

Lenguaje híbrido de los moriscos: entre el arraigo de su acervo cultural islámico y las vicisitudes del entorno

TAOUFIK LIMAN

Muchos rasgos de la literatura aljamiado-morisca (escrita en romance, con grafía árabe o latina)¹ ofrecen las características de las letras de tipo tradicional. A base de la conocida concepción menendezpidaliana al respecto², muchas veces Álvaro Galmés de Fuentes, en su exhaustivo estudio del fenómeno literario y lingüístico morisco, ha puesto de relieve esta correspondencia, en cuanto anonimía, atitularidad y estilo no individualizado³. Pues, como señala en una ocasión, la literatura aljamiado-morisca «tuvo[...]una una difusión colectiva a través de un cultivo tradicional y anónimo, rehaciendo sus obras en continuas variantes y frecuentes refundiciones, de las que en muchas ocasiones se conservan varias»⁴. Si *grosso modo* se puede aplicar esta sinopsis a la literatura morisca de evasión, con menos exactitud es posible si nos atenemos a las vertientes de género doctrinal y polémico⁵.

En efecto, entre los moriscos, el concepto de autoría resulta insignificante y también inadmisibles en los textos de contenido religioso intrínseco. Incluso en el estilo aparece una indiferenciación de los individuos y a veces de las regiones. Más que *esencia*, fruto de una creatividad individual, el texto tradicional

¹ Véanse los catálogos de las principales colecciones de manuscritos: E. Saavedra, "Índice general de la literatura aljamiada", Apéndice al *Discurso leído ante la Real Academia Española*, Madrid, 1878, reimpresso en *Memorias de la Real Academia Española*, 6 (1889), 140-328; F. Guillén Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1889; J. Ribera y M. Asín, *Catálogo de los manuscritos árabes de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912; E. Terés Sádaba, *Los manuscritos árabes de la Real Academia de la Historia. La "Colección Gayangos"*, Madrid, 1975.

² R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid, 1957, pp. 383-384.

³ "Lengua y estilo de la literatura aljamiado-morisca", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1981, pp. 420-440; y del mismo autor, "La literatura española aljamiado-morisco", en *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heidelberg, Carl Winter, vol. IX, tomo I, 1985, pp. 117-132; "La literatura aljamiado-morisca, literatura tradicional", en *Actes de la Table Ronde Internationale sur les Morisques et leur Temps* (julio de 1981, Montpellier), ed. del CNRS, París, 1983, pp. 15-27.

⁴ A. Galmés de Fuentes, "La literatura española...", p. 122.

⁵ Véase la caracterización general con que H. Bouzineb define la literatura aljamiado-morisca, en su interesante artículo "Culture et identité des morisques", en *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n°43, 1987, pp. 118-129.

constituye una *producción* que pertenece a la colectividad (es decir de la *alchama* o comunidad de fieles) y a cada uno de sus miembros⁶.

Se trata de una *producción escrita* que se puede atribuir, evidentemente, a su autor «legítimo» (aunque muchos se desconocen). Sin embargo, es igualmente evidente que el contenido por éste recopilado, estructurado y versado, convencional y tradicionalmente lo traspasa. Así, se convierte el propio autor - visto especialmente por sus transmisores- en un transmisor más en la línea de filiación de una tradición sagrada mucho más remota en el tiempo, arraigada en la identidad religiosa colectiva y consensual.

Los márgenes de actuación del transmisor -adaptador o copista- de estos textos religiosos son amplios. En cuanto la estructura interna del texto o sus aspectos formales «profanos», se siente exento de cualquier presunta fidelidad a la forma o estructura fijadas por el autor o amanuense transmitido⁷. No obstante, lo sustancial y por tanto lo intrínsecamente sagrado es intocable⁸.

El árabe, lengua del Islam por excelencia:

La conservación de los contenidos religiosos sagrados de la literatura aljamiado-morisca a través de los decenios de supervivencia de la minoría hispanomusulmana que la produjo, supone *a priori* e inexorablemente un fuerte apego al soporte lingüístico que los conllevaba: la lengua árabe. La revelación del Corán fue en lengua de los beduinos de la Península Arábiga, quienes reverenciaban al Verbo y su poderío elocuente en sus fecundos y geniales poetas y oradores. El libro sagrado de los musulmanes hace varias referencias a la lengua árabe :

“لساننا عربيًا” (‘en lengua árabe’)⁹

“إنا أنزلناه قرآنًا عربيًا” (‘Realmente, hemos hecho descender un Corán árabe’)¹⁰

و لو جعلناه قرآنًا أعجميًا لقالوا لو لا فصلت آياته أعجمي أو عربي

⁶ Cfr. Á. Galmés de Fuentes, “Lengua y estilo...”.

⁷ Sabido es que el copista o, en general, el transmisor medieval (el renacentista no humanístico) de un texto cualquiera, solía efectuar cambios en el objeto de su transmisión, porque el concepto de fidelidad absoluta no existía. Véase A. Blecua, *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983, pp. 159-169.

⁸ Cfr. M. de Epalza, “Un manuscrito normativo árabe y aljamiado: Problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas”, en *Actes de la première Table Ronde du CIEM sur la Littérature Aljamiado-morisque: Hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l’Information, 1986, pp. 35-45, y especialmente. p. 41.

⁹ Azora XX, 113; XXV, 3; XXXIX, 28; XLIII, 3; XLVI, 12; LVIII, 7. Es la traducción de Juan Vernet, Barcelona, 1983. Siempre que aparezcan citas textuales coránicas harán referencia a esta edición.

¹⁰ Azora XII, 2.

‘Si hubiéramos hecho una predicación en lengua extranjera hubiéramos dicho: ¿por qué no se nos han hecho inteligibles sus aleyas? ¿es extranjero o árabe?’¹¹.

Para los musulmanes, la perfección lingüística o la inimitabilidad del texto coránico (*i‘ğāz* اعجاز) constituye el Milagro que Alá ha otorgado a su Profeta Muhammad, como lo eran los Milagros «físicos o materiales» de sus predecesores *‘īṣā* (o Jesucristo) y *Mūṣā* (o Moisés), entre otros, para las comunidades a las que habían sido enviados respectivamente. Por tanto, no sólo el hecho de estar escrito el Libro Sagrado en lengua árabe le confiere a ésta su connotación divina, sino también la intrínseca inimitabilidad coránica (*i‘ğāz* اعجاز), precisamente expresada y encarnada en esa lengua. Así pues, el milagro lingüístico del Corán queda estrechamente unido al prodigio retórico y estilístico de la propia lengua árabe. Esta noción del *i‘ğāz* (اعجاز) constituye un pilar fundamental de la confesión de fe islámica, de modo que se mantiene viva en la conciencia de todos los creyentes. Si el Corán es la base de la vida, el pensamiento e instituciones musulmanas, la lengua árabe por medio de la cual fue revelado está indisolublemente unida a esta cultura. La lengua del Corán adquiere a partir de ahí un prestigio inegalable no sólo como vehículo de comunicación con los fieles, sino también como soporte providencial y sublime, en sí mismo digno de veneración.

Tras el sentido sacro con el que el Corán impregna la lengua árabe, en segundo lugar se sitúa el *hadit* (حديث), que representa las tradiciones relacionadas con los actos, palabras y reflexiones cumplidos o emitidos por el Profeta, como transmitieron sus Compañeros. Sin embargo, en este caso preveleen los contenidos didácticos e instructivos de Muhammad, desprovistos de esa inimitabilidad *i‘ğāz* (اعجاز), connotación intrínseca y exclusiva del Corán y del lenguaje coránico.

