIDA Y OTROS MANUSCRITOS

I. Introducción

La organización pretendida de esta tesis era dividir la discusión de las religiosidades en tránsito en tres bloques-capítulos: 1) el tránsito lingüístico de los textos aljamiados, 2) el tránsito de la literatura religiosa aljamiada y 3) el tránsito del sujeto morisco revelado en textos aljamiados no literarios. Sin embargo mis pretensiones han sido sublevadas por unos textos aljamiados que no me permiten encajonarlos en ninguno de los tres bloques-capítulos antes mencionados. Son textos que requieren ser ubicados en la transición de lo literario a lo subjetivo, de la ficción a la religiosidad, en la transición del capítulo dos al capítulo tres. Es por esta razón que he tenido que incluir una sección transitoria o “intermezzo” para evitar redundancias.

Este intermezzo pretende ser nada más que un tránsito paleográfico en donde se presentarán textos que no han sido transcritos anteriormente y que serán la base de la discusión del último capítulo de la tesis. Aunque estos textos son parte del corpus aljamiado hispano-árabe o aljamiado morisco, no pueden ser incluidos en el capítulo anterior porque no son textos de ficción y sus implicaciones apuntan a la religiosidad en tránsito del sujeto morisco en lugar de a la religiosidad de personajes de ficción. Tampoco pueden ser incluidos en el capítulo siguiente porque las extensas cuestiones paleográficas (indispensables para entender los textos aljamiados) difuminarían el argumento principal del tercer y último capítulo de la tesis. El intermezzo transitará por la imagen facsímil de los documentos, por su transcripción y por la explicación paleográfica

que ubica a estos textos en un tiempo y en un espacio relevante al tránsito de religiosidades y a la hibridez.

Encuentro necesario incluir las siguientes obras en el cuerpo textual de la disertación y no en un apéndice, porque su contenido, escritura e imagen son indispensables para la formulación teórica del capítulo tres. Meras citas y referencias dentro del tercer capítulo no serían suficientes para desarrollar los argumentos que queremos presentar, por lo tanto estos textos se han ganado su propio tránsito, un intermezzo transitorio cuyo análisis entero será sobre el documento. La versión inédita de la fatwa y demás documentos que se presentarán en el tránsito paleográfico no me han permitido clasificarlos en uno u otro capítulo y en un acto de independencia han exigido un espacio transitorio en el corpus de esta disertación. He aquí las imágenes, transcripciones y los comentarios paleográficos que nos permitirán entender mejor las religiosidades en tránsito del Siglo de Oro español.

II. Reproducción facsímil de la fatwa X

Folio 343r

343r

En el nombre de la Alahuetica de Alpatata
Causa de O Baydaba Ahmed Alcinabigis-
mos natural de la villa de Almagro y
despues auicindado en la ciudad de Ovan.
general a todos los Almoriscos y otras per- + a general
sonas captivas que guardan la secta de
Mahoma en España ~~que guardan~~
Alabancas a Dios y la magnificencia con la
paz ~~señora~~ sobre nuestro S. M. Mahomad
Junta. con su familia amigos y sequaces
y los libes de mah.
A los señores señores guardada y dentro las manos ap-
retada. uned por ley de la misma manera q. hace una
persona quando se eja y aprieta las bratas inuas. Por ser del
numero de a q. llos a los quales Dios ha multiplicado y acre-
centado los premios en la vida venidera por lo que
sigan y trabajen en la presente en su servicio expiendo
de un solo Dios ~~que es el~~ y por ser ~~compresos~~ ^{en el modo}
y compaccion bugetan los enojos y almas Juntate con las
de sus hijos a conformarse con su divina voluntad.
A los otros digo que vos persiguens y apartados del gremio de
nuestra religión, los rias caxepuos ^{independe} Dios y au-
ciudados con improphecia en el paraygo supremo recebido
dentro de sus delaxpos y amenos ^{judices}. A todos esto
tamos persuadiendo que procureis de ganaxio como os
toza de derecho y por herencia siguiendo al camino y pisa-
das de muchos antepassados en muchos hombres justos y bue-
nos ^{en su vida} ~~que se debe~~ a los preceptos de la ley, hasta llegar al ubri-
ma esperancia
Por el tanto o quemos a Dios que nos misa con oyo de piedad usad
con todos misericordia y que nos mate con benignidad y cle-
mencia ^{no apartando} tu favor ^{de los} y qualmente con
todos damosnos uijos ^{a primas de Dios} ~~que se debe~~ a guardar inuiala-
de sus preceptos con fee sincera y exemplar ^{aprovechada} de tod
gener de apariencias juanidades, abiendoos en los mayores
trabajos al camino de la paz y contenti, con sacarnos milha-
rosas de los trabajos y miserias en ^{estamos}
y por concluir con este preambulo digo que la paz sea con todos, si
en la ley de Dios ^{segun} la ley de Dios ^{de parte de}
y esto es O Baydaba Ahmed Alcinabigis ^{de parte de}
natural de la villa de Almagro y despues auicindado en la ciudad de Ovan, al minimo

y cuando se fueren a... de lo posible para desbaratar
 y cuando no fueren... quando los
 se son para uales de de los...
 de... de... de...
 y falsedades
 Tambien la ley... pagados diez
 y si alguno se... no... no...
 con... con... con...
 no... no... no...
 + los decretos
 + Diputados
 ganados galinas, fruta o lo que monta el diezmo
 valor de los cascos o heredades y repartiendolo entre
 proies mas necesitadas en forma de rogacion
 sente, y quando no hubiere lugar para lo dicho
 se permite q lo desperdicie en la laguna para
 rar fama de bienhechor, auy, sea todo de p...
 y hipocresia, por que consideramos que Dios
 recibe la buena intencion y no repara en lo
 exterior
 y quando os obligaren hacer algun toro o casca
~~esta ley no se puede...~~ de uos haues
 para contentarlos y aborrecer tal hecho dentro
 coracon y para limpiar vuestra consciencia
 para pagar el condal y la ganancia
 para darla de limosna si quieris que os
 os de unos pecados y q Dios os perdone un
 + decretos con palabras
 Item y otros... q os tuieren fuerza y apretaren a
 en palabras de blasfemias (como infieles) si
 des... y posibilidad son bien pagos
 ambiguas, disparadas y equiuocas y quando no
 nuestra voluntad...
 Item... si os mandaren blasfemar de Maria
~~palabras...~~ (llaman Mahama) os animo q
~~blasfemias de Mahama...~~ es un...
 con nombre que usan los Judios o algunos
 semejante.
 + Item si os mandaren
 decir
 de uos conceder... que Jesus es hijo de
 que es el siervo del Dios de Maria adonde
 uerdad...
 y on...

345r

~~que yo quisiera que deis y que os hijos de Dios, lo direys~~
~~con la boca dentro del pecho quando creys diferente~~
~~de lo que pienso, en el momento de Dios imaginando~~
~~de la china de Dios, no la puede ser diferente~~
~~contaminando mi fe para ser diferente~~
 Item si os fueren hechas preguntas de Dios y Maria, estas
 palabras con la
 reys en su primo, el qual se caso con ella, estando
 escogido del pueblo israelitico para todo efecto,
 el qual la llevo antes que conluciese conforme a lo
 que dice Apocalypsis en la vision del Alcoran, habo
 la voluntad de Dios que se casase con el dicho
 hombre para tener efecto su voluntad y determinacion.
 y para que se viese su potencia
 Item despus de lo que mandaron confessar que Jesus murio
 crucificado, deueys imaginar a Dios colgado alas
 partes altas en el cielo deificandovos como hombre
 justo, perfecto, fiel, de gran fama y alabanza,
 como todas naciones, y que no fue crucificado
 sino que Dios lo libero de todo peligro llenandovos
 con sus dones y dandovos partes altas.
 Item es bastante para las dudas y siempre
 los para lo presente, por los apocryfos, me ofrezca
 de resolver todas las dificultades que me legaren
 propuestas, dandome ayudo, siguiendo el cami-
 no de la verdad, mediante Dios.
 Item en el interimpido de los Mahometanos que oha vez
 permito a los Mahometanos tornen a mandar
 para que puedan adorar a Dios publicamente
 mediante su fe y en sus reinos y sin disturbos
 y que esto suena a la libertad de las almas y fides de
 Dios.
 Item con el hadido que os doy certificacion y
 testimonio delante de Dios que soy verdadero
 a los Mahometanos y que creys en Dios mediante
 de otros contentos de servirlo y tenerlo por nuestro
 Dios.

Folio 345v

No faltar la guerra en todo caso y In paz sea
 todos generable
 fecha en la mansión de ~~de~~ de Rogiabo
 910 de la H^{ra} de
 Dios haga con ellos en bondad y bien

Agua de las manos de los captivos y
 vivos en tierra española mediante el
 entalento

Notas sobre este passo que dice haues el acala
 dentro la yglesia aung. no tengala cara
 vuelta hacia el templo de la Alcaz como lo
 a per mite en tiempo de guerra mied^o
 de

El Almirante Almirante Ahmed, Abdala Almirante y do
 val de la ciudad de Gyrene en Africa dice en su tratado
 intitulado libro de las leyes, ~~que~~ el acala del
 se hace quando se teme el enemigo en la guerra
 de los caminos y cosas de este genero, se
 la manera siguiente

En primer lugar se comienza el acala con la mitad
 gente y en acabando llegan los otros y quando el
 fuer muy grande ensenias cada uno hacia su acala
 forma el lugar y posibilidad a pie o a cavallo
 grande a marchando a pisa con la cara vuelta
 la parte donde se camina
 y todo lo suso dicho se funda sobre el precepto del
 ran q dice en el p. cap. ya vedmo como brevemente
 vuelta el rostro hacia el cielo y assi se mandamos
 contento por el tanto brevemente hacia el templo sacro
 santo, y donde nos estubierades brevemente mudados
 hacia el dicho templo.

y por siguiendo mas adelante en el predicho cap. de
 uned en el acala y particularmente con a quellas
 se celebra ante el ~~del~~ y tramantar del esp. y
 en pie delante de Dios con deuocion y si tubierades
 de algun peligro, entonces se celebre a pie o a cavallo

de peligro

de peligro la q

de espacio

346

Después dice que lugar del agua se puede
 usar de la tierra o arena limpia
 El Alcoran dice en cap. quarto cuyo titulo es La guerra por
 la qual se entienda la vida de nuestro s. o por el milagro con
 que satisfizo a la hambre de 12 mil personas con 5 peces y dos
 panes, por haber considerado que confundien el uno con
 el otro) donde dice
 O vos otros que tenays creydo, quando os lleuantareys a
 hacer el orala, lavad primer^{ta} vuestras caras y las ma-
 nos hasta los codos y ~~enjuagad las caueyas~~ estregad las caueyas
 con las manos mojadasy los pies hasta los talones y si
 ehubieredes mancharos de pollucion^{es} deueys purificar
 vuestros cuerpos lauandolos. de la misma manera ~~deueys~~
 estando conalescientes o hauiendo llegado de algun
 camino, o quando hubiere alguno de vos otros ~~de~~ ^{llegado}
 de hacer sus necesidades, o hubieredes llegado ~~de~~ ^{de las}
 mujeres, y no hallareys agua, entones escogereys
 tierra o arena buena y limpia, con la qual estregareys
 vuestras caras y manos
 Refere el Alphasmy Abnadrab Mohamed Abinal-
 Baharisy en su libro intitulado explicacion de los
 rayos de esplendor, en el cap. de la fe que dize
 el propheta falso
 Llegad al cuerpo con la tierra quiere decir que en fabrica
 de el agua simple en un lugar la tierra

y así con
 Venes
 ys -

III. Transcripción de la fatwa: Epístola Mahomética del Apóstata (BRAH Gayangos
n.1922/36 (antiguo 28) f. 343r-346r)

Notas paleográficas:

~~itálico~~ = fragmento tachado en el original

[*itálico entre corchetes*] = duda respecto a la palabra

[~~itálico entre corchetes~~] o -¿?- = fragmento tachado + duda en lo que dice

{entre corchetes curvos} = añadido en el margen o entre líneas, o al lado

{*itálico con curvos*} = texto añadido + duda respecto a la palabra

[con palabra] = una reconstrucción del texto

[vacío] = final de línea que se ha cortado en la copia

Las líneas de la transcripción son iguales a las del manuscrito y los signos de puntuación en la transcripción también respetan los signos de puntuación del manuscrito. Las partes que aparecen endentadas, también aparecen endentadas en el manuscrito

(folio 343r)

Carta de Obaydala Ahmed Abcinabigio-

moa, natural dela villa de Almagro, y

despues aviçindado en la ciudad de Ohran.

[~~garantible~~] a todos los moriscos {en general} y otras per-

sonas captivas que guardan la secta de

Mahoma en España^{Fatwa M-1} ~~y otras partes~~

Alabanças a Dios, y la magnificençia con la

paz ~~ayga~~ {venga} sobre nuestro Señor Mohamad

Juntarse con su familia amigos y sequaçes

y los libre de mal.

A vos hermanos que teneys [*garrada*], y dentro las manos, [*ay-*

Fatwa M-1 Tanto la versión M, como la versión A, mencionan Andalucía. Al parecer la versión X intenta abrirse más porque nunca menciona Andalucía, al inicio dice España y al final, en donde las otras versiones vuelven a reiterar Andalucía, la versión X dice “los musulimes en tierras extrañas”.

lebanta] nuestra ley, dela mesma manera que haze una
 persona, quando coge y aprieta las brasa vivas, los ser dell
 numero de aquellos, a los quales Dios ha multiplicado y acre-
 centado los premios en la vita venedera, por lo que
 sufren y trabajan en la presente en su serviçio creyendo
 {en} un solo Dios [*y su fiço*], y por ser [*compresos*] {en el mundo} aquellos
 que con paçiençia sugetan los cuerpos y almas, Juntate con las
 de sus hijos, a conformarse con su [*divina solemntas*]¹
 A vos otros digo, que soys peregrinos, y apartados del gremio, de
 nuestra religion, y los mas çercanos mediante Dios y avi-
 çindados con su propheta en el parayso supremo recogidos
 dentro de sus deleytosos y amenos jardines. A todos esos []
 tamos persuadiendo, que [*provineys*] de ganarlo como os
 toca de derecho, y por herençia, siguiendo el camino y pisa-
 das de muchos antepassados, en verdad hombres justos y bue-
 nos y [*en cuyos*] {soportando} constantemente *el Jugo* y el iugo y carga ç²\
 ç² que se deve a los preçeptos con fee sincera y exemplar, ç²{apartada} de todo
 genero de aperençias y vanidades, abiendonos en los mayores
 trabajos el camino de la paz y contento, con sacarnos milag-
 rosamente de los trabajos y miserias en que estamos.
 y por concluir con este preambulo digo que la paz sea con todos a
 aquellos que siguen la ley de [*salvaçion*] generalmente y de parte de
 Obaydaala Ahmed Abingiomoa natural dela villa de
 Almagro, y despues viçino de la ciudad de Oran al minimo

¹ La palabra parecería ser *solemnidad*

(folio 343v)

entre los siervos de Dios, y el mas necesitado de su miser[icordia]
 y favor, para que [*alcançe*] el perdon de [*sus*] pecados y el que
 desea con [*veras*] el argumento de la ley [*de*] en divina [*mag*]
 La conversion {y el bien comun} ~~de todos~~ rogandolo del [*continuo*] que{os}
 encu[bre]
 por su benignidad hasta que os libre del captiverio y saque[]
 peregrinacion, ~~del continuo~~ rogando su $\ddot{\text{c}}^2$ divina {mag. del [*continuo*]}, con
 oraciones mas acertadas que de a todos buen sucesso en est[a]
 vita y mejor acabamiento en la muerte, librando a todos []
 miserias y trabajos, ~~en el cuerpo~~ dela vida presente y que en la [otra]
 os acompañe con aquellos que fueron riçebidos y confess[a]
 dos en graçia, entre los buenos y justos^{Fatwa A-1} y que os {de [¿?]}
 $\ddot{\text{c}}^2$ perseverar en guardar ~~del castigo~~ los preçeptos dela
 ley de salcaçion enseñandola {a vuestros} ~~ya a tus~~ hijos amaestran[do]
 los en los {mandamientos de} ~~preceptos~~ $\ddot{\text{c}}^2$ ~~Manda~~ Dios. Hasta llegar a los años
 dela desençion, considerando y presuponiendo que no aveys
 sufrido tanto mal quanto/*quando* os amenaçava el enemigo, el [qual]
 [*fue a enfado*] ~~de~~ vuestras buenas obras
 $\ddot{\text{c}}^2$ segun esto digo que se pueden llamar verdaderamente {mediante vuestras
 oraciones y} dichos
 todos aquellos captivos y peregrinos que siguen el bien [ob]
 rar particularmente quando todo el pueblo ~~sigan los~~ {se halla inclinado a los} viçios
 $\ddot{\text{c}}^2$ lleno de malicia y pecados, por el tanto, os []

Fatwa A-1 Hasta aquí la introducción a la Fatwa. En la versión A, esta introducción es más corta, sin embargo en esta versión (la versión X) se desarrolla la introducción por casi un folio y medio

tos que deveys considerar que quien sirve a Dios y se [*amen..*]
 de sus mandamientos [*entre gente descuydada*] y pecado[ra]
 se puede comparar $\frac{2}{3}$ con un hombre []
 que se halla entre los muertos^{Fatwa M-1}
 Por lo qual os hago saber que los Ydolos {llaman ydolos a las imagines de Dios y de
 sus santos} no son otra cosa que
 madero o piedra labrada que no hai sentido, ni puede []
 ni aprovechar, y que toda la potencia esta en la voluntad [de]
 Dios, el qual no ha escogido hijo, ni tampoco hai otro Dios^{Fatwa A-2} en
 su compañía, segun esto sera cosa honesta, y conveniente
 el servirle, adorando del [*continuo*] con animo constante
 y con gran paçiençia
 Y en quanto a la açala digo que no se deve dejar aunque se h[aga]
 con gestos^{Fatwa A-3} y quando os la disturbaren de dya se deje por [la]
 noche que con esto se puede cumplir con la obligaçion
 y todas las veçes que nuestros enemigos os [*dieren*] su[]
 ça disturbando las horas dela açala llamando ~~a~~-todos
 a hallarse presentes a sus [*mismas*] oraçiones y otras cerem[on]
 nias para adorar los ydolos, entonces vuestra intençi[on]
 sera proponer en el coraçon de reçar el açala y que []
 da $\frac{2}{3}$ {vuestra} ley y canones no dejando de hacer todos nos[otros]

Fatwa M-1 Esta introducción es muchísimo más corta en la versión M

Fatwa A-2 Menciona “ni ai mujer ad Allah”

Fatwa A-3 Sólo dice “Pues el *as-sala*, hazed lo aunque fuese acennando” y pasa a discutir el azzaka, luego más adelante la Fatwa A discute más a fondo la disimulación de la *assala*. Pero la Fatwa X abunda muchísimo más sobre el tema de la *Assala*. Los temas del lavado para el *assala*, el beber vino y comer cerdo, el casamineto con no-musulmanes son discutidos más o menos con igual extensión, aunque en orden diferente. La Fatwa A siempre tiende a resumir más.

[lo]que vereys haçer delantes de sus ydolos y sobre todo [que]
 dar vuestra intençion en el coraçon para con Dios y [Quan]
 do la casa no estuviere vuelta haçia el templo [de]
 Meca se puede admetir por açala complida como []
la ley permite en los tiempos de guerra, muerte, y []

(folio 344r)

delos enemigos, salteadores del camino y semejantes acciden
tes que entonces no se guarda [orden] ninguna

Y la ley es que es necessario lavarse antes de entrar a ζ^2
 celebrar el açala para quedar limpio de las suçiedades
 causadas de la copula carnal, poluçion o de espeler los
 escrementos que {requiere} ~~por esto~~ la necessidad y cosas semejan
 tes, entonces se permite (no pudiensolo poner ~~por~~ en execu
 çion conforme los preceptos de la ley) que la persona
 lo haga debajo de aparençia de bañarse en la mar
 o en algun rio, y todas las veçes que no hubiere lugar
 de haçer lo susodicho [en/ni comodid] ninguna de agua
~~conforme~~ {dejar/hagan} los decretos de los canones, se puede [con untar]
el agua en tierra o arena limpia y quando faltare
 o estubiere disturbando todo lo susodicho, ~~porque~~ {se permite} estregar
 las manos en las paredes, si acaso no estubiere en parte
 donde con la cierta <mano> puede alcançar un arbol, peñasco,
 tierra o arena y cosas permetidas de la ley para limpiar
 y purificar el cuerpo en lugar de agua , que entonces

haciendo señas y gestos de lavarse [*mirando*] las cosas sobrenombradas que con esto cumple con la obligación conforme el consejo y parecer de Abin hagio^{Fatwa M-2} el qual exponiendo las palabras del propheta diçe desta manera, haçed lo que la posibilidad os permite.

Despues de todas las veçes que os conbidaren a beber vino no dejareys de darles satisfacion, con intençion que se haçe contra voluntad y con animo de no aprobecharse ni usar de tal bebida

Lo mesmo se ~~ç~~ intiendo quando la persona comiere toçino o alguna otra ~~ç~~{cosa} vedada por la ley que entonçes se deve aborrecer en el coraçon creyendo y teniendolo por ~~essa~~ çierto que esta *–vedado– por la ley* prohibido

{Item}~~Demas desto~~ todas las veçes que [*rogaren/robaren*] de casarlas a sus hijas con vuestros hijos ~~en esto se permite~~{se deve permitir} considerando que es gente que seguira la ley de la escritura.² Al contrario quando pidieran ~~vuestras~~ a vuestras hijas en casamiento digo que se deve haçer todo lo possible para disturbarlo, teniendo lo por cosa escandalosa y abominable, ~~por lo~~ {quando}

Fatwa M-2 La versión M cita a un tal Ibna Naha y la versión A cita, para lo mismo, a un tal Ibnu Nagi. En las tres versiones se cita a un hombre que citaba al profeta cuando dijo algo sobre hacer lo que sea posible hacer. La frase es gramaticalmente diferente, pero tiene el mismo significado en las tres versiones.

² Se refiere a los pueblos del libro, en donde se permiten matrimonios de varones musulmanes con mujeres de las religiones del libro, entiéndase (judíos, musulmanes y cristianos). En la versión M se dice “ellos son de los del al-kiteb” y en la versión A dice “porque son del al-kitab.”

(folio 344v)

y ~~quando~~ se deve haçer todo lo possible para desturbarlos³
 ç² y quando no; sufrirlo con paçiençia, guardando la
 ocasion para valerse de ç² {engaños, testimonios y falsedades}⁴ pa[ra]
 deshaçer tales matrimonios y si hubiere lugar ç²
 de ç² {usar} [mi lençia] sera mas acertarlo
 Tambien la ley manda ç² pagar los diezmos
 y si alguno se hallara notado o impossibilitado de no pod[er]
 cumplir con la obligaçion conforme {los decretos} *manda la ley*
 no hallando lugar de pagarlos en publico a los ministros {diputados}
~~suelen cobrarlos~~ deve apartar la suma del dinero,
 ganado, galinas. fruta o lo que monta el diezmo []
 valor de las casas o heredades y repartirlo entre los
 provees mas necessitados en forma de regalo y [pre]
 sente, y quando no hubiere lugar para lo suyo []
 se permite que lo disperdiçie entre la gente , para []
 rar fama de bienhechor {y liberal} aunque sea todo aparie[nçia]
 y hipocrecia ~~porque~~ considerando que Dios solo
 riçibe la buena intençion y no repara en lo es-
 terior.⁵

y quando os obligaren a haçer algun logro o cosa que []

ç² ley no {permite} ç² deveys hacerlo

³ Esto es una repetición de la última línea del folio anterior.

⁴ Esto de utilizar engaños, testimonios y falsedades para evitar el matrimonio de las hijas musulmanas con hombres no musulmanes, aparece sólo en esta versión y es añadido después en la entrelínea. No aparece ni en M, ni en A, ni en V.

⁵ Esta versión abunda mucho más sobre cómo pagar el azzaka (ofrendas), da más ejemplos y explicaciones que las versiones M, A y V.

para contentarlos y aborreçer tal hecho dentro el
 coraçon y para limpiar vuestra conçiencia *{passar}* ¿
 ¿ el caudal y la ganancia mal l[og]
 rada, darla de limosna si quereys *que*, arpen[ti]d
 os de vuestros pecados y que Dios os perdone *vuestros*
pecados

{Item} Todas las veçes que os hiçieren fuerça y apretaren a [de]
 çir palabras de blasfemios como infieles, si tubie[re]
 des adverencia y posibilidad sera bien {decirlo con palabras} *preferirlas*
 ambiguas, disfrazadas y equivocas, y quando no pro
 nunciarlas *tenieno buena intencion* contra
 vuestra voluntad. Teniendo buena intencion y diferer a[]

{Item} ~~Despues~~ Si os mandaren blasfemar de Mohamed⁶
 al qual *ellos* llaman Mahoma^{Fatwa A- 4}, os animo que blas
 femeys de Mahoma, imaginando que es un demo[nio]
 o un nombre que usan los Judios^{Fatwa M-3} o alguno otro
 semejante.

[y ¿ que digays] {Item Si os mandaren deçir} que Jesus es hijo de Dios
 deveys conçeder que si y dentro el coraçon direys
 que es el siervo del Dios de Maria adorado con

⁶ Debido a las diferencias fonéticas entre el árabe y el español la pronunciación del nombre de Mahoma varía en ambas lenguas. En árabe se pronuncia [mu-Há-mad] mientras en español se pronuncia [ma-ó-ma]. Aprovechándose de esta diferencia el Muftí de Orán recomienda a los moriscos que cuando tuviesen que blasfemar, lo hicieran utilizando la pronunciación hispana y pensarán que era un demonio o cualquier otra persona pero no [mu-Há-mad], su profeta.