El árabe, lengua de la *umma* (nación) islámica reviste un carácter emblemático que la convierte en referente lingüístico de todas las manifestaciones de la vida cultural y espiritual islámica. Es un factor aglutinante y unificador que, a través del Corán, contribuye a estrechar los lazos entre los musulmanes de todo el mundo. Así, en caso de inexistencia de estado o de mayoría islámica, las minorías musulimes, mediante ese puente lingüístico latente, se sienten reconocidas e identificadas con sus correligionarios de *dar al-islam*¹² y por lo tanto, fuertes para enfrentarse a las vicisitudes del entorno.

¹¹ Azora XLI, 44.

¹² Literalmente ‘casa del Islam’: los territorios donde existe un estado islámico o una mayoría dominante que profesa esta religión.

Situación mudéjar-morisca:

Con la rendición de Granada en 1492 y la pérdida del último reducto musulmán de autonomía política en España, aparece otro núcleo mudéjar sumándose a los ya antiguos de Castilla, Aragón y Valencia. El derrotero de estas comunidades mudéjares difiere, pues, dependiendo de las distintas zonas peninsulares y la fecha de su conquista por los cristianos. Así, se constituyeron: desde el siglo XI, la comunidad mudéjar castellana; desde el siglo XII, la comunidad aragonesa; a partir del s. XIII, la valenciana y la granadina desde el s. XV. Sin embargo, en mayor o menor grado, formaban grupos sumisos a fuertes restricciones legales, privados de libertad de acción, de movimiento y de capacidad jurídica¹³. Su situación sufría una degradación continua y cada vez más acelerada desde los primeros acuerdos de capitulación. Desde el rechazo, marginación e incomprensión, prácticamente habituales de la época hacia todo lo diferente, recrudescen la situación hasta convertirse en opresión y exclusión sistemáticas e institucionalizadas.

Efectivamente, en pos de una absoluta homogeneidad confesional o dicho en términos -desgraciadamente- actuales, para conseguir una especie de «limpieza étnica» en todo el territorio español, se emprendieron varias campañas proselitistas en masa, apoyadas por ayudas económicas y exenciones fiscales en caso de conversión. No obstante, el proselitismo dio escasos resultados. Las presiones de las autoridades cristianas, por otra parte, mediante el asedio y la asfixia económica y profesional, pretendían que estas minorías (incluida la judía) adoptaran la fe cristiana.

Al considerar al mudéjar ya como inasimilable por medios proselitistas pacíficos y tras la revuelta de las Alpujarras, se decreta en 1501-1502 la disposición jurídica del bautismo forzoso: entonces desaparece la minoría mudéjar y nace el fenómeno socio-religioso morisco. El edicto era aplicado, en general, no sólo a la fuerza sino también en masa, sin ningún tipo de enseñanza previa de la religión cristiana. Más aún, parece ser que el bautismo no solamente era forzoso, sino en ocasiones humillante, pues según cuenta el cronista Gaspar Escolano, refiriéndose a los moriscos valencianos cuando la caída de Gandía, que se les cristianizaba «bautizándolos con escobas y ramos mojados en una acequia» (*Décadas*, II, p. 690)¹⁴.

Ahí, los moriscos fuertemente arraigados a su cultura y religión se ven implicados en una larga y dura etapa de acecho, sufrimiento, clandestinidad y

¹³ María Jesús Viguera, "Les Mudéjars et leurs documents écrits en arabe", en *La Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°63-64, Aix-en-Provence (1992/1-2), pp. 155-163; y también de la misma autora, la valiosa "Introducción" al libro de Federico Corriente Córdoba, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1990, pp. 9-41.

¹⁴ Luce López Baralt, "Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca", en *Bulletin Hispanique*, tomo LXXXII, n°1, 1980, pp. 16-58 y especialmente p. 19.

encubrimiento que desembocará en 1609-1614 en su deportación definitiva. El morisco José Benegas lamenta la caída de Granada y presiente el triste sino en estos términos:

«Si el rrey de la konkišta [Fernando el Católico] no guwarda fidelidad, ¿ké aguwardamoš de sus šuzesoreš?.»¹⁵

Bautizados¹⁶, los moriscos se consideraban «oficialmente» cristianos. No obstante, a ojos de la sociedad cristiana, seguían siendo vistos como moros y tratados como tales, y también ellos mismos se consideraban moros, con lo que nos encontramos con una doble situación de encubrimiento¹⁷. En la novela titulada *Alonso, mozo de muchos amos*, publicada entre 1524 y 1526 por Jerónimo de Alcalá y Yáñez, se habla de «aquel morisquillo de Toledo que está jugando en un cigarral con otros chicuelos y cuando Alonso le pregunta su nombre, responde inocentemente que se llama Hamete en casa y Juanillo en la calle»¹⁸.

Recurriendo a la *taqiyya* (تقية)¹⁹, disimulo, encubrimiento o precaución, concepto inspirado en el Corán²⁰ mediante el cual se autoriza al musulmán en caso de *darura* (ضرورة) o necesidad imperiosa simular una práctica ilícita, según los preceptos islámicos, que le ha sido impuesta, a condición de conservar su fe musulmana en el corazón con la *niyya* (نية) o sana intención. Por consiguiente, sólo mediante la delación se podía juzgar la «apostasía» de los moriscos ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, pues siendo oficialmente cristianos (o cristianos nuevos) no se podían considerar ni infieles ni herejes. Al ocultar sus creencias, la convivencia de los moriscos a diario con los cristianos se convierte en la más acérrima enemiga.

El concepto de *addīn* (الدين) o religión no se reduce meramente a creencias relativas a lo metafísico, sino que implica también la parte perteneciente al culto exterior, es decir todas las manifestaciones de la vida cotidiana, incluidas las costumbres que en sí probablemente no forman parte integral de la fe, si bien se asocian a una manera de vivir minuciosamente circunscrita. Estamos ante un

¹⁵ Ms. aljamiado BNM Res. 245, fol. 87v, 11 y ss., en L. López Baralt, *ibid.*, p. 45. En los pasajes en romance aljamiado o castellano prouro, siempre que me lo permite la tipografía, atenerme a la transcripción de los editores.

¹⁶ Alrededor de 1525, con el edicto de conversión forzosa de los moriscos aragoneses, en España casi no quedaba ningún musulmán que no hubiera estado en contacto con el agua bautismal.

¹⁷ Luis F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, p. 35.

¹⁸ María S. Carrasco Urgoiti, «Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca», *En la España medieval. IV. Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Núñez*, I, Madrid, 1984, 183-223, y especialmente p. 218.

¹⁹ Cfr. Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens: Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977; del mismo autor, «Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*», en *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, 1978, pp. 107-122 y Leila Sabbagh, «La religion des Moriscos entre deux fatwas», en *Les Morisques et leur temps*, Paris, 1983, pp. 43-56.

²⁰ Por ejemplo, las azoras V, 6; XVI, 116, cuyo texto se cita más adelante.

coherente sistema ideológico, con fondo y forma específicos, que se adentra en el ejercicio vital cotidiano del musulmán.

Por eso, estas manifestaciones exteriores de la manera de ser islámica se miraban con recelo en la sociedad mayoritariamente cristiana del siglo XVI y se consideraban un obstáculo arduamente adverso a la asimilación y aculturación del grupo minoritario.

Así, aparece la pragmática firmada por Felipe II en 1566 que supuso un tremendo revés para la ya lamentable situación morisca. Mediante unas disposiciones drásticas que abarcaban tanto la vida cotidiana como las creencias, pretendía acelerar el proceso de asimilación política, religiosa y cultural de los moriscos. En el edicto, Se prohíbe vestirse «a la usanza de los moros»; celebrar bodas, fiestas, zambras y leilas como hacían (en todo caso debían dejar abiertas ventanas y puertas); celebrar el viernes; usar nombres moros; usar las mujeres alheña; usar «baños artificiales» (destruir las entonces existentes); etc. Además, se promulgan las disposiciones siguientes:

I. Prohibir hablar, leer y escribir en arábigo en un plazo de tres años.

II. Anular los contratos que se hicieran en aquella lengua.

III. Que los libros escritos en ella, que poseyeron los moriscos, fueran presentados en un plazo de treinta días al presidente de la Chancillería de Granada, y que, una vez examinados, se devolverían los que no tuvieran inconveniente en poseer personas creyentes para sus propietarios los poseyeran otros tres años²¹.

A imagen de la diversidad socioeconómica del fenómeno mudéjar-morisco en las distintas áreas peninsulares, su situación lingüística es igualmente heterogénea. Mientras en Castilla y Aragón la lengua árabe se perdía con un ritmo acelerado, en Valencia y Granada, parece haberse conservado hasta los últimos años de supervivencia morisca en la Península²².

Lengua y grafía árabe:

Entre los moriscos el árabe, lengua del Corán heredada del glorioso pasado andalusí, fue paulatinamente olvidada dando lugar a un fenómeno lingüístico nuevo en la Península: el romance aljamiado, es decir escito en caracteres árabes o *aljamía*, voz cuyo significado etimológico (<أعجمي) es 'extranjero, bárbaro, profano'²³.

El hecho de que la literatura aljamiado-morisca -como hemos señalado- es en gran medida de tipo tradicional implica que en el aspecto lingüístico también, prima lo colectivo sobre lo individual. Estos textos se transmiten a través de sus

²¹ M. García Arenal, *Los moriscos*, Madrid, 1975, pp. 109-136 y 221-226, y también J. Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada*, 1976, pp. 158-159.

²² Véase, por ejemplo, *supra* María J. Viguera, "Introducción" a *Relatos píos y profanos...*

²³ Véase, *supra* nota 11.

múltiples variantes que plasman la situación lingüística del momento y del lugar, según la percibían los copistas transmisores, fiel reflejo del sentir palpante de su colectividad. Con respecto al tipo de soporte lingüístico (lengua árabe, lengua romance en grafía árabe o latina), especialmente cuando los contenidos son sagrados, como se ha aludido, lo que prevalece igualmente no son los gustos o afinidades personales de autores y amanuenses moriscos, sino la perceptibilidad de la *alchama* (comunidad de fieles) y sus *alfaquies* (doctos y jurisperitos de la ley islámica) con sus necesidades y anhelos pertinentes²⁴. Dicho en otros términos, la creación de la literatura aljamiado-morisca fue el resultado de unas exigencias y aspiraciones coyunturales colectivas encaminadas a preservar, con todos los medios a su alcance, y casi de una manera desesperada su lengua árabe al menos en su estricto aspecto grafémico.

Los mudéjares tenían, generalmente, cierto margen de libertad de culto del que carecían sus descendientes moriscos. Algo similar se puede argüir respecto a la situación lingüística. Así, especialmente para esta minoría (bajo ambos estatutos sociales), religión islámica y lengua árabe son indisolubles. Como grupo reducido, asediado y perseguido por una mayoría diferente que intenta por todos los medios arrebatarlas, se aferra a esta unión, estandarte de su identidad específica. Es lo que señala el granadino Aben en una carta dirigida a los musulmanes del Norte de África en plena sublevación de las Alpujarras: «Quien pierde su lengua, pierde su ley»²⁵. Sin embargo, las circunstancias desfavorables del entorno hacían que progresiva e irreversiblemente las lenguas vernáculas peninsulares iban sustituyendo al árabe tanto en su vertiente clásica de empleos solemnes como en su uso dialectal en la vida diaria. A lo largo de este proceso, lo que quedaba del árabe era, naturalmente, cada vez más limitado y defectuoso²⁶. Si los mudéjares e incluso moriscos granadinos y valencianos pudieron, generalmente, conservar la lengua de sus antepasados andalusíes hasta fechas muy tardías, los castellanos y aragoneses, aun bajo el estatuto de mudéjares, perdieron en general el uso de la lengua árabe. En 1462, Yçe de Chebir (بن جابر عيسى) en el prólogo de la *Suma de los principales mandamientos y debedamientos de la Ley y çunna*²⁷, señalaba que «los muçilimes d-España, con grande sujección y apremio y grandes tributos, fatigas y trabajos, an descaído de sus Riquezas y se an perdido las escuelas del arábigo» (fol. 2r, 13-17, ms. n°6016 BNM). Por otra

²⁴ Aunque, como veremos, ha habido casos no menos interesantes de obras mudéjares compiladas a petición de algún teólogo cristiano o representante de la autoridad vigente.

²⁵ Véase H. Bouzineb, “Respuestas de jurisperitos magrebíes en torno a la emigración de musulmanes hispánicos”, en *Hespéris-Tamuda*, 26-27 (1988-89), p. 65.

²⁶ Se aducirá a esta cuestión en el apartado “Problemática de la traducción”.

²⁷ También se denomina *Brebiario sunní*. Fue editado por Pascual de Gayangos, *Memorial histórico español*, V, 1853, Madrid. Aquí, como en las siguientes referencias a la emblemática obra mudéjar, uso la versión del ms. morisco escrito en caracteres latinos n°6016 BNM que fue tema central de mi tesis doctoral leída en la Universidad Complutense de Madrid en enero de 1995 (inérita).

parte, otros testimonios en Aragón señalan que ya en la etapa mudéjar comienza el proceso de sustitución del árabe por el romance. En 1442, las Cortes, reunidas en Zaragoza, prohibían a los moros de Aragón pasar a ultramar o huir al reino de Granada, pues «los ditos moros, después que son en tierra de los enemigos de la Fe, porque saben la tierra...e saben la lengua, son espías»²⁸.