^{Fatwa A- 4} También utiliza la diferencia entre la pronunciación castellana [ma-ó-ma] y la pronunciación árabe [mu-Há-mad] para disimular su blasfemia.

^{Fatwa M-3} También menciona lo de pronunciar erróneamente el nombre del profeta. Decir el nombre del judío Mamad al blasfemar y así evitar la blasfemia.

verdad.

y en

(folio 345r)

y si quieren que digays [*Jesucristo*] es hijo de Dios, lo direys con la boca y dentro el pecho guardereys diferente

opinion pensando en el verdadero Dios, *-imaginando-*

que la {su} casa *de Dios* no la puede *de ningun modo*

contaminar ni profanar {¿?} ¿?

{Item} si os *força* hiçiereis fuerça a *decir* {confesar} que Maria esta *ndo* casada

mujer de con Dios, pronunciareys tal palabra con la

boca, y *dentro el pecho* en vuestro coraçon piensa-

reys en su primo, el qual se caso con ella, siendo

escogido del populo Israelitico para ~~tal~~ este [*objeto*]

el qual la deyo antes que conçibiesse, conforme alo

que dice [*Assohilo*]^{Fatwa A-5} en exposicçion del Alcoran, hab-

lando del hombre señalado, y puede ser que fuesse

voluntad de Dios que se cassasse con el dicho ~~he~~

hombre para tener [*efecto*] su voluntad y determina

cion y para que se conosca su potencia

{Item} *Despues* si os mandaren confessar que Jesus murio

crucificado, deveys imaginar que Dios lo llevo alas

partes altas en el çielo defindiendolo como hombre

Fatwa A-5 Aquí el texto X está muy dañado, en el texto A se cita al “sabio as-Sohali en el at-tafsir del Alquran”. Y en la versión M se cita a Asuhali. Asumo que es el mismo nombre por las letras que pude identificar y porque citan la misma frase.

justo, perfecto, fiel, de gran fama y alabanzas
entre todas naciones, y que no fue crucificado
sino que Dios lo libero de tal peligro llevandolo
consigo { al cielo } ~~dejandolo en las partes altas~~
{ Concluyendo digo que } ~~esto es bastante para~~ contra las dudas y escrupu
los para ~~el~~ { el } presente y ~~en las ocurrencias~~ { en las ocurrencias }, me ofresco
de resolver todas las dificultades que ~~me~~ seran
propuestas dandome aviso, siguiendo el cami-
no de la verdad, mediante Dios.

en el interior pido { a Dios } ~~al supremo~~ ~~que otra vez~~
permita que los Mahometanos tornen a mandar^{Fatwa M-4}
para que puedan adorar a Dios publicamente
mediante su favor, sin recelo y sin disturbo
y que esto suceda { mediante el valor y *armas* de los nobles *turcos* }^{Fatwa A-6}

~~por el valor de vuestra ley, las armas y favor de los turcos nobles~~

y concluyendo digo que os doy certificacion y
pretexto delante de Dios que ~~soys~~ ~~verdade~~
ros Mahometanos, y que creys en Dios ~~verdaderamente~~
y estays contentos de servirle y tenerlo por vuestro
Dios.

Fatwa M-4 La versión M no expresa este deseo de que los musulmanes vuelvan al poder, ni menciona la ayuda de los turcos justos.

Fatwa A-6 La versión A también expresa al final el deseo de volver al poder con la ayuda de los turcos y la versión V también expresa este pensamiento final de volver al poder con la ayuda de los "nobles turcos" "الترك الكرام"

(folio 345v)

No falte la respuesta en todo caso y la paz sea con
 todos generalmente

fecha en la menguante dela luna de Ragiab[o]

910 de la Hegira

Dios {nos} haga conosser su bondad y bienes

LLegue a las manos de los captivos y per[eg]

rios en [tierra] estraña^{Fatwa A-7} mediante Dios

ensalçado

Notas sobre este passo que diçe haçer el açala

dentro la yglesia aunque no tenga la casa

buelta haçia el templo dela Meca como la que

se permite en tiempo de guerra, muerte {y peligro}

el Alphaqui Abu Mahamed, Abdala Abin abizaydo^{Fatwa A-8} natu

ral de la ciudad de Cyrene en Africa dise en su tratado

intitulado [suma] de los canones, -diçe- que el açala del {peligro la qual}

~~que~~ se hace quando se teme el enemigo en la guerra []

salteadores en los caminos y cosas deste genero, se cel[ebra]

la manera siguiente

Primeramente el sacerdote comienza el açala con la mitad [de]

Fatwa A-7 La Fatwa A menciona a los de Andalucía

Fatwa A-8 Aunque la Fatwa A no tiene este comentario post-textual; sí cita a un “Ibnu Nagi en el sarhi del arrisala” al hablar de la purificación para el assala. J. Cantineau explica en una nota al calce que se trata de la carta sobre derecho malikí de un Obaydallah ibn ‘Abdarrahman Abi Zayd al-Qairawani, muerto en 996. Comentado por Abul Qasim ‘Isa an-Naji, muerto en 1426, quien es el mismo que Mohammed ibn an-Naji autor de Ma`alim al-iman. En la Fatwa X aparece como un apéndice a la carta en donde cita a un tal alfaquí Abu Mahamed, Abdala Abin abizaydo natural de la ciudad de Cyrene, en Africa para abundar más sobre el tema de la oración. Por la similitud fonética de los nombres y considerando las transcripciones y cambios de grafías, asumo que se podría estar citando a la misma autoridad.

gente, y en acabando llegan los otros, y quando el {peligro} $\frac{2}{\text{c}}$
 fuera muy grande, entonçes cada uno haçe su açala con
 forme al lugar y posibilidad a pie $\frac{2}{\text{c}}$ o cavalleros [cami]
 nando {despacio} o marchando a prissa con la cara buelta haç[ia]
 la parte donde se camina
 y todo lo susodicho se funda sobre $\frac{2}{\text{c}}$ el preçepto del {Alco} $\frac{2}{\text{c}}$
 ran que deçia en el primero capitulo ya [*simismo como buelvas y []*
vuelves] la cara hacia el cielo y assi te mandaremos [que]
 buelvas el rostro haçia la parte que sera de tu gusto y
 contento por el tanto buelvese hacia el templo sacro
 santo y donde nos estubieredes buelved vuestros rostros
 haçia el dicho templo
 y prosiguiendo mas [*adelantes*] en el predicho capitulo [*diçi*
endo] cuydado con el açala y particularmente con aquella que
 se celebra entre el medio dia y [*tramontar*]del sol y estando
 en pie delantes de Dios con devoçion y si tubieredes mie[do]
 de algun peligro, entonçes se celebre a pie o a cavallo

(folio 346r)

Despues dice que en lugar del agua se puede
 usar dela tierra o arena limpia
 El Alcoran dice en el capitulo quarto cuyo titulo es la [*messa*]por
 la qual se entiende la çena de nuestro señor o por el milagro con
 que satisfio a la hambre de 12 mil personas con 5 pesces y dos
 panes, por haver considerado que confunden el uno con

el otro donde dicen

O vos otros que aveys [*caydo*], quando os levantareys a
 haçer el açala, [*lavado*] primeramente muchas caras y las ma-
 nos hasta los codos y $\frac{\dot{\text{c}}}{\text{c}}$ estregar las [*caveças*]
 con las manos mojadas y los pies hasta los talones y si
 estubieredes [*manchados*] de pollucion {*_te ¿?*} deveys purificar
 vuestros cuerpos lavandolos de la mesma manera {*vencido*} $\frac{\dot{\text{c}}}{\text{c}}$
 estando convalescientes o haviendo llegando de algun
 camino, o quando hubiere alguno de nos otros {llegando} $\frac{\dot{\text{c}}}{\text{c}}$
 de haçer sus neçessidades o hubieredes llegado {a las} $\frac{\dot{\text{c}}}{\text{c}}$
 mujeres; y no hallaredes agua, entonçes escogereys
 tierra o arena buena y limpia con la qual estregareys
 vuestras caras y manos

Refiere el Alphaquy Abu Abdala Alahamed Abin al-
 [*esahaxio*] en su libro intitulado esplicaçion delos
 rayos de esplendor en el capitulo de la fe que dijo
 el propheta falso

Estregar el cuerpo con la tierra quiere deçir que en faltan
 do el agua [*esta*] en su lugar la tierra.

-final del documento-

*IV. La versión perdida de la Fatwa del Muftí de Orán: autenticidad y comparación con las versiones conocidas*⁷

Un comentario paleográfico en el origen y en la trayectoria de esta fatwa es relevante para poder entender la importancia del documento y su relación con las religiosidades del siglo XVI español. Hay varias versiones conocidas de la fatwa del Muftí de Orán que datan de fechas diferentes, lo cual sugiere una distribución amplia del documento a lo largo del siglo XVI y XVII. La versión original de la fatwa no ha sido encontrada aún, pero los historiadores concuerdan que fue escrita en 1504 y que la versión original fue escrita en árabe. Aunque los moriscos de Granada y de Valencia todavía hablaban árabe durante el siglo XVI y pudieron haber entendido la versión original de la fatwa, los moriscos de Castilla, Aragón y otras provincias españolas habían perdido su dominio de la lengua árabe por lo que esta versión original hubiera sido ininteligible. Estos últimos moriscos aunque no hablaban árabe preservaban un conocimiento fuerte del alfabeto árabe por la noción sagrada de la lengua. Para ellos la fatwa se tradujo del árabe al aljamiado hispanoárabe (español escrito en grafía árabe con fraseología y vocabulario religioso en árabe). Cuatro versiones y/o traducciones de esta fatwa se conocen hoy.

A. Versiones publicadas de la fatwa del Muftí de Orán

La primera versión (fatwa V) se encuentra en la biblioteca del Vaticano.⁸ Esta copia está escrita en árabe y L.P. Harvey explica que no es la versión original sino una

⁷ Ha habido errores en cuanto a la identificación del Muftí de Oran, escritor de la fatwa original. Devin Stewart concluye en su artículo, "The Identity of the Muftí of Oran: Abu al-Abbas Ahmad b. Abi Jumah al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917/1510)," que el verdadero nombre de este muftí era Abul Abbas Ahmad B. Abi Jum'ah Al-Maghrawi Al-Wahrani (d.917/1511). Para propósitos de la tesis me referiré a este personaje como el Muftí de Oran, aunque estoy de acuerdo con las conclusiones de Stewart.

versión abreviada porque fue copiada en los primeros folios vacíos de un texto de 1519. Por lo tanto la fecha de esta versión tiene que ser posterior al 1519, aunque él no deduce cuánto tiempo después. La segunda copia conocida (fatwa M) es una versión aljamiada de la fatwa.⁹ Data de 1563 y se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia como parte de la Colección de Pascual Gayangos. La tercera copia de la fatwa (fatwa A) se encuentra en la Biblioteca de Méjanés en Aix-en-Provence, también es una versión aljamiada y se cree fue escrita en 1609.¹⁰ La cuarta versión de la fatwa (fatwa X) fue vista por última vez por Eduardo Saavedra quien la menciona en su estudio sobre la Colección de Pascual de Gayangos en 1878, sin embargo nadie más vio esta fatwa escurridiza desde entonces. En el verano del 2006 esta fatwa pérdida llegó a mis manos y será el objeto de estudio de esta sección. Una copia facsímil del documento y una transcripción original anotada comparándola con las demás versiones precede este análisis.¹¹

Por más de un siglo la fatwa del Muftí de Orán estuvo pérdida en el archivo de la biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid. El profesor Eduardo Saavedra fue el último en trabajar con ella mientras hacía un catálogo de todos los documentos de la colección que había dejado Pascual de Gayangos como apéndice a su discurso frente a

⁸ Utilizaré las variables que utiliza L.P. Harvey para nombrar las versiones y/o traducciones de la fatwa (fatwa V, fatwa M, fatwa, fatwa X). Fatwa V es el Manuscrito Borgiano Arabo 171, folios 2-4. Ha sido transcrito por L.P. Harvey en “Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain,” Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e Islámicos celebrado en Córdoba en 1962.

⁹ La fatwa M se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid y tiene la numeración BRAH T-13, folios 28r – 32r. Fue transcrita por M. Pedro Longás en Vida religiosa de los Moriscos y también por L.P. Harvey en “Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain.”

¹⁰ Manuscrito No.1223 folios 130-138. Ha sido transcrita y traducida al francés por J. Cantineau en “Lettre du Moufti D’Oran Aux Musulmans D’Andalousie.” Journal Asiatique.

¹¹ La primera versión editada de la fatwa X será publicada por la Revista Medieval Encounters en el volumen ME16.1 que saldrá a finales del año 2009 bajo el título “Simulation and Dissimulation: religious hybridity in a morisco fatwa” por María del Mar Rosa-Rodríguez.

la Real Academia de la Lengua.¹² En el listado con los códigos de cada documento, aparece un documento titulado “Tractados contra el al Corán” (en donde se encuentra la fatwa X) sin embargo este documento no tiene un código asignado.¹³ Por las confusiones en su catalogación muchos estudiosos no la habían podido localizar. Gracias a la guía de mi profesor Devin J. Stewart, al profesor Miguel A. Ladero y a la bibliotecaria Ester González Ibarra de la Real Academia de la Historia en Madrid, pude hallar este manuscrito en junio de 2006 y un nuevo código le fue asignado. El nuevo código para la fatwa X es ahora BRAH Gayangos n.1922/36 (antiguo 28) f. 343r-346r. Así como describió Saavedra en 1878, la parte titulada “Epístola Mahomética del Apóstata” corresponde con el número 5 del códice LXXXVII (179). Cuando observamos su catálogo, el códice 179 es el códice donde aparece la fatwa M. Esto quiere decir que la Epístola Mahomética del Apóstata es otra versión de la fatwa del Muftí de Orán.

B. Lenguaje de la fatwa X

Distinto a lo que algunos estudiosos pensaban, la fatwa X no es en aljamiado. Es una traducción española de la fatwa en caracteres latinos. Esta versión fue totalmente traducida al castellano, incluso la fraseología religiosa está traducida. Es interesante que el escriba o traductor de la fatwa X escribiera Dios y no Allah, como es común en los documentos aljamiados en donde la fraseología religiosa se deja en árabe. La traducción

¹² Referirse a Eduardo Saavedra, Discursos Leídos ante la Real Academia Española el 29 de diciembre de 1878.

¹³ Al describir el documento, Eduardo Saavedra explica: “Códice cuyo título en el tejuelo es: Tractados contra el Corán, mss., y contiene: 1) Lumbre de la fe contra el Alcoran; por Maestro Figuerola, escrito e ilustrado con dibujos en 1519. 2) Discurso sobre el libro que se halló en el monte de Valparaíso intitulado “vida y milagros de Cristo N.S.” por Tesiphon Abenathar, discípulo de Jacobo el Apóstol. 3) “Epístola Mahomética del Apóstata” Es una carta de Obaydala Ahmed Abenabigioma, natural de Almagro y avecindado en Oran, fechada en la menguante de la luna de Ragiabo, año 910 de la Hegira. Está intercalada entre los desordenados cuadernos del tratado anterior y de la misma letra, y viene a ser la misma del no. 5 del códice No LXXXVII

de estos elementos al castellano podría apuntar hacia un traductor cristiano ya que traduce términos que son reconocidos por la comunidad morisca en árabe. Los oficiales de la Inquisición estaban muy interesados en saber hasta qué punto la conversión de los moriscos era genuina o no, y la información contenida en la fatwa podía ayudar a identificar a aquellos moriscos que estaban disimulando.¹⁴ Por otro lado, esta versión podría haber sido escrita para una población morisca más integrada a la sociedad española en términos de lenguas, cómo aquellas comunidades moriscas de Castilla y Aragón que para el siglo XVII no hablaban ni escribían árabe, lo cual ubicaría la fatwa x en el siglo XVII (Rawlings 13-7). De ambas maneras, el hecho de que exista esta fatwa y que fuera difundida en diferentes lenguas y grafías demuestra la importancia y la influencia que tenía entre la comunidad cripto-musulmana española.

C. Fechando la fatwa X

La única fecha que aparece en el documento es “fecha de la menguante de la luna de Ragiabo 910 de la Hegira” (*fatwa X*, 345v). Lo cual corresponde a al año 1504, la fecha de la fatwa original.¹⁵ Esta fecha es dos años después de las primeras conversiones forzadas de moriscos en Granada y Castilla en los años 1501-1502. No cabe duda que en los primeros años la comunidad cripto-musulmana de España estaba buscando respuestas de cómo continuar su religión. Parece haber una relación entre las fechas de las versiones conocidas de esta fatwa con edictos reales que requerían la conversión y aculturación de los moriscos en España durante el siglo XVI. La fatwa original data de 1504 justo

¹⁴ Para información más detallada sobre el escrutinio de la comunidad morisca referirse al libro de Helen Rawlings, *Church, Religion and Society in Early Modern Spain* (79-89).

¹⁵ Según Devin J. Stewart en su artículo “The Identity of the Mufti of Oran,” la fecha de 1 Rajab 910 corresponde con el 8 de diciembre de 1504.

después del Edicto Real de 1502, como mencionamos anteriormente. La fatwa V que aparece en los folios vacíos de un libro publicado en 1519, fácilmente puede datar luego de los edictos reales de conversión o expulsión en Valencia en 1525 y en Aragón. La fatwa M data de 1563. Para el periodo de 1545 hasta 1563 el Concilio de Trento se reunió y decidió reforzar las tradiciones católicas y los sacramentos, llevando a España medidas drásticas como tomar asistencia en las misas, bautismos, matrimonios, cursos de catequismos para las familias. Fue un periodo en donde se requería un comportamiento estrictamente católico de todos los sujetos en España, incluyendo a los moriscos, por lo que muchos cripto-musulmanes durante esta época tuvieron que aumentar sus actos de simulación. La fatwa A data de 1609, el mismo año del Edicto Real de Expulsión de todos los moriscos en reino español. Las versiones de la fatwa parecen responder a contextos particulares a lo largo del siglo XVI en donde los moriscos se vieron más coartados, donde la simulación era requerida y la disimulación parecía ser la única respuesta. A pesar de que el Muftí de Orán escribió la fatwa en 1504, su escrito le habló a muchas generaciones de musulmanes que quizás encontraron en sus palabras una cierta descarga de las culpas y el dolor que habían arrastrado por negar su religión.

La fecha de la fatwa X no aparece en el manuscrito. Una manera de fecharla es analizar la letra y la paleografía. El documento fue escrito de manera rápida, la gran cantidad de tachones y correcciones sobre lo escrito, los comentarios añadidos en los márgenes y la desigualdad de las letras demuestra que podría ser la primera versión de la transcripción lo cual dificulta su clasificación en un estilo específico de escritura cursiva. Por un lado la grafía de la fatwa parecería ser “bastardilla cursiva” utilizada en documentos típicos del siglo XVII y XVIII. La inclinación hacia la derecha, y la forma de

las letras p, g, q, y, entre otras letras que bajan de la línea media de escritura la acercan más a la bastardilla del siglo del siglo XVIII. Pero por otro lado, la elongación de las letras que suben de la línea media como la d, l, h, f y b no concuerda con la letra “bastardilla,” sino con la letra “procesal.” La letra procesal tiene un aspecto caótico con múltiples diseños curvos y de caracol añadidos a las letras, como se puede observar en la fatwa X. La escritura “procesal” es típica de la segunda mitad del siglo XVI. Es una escritura redondeada, pero la letra de la fatwa X no es redonda sino que parece ser una letra transitoria entre la letra “procesal” (s. XVI) y la “humanística cursiva” o “bastardilla cursiva” típicas del siglo XVII temprano. La desigualdad de los espacios entre líneas también sugiere una escritura “procesal” tardía.

Al comparar diferentes documentos y escrituras de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII en España, estimo que la fatwa X fue escrita en la primera mitad del siglo XVII, probablemente después del 1614 para poder concordar con todas las comparaciones antes mencionadas.¹⁶ Fechar el manuscrito durante este periodo implicaría que aún después de la expulsión de todos los moriscos de España desde 1609-1614, la cuestión de simular y disimular continuaba presente en la Península y también demuestra que aún quedaba una comunidad cripto-musulmana en España durante el siglo XVII, aunque fuese mucho más pequeña y su clandestinidad fuera mayor.

D. Autenticidad y comparación con las demás versiones

En la transcripción de la fatwa que se hará en esta sección se puede ver línea por línea una comparación entre la fatwa X y las demás versiones a través de las notas al

¹⁶ Para un análisis panorámico de la cultura escrituraria en España y para ejemplos de los tipos de letras que aquí se han mencionado referirse al texto de Angel Riesco Terrero, Elisa Ruiz, Jesús Domínguez y Ana Belén Sánchez [Aproximación a la cultura escrita: material de apoyo](#) en la bibliografía.

calce, por lo que en esta parte haré una comparación más general. En comparación con las demás versiones publicadas, la fatwa X se acerca más en la estructura, el orden y detalles a la fatwa V. Esto no significa que la fatwa X sea una copia o traducción de la fatwa V porque la fatwa X es más larga que la V. Es probable que la fatwa V sea un resumen de una versión anterior o de la versión original y que la fatwa X sea una traducción de la misma versión anterior o la versión original. Según mi análisis la fatwa X y la fatwa V parecen tener un origen común. También la fatwa X podría ser un compendio de diferentes versiones anteriores. Como es una versión más tardía es posible que el escriba de la fatwa X tuviera disponible otras versiones de la fatwa al momento de hacer su traducción y transcripción. Eso explicaría también todas las interrupciones al texto. La fatwa V está copiada en las primeras páginas en blanco de un texto del 1519 y la manera en que el escriba de la fatwa V suprime las fórmulas religiosas, la manera en que evita la repetición y la manera en que entra rápidamente en la discusión sin muchos saludos y elogios indica que el escriba estaba consciente de que el espacio era limitado (Harvey, Crypto-Islam 167). Por estas razones parece haber escrito una versión resumida de la fatwa. El escriba de la fatwa X no parece sufrir de un espacio limitado ya que extiende los saludos, repite citas y referencias, y hasta escribe una nota posterior donde vuelve a referir la oración o *assala*, cuestión que ya había discutido plenamente en la fatwa.

El escritor o traductor de la fatwa X tuvo tiempo de revisar su versión. En la reproducción anterior se puede observar cómo hay palabras y frases tachadas y otras están añadidas en los márgenes. Los cambios que hace no son importantes en términos de significado pero sí en términos de estilo. Son cambios estilísticos que junto con la

posdata, las constantes repeticiones y clarificaciones en la fatwa X indican una confianza y comodidad del escriba con la lengua castellana y con el contenido de la fatwa, diferenciándose del contexto en donde se escribieron las demás versiones de la fatwa. En su artículo “Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain,” L.P. Harvey explica con respecto a la fatwa A y la fatwa M que cada una atestigua las dificultades que pasaron los moriscos aragoneses en traducir, incluso, el árabe más simple. También dice que es sorprendente que un texto tan importante no fuese traducido con mayor éxito (167). Más adelante Harvey menciona que las traducciones aljamiadas de las fatwas A y M demuestran el declive en los estudios de la lengua árabe que tomó lugar a partir de 1492.

Al observar la fatwa X se puede argumentar que la persona que escribió esta versión tenía un buen dominio de la lengua árabe ya que traduce las fórmulas religiosas a su versión castellana literal. Algunos ejemplos son “Alabanzas a Dios y la magnificencia y la paz venga sobre nuestro señor Mohamad” (343r),¹⁷ “que la paz sea con todos” (343r y 345v).¹⁸ Otra frase traducida es usada para describir al muftí al inicio de la fatwa: “al mínimo entre los siervos de Dios y el más necesitado de su misericordia” (343v).¹⁹ Estas expresiones demuestran una comprensión lingüística y semántica de las fórmulas religiosas, lo cual no es evidente en las traducciones aljamiadas en donde se copia el orden exacto de la frase árabe al Aljamiado. Debido a estos rasgos es que entiendo que la fatwa X no es una transcripción de un documento aljamiado sino una traducción de alguna versión árabe, probablemente similar a la versión que precede a la fatwa V.

¹⁷ La formula religiosa en árabe sería:

الحمد لله و الصلاة و السلام على سيدنا محمد

¹⁸ La fórmula religiosa en árabe sería:

و السلام عليكم

¹⁹ La formula religiosa exacta aparece en la fatwa V sin embargo no aparece esta misma frase en las fatwas A y M. La traducción en árabe sería:

عفوہ الی احوجہم و عبيده منصفرا عبيد الله

La fatwa X es más larga que el resto de las versiones publicadas. La posdata no es el único elemento que alarga esta versión con respecto a las demás, la longitud de la carta también es mayor. Al comparar las tres versiones se puede ver que no hay detalle significativo que aparezca en las fatwas V, A y M que no esté presente en la fatwa X. Lo cual podría significar una de tres cosas: primeramente, que el escriba de la fatwa X decidiera añadir aclaraciones porque tenía el espacio necesario y en este caso X podría ser una traducción mejorada de V, en segundo lugar, que tanto X como V fuesen copias, traducciones o sinopsis de una versión común que aún no se ha encontrado o de la fatwa original, y en tercer lugar podría ser que X fuese un compendio de varias versiones de la fatwa ya que es bastante tardía con respecto a las demás. Yo me inclino a pensar que la fatwa X es una versión revisada, mejorada y compendiada de varias versiones anteriores de la fatwa, que se hizo en un contexto más cómodo y más hermenéutico ya que pone en diálogo varias versiones de la fatwa.