En el transcurso del proceso de desvanecimiento de la lengua árabe que ciertamente vivieron los últimos hispanomusulmanes con mucha amargura y frustración, surge la perentoria necesidad, por una parte, de transmitir a las *alchamas* moriscas los conocimientos doctrinales del Islam en un ambiente cada vez más hostil y prohibitivo; lo que por ahora exige el uso del romance; y por otra parte existe otra perenne necesidad tanto o más urgente que es mantener y salvaguardar el soporte lingüístico árabe que comunica dichos conocimientos, si no como lengua por lo menos como grafía. La lengua árabe, de ese modo, transmite su carácter sagrado al alifato en el que se escribe y por tanto, la actitud reverente y afectiva hacia la lengua se transfiere a la grafía²⁹. Así pues, más que soporte gráfico o signifiante (reproducción escrita de una realización fónica), los caracteres árabes representan en la conciencia del musulmán la intrínseca connotación de pertenecer a una idiosincrasia espiritual y cultural específica. Sin embargo, dar tan relevante paso prescindiendo de la lengua del Corán para instruir a los correligionarios en las enseñanzas coránicas, supone un crucial dilema. Los moriscos, amparándose por el propio Libro Sagrado -como es natural- debían recurrir al principio doctrinal y jurídico del *fiqh* islámico: الضرورات تبيح المحظورات 'las necesidades legitiman las prohibiciones', inspirado en aleyas coránicas. Por ejemplo, con referencia a la prohibición de algunas carnes de animales:

فمن اضطر غير باغ و لا عاد فإن ربك غفور رحيم

'Quien se ve obligado a comer **sin que él lo desee ni quiera ser transgresor**, sepa que tu Señor será indulgente, misericordioso'³⁰.
o en otra aleya:

فمن اضطر في مخمصة غير متجانف الإثم فإن الله غفور رحيم

'Quien se ve obligado a comer por hambre algunos de esos animales **sin intención** de pecar, sepa que Dios es indulgente, misericordioso'³¹ (el subrayado es nuestro).

o también en otra que hace alusión a los apóstatas:

²⁸ Esteban Sarasa, *Sociedad y conflictos y conflictos sociales en Aragón (siglos XIII-XV)*, 1981, Madrid, pp. 217-18.

²⁹ Como subraya O. Hegyi en su interesante estudio, "El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada" (en *Actas de coloquio Internacional...*, Madrid, CLEAM, 1978, pp. 147-164), tales actitudes afectivas hacia un alfabeto en general, o hacia el árabe en particular no son privativos de los moriscos. Por ejemplo, Hegyi indica un vínculo parecido entre el clero ortodoxo albanés y el alfabeto griego, o entre los católicos de Bosnia y el alfabeto latino.

³⁰ Azora VI, 146.

³¹ Azora V, 6.

من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان

‘Sobre quien reniega de Dios después de su profesión de fe, -se exceptúa quien fue forzado, pero cuyo corazón está firme en la fe-’³².

No obstante, este principio de *darura* (ضرورة) constituye un arma de doble filo, pues si por una parte permite resolver los problemas que surgen a partir de situaciones adversas, por otra, en caso de abuso puede ocasionar graves desfiguraciones de los preceptos religiosos, lo cual evidentemente sería doblemente perjudicial para la comunidad minoritaria morisca. «Adaptaciones» similares incurrirían en la *bid'a* (بدعة) o innovación ilícita³³, práctica terminantemente reprobada por la ortodoxia en todos los territorios islámicos. Este tabú religioso, sin duda, tuvo que inquietar la élite morisca a la hora de plantearse una justificación aceptable desde el punto de vista de la ortodoxia, en su empeño de crear la modalidad aljamiada y luego usarla durante generaciones. Algo similar debió ocurrir cuando se emprendió la redacción de los textos de contenido sagrado en alfabeto latino. Ahora bien, en Islam un concepto básico representa la piedra de toque de todo ejercicio ritual o vital derivado: es la *niyya* (نية) o sana intención. Así, los cinco pilares del Islam implican ese paso previo puramente interior, sin el cual la acción ritual, aunque esté físicamente cumplida, resulta nula (Fíjese *supra* en lo subrayado en las aleyas citadas). Por tanto, si las intenciones de los *alfaquíes* (‘jurisconsultos’), autores y transmisores moriscos son sinceras, su actividad quedará legitimada. Sin embargo, por lo menos en lo que corresponde a los textos de índole religiosa, seguramente la redacción en aljamiado de contenidos que normalmente se escribirían en la lengua coránica, no era una actividad grata. Es lo que explica el comentario tan agrio como dolido -si bien muy relevante- de un criptomusulmán que tiene que traducir su tratado proselitista «del arabi en ajami»:

«...ní uno solo de nuestros correligionarios sabe algarabía en que fue revelado nuestro santo alcorán, ni comprende las verdades del adin [religión] ni alcanza su excelencia apurada, como no lo sean convenientemente declaradas en una lengua extraña, cual es la de estos perros cristianos, nuestros tiranos y opresores ¡confúndalos Alá! Así, pues, séame perdonado por aquel que lee lo que hay escrito en los corazones, y sabe que mi intención no es otra que abrir á los fieles musulimes el camino de la salvación, aunque sea por tan vil y despreciable medio»³⁴.

³² Azora XVI, 108.

³³ H. Bouzineb en su artículo “Respuestas de jurisconsultos magrebies en torno a la emigración de musulmanes hispánicos” (en *Hespéris-Tamuda*, 26-27 (1988-89), p. 65), aduce el testimonio de un *talib* (‘estudiante’) mudéjar emigrado a Orán que se lamenta de la situación religiosa y cultural de sus correligionarios en España. Así, deplora que en España su país natal, “الشريعة نور أطفأت البدع”, (literalmente: ‘las innovaciones ilícitas han apagado la luz de la ley islámica’).

³⁴ Ticknor, *Historia de la literatura española*, IV, Madrid, 1858, p. 420.

Se trata de una de las escasas declaraciones tan directas y expresivas que hace un morisco en España, traspasando el estado de hostilidad pasiva y no expresiva de su comunidad. Obviamente, lo que subraya este criptomusulmán es que si no fuera por necesidad (*darura*) u obligación, no haría semejante tarea. Se ampara en su sana y sincera intención (*anniya*) para llevar a cabo su misión proselitista y didáctica. Otros, abogan pura y simplemente por la razón práctica. Dice el célebre *alfaquí* mudéjar segoviano Yçe de Chebir en el prólogo de *Suma de los principales mandamientos y debedamientos de la Ley y çunna*:

«...me puse a sacarlo en esta lengua castellana, animado de aquella alta auctoridad que nos manda y dize que toda criatura que cosa alguna supiere de la ley y çunna ('*tradición del Profeta*') lo deue enseñar a todas las criaturas del mundo **en lenguaje que lo entiendan si es posible**; y esto por ebitar las dudas y dificultades en contrario puestas» (fol. 1v, 10-19; ms. n°6016 BNM)³⁵.

Otro célebre hispanomusulmán, el autollamado Mancebo de Arévalo declara:

«Ya fue decretado por Málík que nuestra santa Ley y Sunna fuese enseñada a todo ser jalecado ('*ser creado*') **en cualquiera lengua que mejor lo (sic) sepa entender**, con cualquier arte o primor, no quitando ni añadiendo su discretal avocanza, y que le fuese comunicada a cualquier nación, sin facer desdén a ninguna criatura...» (fol. 112v-113r, ms. Res. 245)³⁶. En otro pasaje se hace referencia, además, al propósito de instruir a las nuevas generaciones moriscas:

«Pero diré akī una partida d-ello i púšelo en aġamī šegún la tierra porke mešor lo entiendan loš mayores y loš menoreš de Allah»³⁷.

Así pues, prevalecen en último término las exigencias coyunturales concretas a los reparos teológicos más bien teóricos. Ahora bien, con ese apego más que comprobado de los moriscos hacia la lengua árabe y su grafía, cabe la posibilidad, además de todo lo antedicho, de que en el uso del aljamiado ayudaba la inteligibilidad de la grafía árabe; para conseguir cierto secretismo, encubrimiento (*taqiyya*) y seguridad, si no ante las autoridades inquisitoriales (tenían expertos en la materia), al menos para la gente común de la sociedad cristiana³⁸. Esta posible *taqiyya* en su vertiente lingüística resultaría de ese mismo concepto de *darura* (necesidad), pues como advierte el Corán a los creyentes: *و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة* 'y no precipitéis con vuestras manos hacia el aniquilamiento'.