Otra diferencia interesante entre las versiones publicadas de la fatwa es la apertura de la carta. En la apertura la fatwa X se dirige a “todos los moriscos en general y otras personas cautivas que siguen la secta de Mahoma en España y otras partes” (343r). En las demás versiones se dirige sólo a los musulmanes de Andalucía. Al parecer la intención de la fatwa X es abrir la respuesta a los musulmanes en general. Esto indica nuevamente que es una versión muchísimo más tardía que las demás. En la versión original de la fatwa se le hablaba a los moriscos de Granada y Castilla quienes sufrían las consecuencias del edicto de 1502. Sabemos que esta versión es del segundo cuarto del siglo XVII por lo tanto ya se había pasado el Edicto de Expulsión de todos los musulmanes en general. En la clausura de la fatwa X vuelve a ser consistente en la apertura a los musulmanes en

general cuando dice: “que su bondad y bienes lleguen a las manos de los cautivos y peregrinos en tierras extrañas” (345v). En las demás fatwas esta clausura vuelve a mencionar sólo los de Andalucía. La versión V en la clausura también parece abrir la respuesta porque no especifica Andalucía, otra razón por la que encontramos más cercanías entre las versiones V y X.

La fatwa X explica las complicaciones que surgen al casar las hijas musulmanas con los hijos cristianos. Todas las versiones hablan de hacer todo lo posible por evitar este tipo de matrimonio pero la fatwa X lo lleva más allá cuando dice:

Al contrario quando pidieran a vuestras hijas en casamiento digo que se debe hacer todo lo posible para desturbarlo, teniendolo por cosa escandalosa y abominable, -por lo- {que entre tanto} se deve haçer todo lo possible para desturbarlos y quando no; sufrirlo con paçiençia, guardando la ocasion para valerse de engaños, testimonios y falsedades para deshaçer tales matrimonios. (344r-344v)

Si mantenemos la hipótesis de que la versión X es del siglo XVII se puede entender con más facilidad la insistencia de evitar los matrimonios de musulmanes con cristianos. Cuando se escribe esta versión al parecer se ha sufrido más el desgaste de la religión islámica por muchísimas razones, entre ellas, los matrimonios de musulmanes con no musulmanes. Esta versión llega hasta el límite de recomendar engaños y mentiras para deshacer dichos matrimonios. El comportamiento engañoso y falso también es rechazado por el Islam sin embargo en este caso son permitidos porque intentan deshacer un mal mayor. Variaciones como ésta entre la fatwa X y las demás versiones sugieren una

manipulación mayor del texto para poder cumplir con las expectativas de la población morisca un siglo después.

En conclusión, de acuerdo con la paleografía del texto, la versión de la fatwa X del Muftí de Orán es una versión más larga y más tardía que las versiones existentes. Las variaciones y las adiciones sirven de herramienta para entender cómo la situación morisca entró y continuó en el siglo XVII y cómo las religiosidades de esta minoría perseguida y aún más clandestina se desarrolló en una España católica que ya los había expulsado oficialmente en 1609.

V. Reproducción facsímil de los documentos sueltos de la Colección de textos aljamiados
de Pablo Gil, Julián Ribera y Mariano Sánchez en 1888

١٣٤
 بُزْكَا نُشْرُ مُرْشُ نُبَابَانِ يَنْ
 ۞
 كَشْرُ ۞ شُ وَشَعْلَا رَا أَوْثُ
 شُرْبِي كَابْرُ كَا ۞ مُرْ نُبَابَا بِنُ
 ۞ شُرْ ۞ شُرْبِي كَوَلْ ۞ شُرْ لِي رَا بْرُ
 بَجِيكَا ۞ كَا وَازْبِي شُرْ ۞ قَلِي رَا
 ۞ شُرْ ۞ بَجِي سِيدَا ۞ بَارْ شُرْ
 ۞ شُرْبِي بُوَانْشُرْ بُرَا شُرْ نُبَابَا
 يَنْ ۞ مُرْ بُرْ وَرْ ۞ شُرْ بَجِي
 ۞
 بَانْدُ سِينُ دَا لَمَاشْرُ كَوْنْدُ ۞ اشْتَرُشُرْ
 ۞ اَنْتَارَا كِرْ شِتِيَنْشُرْ
 شُرْ ۞ اشْرُ قَرَشُرْ ۞ اَنْتَارَا كِرْ شُرْ
 تِيَنْشُرْ ۞ كَارْ شُرْ بَانْدَا زُرْ لَمَا
 شُرْ ۞ رَشُرْ شُرْ ۞ اَشْرُ بُوَانْشُرْ

133

كَاشُورٍ كَشُورٍ كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 شُرُوَالِي كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 بِيْبِيَالِي اَمْرَاتٍ .

كَاشُورٍ كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 شُرُوَالِي كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 بِيْبِيَالِي اَمْرَاتٍ .
 كَشُورٍ كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 شُرُوَالِي كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 بِيْبِيَالِي اَمْرَاتٍ .
 كَشُورٍ كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 شُرُوَالِي كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 بِيْبِيَالِي اَمْرَاتٍ .
 كَشُورٍ كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 شُرُوَالِي كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 بِيْبِيَالِي اَمْرَاتٍ .
 كَشُورٍ كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 شُرُوَالِي كَا تَغْرِيْبِيَّةٍ - اَتَا لِي
 بِيْبِيَالِي اَمْرَاتٍ .

VI. Transcripción de los documentos sueltos de la Colección de Textos Aljamiados de Pablo Gil, Julián Ribera y Mariano Sánchez²⁰

Notas paleográficas:

-itálico entre guiones- = fragmento tachado en el original

[itálico entre corchetes]= duda respecto a la palabra

[-itálico entre guiones y corchetes-] o -¿?- = fragmento tachado + duda en lo que dice

{entre corchetes curvos}= añadido en el margen o entre líneas, o al lado

{itálico con curvos}= texto añadido + duda respecto a la palabra

[con palabra]= una reconstrucción del texto

[vacío]= final de línea que se ha cortado en la copia

Las líneas de la transcripción son iguales a las del manuscrito y los signos de puntuación en la transcripción también respetan el manuscrito.

(Folio 132)

Porke los moros no beben bino

Caso. Dixo un falaire a un /
 sabyyo ke porke el moro no bebe bino/
 dixo el sabyyo cual es la [mejor] /
 joyya del cuerpo dixo el [falaire]/
 es el judisio de la persona dixo/
 el sabyyo pues por eso no bebe/
 bino el moro por guardar esa joya.

Bendizion de la mesa cuando estaras/

entere kiristyanos

Si estaras entere kiris/
 tianos y keras bendezir la mesa/

²⁰ Esta compilación de textos aljamiados fueron sacados de la Biblioteca del Instituto de Filología del CSIC, del área de manuscritos árabes y aljamiados.

diras Señor di y as pues/

(Folio 133)

que nos das de tu garasyya en el/
 suelo danos la goloryya en el/
 syyelo Amen.

Caso de un dolyyente

Estando un {hombre} dolyye/
 nte lo fueron a ver dos amigos/
 su yyos y pesádoles de su/
 mal se [torno] a reir y dixerone/
 porque se reía, dixo el dolyyente
 riome de vosotros porque me deziz/
 que os pesa de mi mal y a mi me pla/
 ze mucho por ello por salir deste/
 mundo de su carcel porquel mundo/
 es carcel del muslyym.

VII. *Análisis de algunos de los documentos sueltos de la Colección de textos aljamiados de Pablo Gil, Julián Ribera y Mariano Sánchez, 1888.*

Según los editores de la colección, esta edición de textos aljamiados fue recopilada con el propósito pedagógico de enseñar a leer el aljamiado. La edición tiene un breve prólogo donde se explica lo que es la escritura aljamiada y la importancia de aprender a leer estos textos, seguido por una cartilla y unas tablas que indican las equivalencias entre las grafías hispanas y las árabes y por último, la colección contiene

diversos textos aljamiados que fueron copiados en 1888 a través de un proceso litográfico de la sección de manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta en 1888, en Madrid. La Colección de textos aljamiados incluye textos de todo tipo: ficción, coránicos, exégesis, libros de suertes, recetas, casos, cartas y documentos legales. Fueron seleccionados primeramente por la claridad de la letra y por dar un ejemplo de lo variado de este corpus literario en 1888. Todos los textos son parte de la colección de Don Pablo Gil y Gil y hoy se encuentran en la Biblioteca del Instituto de Filología del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) de Madrid, anteriormente conocida como la Biblioteca de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.

De acuerdo con el catálogo de Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta escrito por Julián Ribera y Miguel Asín en 1912, los folios que contienen las tres disquisiciones cortas que se han transcrito en esta tesis se encuentran en la Biblioteca del Instituto de Filología del CSIC bajo el código JUNTA ms XXXVII Num.13 folios 253v-254r.²¹ Por ahora cabe decir que las tres disquisiciones datan de finales del siglo XVI, según Julián Ribera y Miguel Asín en Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta (139).

He incluido las disquisiciones cortas porque cada una de ellas encierra un aspecto importante de la religiosidad morisca afectada de una manera u otra por el proceso de disimulación y simulación, a discutirse en el capítulo tres. Los tres casos o disquisiciones son muy breves y asertivos. Se presenta una duda y se resuelve rápidamente en unas cuantas líneas. Estos casos se presentarán críticamente en el capítulo tres de la tesis y su

²¹ No he logrado revisar esta información aún. Asumo que estos textos aparecen en el código JUNTA ms XXXVII Num.13 folios 253v-254r por la descripción de dan J. Ribera y M. Asín y porque es el único código que contiene casos en el catálogo pero aclaro que esta información requiere verificación porque los títulos exactos no han sido encontrados.

brevedad deja poco espacio para una explicación profunda de su forma en este segmento, por lo que daré una breve introducción a estos textos que el lector conocerá mejor en el capítulo tres.

En Porke los moros no beben vino vemos que hay una necesidad por explicar los preceptos de la ley islámica de una manera lógica y racional. El moro no bebe vino porque el vino nubla la perla más preciada del hombre que es el entendimiento. Cabe recordar que los inquisidores utilizaban la reacción de las personas ante el acto de beber vino para corroborar su identidad religiosa. Es muy posible que la constante simulación de placer ante el vino (para hacerse pasar por cristianos) con el pasar del tiempo provocara una duda real en estos sujetos sobre la “maldad del vino.” En la segunda disquisición vemos que se le explica al morisco cómo orar cuando está entre cristianos de una manera que sea apta para el cristiano porque tiene parecido con el Padre Nuestro y por otro lado, les da una oración que no atenta contra la doctrina islámica porque no dice blasfemia. Es una fórmula rápida, como una especie de receta para orar frente a los cristianos. En la tercera disquisición vemos nuevamente la técnica del diálogo, que supone una medida dialéctica para racionalizar algún tema. En este caso se trata del lugar del dolor. En el caso del doliente el dolor no es por la muerte que se acerca sino que para el doliente el dolor es la vida críptica que lleva. Su dolor radica en la vida como cárcel del musulmán y la muerte como su deseada libertad.

CAPÍTULO 3 | “SIMULACIÓN Y DISIMULACIÓN:”

LA FATWA DEL MUFTÍ DE ORÁN Y OTROS DOCUMENTOS

Todas las veçes que nuestros enemigos os [*dieren*] su ordenança
distorbando las horas de la açala llamando -a- todos a hallarse presentes
a sus [*mismas*] oraçiones y otras ceremonias para adorar los ydolos,
entonces vuestra intençion sera proponer en el coraçon
de reçar el açala y {nuestra} ley y canones
no dejando de hacer todo lo que vereys haçer delante de sus ydolos
y sobre todo [que]dar vuestra intençion en el coraçon para con Dios...

Fatwa del Muftí de Orán (Epístola Mahoméctica del Apóstata)

BRAH Gayangos n.1922/36 (antiguo 28) f. 343v

Disimular es fingir no tener lo que se tiene.

Simular es fingir tener lo que no se tiene.

Lo uno remite a una presencia,

lo otro a una ausencia.

Cultura y Simulacro- Jean Baudrillard

La religiosidad católica se convirtió en la premisa para la ley y el orden en la España del siglo XVI. A consecuencia de esto, muchos musulmanes dejaron la Península Ibérica y muchos otros decidieron quedarse, viéndose obligados a escoger entre renunciar al Islam o enfrentar la muerte. La lengua y la literatura aljamiada que hemos discutido en los capítulos anteriores nos permiten ver algo de la historia críptica de aquellos musulmanes que se quedaron y que no se convirtieron en mártires, de aquellos que por alguna razón u otra permanecieron en España disimulando su cultura y su religión, de aquellos que continuaron la España híbrida, multicultural y en tránsito.

En el intento de preservar sus tradiciones, muchos sujetos religiosos en la España del XVI retaron la hegemonía católica simulando un Catolicismo que no creían. La culpa y la frustración que sentían se perciben en muchas de sus obras.¹ En 1504 el Muftí de

¹ Un ejemplo claro de la culpa y frustración morisca se ve claramente en la Táfsira del Mancebo de Arévalo. Al inicio de la Táfsira se da una ardua discusión entre varios moriscos sobre lo que debían hacer y el Mancebo analiza la situación de la siguiente manera: “Allí se dijeron diferentes enantos y como cada uno sentía el daño general como el propio suyo no lo tuvo por mucho que cada uno dijese su parecer, porque no

Orán le escribe una fatwa o una respuesta legal islámica a los moriscos de España en dónde les permite simular una religiosidad católica mientras disimulaban una religiosidad islámica.² Declara que aún sin la práctica formal del Islam los moriscos eran verdaderos musulmanes porque Dios mediría la intención de sus corazones más que sus actos simulados. Este capítulo se encargará de leer los tránsitos entre el Cristianismo y el Islam como signos de una religiosidad híbrida, teorizando que contrario a lo que la Iglesia-Estado proscribió en aquel momento y lo que la historia cultural y política ha concluido desde entonces, la noción de religiosidad en España trascendía y prescindía del dogma y del ritual y es por esto que la religiosidad de sus sujetos estaba en tránsito.

Los textos aljamiados que presentaremos en este capítulo ya no recurren a la ficción para difundir las enseñanzas islámicas, sino que se escriben para recordarle a los moriscos su religiosidad. La simulación y la disimulación de lenguas-grafías discutida en el primer capítulo, se convertirá en este último capítulo en una simulación y disimulación del ritual religioso. La hibridez y el solapamiento de personajes cristianos e islámicos estudiados en el segundo capítulo se convertirán aquí en una hibridez y en un solapamiento de religiosidades. El tránsito de lenguas, grafías, ficciones y personajes que discutimos anteriormente se hace realidad en el quehacer diario de la comunidad morisca del siglo XVI y también alcanza a la comunidad cristiana, como veremos más adelante.

A pesar de que la Iglesia Estado pretendía la uniformidad, la pureza y la definición de lo que era el sujeto español (como se discute en la Introducción), las

estábamos de gozo para decir donaires y cosas desaguizadas” (103-104). Sacado de la transcripción de María T. Narváez. Otros ejemplos de la frustración morisca se ven en varios personajes de la *Táfsira* y en varias de las leyendas moriscas publicadas en la colección de Francisco Guillén. Y para un estudio sobre la culpa referirse al artículo Taufik Liman, titulado “Lenguaje híbrido de los moriscos: entre el arraigo de su acervo cultural islámico y las vicisitudes del entorno” en la bibliografía.

² Una fatwa es una respuesta legal islámica escrita por una autoridad islámica en respuesta a las preguntas y querencias de los seguidores del Islam. En este caso los seguidores del Islam eran los cripto-musulmanes o moriscos, quienes disimulaban el Islam bajo la hegemonía católica en España.

religiosidades y las prácticas rituales que se analizarán en este capítulo ocurren en un tránsito simultáneo entre los espacios de dos religiones diferentes, trascendiendo el sincretismo superficial y estableciendo la religiosidad híbrida como la norma de la vida cotidiana. Estas religiosidades se definen internamente dentro de cada individuo y no colectivamente por lo que la Iglesia-estado no las podía controlar. Se basan en la intención o “niyya” más que en los actos externos. En el caso particular de la fatwa que estudiaremos aquí, lo que produce la religiosidad en tránsito de los moriscos es la suspensión y/o disimulación del ritual y el dogma islámico mientras eran obligados a simular un dogma y un ritual cristiano.

La permisibilidad de la fatwa del Muftí de Orán al consentirle a los moriscos beber vino, comer cerdo y orar fuera de las horas establecidas relega el dogma y el ritual islámico a un segundo plano y privilegia “la intención del corazón.” La fatwa establece una religiosidad islámica que no se basa en los cinco pilares del Islam sino que los cambia y los sustituye por otros dogmas y rituales. Sin embargo, las recomendaciones de disimulación que hace el Muftí también transitan por el dogma cristiano católico porque les permite orar a los santos cristianos, profesar que Jesús era el hijo de Dios y aceptar la posibilidad del matrimonio mixto. La *fatwa* autoriza la disimulación del Islam y permite la simulación del Catolicismo abiertamente sin considerar a estos sujetos “malos” musulmanes. Este texto aljamiado se refiere directamente a las acciones de los cripto-musulmanes y a la posibilidad de una fe islámica mucho más flexible porque no se tiene que adherir a la ortodoxia islámica.

Mientras los capítulos anteriores documentan una transitividad religiosa a través de la imagen lingüística y la hibridez religiosa de la literatura sagrada, este capítulo pone

en evidencia la transitividad religiosa e histórica del sujeto morisco a través de documentos legales que buscan guiar su conducta. La *fatwa* otorga visibilidad a estos musulmanes proscritos que estaban relegados a un menosprecio religioso por parte de los católicos y también por parte de los musulmanes fuera de España. El Muftí de Orán acoge bajo el brazo legal islámico a aquellos sujetos cuyas religiosidades tenían que transitar, tenían que ser religiosidades híbridas para subsistir en el contexto en que se encontraban.

El capítulo se enfocará mayormente en la versión inédita de la fatwa del Muftí de Orán que se creía perdida hasta que llegó a mis manos en el verano del 2006 y cuya transcripción original aparece en el capítulo anterior junto con las demás transcripciones.³ Ya el lector conoce el origen y trayectoria de la fatwa y sus diferentes versiones al igual que el contenido literal de los demás documentos aljamiados antes transcritos, lo cual nos permite entrar en una discusión más profunda sobre las repercusiones de estos textos aljamiados o la manera en que contribuyeron y develaron el tránsito de religiosidades.

A continuación se discutirán diferentes aspectos de la reveladora fatwa mientras se incorpora la discusión de documentos aljamiados como las disquisiciones religiosas antes transcritas, Por qué los moros no beben vino , Mesa entre cristianos y Caso de un doliente. También se discutirán diferentes casos inquisitoriales de individuos durante el siglo XVI, entre otros textos que demuestran la creación de religiosidades en tránsito a través de la simulación y la disimulación. Se discutirá el tema de la *taqiyyah* islámica (o

³ Ha habido errores en cuanto a la identificación del Muftí de Oran, escritor de la fatwa original. Devin Stewart concluye en su artículo, “The Identity of the Muftí of Oran: Abu al-Abbas Ahmad b. Abi Jumah al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917/1510),” que el verdadero nombre de este Muftí era Abul Abbas Ahmad B. Abi Jum’ah Al-Maghrawi Al-Wahrani (d.917/1511). Para propósitos prácticos de la tesis me referiré a este personaje con el nombre corto del Muftí de Oran, aunque estoy de acuerdo con las conclusiones de Stewart.

disimulación) al igual que la importancia del “niyya” (o intención). Por último se discutirá el rol del ritual y del dogma en la comunidad morisca y también en la comunidad cristiana para ver cómo el tránsito de religiosidades no era algo exclusivo de la comunidad morisca, sino que también la comunidad católica padecía el tránsito a causa de la simulación del ritual.

I. La fatwa del Muftí de Orán (Abul Abbas Ahmad B. Abi Jum'ah al-Maghrawi al-Wahrani)

Aunque las políticas inquisitoriales de la Monarquía Católica Universal promovían la intolerancia religiosa, un discurso diferente se escuchaba entre aquellos que no eran tolerados. Al explorar la especificidad de la fatwa de 1504 y su trayectoria surgen interrogantes que merecen un acercamiento profundo: ¿Cuáles eran las circunstancias teológicas que generaron la respuesta del Muftí? ¿Cómo la simulación y disimulación religiosa producen lo que podríamos llamar hoy religiosidades híbridas? ¿Cómo se pueden estudiar y entender estas religiosidades híbridas y qué tienen que ofrecer?

La fatwa del Muftí de Orán fue escrita en 1504. Algunos académicos (entre ellos L.P. Harvey, Álvaro Galmés de Fuentes, Luce López-Baralt, y María R. Menocal) han discutido el contexto histórico y la situación de los moriscos en la España del XVI y XVII.⁴ Ross Brann y Consuelo López-Morillas han argumentado que los moriscos al igual que los conversos continuaron practicando el Islam y el Judaísmo, respectivamente, durante este periodo a pesar de los numerosos edictos reales que prohibían las prácticas islámicas y judaicas. Dentro de este marco ideológico, Vincent Barletta explica los diferentes gestos secretos que los moriscos llevaban a cabo para mantener su fe. De acuerdo con lo que Benzion Netanyahu y Virgilio Pinto han demostrado, los sujetos de

⁴ Para referencias sobre los textos de cada uno de estos autores, referirse a la bibliografía.

una afiliación religiosa distinta al Catolicismo no sólo tenían que convertirse públicamente pero también eran obligados por ley a negar y a blasfemar contra su antigua religión.

Para los moriscos esto significaba maldecir y cometer perjurio contra Mahoma. Eran obligados a comer alimentos prohibidos dentro de la ley islámica. Eran forzados a bautizarse y en ocasiones esos bautismos se hacían de manera humillante con escobas y ramas en algún drenaje (López-Baralt, Islam in Spanish Literature, 170). Para sobrevivir, tenían que esconder sus creencias y disfrazar cualquier detalle que los identificara con cualquier otra religión que no fuera el Cristianismo católico. Debido a esta situación, los cripto-musulmanes (así como los cripto-judíos, protestantes, alumbrados y otras minorías religiosas) enfrentaron dilemas religiosos muy complicados.⁵ ¿Hasta qué punto podían esconder su fe? ¿Qué cosas podían esconder y qué cosas debían mantener activas? ¿Seguirían siendo musulmanes aún sin practicar el dogma y el ritual islámico? ¿Deberían sentirse culpables al tener que negar su fe? ¿Deberían resistir la conversión cristiana y hacerse mártires? ¿Deberían enseñarles a sus hijos el Islam y cómo lo harían con la Inquisición a cuestas? ¿Cuán musulmanes podrían considerarse si la mayoría de las naciones musulmanas no apoyaban su religiosidad?⁶ Estas son sólo algunas de las

⁵ No hay suficiente espacio en una tesis para discutir los diferentes tipos de sujetos religiosos afectados por las políticas imperiales de la monarquía española, éste viene a ser el proyecto más abarcador del cual la tesis forma parte. Aún así es importante recalcar que los moriscos no fueron los únicos que tendieron a la hibridez a causa de la simulación y la disimulación religiosa. El caso de los conversos judíos, los protestantes, erasmistas y alumbrados en España era similar al de los moriscos en términos de hibridez. Para un estudio acerca de la comunidad conversa luego de la expulsión referirse al libro de Benzion Netanyahu, The Marranos of Spain, para trabajos sobre el Protestantismo en España referirse a Marcel Bataillon, Erasmus y España, para estudios sobre los alumbrados en España referirse a Miguel Asín Palacios, Shadilés y Alumbrados y Julio Caro Baroja, Vidas Mágicas e Inquisición, en la bibliografía.

⁶ Estas mismas preguntas aplican a la comunidad cripto-judía también. Para propósitos de esta tesis trataremos con la comunidad morisca por la fatwa, sin embargo, muchas de las conclusiones y resultados de este análisis, en términos de dogma, pueden aplicar a los cripto-judíos, protestantes y otras minorías religiosas.

preguntas que surgieron entre la comunidad morisca y que provocaron la respuesta del Muftí de Orán.

En respuesta a las interrogantes y las preocupaciones de los cripto-musulmanes que vivían en la Península Ibérica, el Muftí de Orán escribe una fatwa o respuesta legal islámica, que provocó mucha controversia entre los musulmanes dentro y fuera de España. En la fatwa el Muftí permite la disimulación del Islam y le permite a los moriscos hacer todo lo que los cristianos les requirieran. Los musulmanes de España debían comer cerdo, beber vino, bautizarse, reconocer a Jesús como el hijo de Dios, y orar (no de acuerdo con las reglas del Salat) sino cuando pudieran y de la manera en que pudieran, siempre y cuando la intención de sus corazones permaneciera pura al Islam.⁷

La fatwa X contiene una introducción larga y detallada donde se nos da el nombre del autor original de la fatwa (el Muftí de Orán) como Obaydala Ahmed Abcinabigiomoa (343r). Aunque el nombre de al-Maghrawi al-Wahrani no aparece, Devin J. Stewart en su artículo sobre la identidad del “Muftí de Orán” explica que la confusión sobre el nombre del Muftí viene por las transcripciones y traducciones de las diferentes versiones aljamiadas que parecen preceder a la versión X de la fatwa. Stewart demuestra en su

⁷ El Salat es el segundo de los cinco pilares del Islam. Es el acto de comunicación entre Dios y el musulmán a través de la oración. Hay varios requisitos para el acto de la oración: debe hacerse a la hora correcta, en dirección a la quibla de la mezquita (que a su vez está en dirección a la Meca en Arabia Saudita), cubrir el awrah (partes privadas del cuerpo, cuya especificidad depende de las diferentes escuelas islámicas), la purificación del cuerpo, la ropa y el lugar de postración. El Salat abarca todos los actos de oración, no obstante, el acto del Salat que más nos concierne son las cinco oraciones diarias ya que eran las oraciones que mayormente delataban a los cripto-musulmanes en España y las más notadas por la Inquisición española. Las cinco oraciones diarias varían un poco de tiempo entre cada tradición aunque son diferencias pequeñas, aquí daremos los tiempos aproximados:

- Fajr (فجر) es la primera oración del día que se hace desde el atardecer hasta el amanecer
- Dhuhr (ظهر) es la segunda oración diaria, se hace entre el mediodía y antes que la sombra del sol sea el doble de su tamaño (justo antes de la tercera oración).
- Asr (عصر) es la tercera oración diaria y toma lugar en la tarde
- Maghrib (مغرب) es la cuarta oración diaria y toma lugar desde el atardecer justo cuando el sol ha caído completamente y la medianoche
- Isha'a (عشاء) es la quinta y última oración del día. Es la oración de la noche y toma lugar luego del Maghrib y hasta el amanecer, antes del Fajr.

artículo que el nombre correcto del Muftí es el que aparece en la versión árabe (fatwa V) donde dice Ahmad b.Abi Jum'ah al-Maghrawi al-Wahrani (271). La fatwa también detalla que la carta está dirigida a “todos los moriscos en general y otras personas captivas que guardan la secta de Mahoma en España y otras partes” (fatwa x, 343r).⁸ Esta introducción contiene varias fórmulas religiosas pero todas aparecen traducidas al español, distinto a otros textos aljamiados donde se preserva la grafía y la lengua árabe en frases religiosas tradicionales.