No obstante, las autoridades cristianas no se dejaban engañar por semejante estado de espíritu, considerando a estos moriscos, además de apóstatas, hipócritas. Louis Cardaillac, en sus exhaustivos estudios sobre la cuestión

³⁵ Véase, *supra* nota 27.

³⁶ Cita retomada de Mikel de Epalza, "El islam aragonés, un islam de frontera", en *Turiaso*, VII, Tarazona, 1987, pp. 9-21, y especialmente p. 16.

³⁷ M. Manzanares de Cirre, "Textos aljamiados. Poesía religiosa morisca", en *Bulletin Hispanique*, LXXII, 1970, p. 314.

³⁸ *Cfr.* el interesante estudio de Ottmar Hegyi, "El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas...".

inquisitorial, recoge varios testimonios de los dos bandos. Por ejemplo, muchos pleitos contienen fórmulas del tipo: «Y que aunque en la boca dezían que eran cristianos, no lo eran en el corazón».

«Fingía ser zelador de la fe».

«Hacia cosas y delitos, los cuales callava y maliciosamente encubría»³⁹.

Problemática de la traducción:

La traducción de textos religiosos y especialmente del Corán se enfrentó con arduos reparos teológicos, aparte de los ya de por sí problemas lingüísticos de adaptación y correspondencia entre dos sistemas tan distintos, especialmente teniendo en cuenta la modalidad sacral de los textos. Además, se añaden las específicas dificultades de la literatura aljamiado-morisca en cuanto adaptación de la lengua romance al soporte grafémico árabe. La labor se hace más complicado si tenemos en cuenta el árabe, en muchos aspectos, deficiente y limitado de los moriscos.

El punto de partida de la religión islámica es el Corán. El Libro Sagrado encarna el sentido más puro e indiscutible de la Ortodoxia; ésta que anhelan con tanto fervor los últimos musulmanes españoles. De ahí la abundancia de manuscritos relativos al texto coránico. Sin embargo, si se considera la inimitabilidad, *i'gāz* (اعجاز), del Corán, es decir de la lengua en la que fue revelado a Muhammad, concepto en el que creen los musulmanes como «confesión de fe», sería fácil entender cuán reacia es la ortodoxia (hasta en la actualidad) a la traducción del Texto Sagrado. Traducirlo constituiría en Islam un tabú lingüístico: ser inimitable implica ser intraducible. Por eso, no es de extrañar que encontremos, como acertadamente subraya Consuelo López Morillas, que entre los moriscos existe cierta tendencia a evitar los términos «traducir» o «trasladar» (usados libremente por los judíos), prefiriendo circunlocuciones como «poner», «sacar» y «declarar»⁴⁰. Algo similar se puede aducir, probablemente, a la inclinación de denominar, a modo de título, una traducción aljamiado-morisca del Corán como *tafçira* ('exégesis, interpre-tación, explicación')⁴¹. En el prólogo

³⁹ L. Cardaillac, "Un aspecto de las relaciones...", p. 112-113.

⁴⁰ Consuelo López Morillas, "Langue sacrée et terminologie de la traduction parmi les morisques", en *Actas del III simposio internacional de estudios moriscos*, Túnez, 1989, p. 120 (resumen en una sola página).

⁴¹ Existen varios estudios sobre alcoranes aljamiados. Véase especialmente los de Juan Vernet, "Traducciones aljamiadas del Corán", en *Der Orient in der Forschung. Festschrift f. Otto Spies*, Wiesbaden, 1967, pp. 686-705 y "La exégesis musulmana tradicional en los coranes aljamiados", en *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, 1978, pp. 123-164 y también María J. Hermosilla, "Dos glosarios de Corán aljamiado", en *Anuario de Filología*, IX, 1983-1986, pp. 117-149. Recordemos la famosa *tafçira* del Mancebo de Arévalo, autor estudiado por varios especialistas como L. P. Harvey, "El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada", en *Actas del coloquio... (Oviedo 1972)*, pp. 21-47; María T. Narváez, "Preceptos para la vida cotidiana: ética moral y buenas costumbres en la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo", en *Homenaje*

de tres manuscritos del citado *Brebiario sunní*, se hallan, respectivamente, tres versiones distintas relativas a esta cuestión:

- 1) Ms. nº6016 BNM: «Plegue a la piadad ynmenssa de Allá, me dé graçia, como teniendo el *Alcoram* delante»⁴².
- 2) Ms. nº2076 BNM: «Plugo a la ynmensa piadad dar graçia como con su ayuda tiniendo el *atasçir* (sic) delante»⁴³.
- 3) Ed. de Gayangos: «...teniendo el *atafcir del Alcorán* delante»⁴⁴ (el subrayado es nuestro).

Sin embargo, pese a las objeciones teológicas de la ortodoxia a la traducción del Corán y por extensión de los textos -también pero en menor grado- sagrados del *hadit* ('tradición del Profeta') y todos cuantos pertenecen a esta tipología documental (como tratados o comentarios relativos), lo que prima en este caso es la razón práctica más prioritaria y urgente que las disquisiciones teóricas -o «demagógicas»- aplicables más bien a los territorios donde el Islam es mayoritario.

Es cierto, por entonces el concepto de fidelidad absoluta en la transmisión de textos (o su traducción) no existía⁴⁵. Si bien en la presente situación, el tipo de traducción que predomina es el literal, pues cuanto más se acerca el «traductor» al árabe, lengua modelo además de original traducida, menos remordimientos tendrá a la hora de enfrentarse a su propio anhelo de ortodoxia. Con frecuencia, en aras de identificarse con la ortodoxia, las traducciones aparecen interlineales. En este mismo sentido, abundan en las transcripciones aljamiadas de tratados y comentarios islámicos romances, citas coránicas escritas en árabe⁴⁶.

En el prólogo en latín castellanizado del Alcorán trilingüe (árabe-romance-castellano), elaborado, en 1456, por el *alfaquí* segoviano Yçe de Chebir con el teólogo salmantino Juan de Segovia, declara el erudito mudéjar que la versión debe ser «de pe a pa», y lo explica de esta forma: «in vulgari yspanico est tantum dicere sicut de verbo ad verbum»⁴⁷.

Considerado el reconocido prestigio del *alfaquí* Yçe de Chebir en la época⁴⁸, no es de extrañar que estas pautas metodológicas así como el propio *Alcorán*

a Álvaro Galmés de Fuentes, II, Madrid, Gredos, 1985, pp. 621-630 y Mikel de Epalza, "Introducción" a *El Cántico islámico...*, especialmente pp. 15-18.

⁴² fol. 1v, 18-20. Véase nota 27.

⁴³ Fol. 1r, 18-20 (ms. escrito en caracteres latinos).

⁴⁴ p. 248. Véase nota 27

⁴⁵ Véase, *supra* nota 7

⁴⁶ Véase además de los trabajos de Juan Vernet y Consuelo López Morillas (*supra* nota 41), Hossain Bouzineb, *Traducciones...* y Ottmar Hegyi que en, "Minorías...", registra este fenómeno en *aljamiás* extrapeninsulares.