Las recomendaciones para la disimulación de las prácticas islámicas comienza con una discusión sobre la adoración de falsos ídolos. “Por lo qual os hago saber que los Ydolos (llaman ydolos a las imagines de Dios y de sus santos) no son otra cosa que madero o piedra labrada que no hai sentido, ni puede [_] ni aprovechar, y que toda la potencia está en la voluntad de Dios” (fatwa x, 343v).⁹ El Muftí les dice que no se preocupen al adorar santos católicos porque esto no tendría consecuencias porque son sólo de madera y piedra. También clarifica que Dios es sólo uno y que no tiene un hijo, como creen los cristianos (fatwa x, 343v). Al argumentar la impotencia de los ídolos cristianos (en donde probablemente se refiere a las figuras de María, Jesús y los santos), pretende erradicar la influencia y las consecuencias de esta práctica ritual católica en la intención del sujeto musulmán. Este es el discurso que asume el Muftí a lo largo de la fatwa, sin embargo, para los moriscos que llevaban a cabo los rituales católicos día a día, esto sí influyó sus religiosidades al punto de confundir tradiciones. La repetitividad del

⁸ Transcripción del documento MS BRAH Gayangos n.1922/36 (antiguo28) f.343r-346r. De aquí en adelante las citas que se hagan de este documento en el textos sólo anotarán el título como fatwa X y el número de folio.

⁹ De aquí en adelante el lenguaje de todas las citas de la fatwa serán simplificadas al incorporarlas al estudio. No se incluirán las notas ni detalles de la transcripción, para estos detalles referirse al capítulo “Tránsito paleográfico.”

acto ritual está diseñada para repercutir en la creencia del sujeto, incluso cuando el acto ritual sea simulado.

Un ejemplo claro de la confusión de tradiciones religiosas a causa de la simulación del ritual católico de rezar el Ave María y otras oraciones, se ve en la literatura Aljamiada cuando se solapan personajes cristianos con personajes musulmanes. En el capítulo dos vimos cómo la figura de Amina, madre de Mahoma, se confunde con la figura de María, madre de Jesús. La representación de Amina parece estar influenciada por la concepción cristiana de María a causa de la simulación del ritual cristiano que exalta a María constantemente y a la repetición del tradicional rezo. Lo que crea una concepción híbrida de la madre del escogido. Cuando los moriscos recitaban el Ave María (forzadamente) en un gesto de encubrimiento podrían haber estado pensando en Amina de acuerdo con su intención o “niyya”, como discutiremos más adelante. Es importante entender cómo estos sujetos no sólo estaban viviendo religiosidades híbridas, sino que también las escribían en sus tratados y en su literatura. Las instancias híbridas en la literatura aljamiada iluminan y reflejan los efectos de la fatwa a largo plazo porque funcionan como un archivo de evidencias que nos ayudan a entender a los moriscos y sus religiosidades.

Más adelante el Muftí explica la importancia de la oración o “*assala*” (salat) y las maneras en que ésta se podría disimular como si se estuviera en tiempos de guerra. Anteriormente en las notas al pie de página explicamos las maneras correctas de hacer las cinco oraciones diarias porque éstas tienen unos requerimientos de tiempo y de metodología, pero la fatwa disculpa la falta de método cuando dice que necesariamente no hay que orar mirando hacia Meca (fatwa x, 343v). Sobre la variación del tiempo dice:

Y en quanto a la açala digo que no se deve dejar aunque se h[aga] con gestos y quando os la disturbaren de dya se deje por [la] noche que con esto se puede cumplir con la obligaçion y todas las veçes que nuestros enemigos os [*dieren*]su [__ça] disturbando las horas de la açala llamando -a- todos a hallarse presentes a sus [*mismas*] oraçiones y otras ceremonias para adorar los ydolos, entonces vuestra intençion sera proponer en el coraçon de reçar el açala y que [__da__] vuestra ley y canones no dejando de hacer todos nos[otros lo] que vereys haçer delantes de sus ydolos y sobre todo [que]dar vuestra intençion en el coraçon para con Dios (fatwa x, 343v).

A pesar de que las diferentes escuelas islámicas suníes y chiitas debaten por el más mínimo detalle temporal de cuándo se debe hacer la oración, aquí el Muftí deja claro que lo importante es hacerla, aunque sea con gestos. Incluso explica cómo se puede hacer el assala mientras se están haciendo las oraciones cristianas frente a los ídolos cristianos, instando el proceso de simulación/disimulación. Les permite simular las leyes y cánones de los cristianos haciendo todo lo que ellos hacen pero siempre y cuando su intención de corazón quede para con Dios.

Por un lado la fatwa le da respuesta a los moriscos de cómo disimular su práctica pero por otro lado, hace que la fatwa sea una herramienta para que los inquisidores identificaran a los cripto-musulmanes en su disimulación del Islam. Debido a la importancia de la oración, el Muftí discute este aspecto más que ningún otro en la fatwa y cita a *Abin Hagio* citando al profeta cuando dice: “haced lo que la posibilidad os permite” (fatwa x, 344r). Al decirle a los moriscos que hicieran sólo aquello que la posibilidad les permitiera los estaba relevando de una responsabilidad y de una carga enorme, que en

este caso era el ritual de la purificación tan velado por los familiares de la Inquisición. De acuerdo con el dogma islámico el ritual de la purificación es esencial para comprender la santidad del acto de la oración:

Y la ley es que es necesario lavarse antes de entrar a celebrar el açala para quedar limpio de las suciedades causadas de la copula carnal, polucion o de espeler los escrementos (...) entonces se permite (no pudiendolo poner en execuçion conforme los preceptos de la ley) que la persona lo haga debajo de aparençia de bañarse en la mar o en algun rio (...), se puede [con untar]el agua en tierra o arena limpia y quando faltare [el agua se permite se permite estregar las manos en las paredes. (fatwa x, 344r)

Primero, el Muftí establece por qué es importante purificarse antes de hacer algo santo como el assala. Aclara la importancia para que no haya duda en prescindir de este evento que también era muy velado por la Inquisición. Como no se puede obviar, le explica las cosas que son aceptables como métodos de purificación. Bañarse en el mar o en el río simulando estar nadando por diversión aunque la intención es purificarse. También les explica que se puede sustituir el agua con arena, tierra o piedra o estregando las manos contra las paredes. Hasta ahora el Muftí parece sustituir el ritual de purificación con otros ejercicios del acto de purificación. Aquí sigue habiendo una acción que sustituye a la otra. Sin embargo continúa:

(...) si acaso no estubiere en parte donde con la cierta <mano> puede alcançar un arbol, peñasco, tierra o arena y cosas permetidas de la ley para limpiar y purificar el cuerpo en lugar de agua , que entonces haçiendo señas y gestos de lavarse [mirando] las cosas sobrenombradas que con esto cumple con la obligaçion

conforme el consejo y parecer de Abin hagio el qual exponiendo las palabras del profeta diçe desta manera, haçed lo que la posibilidad os permite. (fatwa x, 344r)

En caso de que el acto de purificación sea imposible y no se pueda llevar a cabo, entonces se puede simular el acto haciendo el gesto de bañarse con solo mirar al agua o la tierra o la arena. Aquí realmente no se está haciendo nada con las impurezas del cuerpo, simplemente se simula estar haciendo algo con las impurezas del cuerpo. Con este consejo el Muftí explota el ritual de la purificación porque se simula el acto propio. Lo único que hace que los moriscos cumplan con el ritual de la purificación es realmente pensar que son puros o que se están purificando. Esta simulación cuestiona la necesidad real del acto. Si sólo con pensar ser puro el morisco puede hacer el assala, entonces ¿no significa que el ser humano ya es puro a pesar de sus necesidades terrenales? Fácilmente los moriscos podrían llegar a una concepción así luego de prescindir del proceso de la purificación por varios siglos. El Muftí altera el ritual y al alterar el ritual de purificación también se alteraba el entendimiento de la oración misma.

De acuerdo con la jurisprudencia islámica (Fiqh), usar arena o piedra como sustituto del agua en el acto de purificación era posible cuando no había agua cerca, si la persona estaba en medio de la guerra o en el desierto. Se podría argumentar que entonces la sustitución de piedra por agua no alteraría el acercamiento morisco al Islam porque su tradición legal lo permite. Pero hay que tomar en cuenta el contexto en donde se daba esta sustitución, no era un problema de disponibilidad del agua, ni era una excepción a la regla tradicional. Los cripto-musulmanes de España tenían el agua a su disposición, pero su acto de purificación era siempre o casi siempre un acto disimulado o remediativo. El Muftí puede basarse en actos remediativos para su consejo hacia los moriscos, pero altera

estos actos cuando la excepción se convierte en la regla. En el caso de los moriscos, la excepción de usar arena o piedra se convirtió en la norma. La fatwa es un ejemplo de cómo la tradición se adapta a la situación morisca, y al adaptarse se crea un Islam circunstancial donde no hay lugar para el dogma infalible y donde la pureza no se adquiere a través de actos sino a través de la intención y el convencimiento propio.

La dieta del musulmán se basa mayormente en el Corán. En general, la dieta consiste en todo lo que no sean animales carnívoros y omnívoros (aquellos que comen carne y hierbas) como el cerdo, el perro, el humano, el mono, el cuervo, entre otros, ni derivados de estos animales. Tampoco se permite comer sangre, ni tóxicos, entre ellos el alcohol. Se toma en cuenta la manera en que se mata el animal que se va a consumir.¹⁰ El Muftí también menciona qué hacer cuando son obligados a romper estas leyes alimenticias, como beber vino y comer cerdo:

Despues de todas las veçes que os conbidaren a beber vino no dejareys de darles satisfaçion, con intençion que se haçe contra voluntad y con animo de no aprovecharse ni usar de tal bebida. Lo mesmo se intiende quando la persona comiere toçino o alguna otra cosa vedada por la ley que entonçes se deve aborrecer en el coraçon creyendo y teniendolo por çierto que está prohibido.

(fatwa x, 344r)

Vemos aquí cómo el Muftí les dice que beban el vino y coman el cerdo si son obligados pero siempre entendiendo que son prohibidos por ley y “con animo de contra voluntad” o

¹⁰ Los animales que comen los musulmanes deben haber sido sacrificados por las Gentes del Libro (judíos, musulmanes o cristianos), no pueden haber sido ahogados, quemados, electrocutados, o muerto por causas naturales, con excepción de los peces. Hoy día los alimentos permitidos en la dieta musulmana usualmente son certificados por alguna organización, como por ejemplo el Muslim Consumer Group en los Estados Unidos de América.

sea, sin disfrutarlos. Esto no es una carta blanca simple, la dieta en la tradición musulmana es importantísima en términos de la purificación del cuerpo y porque provienen del Corán mismo, incluso hoy día se conservan estas leyes dietéticas. Debido al rechazo del cerdo por parte de los judíos y musulmanes, este alimento se convierte en una imagen referencial del Catolicismo español, como se discutirá en la parte sobre la religiosidad cristiana también en tránsito.

Otra vez vemos cómo el Islam revelado en la fatwa del Muftí de Orán es un Islam que permite lo que tradicionalmente se le prohibiría a otras comunidades musulmanas. Es un Islam que se adapta y se modifica en donde comer cerdo, beber vino y mentir puede ser *halal* dependiendo de las circunstancias.¹¹ Tan acostumbrados estaban los moriscos a una forma circunstancial del Islam que muchas veces se vieron obligados a recordar el porqué de sus creencias. Una de las disquisiciones religiosas transcritas en el capítulo anterior es un caso titulado Porke los moros no beben bino. Es un corto diálogo entre un falaire y un sabio:

Caso: Dixo un falaire a un sabyyo: ke porke el moro no bebe bino

dixo el sabyyo: cual es la mejor joyya del cuerpo?

dixo el falaire:es el judisio de la persona

dixo el sabyyo: pues por eso no bebe bino el moro por guardar esa joya. (132)

Este documento se piensa pertenece al siglo XVI (Ribera y Asín 137). En un método dialéctico el caso le recuerda al morisco disimulador la razón de ser de su ley, a pesar de que constantemente simula el gusto por el vino y a pesar de que participa de la eucaristía. Esta corta disquisición nos muestra la necesidad morisca de recordar el porqué de su ley,

¹¹ Halal es un término árabe que significa “permitido” según la ley islámica, se contrasta con el término árabe “haram” que significa prohibido.

de hacer sentido de sus reglas. A los sujetos religiosos que se ven obligados a consumir alcohol no basta con decirles que el vino es malo porque la ley lo dice, sino que hay que explicarles la razón. Hay que buscar el sentido del dogma. El vino no es bueno porque te nubla el entendimiento y el juicio que son las joyas más preciadas del ser humano.

En este sentido los textos aljamiados cuestionan su dogma constantemente y sólo donde hay respuestas racionales la tradición perdura. El morisco simulador pregunta constantemente ¿por qué es malo el vino? ¿qué aspecto del ritual de purificación es infalible? ¿qué parte de todo el dogma islámico vale más que mi propia vida? La respuesta a estas preguntas es la simulación y la disimulación. Es la respuesta que da el Muftí en su fatwa y es la respuesta que eligieron creer los moriscos que se quedaron en Ensaña a diferentes niveles.

La fatwa continúa discutiendo el tema del casamiento entre cristianos y musulmanes:

Todas las veçes que [*rogaren*]de casarlas a sus hijas con vuestros hijos se deve permitir considerando que es gente que seguira la ley de la escritura.¹² Al contrario quando pidieran a vuestras hijas en casamiento digo que se debe haçer todo lo possible para disturbarlo, teniendolo por cosa escandalosa y abominable, y se deve haçer todo lo possible para disturbarlos y quando no, sufrirlo con paçiencia, guardando la ocasion para valerse de engaños, testimonios y falsedades pa[ra] deshaçer tales matrimonios y si hubiere lugar. (344r-344v)

Es interesante cómo se distingue entre los dos tipos de matrimonios. Casar hombres musulmanes con mujeres cristianas está permitido porque ellas son parte de las gentes del

¹² Se refiere a los pueblos del libro, en donde se permiten matrimonios de varones musulmanes con mujeres de las religiones del libro, entiéndase (judíos, musulmanes y cristianos). En la versión M se dice “ellos son de los del al-kiteb” y en la versión A dice “porque son del al-kitab”

libro.¹³ Sin embargo casar mujeres musulmanas con hombres cristianos debe ser evitado lo más posible. Incluso, la fatwa recomienda el uso de mentiras y engaños de ser necesarios para evitar o deshacer este tipo de matrimonios. Es interesante que la mención de utilizar engaños, mentiras y falsedades no aparece en las demás versiones de la fatwa del muftí de Orán. Según la conclusión del intermezzo El tránsito paleográfico, la versión X de la fatwa (aquí discutida) parece ser posterior a 1614. Es posible que ya para el siglo XVII lo que quedaba de la comunidad musulmana se estaba viendo gravemente afectada por la asimilación proveniente de los casamientos inter-religiosos y por eso el énfasis en detener este tipo de matrimonios.

La fatwa luego pasa a discutir la práctica del al-Zakat u ofrenda, y cómo disponer de la ofrenda si no lo podían hacer públicamente. El zakat (o azaque, azzaka) es el tercero de los cinco pilares del Islam y consiste en sacar una porción fija de la riqueza personal para dar a los pobres. El estado es el encargado de cobrar el zakat y de distribuirlo entre los pobres y necesitados. Se cree que en el acto de dar limosna el musulmán crece en bondad y se purifica. El Muftí explica que si se ven imposibilitados de cumplir con lo que la ley manda para pagar la azzaka en público a los ministros de la ley islámica, deben apartar la suma del dinero, ganado, gallinas, frutas y pertenencias y entregarlo directamente a los pobres y necesitados, y si aún esto no lo pueden hacer pues les recomienda que desperdicien ese dinero entre las gentes para crear fama de bienhechor y

¹³ Dentro del Islam se reconoce que tanto el Islam como el Judaísmo como el Cristianismo pertenecen a las religiones del libro ya que comparten una escritura sagrada. Esto resulta en la práctica del dhimmi. Según la ley musulmana (sharía) dentro de estados islámicos los judíos y los cristianos merecen un cierto respeto y tolerancia en la práctica de sus propios rituales. En la mayoría de las ocasiones el estado islámico requiere un impuesto de estas minorías para darles carta blanca en la práctica de su religión. Este era el sistema que había en Al- Andalus bajo el poderío musulmán. Es por esto que para muchos judíos el paso del poderío islámico al cristiano no fue favorable.

liberal aunque sea todo apariencia de dar el azzaka porque Dios sólo recibe la buena intención y no repara en lo exterior (fatwa x, 344v).

Es interesante cómo algunas de las recomendaciones de la fatwa tienen dos variantes, una de media disimulación y otra de disimulación completa. La media disimulación aquí consiste en dar la ofrenda directamente a los pobres, derrocando al estado como ente mediador que administra el zakat. De haber tal cosa como una institución islámica morisca y clandestina, su funcionamiento mediador tenía que ser interrumpido constantemente, por lo que no podía tener gran control sobre los moriscos.¹⁴ La ausencia de una institución religiosa reguladora da espacio a la mezcla, al sincretismo y a la hibridez de prácticas. Este Islam disimulado también le daba más autoridad al sujeto en tanto éste tenía que prescindir del “estado islámico.” La disimulación completa con respecto al zakat es malgastar el dinero creando la apariencia de bienhechor. Se disimula la intención islámica de dar limosna mientras se simula desperdiciar el dinero y darse la buena vida. La fatwa vuelve a aclarar: “quando os obligaren a haçer algun logro o cosa que ley no permite, deveys hacerlo para contentarlos y aborreçer tal hecho dentro el coraçon ” (fatwa, 344v). Es curioso que aunque el Muftí repite que la intención del corazón es lo importante tanto en el tener que beber vino como en el malgastar el dinero, es difícil pensar que fueran actos disimulados de arduo acogimiento.

¹⁴ No podría afirmar o negar la existencia de alguna forma de institución islámica en la España del siglo XVI y XVII. Aunque sí habían figuras islámicas importantes que promovían la Ley Islámica, (como lo vemos en el Mancebo de Arévalo y su reunión clandestina en Zaragoza narrada en el primer capítulo de la Táfsira), no podía existir una institución sólida capaz de regular la religiosidad cripto-musulmana. Una institución islámica oficial (aunque clandestina) parece ser algo ausente en este periodo. No empero la falta de una institución islámica, sí existían unos códigos, una especie de ley clandestina. El tratado jurídico aljamiado, titulado Leyes de moros de 1462 (Ms Junta 34), muestra la clandestinidad de una sociedad cripto-musulmana organizada a durante el siglo XV. Este documento ha sido editado por Pascual de Gayangos en Tratados de Legislación musulmana, memorial histórico español en 1853.

La fatwa también habla sobre la blasfemia e incluso ofrece trucos lingüísticos y gramaticales para evitarla:

Todas las veçes que os hiçieren fuerça y apretaren a deçir palabras de blasfemios como infieles, si tubieredes adverença y posibilidad sera bien decirlo con palabras ambiguas, disfraçadas y equivocas, y quando no pronunçiarlas contra vuestra voluntad, teniendo buena intençon(...) Si os mandaren blasfemar de Mohamed al qual llaman Mahoma, os animo que blasfemeys de Mahoma, imaginando que es un demonio o un nombre que usan los Judios o alguno otro semejante. (fatwa x, 344v)

Aquí se recomienda modificar la pronunciación del nombre de Mahoma para no maldecir realmente a Mahoma. La pronunciación árabe del nombre del profeta es [mu-já-med] y la pronunciación hispana del nombre es [ma-ó-ma]. Por esto el Muftí les dice que utilicen la pronunciación hispana del nombre al blasfemar y así la blasfemia será a otra persona. La cuestión lingüística en estos consejos es interesante porque propone a la lengua como aliada en el proceso de simulación y disimulación. La diferenciación lingüística es utilizada aquí como un modo subversivo de no llevar a cabo el acto que se les impone, como si la pronunciación lingüística hispana no fuera capaz de referir al profeta de los moriscos, sólo la pronunciación árabe refiere al verdadero Mahoma. Se simula la blasfemia a través de un matiz lingüístico que pasa desapercibido por los cristianos.

Es interesante cómo parte de la fatwa, se le dedica a María, José y a la crucifixión de Jesús y cómo se vuelve a separar la acción de la intención: “Si os mandaren deçir que Jesus es hijo de Dios, deveys conçeder que si y dentro del coraçon direys que es el siervo

del Dios de María adorado con verdad y si quieren que digays [*Jesucristo*]es hijo de Dios, lo direys con la boca y dentro del pecho guardereys diferente opinion pensando en el verdadero Dios” (*fatwa x*, 344v-345r). Al plantear nuevamente la dualidad acción e intención, el Muftí aclara lo que deben pensar o tener como intención. Mientras son obligados a decir que Jesús es el hijo de Dios, el morisco debe esforzarse en pensar que es realmente el siervo del Dios de María, adorado en verdad. Jesús no es un falso profeta dentro del Islam, por lo que la diferencia entre lo que están diciendo y lo que están pensando no es grande. Pero el hecho de que las creencias sean tan cercanas se presta para las confusiones y solapamientos de hibridez religiosa que hemos visto en la literatura aljamiada y en la religiosidad de la comunidad cripto-musulmana. También aclara la muerte de Jesús y les dice que aunque escuchen y tengan que repetir que Jesús murió crucificado deben tener en sus corazones que Dios lo llevó al cielo sin dolor. La disimulación y la simulación en este caso ocurren cuando el pensamiento está contradiciendo lo que la persona dice.

También el Muftí aclara la representación de María y José, al decir que aunque les obliguen a decir que María está casada con Dios, dentro de sus corazones deberán pensar en el primo de María llamado José que se casó con ella y cita al Corán para darle mayor certeza a lo que está aclarando (*fatwa x*, 345r). En lugar de recomendar acciones, aquí el Muftí aclara la creencia islámica. El hecho de que el Muftí sintiera la necesidad de aclarar la noción islámica de la persona de Jesús y diferenciarla de la historia cristiana es muestra del solapamiento de creencias y tradiciones que vivía la comunidad morisca en España, ya para 1504 cuando se escribió la fatwa. Si esta aclaración era necesaria en 1504 cuanto

más necesaria sería décadas después en 1519, 1563, 1609 y 1615 o después para cuando la versión X parece haber sido escrita.

El Muftí concluye diciéndole a los moriscos que por favor le manden sus dudas y preguntas para él poder ayudarlos. Les dice que él mismo testificará frente Allah que ellos son verdaderos musulmanes, “Y concluyendo digo que os doy certificación y pretexto delante de Dios que soys verdaderos Mahometanos, y que creys en Dios y estays contentos de servirle y tenerlo por vuestro Dios” (fatwa x, 345r). Esta certificación por parte del Muftí es importante porque los declara verdaderos musulmanes a pesar de toda la disimulación islámica y simulación católica. Su declaración los releva de la culpa que muchos sentían al no poder practicar los rituales islámicos. Distinto a Ahmad al-Wanshari y su fatwa que le exigía a los moriscos emigrar de España, al-Maghrawi al-Wahrani (el Muftí de Orán) parece entender lo complejo de la situación morisca y reacciona con compasión ante sus inquietudes.¹⁵

Al Wahrani (el Muftí de Orán) en la fatwa X describe lo que los moriscos están pasando: “A vos hermanos que teneys [*agarrada*], y dentro las manos nuestra ley, de la mesma manera que haze una persona quando coge y aprieta las brasa vivas” (fatwa x, 343r). Los moriscos tienen entre sus manos la ley islámica del mismo modo que una persona aguanta un carbón encendido entre las manos, razón por la cual deben soltarla. Con esta comparación el Muftí les deja saber a los moriscos que él entiende cuán duro y

¹⁵ Una fatwa escrita por Ahmad al-Wanshari (d.914/1508) le requiere a todos los musulmanes de España a emigrar y condena fuertemente a los que decidan quedarse. Esta fatwa ha sido editada por Husayn Munis en su artículo “Asna al-matajir fi bayan ahkam man ghalaba ‘ala watanihi al-Nasara wa lam yuhajir,” Abu al-Abbas Ahmad b. Yahya Al-Wanshari en la Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid. Otras respuestas legales contrarias a las del Mufti de Orán se encuentran en K.A. Miller, “Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two Fatwa/s from Fifteenth-Century Granada,” en Islamic Law and Society; y en P.S. Koningsveld y Gerard Wiegers “The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source” en Al-Qantara.

doloroso es aplicar la ley islámica en el contexto español. Lo compara con una brasa viva en las manos, por lo tanto el adherirse a la ley islámica los puede matar. Más adelante les dice: “A vosotros digo, que soys peregrinos y apartados del gremio de nuestra religion, y los mas çercanos mediante Dios y aviçindados con su propheta en el parayso supremo, recogidos dentro de sus deleytosos y amenos jardines” (*fatwa x*, 343r). En el Islam el Paraíso (الجنة) se divide en 8 niveles diferentes, el nivel más alto es el Firdaus (فردوس) o Pardiis (پردیس). Este es el paraíso de los escogidos, los profetas, los mártires y los más justos y píos de los musulmanes. Mientras para muchos musulmanes fuera de España, los moriscos eran tan infieles como sus opresores, la fatwa coloca a la comunidad morisca en el lugar de mártires de la religión y merecedores del más alto cielo.