⁴⁷ D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Apéndice II, pp. 273-277, especialmente p. 273.

⁴⁸ Véase L. P. Harvey ("El Mancebo de Arévalo...", espec. p. 25) y M. de Epalza ("Introducción a

trilingüe tuvieron una gran influencia en las posteriores versiones aljamiadas del Corán⁴⁹.

Sin embargo, la literalidad de la versión más que fidelidad a los contenidos, conduce en ocasiones a su desfiguración⁵⁰. Esto es extrapolable, efectivamente, a toda la producción de índole religiosa en el sentido más amplio; ya que ésta en su gran mayoría, procede de obras originales árabes de épocas bastante remotas.

De sobra están corroboradas las influencias del modelo lingüístico árabe en la literatura aljamiado-morisca⁵¹; por lo que principalmente, se recogerán en este apartado, algunos ejemplos de la edición inédita del ms. n°6016 BNM, escrito en alfabeto latino⁵².

En un contexto lingüístico y cultural impregnado de cristianismo, las palabras que poseen cierto contenido hierático, difícilmente podrán despojarse de sus respectivas connotaciones. La contaminación que sufre la lengua romance por parte de la lengua árabe, considerada como modelo, es evidente. En este contexto de interacción, aparte de las «inconscientes» contaminaciones semánticas, sintácticas y estilísticas (resultantes, a menudo, de la literalidad)⁵³, aparecen intencionadas adaptaciones de elementos árabes, integrados en el sistema lingüístico español, que se flexionan como si fueran vocablos españoles⁵⁴:

Del verbo árabe خلق (*halaqa*) que por antonomasia, con referencia a Dios, significa ‘crear’, se forma el verbo aljamiado-morisco [*halecar*] que se flexiona como un verbo español con morfología similar: *halecaste* 143v, 5.

Del verbo ár. سجد (*çagada*) ‘prosternarse en el ejercicio de la oración ritual’, se forma el verbo *açachedar* 26v, 4; 26v, 17; *açachede* 30r, 20; 31r, 15; *açachedará* 28r, 9; *açachedamiento* 28v, 13; *açachedado* 28r, 6; *açacheda* 29r, 12; 30r, 14.

Del verbo ár. ركع (*raka*) ‘inclinarse en oración ritual’, se forma el verbo *arraquear* 26v, 4, 16, 17; *arraquéese* 27r, 16; *arraqueado* 28r, 6; *arraca* 28r, 7; *arraquea* 47r, 15.

El cántico islámico..., espec. pp. 10-11) apuntan la muy probable posibilidad de que Yçe de Chebir, además, autor del *Brebiario sunni* (1462), sea el “creador” del sistema de transcripción de textos musulmanes en romance (aljamiado).

⁴⁹ Véase, *supra*, nota 41 y 46.

⁵⁰ Véase, *supra* nota 46, especialmente H. Bouzineb y L. López Baralt.

⁵¹ Véase la colección CLEAM, editada por Gredos (Madrid) y dirigida por Álvaro Galmés de Fuentes, quien en sus dos precursores primeros volúmenes especialmente, con un exhaustivo rigor filológico, contribuyó ampliamente a poner la pauta para las siguientes ediciones de textos aljamiado-moriscos. Se trata de *Historia de los amores de París y Viana*, 1970 y el *Libro de las batallas. Narraciones épico-caballerescas*, 2 vols., 1975. También, el valioso *Glosario de Voces Aljamiadas*, de Á. Galmés de Fuentes, M. Sánchez Álvarez, A. Vespertino Rodríguez y J. C. Villaverde Amieva, Gijón, Biblioteca Árabo-Románica, 1994; más adelante, citaré *GVAM*.

⁵² Véase, *supra* nota 27.

⁵³ Para estos, generalmente, estereotipados tipos de contaminación, remito a los estudios citados en la nota anterior.

⁵⁴ Cuando para un ejemplo, no remito a nota, es que se registra en el aludido ms. n°6016 BNM.

Del verbo ár. حرر (*harrara*) ‘redimir, libertar’, se forma el verbo *ahorrar* 60v, 9; *ahorrarás* 6v, 8: «ahorrarás el catibo con tus bienes».

Del verbo ár. كحل (*kahhala*) ‘ennegrecer con alcohol las mujeres las cejas, los bordes de los párpados y las pestañas’, se forma el verbo [*alcoholar*], *alcohole* 83v, 20.

No se traducen los términos con intrínseco contenido espiritual islámico que tienen equivalentes en el léxico religioso romance, por temor a que éstos los contaminen con sus connotaciones religiosas cristianas. Así, para el morisco *addin* no puede traducirse por *religión*, pues para el morisco, en su contexto sociocultural peninsular, *religión* significa implícita e indisolublemente ‘religión cristiana’. Del mismo modo, *addin* sería, exclusivamente, ‘religión islámica’. El mismo esquema se puede aplicar a los términos moriscos siguientes:

Al lah < الله (*Allah*) no puede corresponder a ‘Dios’
Açala < الصلاة (*as-salat*) no puede corresponder a ‘oración ritual’
alchanna < الجنة (*al-ganna*) no puede corresponder a ‘paraíso’.
chahanna < جهنم (*gahannam*) no corresponde a ‘infierno’.
alchihed < الجهاد (*al-gihad*) no corresponde a ‘guerra santa’.
alcorben < القربان (*al-qorban*) no corresponde a ‘ofrenda, sacrificio’.
adua < الدعاء (*ad-du*) no corresponde a ‘plegaria, súplica a Dios’.
açora < السورة (*aç-çura*) no corresponde a ‘capítulo’, pues representa un término aplicable tan sólo al Corán.
alea < الآية (*al-‘aya*) no corresponde a ‘versículo’, término exclusivo del Corán.
alfadila < الفضيلة (*al-fadila*) no corresponde a ‘virtud, mérito’; si bien, según la percepción morisca, es una voz que conlleva una intrínseca connotación islámica; por lo que significaría, más exactamente, ‘virtud, mérito, según la religión islámica’.

Por otra parte, aparecen sin traducir las fórmulas que acompañan la invocación del Profeta, asimismo de los otros profetas:

çuhanahu سبحانه ‘ensalzado sea!’ : 35v, 3; 141r, 2; 145r, 14. Expresión que se pospone al nombre de Dios.

çala Allahu aleyhi gua çalam صلى الله عليه وسلم
 ‘bendígale Dios y le salve’ : 1r, 15-16; 3r, 15; etc.

çalam صلعم ‘abrev. usual en los textos religiosos árabes de la fórmula que se pospone al nombre del Profeta’ : 9v, 18 (Véase, *supra*).

Muhammad محمد ‘el profeta Mahoma’

Muçe موسى ‘Moisés, profeta y una de las principales figuras del Corán’.

يُحْيِي عَيْسَى 'Jesús, profeta y una de las figuras principales del Corán'.

Existen recursos de adaptación más elaborados: son los calcos semánticos. Ejemplos⁵⁵:

bebedor 'bigote': 69v, 15 «Amado es afeytar el *bebedor* y debaxo de la barba y hazer el cabello». Es calco del ár. شرب (*sariba*) 'beber', cuyo sustantivo derivado (*sarib*) puede significar 'bebedor, el que bebe', como 'bigote'.

población 'peregrinación menor a la Meca': 61v, 12. Es calco del ár. عمرة (*'umra*), cuya raíz es عمر (*'amara*) que significa 'permanecer, establecerse, poblar'.