El Muftí de Orán ve la situación morisca como una pasajera, como un trago amargo en la vida de estos musulmanes y les desea que ojalá puedan volver a practicar el Islam libremente: “En el interior pido a Dios que otra vez permita que los Mahometanos tornen a mandar para que puedays adorar a Dios publicamente mediante su favor, sin reçelo y sin disturbo y que esto suçeda mediante el valor y *armas* de los nobles *turcos*” (*fatwa x*, 345r). Aquí la fatwa le da esperanzas a los moriscos de que la persecución terminará pronto con la ayuda de los turcos y podrán practicar su religión con libertad nuevamente. La mención de los turcos se debe a la creciente fuerza que el Imperio Otomano tenía en el Mediterráneo y a la posibilidad de que extendieran su poder hasta las costas ibéricas y ayudaran a sus correligionarios (moriscos) a obtener el poderío ibérico nuevamente.¹⁶ Esta referencia también implica que el Muftí pensaba que sus consejos de

¹⁶ No sólo los moriscos pensaban en esta posibilidad, también los Reyes Católicos lo pensaron y obligaron a los moriscos a emigrar de las costas de la Península hacia el interior por miedo a que en las costas se dieran alianzas entre los moriscos y los otomanos (López-Baralt, *Islam in Spanish* 170).

disimulación y simulación serían por un periodo de tiempo finito. Contrario a lo que el Muftí y muchos moriscos pensaban, la simulación y la disimulación nunca terminó y la manera híbrida y circunstancial del Islam que practicaron se convirtió en la manera común de practicar el Islam en España.

La fatwa concluye, y luego tiene una posdata en dónde el Muftí vuelve a discutir el tema de la oración y cita a diversas autoridades. El ritual de la oración es uno de los más importantes en el Islam por eso es uno de los cinco pilares. También este ritual era uno de los más velados por la Inquisición ya que se conocían las horas y maneras en que los cripto-musulmanes llevarían a cabo la oración. Para el siglo XVII, (fecha en la que ubico la versión X de la fatwa), la salat u oración era uno de los pilares más amenazados, por lo cual el escriba añade un comentario adicional a manera de posdata sobre la oración en esta versión de la fatwa; comentario que no aparece en las demás versiones.

La fatwa de al-Maghrawi al-Wahrani (el Muftí de Orán) también tuvo sus oponentes. No todos los musulmanes aceptaron las recomendaciones de esta fatwa. Hay diversos documentos que le aconsejan a los moriscos salir de España porque el Islam sin su práctica pública no era religión, y para poder salvar sus almas debían salir de España o escoger la muerte.¹⁷ Devin J. Stewart va más allá cuando alega que el Muftí oficial de Fez en ese entonces era Ahmad al-Wanshari (quien tenía mucho más importancia institucional que al-Maghrawi al-Wahrani) y escribe una fatwa en donde dice que los moriscos están en la obligación de emigrar si son verdaderos musulmanes (The Identity, 299). Sin embargo, esta investigación se enfoca en los moriscos que se quedaron en la Península y sobrevivieron, en aquellos que tuvieron que disimular el Islam y simular el Catolicismo. Más allá de la culpa o la conformidad, aquellos que se quedaron en España

¹⁷ Referirse a la nota 15 para referencias sobre las fatwas que recomiendan el exilio.

disimularon sus religiones y sus culturas mientras eran forzados a simular el Catolicismo ibérico y una cultura ajena. El acto de participar simultáneamente de dos religiones, consciente o inconscientemente produjo un sentido de religiosidad híbrido que marcó y caracterizó el contexto español en aquel entonces y por muchas generaciones posteriores.

II. La taqiyyah aljamiada: un paso más en la disimulación

En la fatwa del Muftí de Orán hay varios aspectos de la disimulación religiosa asociados con el concepto de la *taqiyyah*. La *taqiyyah* es la práctica de disimulación musulmana que originalmente se usaba para disfrazar prácticas chiitas frente a musulmanes suníes en un periodo de tiempo específico, mientras estaban en guerra, en el camino o en peligro.¹⁸ Aunque la mayoría de los moriscos en España eran suníes, la fatwa es un ejemplo de cómo éstos parecían haberse estado basando en una doctrina chiita para disimular su religión. En su artículo “Documents and Dissimulation: notes on Performance of *Taqiyyah*,” Devin Stewart argumenta que aunque la *taqiyyah* morisca no es muy bien entendida y aceptada por la mayoría de la crítica, sí es correcto usar este término al referirse a los actos de disimulación morisca ya que la *taqiyyah* no se limita a la doctrina chiita sino que también forma parte de la doctrina suní (570).¹⁹

El presente estudio no pretende debatir si la *taqiyyah* fue una práctica morisca dentro de la tradición suní o no porque esto ya ha sido demostrado por Devin J. Stewart

¹⁸ Para más discusiones acerca de la *taqiyyah* referirse a los trabajos de Devin Stewart “*Taqiyyah* as Performance: the travels of Baha al-Din al-Amili in the Ottoman Empire (991-93/ 1583-85),” en Princeton Papers in Near Eastern Studies y “Documents and Dissimulation: Notes on Performance of *Taqiyyah*” en Identidades Marginales. Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Andalus.

¹⁹ Stewart también explica que en ocasiones el concepto de *taqiyyah* se solapa con el concepto suní de “*ikrah*” que significa coerción, coacción o compulsión y que es usado más comúnmente dentro de la doctrina suní para los mismos actos referidos por la *taqiyyah*. Para propósitos de este estudio no es necesario entrar en esta diferenciación sino en las repercusiones de esta disimulación (llámese *taqiyyah* o llámese *ikrah*) en las religiosidades moriscas.

en su artículo. Aunque el término “*taqiyyah*” no se utiliza en la fatwa, el contenido de la fatwa describe lo que es la *taqiyyah*. Toda la fatwa se concentra en la disimulación del Islam frente a cristianos, por lo que no es un error hacer referencia a este concepto. Sin embargo, lo que aquí se pretende es argumentar que cuando la situación morisca expande el concepto de lo que es la *taqiyyah* (llevando la disimulación a un contexto inter-religioso, colectivo y temporero), las repercusiones de dicha disimulación afectan la religiosidad de los sujetos. Por lo que esta parte del capítulo se dedicará a explicar de dónde surge la noción de *taqiyyah*, cómo se complica en el contexto morisco y qué consecuencias tiene sobre la religiosidad de los sujetos.

El acto de disimulación o de *taqiyyah* dentro de la doctrina islámica tiene una base coránica en la sura de la abeja (16) verso 106 dice: “El que reniega a Dios después de haber creído- salvo que por debidas circunstancias se vea obligado mientras que en su corazón mantiene su fe- y los que abren sus corazones a la infidelidad, recibirán la ira de Dios y tendrán un castigo terrible (Corán, 568).” Este verso coránico explica la regla y la excepción. Dice que aquellos que renieguen de Dios luego de haber creído recibirán la ira de Dios, pero hace la salvedad que aquellos que a causa de sus circunstancias se vean obligados a disimular el Islam pueden disimular siempre y cuando la intención de sus corazones esté en paz. La cuestión de la intención o el “*niyya*” se discutirá en detalle más adelante.

Por otro lado, la aceptación de la disimulación y la negación contundente de la creencia propia ante una situación de peligro es algo que se relaciona también con la preservación de la vida. Uno de los objetivos fundamentales del islam y para lo cual se crea la Ley Islámica es la preservación de la vida del musulmán, por lo tanto los actos de

disimulación o *taqiyyah* son permitidos si la vida está en peligro y en esto se basa el Muftí para decir lo que dice en la fatwa. Sin embargo, la preservación de la fe y el “dín” (religión) es otro de los objetivos fundamentales de la Ley Islámica. La *taqiyyah* que se practicaba en días excepcionales o en situaciones momentáneas no era una *taqiyyah* que atentara contra la religión misma. Pero como dijimos anteriormente, la *taqiyyah* aljamiada conlleva unas complejidades que cuestionan estos dos fundamentos y nos hacen preguntarnos ¿hasta qué punto se pueden preservar ambas: la preservación de la vida y la preservación del “dín”?

La *taqiyyah* antes de la situación morisca era practicada dentro del Islam mismo entre chiitas y suníes. No fue practicada con una religión distinta al Islam hasta la situación morisca en España. La diferencia entre la *taqiyyah* tradicional y la *taqiyyah* aljamiada, (promovida por la fatwa), era que la *taqiyyah* aljamiada cruzaba constantemente la frontera entre Islam y Cristianismo y ese tránsito constante entre religiones diferentes tuvo consecuencias muy controversiales para la preservación de la religión. La *taqiyyah* tradicional conllevaba la disimulación de la creencia propia, pero la *taqiyyah* aljamiada además de la disimulación conlleva la simulación de la doctrina cristiana, que es una doctrina ajena al Islam. Las diferencias entre Chiismo y Sunismo son diferencias doctrinales de la misma religión (el Islam), por lo que la preservación de la religión no está en peligro. Por otro lado, las diferencias entre musulmanes suníes y cristianos son diferencias lo suficientemente amplias como para sí atentar contra el objetivo de la preservación de la religión islámica.

L.P. Harvey también menciona que la *taqiyyah* era una concesión excepcional que se le otorga al individuo en un momento de peligro y no a una comunidad entera

(Muslims in Spain, 60). La *taqiyyah* aljamiada también se da en grupos, en la fatwa vemos cómo es una concesión que se le hace “a los moriscos en general” (fatwa x, 343r). La comunidad morisca practicaba la *taqiyyah* aljamiada. La diferencia entre una disimulación individual y una disimulación que se puede hacer también en comunidad, es que la disimulación comunitaria gradualmente se va convirtiendo en el ritual mismo y los actos de *taqiyyah* se convirtieron en el rito cotidiano de esta comunidad. Incluso a causa de la simulación y la disimulación colectiva surgieron rituales nuevos. El ritual de “las fadas” era un ritual morisco que se hacía para borrar los efectos del bautismo católico y así “descristianizar” a la criatura. Explica C.P. Gredilla que el acto de las fadas se llevaba a cabo después del bautismo católico y a través de una ceremonia en donde se leía la Shahada o profesión de fé islámica donde se le limpiaban los aceites y el agua bendita con que se ungió al niño en su bautizo. Al finalizar la ceremonia se le otorgaba al niño un nombre musulmán y la comunidad le entregaba una ofrenda a su familia.²⁰ El ritual de las fadas se hace muy común entre la comunidad morisca considerando que el bautismo era un ritual obligatorio. Las fadas es un claro ejemplo de cómo la comunidad cripto-musulmana en España practicaba un Islam disimulado muy distinto al Islam practicado fuera de España, no sólo por la falta de rituales tradicionales sino además, por el surgimiento de rituales nuevos.

La *taqiyyah* practicada por los moriscos en España no sólo cruzó las fronteras entre religiones diferentes sino que además duró por muchas generaciones de moriscos. La *taqiyyah* se supone que sea temporera, por un corto periodo de tiempo. Incluso el

²⁰ Para más información sobre el rito de las fadas referirse al artículo de C.P. Gredilla, "Ceremonias de moros que hacen los moriscos" en la Revista de archivos, bibliotecas y museos. También aparece una descripción de este rito en varias crónicas de la época como la de Luis Mármol de Carvajal, Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada.

Muftí esperaba que la situación de disimulación fuera corta, cuando habla del assala, compara la disimulación que está recomendando con la disimulación que se hace en tiempos de guerra, muerte, con los enemigos, con los salteadores del camino y subraya esta comparación (fatwa x, 343v-344r). Al final de la fatwa expresa su deseo de que el poder musulmán fuera restablecido por los nobles turcos. No es difícil decir que el Muftí pensaba o tenía esperanzas de que la disimulación terminaría pronto, no tomando en cuenta las repercusiones que podrían tener sus consejos a largo plazo cuando su fatwa se siguió copiando y distribuyendo por más de un siglo.

Al dar estos consejos el Muftí espera la intervención del Imperio Otomano en ponerle fin a la imposición católica sobre los moriscos, pero sus deseos no se hicieron realidad y los moriscos continuaron en la *taqiyyah* durante siglos, convirtiendo la excepción en su regla cotidiana. La mayoría de los moriscos nacieron, crecieron y murieron bajo un Islam disimulado y un Cristianismo simulado, sin poder practicar los rituales islámicos tradicionales pero practicando los rituales cristianos en su lugar.²¹ La disimulación morisca continuó por generaciones y prueba de esto lo vemos en los escritos de Luis Mármol de Carvajal, historiador de finales del siglo XVI quien escribo varios textos sobre la comunidad morisca de Granada y sus rebeliones. Explica Mármol: "...y si con fingida humildad usaban de algunas buenas costumbres morales en sus tratos, comunicaciones y trajes, en lo interior aborrecían el yugo de la religión cristiana, y de secreto se doctrinaban y enseñaban unos a otros en los ritos y ceremonias de la secta de Mahoma (158). Así Luis Mármol de Carvajal corrobora la simulación y la disimulación de la comunidad cripto-musulmana en España. El simulacro aljamiado de los moriscos en

²¹ Usaré el término "Islam disimulado" para referirme al Islam practicado por los moriscos en España, un Islam críptico y disfrazado de prácticas cristianas.

España fenómeno le dio forma a un Islam diferente, un Islam interno con una disimulación comunitaria, en dónde lo único que hacía a los moriscos musulmanes de verdad era la intención de sus corazones, aunque no hubiese una acción que reciprocara la intención.

III. El “niyya” en la simulación y la disimulación

La fatwa del Muftí de Orán excusa la ejecución de los actos del ritual islámico cuando cita al profeta decir “haced lo que la posibilidad os permite,” pero no excusa la intención. No hay *taqiyyah* válida para la intención. Por el contrario, la fatwa siempre les requiere una intención firme para con Dios. En diferentes ocasiones vemos frases como las siguientes: “entonces vuestra intención será proponer en el corazón de rezar el assala,” más adelante dice: “dar vuestra intención en el corazón para con Dios” y luego “considerando que Dios sólo recibe la buena intención y no repara en lo exterior,” también dice “pronunciarlas [blasfemias] contra vuestra voluntad, teniendo buena intención” (fatwa, 344r-344v). Como podemos ver en la fatwa, el énfasis en la intención es muy notable y también vemos como el locus de la intención es el corazón. Es importante entender de dónde sale el énfasis en la “intención del corazón” reflejado en esta fatwa.

El ritual islámico y la ejecución de cualquier acto religioso islámico requiere una intención, sin la intención el ritual no es válido. A esta intención se le conoce, casi exclusivamente, como “niyya”. Paul Powers en su libro Intent in Islamic Law: motive and meaning in Medieval Sunni Fiqh, explica que:

El “niyya” [la intención] es requerido como un paso discreto en los requerimientos de la Ley Islámica. El “niyya” es un fenómeno esencialmente silencioso e interno, que se lleva a cabo en el corazón o en la mente y que en algunas ocasiones se complementa con una enunciación o profesión verbal. La función principal que se le asigna al “niyya” es definitiva: a través del “niyya” los actores definen mentalmente sus acciones como acciones rituales, y así las vinculan a la taxonomía legal de las acciones prescritas. (19)²²

Hay varios aspectos de esta definición que son de interés al hablar de la intención promovida en la fatwa del Muftí de Orán y que nos permiten describir la “intención” mencionada en la fatwa como el “niyya” discutido por los juristas suníes. En primer lugar, el “niyya” se ubica en el corazón o pensamiento y esta localización del “niyya” lo hace algo interno y esencialmente silencioso. Por esto es algo que ni los juristas ni las instituciones legales pueden realmente determinar. El problema de poder saber si un musulmán tiene “niyya” o no, cuando lleva a cabo un ritual es lo que Paul Powers llama el “issue of access” por parte de los juristas (34). El “issue of access” o incapacidad de identificar el “niyya” de un sujeto es de lo que se aprovecha el Muftí de Orán cuando insiste en la intención. La intención era lo único que podía pasar inadvertido ante las autoridades españolas. Aunque el estado español, la Iglesia Católica y el Santo Oficio de la Inquisición pudieran controlar e imponerse sobre los actos rituales de los moriscos, no tenían ningún acceso a su intención, por lo tanto ésta debía mantenerse pura. La intención es lo único que escapaba la disimulación y simulación. Agarrarse de la intención era la única manera de aferrarse al ritual islámico que se perdía, era el último acto de perdurar la noción islámica de estos sujetos.

²² Esta es mi traducción de un fragmento del libro de Paul Powers en su capítulo primero, página 19.

En segundo lugar, cabe notar que el “niyya” es algo requerido en el ritual islámico para que la acción misma sea válida, tenga significación religiosa y el sujeto pueda cumplir con su deber religioso. Al “niyya” o intención se le contrapone el “a’mal” o la acción/ritual. Para que el “a’mal” sea válido el “niyya” del musulmán debe existir antes, durante y después de la acción (Powers 27). Por lo tanto, el “niyya” (o intención) precede al acto y en este sentido identifica un acto particular como un ritual religioso vinculado a la ley (Powers 43). A lo largo de los diferentes capítulos de su libro, Paul Powers desarrolla las diferentes formas en que se da el “niyya” y el ritual como una relación simbiótica, y también discute lo que ocurre cuando se da el ritual solamente sin una intención que lo acompañe. Según Powers, *performar* el ritual sin que haya una intención anula la validez del ritual (27).²³ Sin embargo, no encontramos en su libro situaciones y ejemplos en donde ocurra la intención y el acto sea interrumpido, o situaciones donde se tenga la intención pero el acto no ocurra, mucho menos encontramos situaciones en donde haya una intención del rito islámico pero el acto sea disimulado con un ritual cristiano, como ocurre entre los moriscos de España y ante lo que reacciona la fatwa del Muftí de Orán.

Ante la duda de ¿si la intención sin la acción tiene validez religiosa? o ¿si a un musulmán le basta la intención para cumplir con su obligación islámica?, me tomé la libertad de entablar correspondencia con Paul R. Powers. Según Powers, el “niyya” sin la acción no sería legalmente efectivo ni cumpliría con el deber religioso del musulmán.²⁴

²³ Utilizo el término “performar” a propósito porque no encuentro una traducción hispana del término inglés “to perform,” por lo que el anglicismo “performar” logra toda la carga necesaria del término.

²⁴ Paul R. Powers, correspondencia personal con la autora, noviembre-diciembre 2008. Mi profundo agradecimiento al profesor Paul R. Powers de Lewis & Clark College en Portland, Oregon por entablar un diálogo interesantísimo conmigo sobre Islamic Law, niyya y disimulación. Aunque su libro no discute estos términos como se presentan en la fatwa, sí tuve el honor de conversar con él al respecto y aclarar muchas de mis dudas. A esas conversaciones electrónicas debo parte del análisis presentado en este capítulo.

Powers me explica que los juristas son igualmente exigentes con la intención que con la acción. Si una acción se hace de un modo equivocado también queda invalidada aunque la intención exista, por lo tanto en el derecho islámico medieval suní (Medieval Sunni Fiqh) el “niyya” y el “a’mal” tienen ambos gran importancia, creando una relación simbiótica en donde si una de las dos no se da correctamente, la totalidad del ritual no es válida.²⁵ Según la fatwa, un musulmán puede ser musulmán sólo con la intención sin tener que atenerse al dogma y al ritual islámico y es aquí donde la posición del Muftí de Orán dista mucho de los juristas suníes de aquella época. Por lo que entiendo que su posición no representa una voz mayoritaria, sino una voz bastante marginal dentro de la tradición legal islámica.

Paul R. Powers también menciona que hay voces singulares como la de Abu Hamid al-Ghazali en su libro *Revival of the Religious Sciences (Ilyā ‘ulum al-dīn*, siglo XI), quien alega que la intención del creyente es lo más importante y que aunque la acción no se lleve a cabo, la intención en sí misma es suficiente para que el creyente cumpla con su deber ritual (79). En base a este argumento al-Ghazali cita un Hadith para apoyar la supremacía y autosuficiencia de la intención por sobre la acción, sin embargo, Powers no ha encontrado un solo texto de derecho islámico que cite el Hadith mencionado por al-Ghazali o que apoye la hipótesis de al-Ghazali por lo que se considera un argumento débil defender la validez singular de la intención. Incluso el editor de al-Ghazali encuentra que esta cita es un tanto dudosa y cabe la posibilidad de que Al-Ghazali citara una fuente falsa (Powers 70). Esto no contradice la idea de que la voz del Muftí de Orán (al-Wahrani) sea singular dentro de la tradición islámica, todo lo contrario, esta particularidad de al-Ghazali y la poca evidencia de su réplica demuestran la rareza de

²⁵ Paul R. Powers, correspondencia personal con la autora, noviembre-diciembre 2008.

los consejos del Muftí de Orán y el hecho de que su visión no representa la visión legal tradicional islámica.

En la fatwa la relación simbiótica entre intención y acción se rompe porque hay intención pero no se da una acción que secunde la intención, al contrario se da una acción simulada que contradice la intención. Un ejemplo de esto es el musulmán que mientras le ora a la Virgen María (acción simulada), tiene la intención de hacer el assala (intención disimulada). El Muftí le explica a los moriscos que Dios sólo mira la buena intención y que por consiguiente pueden simular todos los rituales católicos que quieran mientras mantengan la intención pura (fatwa x, 344v). Aquí la relación que los juristas intentan establecer entre la intención religiosa y la práctica ritual se rompe porque la acción no ocurre y, aún así, la intención es lo suficientemente válida para que el sujeto cumpla con su deber religioso. De esta manera se va desarrollando una intención autosuficiente porque el ritual islámico no se da y lo único que se vincula a la religión es la intención islámica.

Se supone que la intención o “niyya” define la acción o “a’mal.” Cuando el Muftí les dice a los moriscos que la intención debe ser musulmana lo hace porque de esta manera el “performar” el acto católico no tendría validez. El propósito de los consejos del Muftí parecería ser invalidar el ritual católico más que validar un ritual islámico que no se está actuando. Los moriscos sentían más culpa por simular lo católico que por disimular lo islámico porque el disimulo es una práctica generalmente aceptada a través de la *taqiyyah*. Puede que en un intento por quitar la culpa cripto-musulmana (producida cuando éstos simulaban los rituales católicos), el Muftí abriera la caja de Pandora e hiciera una declaración que iba en contra de toda una tradición de derecho islámico. Al

simular un acto católico sin “niyya” no sería válido. Bien fuese por invalidar el ritual católico, o bien fuese por validar lo islámico a través de una intención autosuficiente, el contenido de la fatwa posibilita unas religiosidades en simulacro porque son religiosidades que nada tienen que ver con lo “performativo” sino que se basan solamente en aquello que nadie más puede controlar: en la intención de sus corazones.

IV. Religiosidades en tránsito

La fatwa del Muftí de Orán no es un evento aislado; muchos textos aljamiado-moriscos presentan una religiosidad ambigua y solapada que rompe con los fundamentos de la religión, como se discutió en el segundo capítulo.²⁶ En esta parte del capítulo se intentará expandir las consecuencias de la disimulación y simulación más allá de la fatwa. Además del consejo literal sobre la disimulación, presentado en la fatwa y sus diferentes versiones, existen varios aspectos teológicos que son de importancia crítica en cualquier estudio de subjetividades en la España del XVI, de hibridez religiosa, de estudios islámicos y de teología cristiana. No todos los moriscos tuvieron acceso a los consejos de esta fatwa, pero los musulmanes que permanecieron en España tuvieron que empezar a disimular las prácticas islámicas después de 1502, cuando el primer edicto real de conversión o expulsión fue dictaminado.²⁷ Por lo que nuestro análisis y argumento sobre

²⁶ Varias de estas instancias se discutieron en el capítulo 2. Otras instancias en los documentos aljamiado-moriscos son mencionadas en el libro de Vincent Barletta, *Covert Gestures* y en María T. Narváez, “Writing Without Borders: Textual Hybridity in the works of the Mancebo de Arévalo,” *Medieval Encounters*, en la bibliografía. Dentro del contexto islámico, tampoco es un evento aislado. Explica L.P. Harvey en el capítulo 2 de su libro *Muslims in Spain*, el reciente descubrimiento de una fatwa en Cairo, escrita por 4 Muftíes de las cuatro escuelas islámicas. Esta fatwa también hace referencia a la situación de los moriscos en España aunque las recomendaciones distan de las del Muftí de Orán y esta fatwa al parecer tuvo menos alcance porque parece haber circulado solamente fuera de España, distinto a la fatwa del Muftí de Orán que circuló por más de un siglo aunque pretendía ser temporera (67).

²⁷ El 14 de febrero de 1502 los Reyes Católicos firman el Edicto de Expulsión o Conversión de los Musulmanes en el Reino de Castilla. No se debe confundir esta fecha con el 9 de abril de 1609, cuando los

las consecuencias de la simulación y disimulación no se limita a los lectores de esta fatwa.

Los musulmanes que permanecieron en España fueron forzados a practicar un Islam críptico que se solapaba con las prácticas rituales católicas porque la disimulación del Islam venía de la mano con la simulación del Catolicismo en cuestiones como la oración a los santos, el bautismo, la confesión, la homilía, entre otros. En su Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada, Luis Mármol de Carvajal resume la simulación morisca en un pasaje muy intenso:

Si iban a oír misa los domingos y días de fiesta, era por cumplimiento y porque los curas y beneficiados no los pensasen por ello. Jamás hallaban pecado mortal, ni decían verdad en las confesiones. Los viernes guardaban y se lavaban, y hacían la zalá [oración] en sus casas a puerta cerrada, y los domingos y días de fiesta se encerraban a trabajar. Cuando habían bautizado algunas criaturas, las lavaban secretamente con agua caliente para quitarles la crisma y el olio santo, y hacían sus ceremonias de retajarlas, y les ponían nombres de moros; las novias, que los curas les hacían llevar con vestidos de cristianas para recibir las bendiciones de la Iglesia, las desnudaban en yendo a sus casas, y vistiéndolas como moras, hacían sus bodas a la morisca con instrumentos y manjares de moros. Si algunos aprendían las oraciones, era porque no les consentían que se casasen hasta que las

Reyes Católicos firman el Edicto de Expulsión de los Moriscos de España, o sea que en 1609 expulsan a los moriscos quienes sinceramente o no ya se habían convertido al Cristianismo a lo largo del siglo XVI. O sea que se expulsan a “cristianos” con descendencia o asociación morisca.

supiesen, y muchos huían de saber la lengua castellana, por tener excusa para no aprenderlas. (158)²⁸

Luis Mármol de Carvajal escribe esto alrededor de 1600 y su queja forma parte de un discurso nacional que desemboca en la Expulsión de los moriscos de España en 1609. No obstante, en las diferentes crónicas de Mármol de Carvajal vemos numerosos relatos que detallan cómo los moriscos disimulaban el Islam, creaban rituales nuevos y como simulaban el Catolicismo sin intención. Sus escritos evidencian que los actos de simulación y disimulación de la comunidad cripto-musulmana excedían el alcance de la fatwa del Muftí de Orán.

En la disquisición sobre cómo hacer la bendición de la mesa cuando hay cristianos presentes, el autor anónimo le explica a los moriscos “[La] bendizion de la mesa quando estaras entre kiristyanos. Si estaras entere kiristianos y keras bendezir la mesa diras Señor di y as pues que nos das de tu grasyya en el suelo danos la goloryya en el syelo, Amen” (Colección, 132-133). Aquí no sólo se acepta la simulación de una oración cristiana, sino que se especifica qué decir. Estas disquisiciones cortas tienen un tono y un propósito didáctico. Sin digresiones ni preámbulos, se le explica al morisco exactamente lo que tiene que decir para que al momento de orar en la mesa pase por cristiano. En este sentido la simulación y la disimulación morisca trascienden la divulgación de la fatwa. La literatura aljamiada ayuda a que los moriscos parezcan cristianos y hablen como cristianos, y así sirve como un tránsito entre lo que tienen intención de ser y lo que dicen ser. Textos como éste nos muestran el tránsito del morisco mientras habla como cristiano y piensa como musulmán.

²⁸ Este pasaje aparece en el Libro Segundo, Capítulo 1 de Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada.

Es cierto que la simulación y la disimulación llevadas a cabo por los moriscos ocurrían sólo cuando estaban siendo velados o cuando había cristianos presentes. El problema es que para los musulmanes que vivían en España el peligro era continuo y la vigilancia era constante. Los familiares de la Inquisición eran usualmente los vecinos de al lado, quienes podían mirar por la ventana.²⁹ Por esto había órdenes directas de dejar las ventanas de las casas abiertas de par en par durante las horas en que los musulmanes hacen el salat (Rawlings 19). Es importante conocer el funcionamiento de la acusación inquisitorial para entender por qué los musulmanes de España tenían que disimular y simular con regularidad. El Santo Oficio de la Inquisición en España podía encausar a alguien sólo por “sospecha de herejía.”³⁰ No había necesidad de prueba para encausar y condenar a alguien. Cualquier persona podía acusar a otra de herejía y la acusación sería suficiente para encausarlo. La cultura de vigilancia era una parte tan notoria de la vida diaria en la España del XVI que muchas veces desacuerdos entre vecinos desembocaban en acusaciones de prácticas judaicas e islámicas. En un auto de fe celebrado en marzo de 1571 Juan Fernandes de Quadros, residente de Málaga, testifica falsamente en contra de unos sujetos que supuestamente habían roto una cruz en la calle y la habían desacralizado. Luego admite que testificó falsamente porque tenía una enemistad con ellos (Homza 240). Entonces si personas que no practicaban el Islam o el Judaísmo

²⁹ Los familiares de la Inquisición eran informantes oficiales del Santo Oficio de la Inquisición. Según los describe Gonzalo Cerrillo Cruz en Los familiares de la Inquisición española (1478-1700), son los ojos y los oídos del Santo Oficio, son los informantes de la Inquisición entre la población general. También Jaime Contreras habla de sus funciones específicas en la sociedad. Para más información de las labores de estos personajes y de la estructura de la Inquisición referirse al libro de Ángel Alcalá, The Spanish Inquisition, en la bibliografía.

³⁰ Para más información sobre el cargo de herejía referirse al estudio de Virgilio Pinto “Sobre el delito de herejía s. XIII-XVI” y al de Benzion Netanyahu “The Primary Cause of the Spanish Inquisition” en la bibliografía. Ambos discuten el cargo de herejía en términos de su legalidad y de la definición de la acción legal. La herejía ocupa un papel principal especialmente en la España de los Reyes Católicos. Por esto era muy fácil hacer una acusación de herejía, pero era muy difícil probar la inocencia frente a dicha acusación. Es importante explicar el rol de la herejía en este contexto histórico-religioso para poder entender por qué los moriscos y los conversos tenían que esconder su identidad religiosa cautelosamente y cotidianamente.

corrían el riesgo de ser acusadas y condenadas por la Inquisición, aquellos que verdaderamente practicaban en secreto una religión distinta al Catolicismo debían esconder sus acciones y disimular a toda costa.

Los moriscos en España estaban en una situación de opresión constante, como lo demuestra esta otra corta disquisición, Caso de un dolyyente: Estando un {hombre} dolyyente lo fueron a ver dos amigos suyos y pesándoles de su mal se [*torno*] a reir y dixeronle ke porque se reía, dixo el dolyyente riome de vosotros porque me deziz que os pesa de mi mal y a mi me plaze mucho por ello por salir deste mundo de su carcel porquel mundo es carcel del muslyym (Gil 133). Aquí se puede observar como el morisco concebía el mundo que lo rodeaba. Este texto corto demuestra la constante carga que sentían los moriscos porque en términos de su religión, siempre serían prisioneros. La vigilancia, la constante disimulación y la imposición de los rituales cristianos eran la cárcel, aunque siempre tendrían un tránsito de libertad en su intención.

Hay varios documentos de la época que demuestran el desarrollo de esa intención “contra voluntad” de la que habla el Muftí en su *fatwa*. En 1588 el arzobispo de Toledo, Gaspar de Quiroga le reporta al Consejo de Estado la mala integración de la comunidad morisca. Explica que seguían casándose entre ellos, escondían a sus hijos e hijas para no bautizarlos y cuando se veían obligados a bautizarlos, escogían a cualesquiera extraños que les pasaran por enfrente como padrinos de bautismo (Rawlings 20). Estas tretas del débil parecerían ejemplificar cuan desarrollada estaba la intención. Parecían burlarse de su opresor, pero en estos actos desafiantes recordaban y profesaban una intención contraria a la que hacían y en este sentido volvían a ese tránsito entre lo que se hace y cómo se hace, entre el acto y la intención.

Los Reyes Católicos re-establecieron el Santo Oficio de la Inquisición en 1478 con la intención de mantener la ortodoxia católica y fue abolida 356 años después, en 1834 durante el reinado de Isabel II. A pesar de que la Inquisición no siempre tuvo el poder que tenía en sus inicios, se puede argumentar que el miedo hacia esta institución prevaleció haciendo que tanto musulmanes, como judíos, como protestantes, entre otras minorías religiosas escondieran las expresiones de su religión al punto de confundir sus rituales con el ritual católico que estaban forzados a practicar. La confusión de rituales se confirma en el estudio presentado por Deborah Root en su artículo “Speaking Christian: orthodoxy and difference in sixteenth century Spain.” El estudio basado en casos inquisitoriales muestra que la mayoría de los musulmanes en el siglo XVII en España tenían una noción muy tenue del Islam, reducida a la mención de los cinco pilares del Islam ya que la constante disimulación de sus prácticas religiosas había opacado su conocimiento del mismo. A pesar de que el conocimiento de la Ley Islámica era poco, éstos sujetos se acogían a una identidad musulmana, aunque de manera clandestina.

Luego de muchas generaciones de simulación y disimulación, (ya sea guiada por los consejos de la fatwa del Muftí de Orán o por sentido común de preservar la vida), este Islam disimulado y este Catolicismo simulado, (pretendido para un periodo corto de tiempo), se convirtió en la manera cotidiana de representar la fe islámica. De igual modo, la representación cotidiana del Islam se fundió y se solapó con la representación cotidiana de cualquier religión en la España del XVI porque todo no-católico debía simular el Catolicismo para salvaguardar la vida. Los curas y sacerdotes tenían que enseñar la doctrina católica a los niños durante las festividades. Por las tardes, los padres eran obligados a llevar a sus niños a la iglesia para que fueran educados en la doctrina católica

(Rawlings 79). El bautismo y la elección de nombres bíblicos era un requisito para todos los sujetos españoles. Desde 1565, el Santo Oficio de la Inquisición verificaba que las personas supieran recitar las cuatro oraciones básicas y hacer el signo de la cruz correctamente (Rawlings 80). Se les pedía evidencia de la asistencia a misa, la frecuencia de las confesiones y la comunión. También eran obligados a recitar los Diez Mandamientos como evidencia de su cristiandad; cosa que también afectó a la comunidad cristiana, como se discutirá más adelante (Rawlings 80).³¹ Por lo que sinceramente o no, todos debían actuar una religiosidad católica sin importar su fe íntima, su intención, pensamiento o “niyya.”

V. Desvínculo, dogma y ritual

El dogma y el ritual tienen como función homogenizar la práctica religiosa de los diferentes creyentes para que dicha práctica sea uniforme entre la comunidad de creyentes. Tanto Emile Durkheim como Rudolph Otto, quienes defienden posiciones muy distintas en cuanto al origen de lo sagrado religioso, concuerdan en que el dogma tiene una función estructuradora en la religión y que el ritual es la manera de uniformizar y mantener la unidad del dogma en los creyentes a través de la repetición periódica de actos que remiten al dogma. Juan José Tamayo va más allá cuando argumenta que la estructuración y uniformidad que trae el dogma a una religión es tan importante que muchas veces los dogmas suplantán la esencia de la creencia religiosa y explica la necesidad de evitar esta suplantación del dogma por sobre la fe (Dogma: significado y

³¹ Para casos inquisitoriales específicos donde se requerían estas cosas referirse al estudio de Jean Pierre Dedieu titulado “Christianization” in New Castile’ Catechism, Communion, Mass and...” en Culture and Control in Counter-Reformation Spain.

evolución del concepto, 264-265). Añade que una manera de evitar esta suplantación es la evolución continua del dogma y en ocasiones hasta la suspensión del dogma.

Esta suspensión del dogma la vemos en la *fatwa* del Muftí de Orán. Los motivos por los que Tamayo suspendería el dogma (evitar que el dogma sustituya la esencia religiosa) son diferentes a los motivos que tenía el Muftí de Orán (debido a la persecución y muerte de muchos musulmanes en España por causa de la Inquisición española), sin embargo, el resultado de esta suspensión del dogma en ambos casos ayuda a clarificar la creencia y la esencia religiosa contenida en el “niyya” o la intención del sujeto. La suspensión del dogma de la cual habla Durkheim y Tamayo parecería aclarar más que confundir, no obstante en el caso de los moriscos, también se da una suplantación del dogma y el ritual por un dogma y un ritual ajeno a causa de la simulación católica y en este sentido la religiosidad se mezcla y se confunde. Y es aquí donde el “niyya” no parece bastar.

Por lo discutido anteriormente, dentro de las suspensiones del dogma “aceptables” dentro del Islam está la disimulación (*taqiyyah*) acompañada de una intención pura (*niyya*) pero no parece incluir la simulación de otra religión. Por eso este estudio trae a la mesa una discusión más compleja acerca de la esencia islámica y cuestiona el rol del dogma y el ritual dentro de la religiosidad. Algo ocurre en la práctica continua de un Catolicismo y el salvaguardar un “niyya” con el Islam. Aunque el “niyya” sea contrario a lo que se hace, no es suficiente para parar el tránsito y la hibridez religiosa entre el Islam y el Catolicismo que cotidianamente se está practicando en la España del XVI.

El intercambio entre los dogmas de una religión y la intención o fe interna de otra religión trasciende el sincretismo superficial porque envuelve los aspectos principales de la manifestación de lo divino en el sujeto y en sus acciones. Estas religiosidades no pueden definirse claramente porque son privadas e íntimas, en lugar de colectivas y públicas. El aspecto colectivo y público del dogma y de la práctica ritual permite el control institucional de la religiosidad de los sujetos porque promueve la uniformidad de la práctica. Cuando una comunidad de musulmanes practica los mismos rituales establecidos por la Ley Islámica, sus religiosidades (o la manera en que actúan su religión cotidianamente) está siendo controlada y monitoreada. Pero cuando el dogma tradicional y los rituales se suspenden y la intención del corazón es lo que prevalece (como leemos en la fatwa y como se ve en los moriscos de España), estas religiosidades varían entre cada individuo y no pueden ser controladas por ninguna definición institucional. Es aquí donde la religiosidad se hace incontrolable e indefinida. Incluso cuando un sujeto identifica su fe con una religión establecida, la manera en que practica esa religión es contradictoria y transita diferentes cánones y dogmas.

Este proceso no es necesariamente consciente, ni pretendo argumentar que aquellos que practicaron la *taqiyyah* se consideraban sujetos híbridos. Lo que sí argumento es que la práctica continua de la *taqiyyah* produjo lo que la crítica moderna llamaría sujetos híbridos o subjetividades híbridas. Incluso cuando los sujetos mismos no estaban conscientes de su hibridez, sus religiosidades y su concepción de Dios/Allah era híbrida. La hibridez no necesita ser consciente así como la resistencia no necesita ser intencional. Consciente o inconscientemente, intencional o sin intención, la fe morisca estaba resistiendo a través de la hibridez, no concordando con la religión católica que

simulaban, pero tampoco con la fe musulmana que disimulaban. La única cosa que guiaba y definía la fe era el “niyya” o la intención de sus corazones.

La hibridez establece un diálogo entre los conceptos que fusiona (Bhabha 28).³² Así este fenómeno que se da en la España del XVI no es meramente sincretismo sino una hibridez muy compleja que caracteriza el contexto español. Entre la simulación de una religión y la disimulación de múltiples religiones, nuevas formas híbridas de religiosidades se revelan en una España que pasó a la historia como uni-cultural. Un nuevo sujeto religioso surge representando la hibridez y el tránsito de una España erróneamente definida como pura y estática.

El concepto de hibridez que utilizo confronta, dentro del sujeto, lo íntimo con lo público, la intención con la acción, el corazón con el ritual. La fatwa es uno de tantos ejemplos de un tiempo en donde la relación entre dogma, ritual y fe se rompe. Esta ruptura da lugar a todo un espectro de religiosidades híbridas y maleables. Para algunos musulmanes (aquellos que nacieron y murieron bajo un Islam disimulado) éste era el único Islam que conocían. Era un Islam que sobrevivió en un estado transitorio; un Islam que resistió permitiendo el ritual y la práctica de una religión ajena. Estos eran musulmanes bautizados, que comían cerdo, bebían vino y profesaban públicamente que Jesús era el hijo de Dios.

La importancia de esta fatwa es que documenta oficialmente la existencia de religiosidades que no dependen del ritual colectivo y la práctica tradicional, y que a su

³² Según Homi Bhabha en The Location of Culture, el híbrido es un producto nuevo, algo que no es ni una cosa ni la otra y la hibridez es algo fluido y móvil, a lo que en esta disertación se le llama el tránsito. Distingo entre los términos sincretismo e hibridez y prefiero usar hibridez porque mientras el sincretismo es el proceso de combinar y mezclar dos doctrinas diferentes, la hibridez es el producto indeterminado de un proceso de fusión. En este sentido la hibridez trasciende al sincretismo, que es el proceso de fusión mientras que la hibridez es el resultado ya fusionado, un producto entre medio y como Bhabha lo define, un tercer espacio negociado en donde las cualidades de los elementos originales no se pueden distinguir.

vez hacen de la *taqiyyah* su ritual diario en lugar de su excepción provisional. Al documentar una religiosidad que sólo se puede definir dentro del sujeto mismo, esta fatwa abre una nueva perspectiva de coexistencia y tolerancia que trasciende las maneras ortodoxas institucionales. Una situación tan extrema como la de los moriscos en España trae a la luz un aspecto de la religión poco común: la intención como único agente definitorio de la religión. El surgimiento de religiosidades verdaderamente en tránsito demuestra que lo que define la religión es algo íntimo, variable e individual, en donde ni el estado ni la institución religiosa tienen voz ni voto.

Quedaría la pregunta de ¿si estos moriscos son verdaderamente musulmanes a pesar de que su práctica se diferencia tanto de la práctica islámica institucional? La fatwa declara que sí lo son. El Muftí de Orán así lo pensaba. Aunque el Muftí de Orán como oficialidad religiosa representa la institución religiosa islámica, el número de fatwas que le recomiendan a los moriscos salir de España es mucho mayor al número de fatwas conocidas que recomiendan la disimulación. Hasta hoy sólo se conoce una fatwa que recomienda la disimulación para los moriscos en España.³³ Siendo al-Maghrawi al-Wahrani una voz excepcional dentro de la Institución que supo admitir que la Institución

³³ Hay varias fatwas dirigidas a los moriscos en España y a su situación, no obstante, la de al-Wahrani (Muftí de Orán) es la única que recomienda la disimulación y es la única que circuló en España. La fatwa de Ahmad al-Wanshari (mencionada anteriormente) fue muy conocida fuera de España y esta fatwa le requería a los moriscos salir de España porque si no podían practicar sus rituales no serían salvos. La fatwa encontrada por P.A. Koningsveld y G.A. Wiegers (mencionada anteriormente) fue escrita por los cuatro jueces Muftíes de Cairo, publicada en el artículo "The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source." En esta fatwa los cuatro Muftíes le explican a los moriscos que no es necesario emigrar de España si no tienen los medios para hacerlo. Es interesante, que la fatwa no alude a la disimulación ni a la práctica oculta del Islam, ni a ninguna cuestión práctica de la vida clandestina de los moriscos. Todo lo contrario, la fatwa parece ignorar la situación real que ellos vivían y se enfoca en discutir cuándo se debe o cuándo no se debe emigrar. No hay evidencia de que esta fatwa haya circulado en España y L.P. Harvey argumenta que es posible que esta fatwa fuera una medida política de los jueces malikíes de tranquilizar a las demás naciones para que no se sintieran responsables de ayudar a los moriscos (*Muslims in Spain* 66). Esta última fatwa parece aliviar más la carga de los musulmanes fuera de España que la de los moriscos en España. Para concluir esta digresión cabe aclarar una vez más que hasta hoy día, sólo hay una fatwa que recomienda la disimulación y sólo una fatwa que circuló en España a lo largo del siglo XVI y esa es la fatwa del Muftí de Orán (al-Wahrani).

no era dueña del Islam, que sólo la intención lo era. La religiosidad islámica no puede ser definida y controlada estrictamente porque ser musulmán trasciende el dictamen de la Ley Islámica; que es y debería ser una guía flexible capaz de evolucionar con el contexto y cuyo propósito es ser facilitadora y no juzgadora. Porque a través de estos textos vemos que ser musulmán consiste en la intención, en la creencia, en algo que no puede ser medido ni quitado porque es más “niyya” que “a’mal,” más íntimo que público, más particular que institucional.

VI. Religiosidad cristiana también en tránsito.

Los cristianos también se vieron afectados por el contexto religioso híbrido del XVI. La imposición de un Catolicismo férreo dejaba poco espacio para el desarrollo de religiosidades cristianas más abiertas con unos sistemas de fe más íntimos. Mientras la religión de los moriscos se veía amenazada por la falta del ritual cotidiano, la religión de los cristianos se veía amenazada por el exceso de doctrina y de ritual católico. El contexto de imposición y persecución provocó en el Islam morisco un enfoque en la intención de los sujetos más que en sus actos religiosos, y por otro lado, ese mismo contexto provocó en el Catolicismo ibérico un énfasis en el acto religioso público más que en la intención y en la espiritualidad.

El tránsito cristiano se da al analizar las maneras en que el Cristianismo muta dentro de este contexto y cómo se producen fenómenos “cristianos” que no se relacionarían con el Cristianismo fuera del contexto ibérico del XVI. En el primer capítulo se discutió cómo algunas tradiciones se acentuaban cuando dos religiones o culturas competían en el mismo espacio y cómo elementos que no tenían importancia en

contextos aislados cobran un protagonismo debido a la coexistencia religiosa de grupos diferentes. Un ejemplo interesante y caricaturesco es la cuestión del cerdo y lo que ocurre con la dieta cristiana en España. Debido a que el cerdo fue uno de los alimentos que diferenciaba claramente quiénes eran musulmanes y judíos de los que eran católicos, el cerdo se hace imagen del Cristianismo ibérico. En su artículo, “Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth-Century Spain,” Deborah Root analiza el rol del cerdo en la cultura ibérica del siglo XVI de la siguiente manera:

La maquinaria inquisitorial intent controlarla herejía morisca al extender las políticas de represión a toda la comunidad, tanto a la comunidad de cristianos viejos como la de los moriscos: Un verdadero cristiano debe y habrá de disfrutar del cerdo (...) Mientras el interés inquisitorial por el cerdo se origina en base a la dieta judía e islámica, el “requerimiento” de disfrutar el cerdo indica que este acto servía como una señal de fe. (129)³⁴

La importancia católica del cerdo es algo muy particular del contexto ibérico en donde las leyes dietéticas judías e islámicas se diferencian de las cristianas. En contextos de competencia las diferencias se acentúan y asumen un rol distinto al que asumirían fuera de la competencia. Debido a la maquinaria inquisitorial, el gusto por el cerdo se hace símbolo del buen cristiano y el rechazo del cerdo se ve como una ofensa cargada de herejía. Esto se ve claramente en el caso de Juan Grande en 1569, quien fue procesado por la Inquisición porque rehusó comerse unos huevos cocinados en manteca de cerdo (Cardaillac 18). La dinámica que se da con la dieta del cerdo afecta tanto a moriscos

³⁴ Mi traducción del inglés: “The inquisitorial machine attempted to control Morisco heresies by extending policing to the entire community, both Old Christian and Morisco: a “true” Christian must and will enjoy pork (...) While the Inquisition’s interest in pork originated in Jewish and Muslim dietary practices, the requirement “to enjoy” pork indicates that this had come to serve as a signal of faith” (Root 129).

como a cristianos. No se puede saber con certeza si Juan Grande era en realidad hereje. Fácilmente podría ser un cristiano que no le gustaba el huevo o los alimentos cocinados en manteca de cerdo.

En 1480 los obispos de Toledo alegan que ni los niños ni los adultos entendían ni aprendían lo que un cristiano debería saber y que algunos eran tan ignorantes que no eran merecedores de ser llamados cristianos (Dedieu 1). Para 1497 bajo el obispo de Toledo, Francisco Ximénez de Cisneros, se comienzan a hacer sínodos o concilios de obispos enfocados en catequizar la población para así afirmar cuán cristiano era el pueblo (Dedieu 3). Más adelante en el Concilio de Trento (1545-1563) los obispos españoles eran los que estaban empujando la importancia del catecismo, cosa que no parecía preocupar mucho a los padres de Trento. José Goñi Gaztambide explica cuán obsesivo fue el asunto de la catequización de las masas y cómo se manifestó esto en las visitas clericales a Navarra (153-155). Explica Jean Pierre Dedieu, que en la Arquidiócesis de Toledo las reformas del Concilio de Trento a partir del 1545 eran simplemente una continuidad de una reforma católica que empezó a finales del siglo XV en España, alrededor de 1480 (5).

Se tomaron medidas drásticas para implementar la importancia del catecismo, como por ejemplo, negarle la comunión a todo sujeto que no supiera las cuatro oraciones básicas (Quiroga f.77v). Se podía medir la “cristiandad” de una persona dependiendo de cómo recitaba el Ave María y el Padre Nuestro, si sabía persignarse correctamente o si se confesaba con regularidad. A los sacerdotes y obispos se les pedía que mantuvieran récord de las personas que asistían a misa y de las confesiones (Rawlings 85). De esta manera el Cristianismo católico en este contexto se convierte en una cuestión medible.

El énfasis en la doctrina cristiana por sobre la fe íntima y personal afectó las religiosidades de los sujetos cristianos también. El Cardenal Quiroga mantuvo a los obispos, sacerdotes y curas a corta gabela, dándoles instrucciones claras de cuál debía ser su enfoque. Les requería que incluyeran en todas las predicaciones la mención de los artículos de fe, los mandamientos y los preceptos de la doctrina católica (f. 4r). La instrucción católica se debía organizar alrededor de la doctrina y el catecismo, creando un Catolicismo rígido y difícil de aprehender como religión.

La dificultad de adherirse a un Catolicismo castrante se demuestra con el caso del Padre Cristóbal de Morales, residente de Sevilla. En 1571 fue acusado de herejía por proclamar que los sacramentos, el ayuno y las obras pías importaban poco en la salvación del alma. Declaró que el papa, los obispos y arzobispos de la Iglesia eran puestos de poder y tiranía donde no se encontraba Dios. También decía en sus sermones que la salvación se da sólo por la sangre de Cristo Jesús. Fue procesado por creer en los errores de Martin Lutero (Homza 246). No hay certeza de que el Padre Cristóbal tuviera tendencias luteranas, cualquier persona (dentro o fuera de la jerarquía de la iglesia) que tuviera una visión crítica de lo que se debía cambiar dentro del Catolicismo de la España del XVI podía ser acusado. Es muy probable que el Padre Cristóbal fuera sincero en sus intenciones de mejorar la doctrina de la iglesia por el bien de sus correligionarios, sin embargo, su religiosidad no encajaba dentro de las cortas posibilidades doctrinales promulgadas por la hegemonía.