[*soñarse*] 'efundir semen'; *se soñar*: 55r, 5-6 «Esquibado es dormir de día en Romadam, y si se dormiere y *se soñar* y bertiere con delectación, en despertando tahárese (= *limpiese*) lo antes que pudiere». Se trata de un calco del verbo árabe حلم (*halama*) 'soñar', que en su VIII forma احلّم (*'ihtalama*), tiene el significado registrado.

La gran mayoría de los textos moriscos pertenecen a la tipología tradicional o polémica, pues pocos tienen fines de distracción o evasión. Estos textos, aunque carecen, *a priori*, de contenido sagrado, presentan similares rasgos arabizantes, y especialmente los sintácticos y estilísticos. Esta modalidad literaria, a menudo, servía de soporte para los fines didácticos islámicos: son novelitas, historias y leyendas que evocan generalmente los tiempos gloriosos del Islam, en un tono con fondo moralizante e instructivo⁵⁶.

Ahora bien, la lengua árabe que se deja traslucir en los manuscritos aljamiado-moriscos, en general, es bastante y limitada⁵⁷; lo cual salta a la vista, especialmente, en las traducciones interlineales del Corán, pues señalan -de inmediato y sin vacilación- el original versado.

Parece que desde muy pronto los moriscos han perdido la percepción de la capacidad determinativa del artículo árabe, al que anteponen, cuando utilizan una palabra árabe que lo lleva, el artículo castellano, produciéndose de ese modo la secuencia:

⁵⁵ Me limitaré a recoger algunos casos interesantes que no están registrados en *GVAM*.

⁵⁶ Véase la sucinta pero valiosa antología que hace Álvaro Galmés de Fuentes de la literatura aljamiado-morisca, en "El interés literario de los escritos aljamiado-morisca", en *Actas del coloquio...*, pp. 189-210

⁵⁷ Para otros rasgos respecto a estas deficiencias, véanse H. Bouzineb, "Algunas observaciones..." y L. López Baralt, "Crónica...".

art. castellano + art. árabe + sustantivo

Esta secuencia casi de un modo sistemático, en referido ms. n°6016 BNM :

- el Alcoram* القرآن 'el Corán'.
la alcafa الكفارة 'la penitencia cumplida en expiación de los pecados'.
la adahea الضحية 'la res destinada al sacrificio'.
día del alchumua الجمعة 'el viernes'.
el alfaquí الفقيه 'docto de la ley islámica'.
el alhalifa الخليفة 'el califa'.
el alhichante الحاج 'el peregrino'.
el alimen الإمام 'el imán'.

Señala Ottmar Hegyi⁵⁸ que en los manuscritos aljamiados (escritos en alifato árabe), los copistas moriscos reproducen las palabras y los pasajes en lengua árabe, con muchos errores ortográficos. Consisten, sobre todo, en confusiones entre la representación de las consonantes enfáticas y las no enfáticas:

S ص/س/ص t ت/ط q ق/ك d ض/ذ

Por ejemplo:

- Alqa'ba* en lugar de *Alk'aba*
alkabila en lugar de *alqabila*
alqafara en lugar de *akaqara*
alkaçar en lugar de *alqasar*

Son dos muestras del estado de olvido gradual e inexorable de la lengua árabe, que, llegando el fatal sino del destierro, excepto en algunas comarcas, casi desaparece por completo de la memoria de los moriscos deportados, «pues todos los moriscos de Aragón, que son muchos millares, ni la sabían, ni la entendían, y lo mismo es de los que vivían en las dos Castillas, y en Andalucía, y la tenían casi olvidada los granadinos, y no por eso eran mucho mejores que los de Valencia⁵⁹».

El español, expresión de una identidad en oposición:

Con el revés de la expulsión (1609-1614), finalizó una larga e intensa lucha de supervivencia de una minoría asediada y oprimida, diferente en cuanto su visión del mundo (su cultura y religión). Tan drástica y dramática decisión constituyó una prueba fehaciente del fracaso de la Inquisición, con sus métodos

⁵⁸ O. Hegyi, "Observaciones sobre el léxico árabe en los textos aljamiados", en *Al-Andalus*, XLIII, 1978, pp. 303-321.

⁵⁹ Damián Fonseca, *Respuestas a las dudas que se ofrecieron acerca de esta materia*, Lib. VI. Cap. XI: Del estudio de la lengua arábica, que algunos dieron por arbitrio para la verdadera conversión desta gente", pp. 443-459, especialmente p. 456.

implacables, en sus propósitos de asimilación y disolución de la minoría morisca. Estos tenían que enfrentarse, además de la represión, a su propia ignorancia de su ley y lengua. Aferrarse a su acervo religioso islámico dentro de una sociedad cristiana mayoritaria y, asimismo, agarrarse por todos los medios posibles a su identidad lingüística árabe frente a la extendida y generalizada lengua castellana es sobrevivir culturalmente en oposición.

En las tierras de adopción norteafricanas y especialmente en Túnez, el género polémico⁶⁰ parece tener auge entre los moriscos desterrados. Encontraron en la polémica anticristiana un medio defensivo de su tradición cultural. Así, el género polémico constituye una forma literaria resultante de una época de incompreensión e intolerancia y sus circunstancias. No obstante, los textos de polémica no iban dirigidos únicamente a los cristinos, para demostrarles la superioridad del Islam frente al cristianismo, sino también a los correligionarios moriscos recién instalados, igualmente romancehablantes -en su gran mayoría-, para reislamizarlos y reintroducirlos en la ortodoxia. Después de 1609, existía un riesgo de una nueva hostilidad con la comunidad musulmana autóctona, para los cuales el desconocimiento del Corán constituye una grave deficiencia espiritual. Sin embargo, como apunta Mikel de Epalza (experto en la materia), en Túnez -foco de inmigración morisca más numerosa e interesante- «es evidente que el ejemplo del turco, lengua de las autoridades tunecinas, influyó en la tolerancia hacia el español»⁶¹.

Cuando los moriscos fueron deportados de su patria natal, «uno de los países que mejor les recibió fue ciertamente Túnez»⁶². El gobernador turco de Túnez Otman Dey les acogió y procuró su instalación lo mejor posible en el país y les otorgó un estatuto legal específico. Consiguieron formar, en parte del territorio de asentamiento, una especie de aristocracia con un sentido de superioridad muy profundo, derivado del orgullo de ser de origen andalusí. Representaban un grupo hermético y fuertemente unido y solidario, paradójicamente con su «hermetismo» peninsular anterior como grupo marginal e inerte. Este grupo minoritario, tan insubordinable y específico en España, siguió siendo insubordinable y específico en Túnez.

Probablemente, su ya arraigada tradición mudéjar-morisca de «vivir o sobrevivir en oposición» es la que les hace irreductibles a la aversión que infunden con su manera de ser a los habitantes autóctonos. Con su atuendo, sus hábitos, sus maneras y su lengua hispanos (acentuados con su excesivo orgullo),

⁶⁰ L. Cardaillac, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1620)*, París, 1977; Luis F. Bernabé Pons, *El cántico islámico...*, especialmente pp. 51-68; M. de Epalza, "Arabismos en en el manuscrito castellano del morisco tunecino Ahmad Al-Hanafi, en *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, II, 1985, Gredos, Madrid, pp. 515-527.