Debido a esta rigidez, muchos cristianos experimentaron una especie de tránsito cuando su identidad religiosa sería definida por su conocimiento del catecismo y no por cómo se sentían en cuanto a su fe. Su caso era contrario al de los moriscos, su identidad

religiosa sería definida únicamente por la visibilidad de la doctrina católica (Dedieu 7). Nicholas Griffiths explica que el intento de cristianizar las masas, aunque exitoso en lo visible, probablemente haya llevado a muchos individuos a distorsionar y malinterpretar las verdades doctrinales en el proceso de adherirse rígidamente a ellas en lugar de adaptarlas a su contexto y su experiencia particular (95). El catolicismo rígido y de panóptico creó problemas para los sujetos cristianos que intentaban ver más allá de la religión impuesta y que pensaban que el Catolicismo cristiano no se limitaba a las prescripciones de la Iglesia y el Santo Oficio.

Un caso muy particular es el de Juan de Ávila, quien intentó revitalizar la vida religiosa a principios del siglo XVI con una prédica de reforma que se asociaba más con la intención que con la doctrina (Rawlings 32). En 1526, se hace cura en el sur de España. Sus escritos y discursos que trascendían la regla institucional le ganaron el título del “Apóstol de Andalucía.” Criticó la vocación religiosa de aquellos curas y sacerdotes que habían entrado en la profesión por cuestión de linaje y no por vocación. También criticó el afán de la Iglesia por la doctrina cuando en Andalucía había hambre, promoviendo una teología de caridad y de la fe simple. Sus ideales hicieron que fuera arrestado públicamente por el Santo Oficio en 1531. Juan de Ávila pertenecía a una familia de “cristianos nuevos” y durante sus años formativos estudió a Erasmo, aún así, su fe y su intención eran católicas y toda su labor se dirigía a mejorar la religiosidad católica. Su concepción de un Catolicismo más personal y menos institucional no cabía dentro del molde establecido. Su religiosidad, así como la de muchos otros sujetos de la España del XVI, era una religiosidad en tránsito.

Otro ejemplo de una religiosidad cristiana en tránsito porque no se amoldó a la imposición doctrinal de la Iglesia Católica, fue Ignacio de Loyola, correligionario de Juan de Ávila. En 1522 renuncia a su vida militar y comienza una vida austera y semi-monástica en peregrinación a Tierra Santa (Rawlings 33). Durante esos años escribe sus Ejercicios Espirituales, una guía de auto-examinación, meditación y oración que fortaleció su voluntad y su sumisión total a la causa del Catolicismo. Regresa a España en 1526 y comienza a estudiar en Alcalá donde se relacionó con varios círculos erasmistas. Las actividades de su grupo de oración levantaron sospechas por parte de la Inquisición y en abril de 1526 fue arrestado por alegadamente ser alumbrado. Sale de prisión y en Salamanca vuelve a tener problemas con la Inquisición por lo que en 1527 decide exiliarse en Francia (Rawlings 34). Este católico devoto tuvo que exiliarse por cuestiones de fe, igual que miles de musulmanes y cristianos. Desde Francia fundó la Sociedad de Jesús (Orden de los Jesuitas) cuyos ideales religiosos eran la fe a través de la oración contemplativa, la prédica popular, la labor misionera y la contribución opcional y voluntaria de ofrendas (Rawlings 35). El Catolicismo de Ignacio de Loyola tampoco cabía bajo el Catolicismo proscrito de la Monarquía Católica Universal.

Entre los cristianos en tránsito se encuentran algunos escritores del Siglo de Oro español, como San Juan de la Cruz (1542-1591) y Santa Teresa de Jesús (1515-1582) entre muchos otros.³⁵ En ambos se ve una representación de religiosidad híbrida que no

³⁵ Hay tanto que decir de estas dos personalidades y de otros escritores del Siglo de Oro español con una religiosidad en tránsito que correspondería escribir una tesis de cada uno. Para propósitos de esta tesis enfocada exclusivamente en la literatura aljamiada, haré un corto resumen describiendo sus religiosidades pero para trabajos más substanciales sobre estas figuras refiero algunos de los trabajos más afines con lo que aquí decimos. Para más información acerca de la hibridez religiosa en San Juan de la Cruz referirse en la bibliografía a la obra crítica de Luce López Baralt, San Juan de la Cruz y el Islam: estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística y Asedios a lo indecible: San Juan de la Cruz y el éxtasis transformante. Para trabajos sobre la religiosidad dudosa de Santa Teresa de Jesús referirse a María M. Carrión, Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús.

iba en acorde con el dogma institucional y las prácticas rituales de la Iglesia católica a la que ellos se suponía que sirvieran. Sus religiosidades inestables se debían en gran parte al contacto continuo con otras religiosidades híbridas de la España del XVI y también a la supervisión extrema de la Iglesia para con todos los cristianos. San Juan de la Cruz tiene una concepción semítica del lenguaje poético que se acerca más al sufismo que a la poesía religiosa de ese momento. Santa Teresa de Jesús tuvo problemas con la Inquisición por su afán reformador y por promover en sus escritos que la espiritualidad y la revelación divina están fuera del control de las instituciones religiosas. Ambos, a través de su misticismo promulgaban una espiritualidad que no se fundamentaba necesariamente en la doctrina eclesiástica, sino en una relación muy íntima y personal con lo divino. Por estas y otras razones, es que tanto Santa Teresa de Jesús como San Juan de la Cruz no eran definidos por la hegemonía del XVI y mostraban unas religiosidades bastante ambiguas entre lo católico y lo semítico.

VII. Conclusiones del capítulo

Tanto para los musulmanes como para los cristianos las fronteras religiosas estaban difuminadas por la ruptura entre ritual e intención. Las diferentes tradiciones religiosas se influenciaban entre sí. A pesar de lo que la Iglesia-Estado requería entonces, muchos sujetos con religiosidades en tránsito enriquecieron su experiencia religiosa con el estudio y las ideas de otras religiones, sin que vieran esta mezcla como una amenaza, todo lo contrario, asumieron la diferencia con naturalidad. Juan de Ávila e Ignacio de Loyola encontraron en las ideas erasmistas una clave para entender su misión católica y para reformar una institución eclesiástica hegemónica que estaba marchitando la fe

católica de los sujetos españoles. Santa Teresa de Jesús en su contemplación y misticismo buscó romper las jerarquías de clases dentro de los monasterios e intentó mejorar la vida monástica católica a través de la vida simple y desprendida de riquezas. San Juan de la Cruz vio en el sufismo islámico un nuevo modo de evolucionar su relación con lo divino y establecer una relación íntima con Dios sin intermediarios. Es en la aceptación de estas mezclas, influencias y tránsitos, que subyace un ideal de tolerancia.

A través de la fatwa del Muftí de Orán y a través del contexto de simulaciones y disimulaciones de la España del XVI podríamos argüir que la religión no tiene que ser una cuestión de control y religiosidades uniformes. Estos textos aljamiados y religiosos nos muestran que el ritual y el dogma son sólo herramientas que pueden ser usadas, modificadas y hasta despojadas si afectan la intención y la espiritualidad de los sujetos. La tolerancia religiosa se basa en mantener “la intención del corazón,” a la vez que se busca el contacto e intercambio real con otras religiones y doctrinas. Porque leer y explorar las religiosidades híbridas puede ser la clave para entender que la tolerancia real trasciende las instituciones y sus restricciones.

Sería pertinente terminar este capítulo con una cita del Mancebo de Arévalo un joven cripto-musulmán en los inicios del siglo XVI, cuya intención era fervorosamente islámica, pero sus acciones debían ser disimuladas y simuladas. Sus palabras recogen varios de los aspectos híbridos discutidos en este capítulo y finalizan con cierta delicadeza este estudio. Así le dice el Mancebo a sus correligionarios: “Y en cuanto la amonestaça [el disimulo, la taqiyya], todos la podemos usar por la vía privilegiada y con los cantares ajenos por donde los cristianos hacen salva, pues todo cabe debajo de la

buena disimulança, porque la buena doctrina no la puede vedar ninguna ley por inhumana que sea” (CSIC Mss Junta 62).

CONCLUSIONES SOBRE LAS RELIGIOSIDADES EN TRÁNSITO

El Muftí de Orán sabía que la única vía de pervivencia de una fe islámica en un contexto de persecución dependía de la renuncia al dogma pre-establecido. Los escribas y autores anónimos de las leyendas aljamiadas asumieron que la religión que heredarían sus lectores y descendientes sería híbrida y aceptaron que el traspaso del milagro sagrado del Islam podía darse en la grafía. Esto no quiere decir que sus actos híbridos fueron conscientes. Este trabajo no pretende argumentar a favor o en contra de la conciencia de los actos híbridos en la literatura aljamiada y en las religiosidades en tránsito. Sin embargo, lo que se ha demostrado en esta tesis es que estos tránsitos representan y evocan una hibridez cotidiana producida entre todas las culturas de la España del siglo XVI. He aquí la belleza y singularidad de una literatura que no necesariamente pretende decir pero que, sin embargo, logra gritar a todo pulmón la existencia y el desarrollo de unas religiosidades en tránsito.

Al inicio de esta tesis se demostró cómo la competencia de lenguas sagradas y el contexto político-religioso y legal elevan el prestigio del español a una lengua pseudo-sagrada en la España del XVI. En este periodo de crecimiento metropolitano y desarrollo imperial, la lengua se convierte en una herramienta para definir y distinguir al hereje del pío. Mientras las diferentes lenguas en la Península ejercen una identificación religiosa de los sujetos, el fenómeno aljamiado cuestiona las clasificaciones basadas en la relación lengua y religión. María A. Gallego concluye que el desarrollo de una literatura en aljamiado responde a un fenómeno lingüístico influenciado por la fuerza de unas lenguas sagradas (139). La narración de la lengua del otro en la grafía propia evoca una

negociación entre la cultura propia y la ajena. En este capítulo se discutió el trabajo de Consuelo López Morilla y su enfoque en cómo el aljamiado representa el apego de los moriscos por su lengua sagrada (Language and Identity 197). Cuando un morisco escribe la lengua del Cristianismo español en la grafía islámica se da un tránsito entre un remanente de la lengua sagrada perdida y un flujo hacia la lengua religiosa impuesta. A su vez, cuando un cristiano escribe el Padre Nuestro en la lengua islámica con la grafía “cristiana” va asumiendo un Cristianismo árabe, proponiendo así que su religión no tiene por qué ser homogéneamente castiza. Estos tránsitos lingüísticos y gráficos implican mucho más que la fusión superficial de culturas lingüísticas, muestran la intrínquilis de la complejidad religiosa experimentada por los sujetos del siglo XVI.

Otro de los descubrimientos de esta tesis ha sido que los textos aljamiados extienden la hibridez de su forma al contenido. El contenido de las leyendas aljamiadas ha sido ignorado en numerables ocasiones ya sea porque los estudiosos se enfocan en la forma o ya sea porque se asume que el contenido literario escrito por autores anónimos será de poca calidad. Sin embargo, cuando afinamos el ojo, percibimos que estos textos están impregnados de una “convivencia” de religiones; no aquella convivencia idílica promulgada por Américo Castro, sino una convivencia real basada en la mezcla, la negociación, la mutua influencia, la hibridez, la disimulación y la simulación. Vimos cómo *Amina puede ser bienaventurada sobre todas las mujeres y cómo se bendice el fruto de su vientre*. Cómo Mahoma tiene los poderes milagrosos sobrenaturales que tenía Jesús. También vimos como el Mancebo de Arévalo va transitando toda España recopilando los versos más nostálgicos y poéticos de la caída de Granada y los *muslyymes* que en aquellas tierras quedaban.

En el *intermezzo* de esta tesis se presentó la transcripción original y el descubrimiento de varios documentos aljamiados que demostraron que la hibridez religiosa observada en la cuestión lingüística y en la ficción literaria también era parte de la vida cotidiana de los sujetos moriscos, algo que los cánones de la literatura y la cultura españolas de la modernidad temprana se han resistido a reconocer. La *fatwa* del Muftí de Orán fue el texto principal discutido en el tercer capítulo de esta tesis, por su explícita forma de brindar el consejo de simulación y disimulación a los moriscos en España, y por ser la única *fatwa* que recomendara el simulacro para los seguidores del Islam en España. En este último capítulo vimos cómo la simulación y la disimulación exponen la concatenación de todos los tránsitos del simulacro aljamiado develando unas religiosidades transeúntes que no se adhieren a instituciones ni oficialidades sino que mutan el dogma e intercambian rituales porque dependen sólo de la fe más individual. Se probó en este capítulo que la intención religiosa de estos sujetos estaba en un tránsito entre religiones y doctrinas definidas. A pesar de la identificación nominal de cada sujeto con una u otra religión, su religiosidad estaba siendo influenciada cotidianamente por diferentes tradiciones religiosas, provocando unos sujetos religiosos muy singulares cuya intención religiosa se escapaba de los mandatos de la Monarquía Católica Universal y el Santo Oficio de la Inquisición.

Debido al extenso campo que intenta abarcar este proyecto, queda aún mucho por transitar. A estas páginas le sigue un enfoque en la literatura judeo-española para ver los tránsitos que allí se encierran. La cultura sefardí continuó su escritura aljamiada fuera de España, en sus diferentes lugares de exilio. En el primer capítulo de esta tesis se explica que en la coexistencia y en la negociación que el pueblo judío tuvo en la tierra de Sefarad

(España) hubo un intercambio cultural que se impregnó en su identidad judía. Es por esto que los sefardíes continuaron escribiendo en judeo-español, aunque el español ya no les era impuesto. Cabe estudiar entonces qué cuenta esa literatura judeo-española en el exilio de España y cuánta influencia hispana-cristiana habría en esas leyendas judeo-españolas o cuánto de nostalgia habría por la culturas híbridas de Sefarad en esos folios aljamiados.

En un acercamiento crítico parecido al del capítulo segundo de esta tesis con la literatura hispano-árabe, cabe analizar cómo la literatura aljamiada judeo-española (también conocida como literatura ladina) igualmente revela unas religiosidades en tránsito, presentando y representando sujetos que no son ni judíos ni católicos, sino una mezcla de ambos. Esto se percibe en el encuentro entre los judíos que salieron de España y los judíos que vivían en el resto de Europa luego de la expulsión de 1492 y los tratados religiosos judeo-españoles que se escribieron a causa de estos encuentros. Fuente Clara es un tratado escrito en aljamía judeo-española entre 1592 y 1605 en donde se ve un intento por re-educar al cripto-judío proveniente de España en el Judaísmo tradicional, ya que estos judíos españoles practicaban un judaísmo “contaminado” con cuestiones católicas (Romeu 45). La intención pedagógica de tratados como Fuente Clara demuestran la existencia y perseverancia de unas religiosidades en tránsito.

La continuación de este proyecto también requiere un análisis sobre la disimulación conversa y sus consecuencias sobre las religiosidades judías, parecido al análisis que se llevó a cabo en el tercer capítulo. Benzion Netanyahu en The Marranos of Spain habla de la disimulación conversa y dice que es distinta a la de la *fatwa* porque en esta judaización el acto es más importante que la intención. De acuerdo con un documento legal de la época escrito por Rabi Ishmael para los conversos en España,

cuando un judío era obligado a blasfemar para sobrevivir, (aunque “en su corazón” supiera que no decía la blasfemia con intención), sería culpable de dicha blasfemia (Netanyahu 7). Perez Zagorín en el tercer capítulo de su libro Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe, discute la práctica de un cripto-judaísmo y sus repercusiones para España y el resto de Europa.

Otra avenida a seguir que es parte de este proyecto, aunque no se haya transitado en esta tesis específicamente, es un estudio sobre otras minorías religiosas en España que sufrieron tanta persecución como los musulmanes y judíos. Los protestantes y alumbrados también fueron perseguidos, convertidos a la fuerza, y también atravesaron procesos de simulación y disimulación que provocaron el tránsito de sus religiosidades. El contexto español del XVI afectó a todo sujeto religioso, ya fuese católico, musulmán, judío, protestante, alumbrado, e incluso a aquellos que no se consideraban religiosos porque todos sin excepción debían pretender y fingir, en otras palabras, *perform*, y reproducir una religiosidad católica hegemónica aunque sus perspectivas y su intención fueran diversas. Ese juego entre lo que estos sujetos pensaban y deseaban y aquello que debían actuar exteriormente es sólo el inicio para comprender las religiosidades en tránsito de aquel tiempo y espacio.

No sólo la literatura aljamiada atestigua el tránsito de religiosidades, la arquitectura mudéjar de España al igual que los folios aljamiados retratan el tránsito de las tres culturas. En edificios como la Sinagoga del Tránsito en Toledo, construida por Samuel Halevi en el siglo XIV, se ejemplifica el tránsito lingüístico y religioso que se discutió en esta tesis. En 1492 pasa a manos de la Orden de Caballeros de Calatrava y transita de sinagoga a hospital. En el siglo XVI se convierte en la Iglesia de San Benito.

Sus paredes conservaron los grabados de versos hebreos de la Torah y suras del Corán, entre medio de los cuales se pintaron frescos de santos cristianos. Para cualquier judío, cristiano o musulmán, meditar en ese espacio tan híbrido tendría consecuencias que vale la pena investigar. Con gran virtuosismo arquitectónico, la Sinagoga del Tránsito continúa revelando el tránsito de las tres culturas en España. Por otro lado, también hay edificios como la Mezquita de Córdoba que muestran el tránsito violento de la coexistencia de estas tres culturas. En el siglo VIII se construye la monumental mezquita encima de un templo visigodo y en el siglo XIII se rompe el centro de la mezquita y se alza la Catedral de Santa María de Córdoba, como se le sigue llamando hoy por insistencia de las autoridades españolas. La arquitectura mudéjar de la Mezquita de Córdoba está impregnada de rasgos arquitectónicos que provocan desarmonía e imposición y nos permiten leer los diferentes tránsitos religiosos de las diferentes culturas que pasaron por Córdoba.

Sólo un puñado de académicos se han acercado a la arquitectura mudéjar con un lente revisionista. Entre ellos la obra de Jerrilynn Dodds estudia cómo los espacios religiosos de Andalucía reflejan el conflicto de las tres culturas. En su último libro junto a María Rosa Menocal y Abigail Krasner The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture, vemos cómo las discusiones apuntan al tránsito de religiosidades que hemos estudiado en el presente estudio. En su artículo Mudéjar Revisited, Cynthia Robinson inicia una relectura sobre la cultura visual del arte mudéjar en términos de percepción y devoción en el Convento de las Clarisas en Tordesillas. Leyla Rouhi y María J. Feliciano se enfocan en cómo la hibridez de la arquitectura mudéjar cuestiona las fronteras culturales, religiosas y políticas de la

Península Ibérica. Con otra vuelta de tuerca, María M. Carrión utiliza la concepción del espacio mudéjar en la obra de Teresa de Jesús para analizar el género autobiográfico y la religiosidad mística de esta autora. Aún hay vasto espacio para estudiar cómo los edificios y el arte mudéjar traza la historia y la complejidad de las religiosidades en tránsito de aquella época y de aquellos espacios.

A lo largo de esta investigación se ha mostrado cómo los diferentes niveles del simulacro aljamiado revelan religiosidades en tránsito en un momento histórico en que la hegemonía imponía la pureza y la definición. Aquí sólo hemos comenzado a transitar el simulacro aljamiado en busca de la hibridez negada y esta tesis es sólo el inicio de un largo proyecto. Cada grupo, cada minoría, cada perspectiva religiosa en la España del XVI merece un estudio exclusivo y profundo de cómo se montan y se desmontan sus religiosidades. Aquí hemos intentado ahondar en todas las religiosidades en tránsito dentro de la polifacética comunidad cripto-musulmana y sus escritos aljamiados. Hemos estudiado el tránsito continuo entre simulaciones y disimulaciones, entre lo sagrado y lo profano, entre lengua y religión, entre la imposición y la intención de los moriscos. Por lo que terminaremos el inicio de este proyecto con una propuesta para seguir buscando y rebuscando esos otros tránsitos del Siglo de Oro español. Esos tránsitos que permiten la pervivencia de las religiosidades más recónditas y que tienen tanto que decir sobre el ayer y sobre el hoy.

ان شا الله

In shaa Allah!

¡Ojalá !

Apéndice I

Cronología de los Moriscos en España 1491-1633

por María del Mar Rosa-Rodríguez

Fuentes bibliográficas de la cronología

- Barletta, Vincent. *Covert Gestures: Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005
- Cowans, Jon. *Early Modern Spain: a Documentary History*. Philadelphia: U of Pennsylvania Press, 2003.
- Harvey, LP. *Muslims in Spain 1500 to 1614*. Chicago and London: Chicago UP, 2005.
- Homza, Lu Ann. *The Spanish Inquisition 1478-1614: an Anthology of Sources*. Ed and Trans L.A. Homza. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2006.
- Kamen, Henry. *The Desinherited: Exile and the Making of Spanish Culture 1492-1975*. New York: Harper Collins, 2007.
- López-Baralt, Luce. *Islam in Spanish Literature: From the Middle Ages to the Present*. Trad. Andrew Hurley. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico / E.J. Brill, 1992
- López-Morillas, Consuelo, "Language and Identity in Late Spanish Islam". *Hispanic Review*. 63(2) Spring 1995, pp.193-210.
- Rawlings, Helen. *Church, Religion and Society in Early Modern Spain*. New York City: Palgrave, 2002.

LEYENDA:

- Eventos relacionados con la fatwa
- Eventos relacionados con la legislación de libros
- Edictos y pragmáticas reales
- Rebeliones y alzamientos moriscos
- Otros eventos

BIBLIOGRAFIA GENERAL

I. Fuentes Primarias

Epístola mahomética del apóstata. BRAH Gayangos n.1922/36 (antiguo 28) f. 343r-346r.

Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid ¹

Epístola mahomética del apóstata. BRAH MS T13 f. 28r-32r. Biblioteca de la Real

Academia de la Historia, Madrid.

Leyendas musulmanas sobre Jesús. BN Mss. 4932. Biblioteca Nacional, Madrid.

Pentateuco en ladino. BN Mss 5468. Biblioteca Nacional, Madrid.

Discusiones mahometanas sobre Jesucristo. BN Mss 5302. Biblioteca Nacional, Madrid.

Koran aljamiado. BN Mss. 4938 y BN Mss. 4963. Biblioteca Nacional, Madrid.

Libro de las Luces. BRAH 11/9413 T-17. Bib. Real Academia de la Historia, Madrid

Nacimiento del profeta. BRAH 11/ 9405 T-18 f. 176r-197v. Biblioteca de la Real

Academia de la Historia, Madrid

Capítulo del derecho que tiene la mujer sobre el marido. BRAH T-19 f.209r

Tratado matrimonial. BRAH 11/9394 Antigua S-2 f.75r-103v. Biblioteca de la Real

Academia de la Historia, Madrid

Alhutba o sermón. BRAH 11/9416 V-12. Bib de la Real Academia de la Historia, Madrid

Libro de Samarkandi y otras leyendas. BN Mss 4871 f. 102r-106v, 317r- 328r.

Biblioteca Nacional, Madrid.

¹ The official title of this document is "*Tractados contra el Alcoran*." It consists of three different parts: 1) Lumbre de la fe contra el Alcoran; por Maestro Figuerola, escrito e ilustrado con dibujos en 1519. 2) Discurso sobre el libro que se halló en el monte de Valparaíso intitulado "vida y milagros de Cristo N.S." por Tesiphon Abenathar, discípulo de Jacobo el Apóstol. 3) "Epístola Mahomética del Apóstata" Es una carta de Obaydala Ahmed Abenabigioma, natural de Almagro y vecindado en Oran, fechada en la menguante de la luna de Ragiabo, año 910 de la Hegira. (This is the same as *fatwa* X.)

Disputa contra los judíos. BN Mss 4944 f. 59r-102v. Biblioteca Nacional, Madrid.

Poema gramatical árabe. BN Mss. 5125. Biblioteca Nacional, Madrid.

El milagro de la luna. BRAH T-18 195v 1-192[1] v 16), Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid.

Rekontamiento de Tamim Addar. BNM Mss. 4953 f.101r-128r. Biblioteca Nacional, Madrid.

L'hadit de Omar y de su fillo (Relato del hijo de Omar y la judía). Mss aljamiado de Urrea de Jalón. F.97v-101r, Zaragoza.

Alhadiç del nacimiento de Yçe (Jesús). BRAH Gayangos S1 folios 99r-128v. Biblioteca de la Real academia de la historia, Madrid.

Carta manuscrito sin título. Geniza Collection TS13 J14. Archivo Geniza. Cairo, Egipto.

Sumario de la relación y ejercicio espiritual, Mancebo de Arévalo BNM Mss. Res 245. Biblioteca Nacional, Madrid.

Arévalo, Mancebo de. Manuscrito sin título. Junta ms 62. Biblioteca del Instituto de Filología del CSIC/ Junta, Madrid.

II. Fuentes secundarias

Alcalá, Angel. The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind. New Jersey: Columbia UP, 1987

Alcalá, Pedro de. Arte para ligeramēte saber la lēgua arauiga. New York: The Hispanic Society of America, 1928.

Alvar, Manuel. "Del castellano al español." Cuadernos Hispanoamericanos. 500 (Febrero 1992):7-40.

- Álvarez, Lourdes. "Prophecies of Apocalypse in Sixteenth-Century Morisco Writings and the Wondrous Tale of Tamim al-Dari." Medieval Encounters. 13 (2007) 566-601.
- Bakri, Ahmad ibn Abd Allah, Kitab al-anwar wa-misbah al-surur wa-al-afkar wa-dhikr nur Muhammad al-Mustafa al-mukhtar [microform] : wa-huwa yah tawiala tafasil zawaj al-Rasul. (Uniform title: Anwar wa-misbah al-surur wa-al-afkar wa-dhikr nur Muhammad al-Mustafa al-mukhtar). 9th century. Egypt: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra, 1912.
- Ballard, Steven. Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy. Frankfurt: Peter Lang, 2000.
- Barletta, Vincent. Covert Gestures: Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- _____, Memorandum for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada by Francisco Núñez Muley (c.1490-c.1570). ed. y trad Vincent Barletta, Chicago: U of Chicago P, 2007.
- Baudrillard, Jean. Simulations. trad Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman. New York: Semiotext(e), 1983.
- _____. Simulacra and Simulation. trad Sheila Faria Glaser. Michigan: Ann Harbor and Michigan UP, 2006.
- _____, Cultura y Simulacro. trad. Antoni Vicens y Pedro Rovira. 6ta edición. Barcelona: Editorial Kairós, 2002.
- Blasco Orellana, Meritxel. Aljamías hebraicoromances en los responsa de Rabi Yisshaq Bar Sestet (Rybas) de Barcelona. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2005

- Bradbury, Gail. "Irregular Sexuality in the Spanish Comedia." Modern Language Review. 76 (1981); 566-80.
- Boer, Harm den. "El cristiano imaginario o la réplica del converso." Foro Hispánico: Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales 28 (diciembre 2005): 13-20.
- Bunis, David M. "Judeo-Spanish Culture in Medieval and Modern Times." Sephardic and Mizrahi Jewry from the Golden Age in Spain to Modern Times. Ed Zion Zohar. New York: NYU Press, 2005. 55-76
- Busto Cortina, Juan Carlos. "El *Alkitab de Çamarkandi* (Edición del ms. 4871 de la B.N. de Madrid con un vocabulario completo y un estudio de algunos cuentos que en el aparecen)." Tesis doctoral inédita. U de Oviedo, 1990.
- _____, "Un cuento morisco en *El conde Lucanor* y en otros ejemplarios medievales: un caso más de sincretismo cultural hispano-árabe." *Actes du IV Symposium International d'Etudes Moriscos Sur: Metiers vie religieuse et problematiques d'histoire morisque*. Ed. Abdeljelil Temimi. Zaghuan, Tunisia: CEROMDI, 1990. 61-72.
- Cantineau, J. "Lettre du Moufti D'Oran Aux Musulmans D'Andalousie." Journal Asiatique. Janvier-Mars (1927): 1-17.
- Cardaillac Louis, Morisques et chrétiens: Un Affrontment polémique 1492-1640. Paris: Klincksieck, 1977.
- Caro Baroja, Julio. Vidas Mágicas e Inquisición. Vol. I-II. Madrid: Ediciones ISTMO, 1992.

- Carrete, Carlos. El judaísmo español y la inquisición, Madrid, 1992, 129-159.
- Carrión, María M. Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús.
Madrid: Dirección General de la mujer, Barcelona: Anthropos, 1994.
- Cerrillo Cruz, Gonzalo. Los familiares de la Inquisición española (1478-1700).
Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha. Ed.
Justo García Soriano. 12ma edición. Madrid: Aguilar S.A., 1968.
- Chejne, Anwar G. Islam and the West : the Moriscos, a cultural and social history /
Anwar G. Chejne. Albany : State University of New York Press: 1983.
_____. Muslim Spain, its history and culture. Minneapolis, University of Minnesota
Press:1974.
- Clavero, Bartolomé. “Delito y pecado: noción y escala de transgresiones.” Sexo
barroco. Ed.???. Lugar?: casa editorial?, año??. 57-89.
- Codoñer, Carmen y Juan Antonio González Iglesias. Antonio de Nebrija: Edad Media y
Renacimiento. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.
- Cohen, Mark R. “The Origins of Sephardic Jewry in the Medieval Arab World.”
Sephardic and Mizrahi Jewry from the Golden Age in Spain to Modern Times.
Ed Zion Zohar. New York: NYU Press, 2005. 23-39
- Contreras, Jaime. “The Social Infraestructure of the Inquisition: Familiars and
Commissioners.” The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind. Ed. Ángel
Alcalá. New Jersey: Columbia UP, 1987.
- El Corán Sagrado y la traducción de su sentido en lengua española. Trad. Kamel Mustafa
Hallak. Maryland: Amana Publications, 1998.

- Corriente Córdoba, Federico. Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1990.
- Covarrubias, Sebastián de. Tesoro de la lengua castellana o española. 5ta ed. de Martin de Riquer. Barcelona: Editorial alta fulla, 2003.
- Cowans, Jon. Early Modern Spain: a Documentary History. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003
- Cruz, Anne y Mary E. Perry. Culture and Control in Counter-Reformation Spain. Ed. A. Cruz y M.E. Perry. Hispanic Issues (Vol. 7) Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- Dagenais, John. "Mulberries, Sloe Berries; or, Was Dona Endrina Mora?" MLN. 107 (2) Hispanic Issue (March 1992), 396-405.
- Decter, Jonathan P. "Literatures of Medieval Sepharad" Sephardic and Mizrahi Jewry from the Golden Age in Spain to Modern Times. Ed Zion Zohar. New York: NYU Press, 2005. 77-100
- Dedieu, Jean Pierre. "Christianization in New Castile: Catechism, Communion, Mass, and Confirmation in the Toledo Archbishopric, 1540-1650." Culture and Control in Counter-Reformation Spain. Ed. Anne Cruz y Mary E. Perry. Hispanic Issues (Vol. 7) Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. p.1-24
- Díaz-Plaja, Fernando. La vida cotidiana en la España Musulmana. Madrid: Editorial EDAF, 1993.
- Dodds, Jerrilynn, María R. Menocal and Abigail Krasner. The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture. New Haven: Yale UP, 2008.

- _____, Vivian Mann and Thomas Glick. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. New York: The Jewish Museum and George Braziller, 2007.
- _____, "Hunting for Identity." Imágenes y promotores en el arte medieval : miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2001. 89-100
- Durkheim, Emile. *The Elementary forms of Religious Life*. Trad. Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin LTD, 1957.
- Ehlers, Benjamin. Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568–1614. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.
- Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 1998.
- _____, Patterns in Comparative Religion: a study of the element of the sacred in the history of religious phenomena. trans. by Rosemary Sheed. Cleveland: Meridian Books, 1963.
- _____, "Methodological Remarks on the study of Religious Symbolism." The History of Religions: essays on Methodology. Ed. Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa. Chicago: Chicago UP, 1959. 86-107.
- Fernández Giménez, María D. La Sentencia Inquisitorial. Madrid: Editorial Complutense, 2000.
- Fonseca, Gregorio. Relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana. Tesis doctoral inédita. Universidad de Oviedo, enero 1987.
- Fromm, Annette B. "Hispanic Culture in exile: Sephardic Life in the Ottoman Balkans."

Sephardic and Mizrahi Jewry from the Golden Age in Spain to Modern Times.

Ed. Zion Zohar. New York: NYU Press, 2005. 145-166

Fuente Cornejo, Toribio. Poesía religiosa aljamiado-morisca. Tesis doctoral inédita.

Universidad de Oviedo, 1989.

Fuchs, Barbara: Passing for Spain: Cervantes and the Fictions of Identity. Champaign:

U of Illinois P, 2003

_____, Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities.

Cambridge University Press, 2001.

_____, "Virtual Spaniards: the Moriscos and the fictions of Spanish Identity." JSCS 2 (1)

(Marzo 2001): 13-26.

Galmés de Fuentes, Álvaro. El Libro de las batallas: Narraciones épico-caballerescas.

Madrid: Gredos, 1975.

_____, Historia de los amores de París y Viana. *Madrid: Gredos, 1970.*

Gallego, María A. "The Languages of Medieval Iberia and their Religious Dimension."

Medieval Encounters. 9(1). 107-139.

Gil, Pablo. Julián Ribera y Mariano Sánchez. Colección de textos aljamiados. Zaragoza,

1888.

Griffin, Clive. Journeyman-printers, heresy, and the Inquisition in sixteenth-century

Spain. Oxford: Oxford UP, 2005.

Gómez Vozmediano, Miguel F. Mudéjares y Moriscos en el Campo de Calatrava:

reductos de convivencia, tiempos de intolerancia (siglos XV-XVII). Ciudad Real:

Biblioteca de autores manchegos, diputación de Ciudad Real, 2000.

- Goñi Gaztambide, José. Los navarros en el concilio y la reforma tridentina en la diócesis de Pamplona. Pamplona, 1947.
- Gottein, S.D. A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza 6 volumes, California: University of California Press, 1967–93.
- Gredilla, C.P. "Ceremonias de moros que hacen los moriscos." Revista de archivos, bibliotecas y museos. IV (1874) 165-169.
- Griffiths, Nicolas. "Popular Religious Scepticism and Idiosyncrasy in Post-Tridentine Cuenca." Faith and Fanaticism in Early Modern Spain. Ed. Lesley K. Twomey, 95-128. Aldershot: Variorum, 1997.
- Guerrero, José Ramón. "Catecismos de autores españoles en la primera mitad del siglo XVI (1500-1559)." Repertorio de las Ciencias eclesiásticas en España. Volumen II, 1971.
- Guerrero Serrano, Andrés. Leyendas Moriscas. Colección Libros de los Malos Tiempos. Madrid: Miraguano Ediciones, 1996.
- Guillen Robles, Francisco. Leyendas Moriscas. Tomos I-III. Madrid: Arrayán - Editorial SUFI, 1993.
- Guillermo Ángel, José. "Artículo sobre el ladino: Yo avlo, meldo i eskivo djudio." Foro Hispánico: Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales 28 (diciembre 2005): 97-110.
- Habersaat, Karl. "Contribución a la bibliografía de los manuscritos judeo-españoles con un complemento shunami." Sefarad. 2 (1942) 377-381.
- Harvey, L.P. "El mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada." Actas del Coloquio

- Internacional sobre literatura aljamiada y morisca. Ed. Álvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gráficas Cóndor, 1972.
- _____, “Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain.” Actas del primer congreso de estudios árabes e islámicos celebrado en Córdoba en 1962. 163- 183
- _____, Muslims in Spain 1500 to 1614. Chicago and London: Chicago UP, 2005.
- _____, The Literary Culture of the Moriscos 1492-1609. A study based on extant Manuscripts in Arabic and Aljamía. 2 vols. Tesis doctoral, Oxford University, 1958.
- _____, «El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y el “Breve Compendio de Nuestra Ley y Sunna”», II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica. Aragón vive su historia, (Teruel, 1988), Madrid, 1990, 213-222.
- _____, «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», Al-Andalus, 21, Madrid, 1956, p.52.
- _____, «Yuse Benegas, un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos», Al-Andalus, 21, 1956, p.301.
- Hary, Benjamin. “Jewish Languages, are they Sacred?” Lenguas en contacto: el testimonio escrito. Ed. Pedro Bádenas, Sofía Torralas, Eugenio R. Luján y María A. Gallego. Madrid: CSIC, 2004. 225-244.
- Haytami, Ibn Hajar al. al-fatwa alhadithiyya. Cairo: 1353/1934.
- Hegyí, Ottmar. Cinco leyendas y otros relatos moriscos (MS 4953, BN). Madrid: Editorial Gredos, 1981.
- _____. “Entorno y significación en los textos aljamiados.” Centro Virtual Cervantes. 125-130.

_____. "Language Between Christianity and Islam: the Case of Aljamiado Literature."

Scripta Mediterranea 5 (1984): 29-38.

Hendrickson, Jocelyn. "Legitimate Grounds: Authority and Tradition in

Maliki *Fatwas* on Pilgrimage, Trade, and Emigration." Tesis doctoral inédita.

Emory University, 2009.

Homza, Lu Ann. The Spanish Inquisition 1478-1614: an Anthology of Sources. Ed and

Trans L.A. Homza. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2006.

Ibn Ishaq. The Life of Muhammad (Sirat Rasul Allah). Trad. A. Guillaume. 20th ed.

Pakistán: Oxford University Press, 2006.

Idel, Moshe. "Jewish Philosophy and the Kabbalah in Spain." Sephardic and Mizrahi

Jewry from the Golden Age in Spain to Modern Times. Ed Zion Zohar. New

York: NYU Press, 2005. 120-144

Infante, Cardenal Fernando. Constituciones Sinodales. Madrid, 1622.

Kalimi, Isaac. "Medieval Sephardic oriental Jewish Bible Exegesis: the Contributions of

Saadia Gaon and Abraham Ibn-Ezra." Sephardic and Mizrahi Jewry from the

Golden Age in Spain to Modern Times. Ed Zion Zohar. New York: NYU Press,

2005. 101-119

Kamen, Henry. The Desinherited: Exile and the Making of Spanish Culture 1492-1975.

New York: Harper Collins, 2007.

_____. The Spanish Inquisition: A Historical Revision. New Haven: Yale University

Press, 1998.

Karp-Gendre, Jaqueline. El manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de

Cambridge (f.237v-249r) Introducción texto y glosario. Tesis de maestría.

Université de Toulouse le Mirail, France, septembre 1978.

Koningsveld, P.S. van y G.A. Wieggers. "The Islamic statute of the Mudejars in the light of a new source." Al-Qantara. XVII, 1 (1996), 19-58.

_____. "Islam in Spain during the Early Sixteenth Century: The Views of the Four Chief Judges in Cairo." Poetry, Politics and Polemics: Cultural Transfer between the Iberian Peninsula and North Africa, ed. Otto Zwartjes. Ámsterdam: Rodopi, 1996, 133-52.

Labarta, Ana. "Supersticiones moriscas." Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. No.5-6 (1982-83), 161-190.

Lasarte López, José Antonio. Poemas de Mohamad Rabadán (Canto de las lunas - Día del juicio - Discurso de la luz - Los nombres de Dios). Zaragoza: Departamento de Cultura y Educación, 1991.

Levinas, Emmanuel. Otherwise than being or Beyond Essence. 5ta ed. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 2004.

Liman, Taoufik. "Lenguaje híbrido de los moriscos: entre el arraigo de su acervo cultural islámico y las vicisitudes del entorno." Anaquel de Estudios Árabes 13 (2002): 67-86.

Longás, Pedro M. Vida religiosa de los Moriscos. Madrid: 1915.

López-Baralt, Luce. San Juan de la Cruz y el Islam: estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística. Río Piedras, PR: Colegio de México, 1985.

_____. Islam in Spanish Literature: From the Middle Ages to the Present. Trad. Andrew Hurley. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico / E.J. Brill, 1992

- ____ y María T. Narváez. "Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura Aljamiado-Morisca del siglo XVI." Revista de dialectología y tradiciones populares, Cuaderno 36 (1981): 17-52
- López-Morillas, Consuelo. The Quran in Sixteenth Century Spain: Six Morisco Versions of Sura 79. London: Tamesis Books Limited, 1982.
- ____, "Language." The Literature of Al-Andalus. Ed. María Rosa Menocal, Raymond Sheindlin, Michael Sells. Cambridge UK: Cambridge UP, 2000. 33-59
- ____, "Language and Identity in Late Spanish Islam." Hispanic Review. 63(2) Spring 1995, 193-210.
- ____, Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El profeta de los moriscos. Madrid: CSIC, 1994.
- ____, The Quran in Sixteenth Century Spain: Six Morisco Versions of Sura 79. London: Tamesis Books Limited, 1982.
- Loyola, Ignacio de. Ejercicios Espirituales. Buenos Aires: Editorial Lumen, 2003.
- Magdalena, José R. Aljamías Hebraico aragonesas. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1995.
- Mandell, Oscar. The Theatre of Don Juan: A Collection of Plays and Views, 1630-1963. Lincoln: University of Nebraska Press, 1963.
- Mandrell, James. Don Juan and the Point of Honor: Seduction, Patriarchal Society, and Literary Tradition. Pennsylvania: Penn State UP, 1992.
- Manzanares de Cirre, Manuela. "El otro mundo en la literatura aljamiado-morisca." Hispanic Review, 41.44 (Otoño, 1973): 599-608.
- ____, "El libro de las batallas: narraciones épico caballerescas." Hispanic Review. 45.2

(Primavera, 1977): 209-211

Mármol Carvajal, Luis del. "Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada." Biblioteca de Autores Españoles : historiadores de sucesos particulares. Tomo I. Madrid: Rivadeneyra, 1852. 123-365.

_____, Rebelión y castigo de los moriscos. Ed. Ángel Galán. Málaga: Arguval, 1991.

McKendrick, Melveena. "The mujer esquiva. A Measure of the Feminist Sympathies of Seventeenth-Century Spanish Dramatists." Hispanic Review 40.2 (Spring 1972): 162-197.

Menahem ben Saruq, Mahberet. Ed. Ángel Sáenz Badillo. Granada, 1986.

Menéndez Pidal, Ramón. Poema de Yuçuf: Materiales para su estudio. Granada: Universidad de Granada, 1952.

Menocal, María Rosa. The Literature of Al-Andalus. Cambridge UK: Cambridge UP, 2000. 33-59

Narváez, María T. Tratado [Táfsira] Mancebo de Arévalo: edición, introducción y notas. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

_____, «Nozaita Kalderan: partera y experta en el Corán», Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1452-1605), Zaghuan (Túnez), 1989

_____, «El Mancebo de Arévalo, lector morisco de la Celestina», Actas del IV Simposio Internacional de Estudios Moriscos, Zaghuan (Túnez), 1990, 267-278.

_____, y Luce López-Baralt. "Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura Aljamiado-Morisca del siglo XVI." Revista de dialectología y tradiciones populares, Cuaderno 36 (1981): 17-52

- _____, "Writing without borders: Textual Hybridity in the Works of the Mancebo de Arevalo." Medieval Encounters. Trans. Anthony Puglisi and María Judith Feliciano. 12,3 (Nov. 2006): 487-497.
- Nebrija, Antonio de. Gramática de la lengua castellana. Barcelona: Linkgua ediciones S.L., 2004.
- Netanyahu, Benzion. "The Primary Cause of the Spanish Inquisition." The Spanish Inquisition. Ed. Angel Alcalá. Highland Lakes, NJ: Columbia UP, 1987 11-32.
- _____, The Marranos of Spain: from late 14th Century, According to Contemporary Hebrew Sources. 3rd edition. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- Nirenberg, David. Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Núñez Muley, Francisco. A Memorandum for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada. Ed. Trad. Vincent Barletta. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Otto, Rudolf F. The Idea of the Holy; and inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational. trans John W. Harvey. London: Oxford UP, 1923.
- Paz, Octavio. El arco y la lira. México DF: Fondo de cultura económica, 2000.
- Pinto, Virgilio. "Sobre el delito de herejía (siglos XIII-XVI)." Perfiles jurídicos de la Inquisición española. Ed. José Antonio Escudero. Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición, 1989. 195-204.
- Pickering, WSF. Durkheim on Religion: a selection of readings. Ed. W.S.F. Pickering. London: Editorial Matter and Selection, 1975.

- Powers, Paul J. Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh. Ed. Rudd Peters and Bernard Weiss. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- _____. Correspondencia personal con María del Mar Rosa-Rodríguez. Noviembre 2008.
- Quiroga, Gaspar. Constituciones sinodales. Madrid: 1583.
- Rawlings, Helen. Church, Religion and Society in Early Modern Spain. New York City: Palgrave, 2002.
- Julián Ribera y Miguel Asín. Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta. Madrid: Ibérica, 1912.
- Riesco Terrero, Ángel, Elisa Ruiz, Jesús Domínguez y Ana Belén Sánchez. Aproximación a la cultura escrita: material de apoyo. Madrid: Editorial Playo, 1995.
- Robinson, Cynthia. "Mudéjar Revisited." RES 43 (Spring 2003) *Islamic Arts*, 51-77.
- Romeu Ferre, Pilar. "Fuente clara: un ejemplo de interculturalidad entre los judíos sefardíes en la segunda mitad del siglo XVI." Foro Hispánico: Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales 28 (diciembre 2005): 45-54.
- Root, Deborah. "Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth-Century Spain." Representations. 23 (verano, 1988), 118-134.
- Rubiera Mata, María Jesús. "Nuevas hipótesis sobre el mancebo de Arévalo." Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos, 12, (1995):315-323.
- Ruel, Malcolm. "Rescuing Durkheim's rites from the symbolizing anthropologists." On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. N.J. Allen. W.S.F. Pickering and W. Watts Miller. London: Routledge, 1998. 105-115.
- Ruiz Souza, Juan C. "La planta centralizada en la Castilla bajomedieval: entre la

- tradición martirial y la qubba islámica. Un nuevo capítulo de particularismo hispánico.” Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte. 13 (2001), 9-36
- _____, “El Palacio de los Leones de la Alhambra: ¿MADRASA, ZAWIYA y tumba de Muhammad V? Estudio para un debate.” Al-Qantara 22 (2001), 77-120.
- _____, “Castilla y Al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas y otros grados de asimilación.” Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte. 26 (2004) 17- 43.
- _____, “Sinagogas Sefardíes monumentales en el contexto de la arquitectura medieval hispana.” Memoria de Sefarad. Madrid:2002
- Saavedra Moragas, Eduardo. “Índice general de la literatura aljamiada.” Memorias de la Real Academia Española 6 (1889): 140-328.
- _____, “La historia de los amores de París y Viana.” Revista Histórica 22 (1876): 40-41.
- _____. Discursos Leídos ante la Real Academia Española el 29 de diciembre de 1878. Madrid: RAH, 1878
- Saénz-Badillos, Ángel and Judit Targarona. Gramáticos Hebreos de Al-Andalus: siglos X-XII (Filología y Biblia). Córdoba: Ediciones El Almendro, 1988.
- Sells, Michael. The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy. New York: Columbia University Press, 2003.
- Shoshan, Boaz. “On Popular Literature in Medieval Cairo.” Poetics Today: Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Medieval and Early Modern Periods, 14. 2 (Summer 1993):349-365
- _____, “Al-Bakri’s biography of Muhammad.” Popular Culture in Cairo. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- Stanley, H.E.J. "The Poetry of Muhammad Rabadán." The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. III (1868): 81-104, 379-413; IV(1870): 138-77; V(1871): 119-40, 303-37; VI(1873):165-212.
- Stewart, Devin J. "The Identity of the Mufti of Oran: Abu al-Abbas Ahmad b.Abi Jun'ah al-Maghrawi al-Wahrani." Al-Qantara; XXVII (jul-dic 2006):265-301.
- _____, "Taqiyah as Performance: the travels of Baha al-Din al-Amili in the Ottoman Empire (991-93/ 1583-85)." Princeton Papers in Near Eastern Studies 4 (1996): 1-70.
- _____, "Documents and Dissimulation: Notes on Performance of Taqiyah." Identidades Marginales. Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Andalus. Ed. Cristina de la Puente. Madrid: CSIC, 2003. 569-598.
- Stillman, Norman. "The Judeo-Arabic Heritage." Sephardic and Mizrahi Jewry from the Golden Age in Spain to Modern Times. Ed Zion Zohar. New York: NYU Press, 2005. 40-54
- Studemund-Halevy, Michael. "Regreso con retractación: un joven portugués entre iglesia y sinagoga." Foro Hispánico: Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales 28 (diciembre 2005): 83-96.
- Tapia, Serafín de. "Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura Aljamiado-Morisca del siglo XVI," Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 36, 1981, 17-51.
- Thomas, Werner. La represión del protestantismo en España (1517-1648). Leuven, Belgium: Leuven UP, 2001
- Thompson, Billy Bussell. "La alhotba arrimada (o el Sermón de Rabadán) y el mester de

clerecía." Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond: A North American Tribute. Ed. John S. Miletich. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986. 279-89.

Thompson, Keneth. "Durkheim and the sacred identity." On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. N.J. Allen. W.S.F. Pickering and W. Watts Miller. London: Routledge, 1998. 92-104.

Torquemada, Maria J. La inquisición y el diablo: supersticiones del siglo XVII. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.

Vespertino Rodríguez, Antonio. Leyendas Aljamiadas y Moriscas sobre personajes bíblicos. Madrid: Editorial Gredos, 1983

_____, "El discurso de la Luz de Mohamed Rabadán y la literatura aljamiada de los últimos moriscos en España." Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisques Sur: Metiers, vie religieuse et problematiques d'histoire morisque. Ed. Abdeljelil Temimi. Zaghuan, Tunisia: CEROMDI, 1990.

_____, "Literatura aljamiado-morisca, literatura tradicional islámica." Literatura Tradicional árabe y española. Ed. Rosa M. Ruiz Moreno. Jaén: Universidad de Jaén, 1999.

Velasco, Sherry. Male Delivery: . Reproduction, Effeminacy, and Pregnant Men in Early Modern Spain. USA:Vanderbilt UP, 2006

Vélez Quiñones, Harry. Monstrous Displays: Representation and Perversion in Spanish Literature. University of the South Press: 2002.

Wieggers, Gerard. Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl.1450), His Antecedents and Successors. Netherlands: E.J. Brill, 1994.

- Zagorín, Pérez. Ways of Lying: Dissimulation, Persecution & Conformity in Early Modern Europe. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard UP, 1990.
- Zohar, Zion. Mizrahi Jewry from the Golden Age in Spain to Modern Times. Ed Zion Zohar. New York: NYU Press, 2005.
- Zuwiyya, Z. David. "The Versification of a Morisco Prose Text: from the Anonymous Aljamiado Prose Libro de las luces to the Castilian Poem Discurso de la luz by Mohamed Rabadán." Journal for Middle Eastern and North African Intellectual and Cultural Studies. 1.2 (2001): n.p.