⁶¹ *Ibid.*, p. 520.

⁶² M. de Epalza, "Moriscos y andalusies en Túnez durante el siglo XVII", en *Al-Andalus*, XXXIV, 1969, 247-327, especialmente p. 247.

al morisco le resultó difícil convencer a sus correligionarios de que no era un cristiano disfrazado, de modo similar que cuando había sido musulmán disfrazado con el disimulo de la *taqiyya* en su España de origen. En este caso, no se trata de unos rasgos culturales resultantes de una cristianización heredada de su larga convivencia con cristianos en España -como habrían sospechado muchos tunecinos de la época-, sino más bien representan señas de identidad cultural profana, fehaciente muestra de añoranza y afecto hacia su tierra natal perdida. Así, independientemente de algunas costumbres específicas irrelevantes desde el punto de vista estrictamente doctrinal, los moriscos eran tan musulmanes como sus correligionarios autóctonos.

Varios testimonios demuestran el fuerte apego de los moriscos de Túnez a la lengua española. Mikel de Epalza señala que, en 1722, un «moro andaluz⁶³ o por mejor decir aragonés, porque nos dijo que su padre era de Zaragoza. Y hablaba español...»⁶⁴. Morgan, del Consulado Inglés de Argel, informa de que en una docena de pueblos tunecinos, a principios del siglo XVIII, no sólo se hablaba español, sino que incluso los más ancianos tenían la costumbre de recitar los poemas del poeta aragonés Muhamad Rabadán⁶⁵.

El impacto de la lengua española introducida por esta minoría morisca se conserva hasta la actualidad, no sólo en los pueblos donde se asentaron, sino prácticamente en todo el territorio tunecino. El investigador Mohamed Al-Mezzi cita un buen número de estas voces de origen español, registradas en el pueblo de Teburba⁶⁶. Ejemplos:

Portal > برطال	Borrasca > براشكة	Bastón > بصطون
Blusa > بلوزة	Pandera > بندير	Gancho > غانجو
Zapato > صباط	Cardas > قرداش	Carreta > كريطة
Cuerno > كورنو	Lámpara > لمبارة	El asta > اللاصطة
Maza > ماصة	Nota > نوطة	Regalo ⁶⁷ > ريقالو

La relación de manuscritos moriscos procedentes de Túnez refleja que en el siglo XVII, «debió ser el territorio que albergó a los elementos más cultos y progresivos»⁶⁸. El aljamiado ya cayó en desuso, por haber olvidado la mayoría, también la grafía árabe (tras haber olvidado la lengua) y por no tener, en realidad, ninguna razón de ser; ya que por ahora la minoría morisca no recela la

⁶³ 'andalusí, gentilicio con que se denominaba a los moriscos inmigrados'.

⁶⁴ M. de Epalza, "Nuevos documentos sobre nuevos descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII", en *Studia Historica et Philologica in honorem M. Battlori*, Roma, 1984, 197-208.

⁶⁵ Stanley, H. E. J., "The Poetry of Mohamed Rabadan, of Aragon", en *J.R.A.S.*, 1867, p. 1 y ss.

⁶⁶ Mohamed Al-Mezzi, "Nur al-qabas baina Teburba wa-l-Andalus", en *Buhut 'an al-andalusiiyin fi Tunis*, 1983, Túnez, pp. 7-37.

⁶⁷ no registrada por Mezzi.

⁶⁸ Juan Penella Roma, "Los moriscos españoles emigrados al norte de África" (*Resumen de tesis doctoral*), Barcelona, Universidad de Barcelona, 1975, pp. 1-24, especialmente p. 21.

aculturación o la disolución en un contexto sociocultural mayoritariamente distinto. Así pues, en esta etapa se usa la lengua «normal» de todos los romancehablantes, es decir la escrita en alfabeto latino.

La producción literaria morisca en el exilio no se limitó al género polémico o doctrinal, pues como muestra del afecto que siente la elite culta hacia su lengua natal española, aparecen obras de puro deleite aunque siempre impregnadas de sentido moralizante.

Por ejemplo, la novelita titulada *El arrepentimiento del desdichado*, estudiada por J. Oliver Asín⁶⁹, que presenta una colección de estampas e historias realistas, reflejo de la vida española del siglo XVI, entrelazadas mediante la ficción de un viaje que realiza el descarriado por el camino amplio y fácil del mundo, por el que va asomándose a la vida entretenida de la gran ciudad (representaciones de comedias, escenas amorosas, galanteos a la orilla del Guadalquivir, saraos, fiestas de sociedad, etc.)⁷⁰.

Otro ejemplo relevante es el *Kama Sutra español. El primer tratado erótico de nuestra lengua* (ms. S-2 BRAH Madrid), editado por Luce López Baralt⁷¹, escrito también desde el exilio tunecino por un anónimo. Respecto al autor y su obra, la editora hace el comentario siguiente: «...nos ofrece la lección más insólita de las letras hispánicas: nos enseña a hacer el amor rezando. Nunca lo habíamos oído en lengua española: el sexo nos lleva a Dios. El morisco cita generosamente numerosas autoridades islámicas que avalan sus novedosas enseñanzas, desde Alagazel hasta Ahmad Zarruq, pero, para nuestra sorpresa, hace desfilar a sus maestros orientales junto a una «autoridad» española totalmente inesperada: nada menos que Lope de Vega, cuyos sonetos entreveran y aun sirven de broche de oro al *Kama Sutra español*»⁷².

Así, no sólo era por necesidad perentoria de re-islamizar a los correligionarios moriscos hispanohablantes, que la élite culta morisca escribía en español. Pues, ahora que se encuentra en libertad, algunos de ellos (buenos

⁶⁹ J. Oliver Asín, "Un morisco de Túnez, admirador de Lope de Vega", en *Al-Andalus*, I, 1933, pp. 409-450.

⁷⁰ Véase, *supra* note 58?

⁷¹ Madrid, Ed. Siruela, 1993. También, de la misma autora: "El original árabe del *Kama Sutra español* (ms. S-2 BRAH Madrid)", en *Actes du V Symposium Internationa d'Etudes Morisques sur: Le V centenaire de la chute de Grenade (1492-1992)*, Zaghouan, febrero 1993, pp. 443-450.

⁷² "Escribiendo desde las Ínsulas extrañas: Reflexiones de una hispano-arabista puertorriqueña", en *Historia y fuente oral. N°7 Analfabetismo y política*, Barcelona, 1989, pp. 113-126, especialmente p. 18.

bilingües también⁷³), componían en verso incluso sus tratados de polémica anticristiana⁷⁴ y se adentraban en modalidades literarias (como el denominado *Kama Sutra*) que antes, salvo pocas excepciones, ni podían imaginar; ya que no estaban «de goso para desir donayreš i košaš dešagui-šadaš»⁷⁵.

⁷³ Como el aragonés Muhammad Rabadán, el andaluz Ahmadd Bejarano o Ibn ‘Abd Arafí’, Véase M. de Epalza, “Arabismos en el ms. castellano...”, p. 519.

⁷⁴ Recordemos, entre otros, el *Cancionero* de del hispanotunecino Taybili, editado por Luis F. Bernabé Pons, *op. cit.*

⁷⁵ Son palabras del Mancebo de Arévalo, recogidas de Luce López Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, Hiperión, 1990, p. 285.