

LOS MORISCOS ESPAÑOLES A TRAVES DE SUS MANUSCRITOS ALJAMIADOS

María Teresa Narváez Córdova

I. Introducción

El presente estudio intenta presentar a una nueva luz la situación histórica, vital, cultural y aún afectiva de la trágica casta de los moriscos españoles en los años que siguen al final de la Reconquista en 1492. La situación de estos moriscos ha sido generalmente explorada por historiadores que se basan en fuentes, crónicas y documentos que ofrecen el punto de vista cristiano: los Archivos de la Inquisición, los documentos de la Real Academia de la Historia y crónicas y documentos de reinos, catedrales y monasterios. Nuestro estudio, por su parte, tendrá como fuente principal la literatura aljamiada, es decir, una fuente morisca. Esto nos permite una visión un tanto diferente de la tradicional, ya que estaremos escuchando el punto de vista de los mismos moriscos que protagonizaron ese episodio tan completo, tan difícil, pero tan fecundo, de la historia española de los siglos XV, XVI y XVII.

MARIA TERESA NARVAEZ nació en España, hija de padres puertorriqueños, en el año de 1955 y se trasladó a Puerto Rico en 1957. Para el año de 1977, se graduó con honores de la Universidad de Puerto Rico donde obtuvo el grado de Bachiller en Artes con concentración en Psicología. Actualmente cursa estudios en la concentración de Estudios Hispánicos de la Facultad de Humanidades. Tiene bajo publicación dos artículos: "San Juan de la Cruz y Algazel", que se publicará en el Boletín de la Academia de la Lengua de Puerto Rico, y otro, realizado en colaboración con la Dra. López-Baralt, sobre los moriscos como posibles transmisores de misticismo islámico en la España del siglo XVI. Este se editará para la Editorial Porrúa, de Madrid.

La literatura aljamiada a que nos dedicaremos es la de los años que siguen a la Reconquista, ya que no incluiremos en nuestro estudio la literatura aljamiada medieval, escrita sin sentido de clandestinaje agónico (recordemos el Libro de Aleixandre). La literatura aljamiada está escrita por los moriscos españoles en un lenguaje romance hispánico (portugués, gallego, castellano, aragonés o catalán), pero en caracteres arábigos.¹ Los temas de esta literatura son, en general, de naturaleza religiosa, legal y didáctica.

Ofrecen también algunos fragmentos de narraciones y poemas, estos últimos de naturaleza religiosa, además de recetas, supersticiones, pronósticos, predicciones y cartas personales, así como cuentas de comerciantes. Esta caracterización general del aljamiado es parcial, a la luz de todo lo que hay que descubrir y aun que editar; pero en ella coinciden estudiosos como L.P. Harvey y Eduardo Saavedra.

Conviene señalar las dificultades que se presentan al estudiar esta literatura. En primer lugar, para leerla, nos ha sido necesario estudiar el árabe, conocer bien el alifato y manejar la lengua romance en que se escribió el manuscrito que va a estudiarse. Hay que tomar en cuenta las variantes lingüísticas del romance de los moriscos, la significación de ciertos vocablos de acuerdo a la época, el uso de arcaísmos y dialectalismos y varios otros aspectos de los que nos ocuparemos más adelante.

Otro obstáculo con el que se topa todo estudioso de aljamiado es la dificultad de manejar los manuscritos, que muchas veces están en un estado de franco deterioro. Esto, sin contar los que se encuentran diseminados en lugares tan diversos como París, Argelia, Aix-en-Provence, Upsala, el Museo Británico, Cambridge, el Escorial, la Biblioteca Nacional de Madrid y la Biblioteca de la Junta de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid. En ocasiones, estas bibliotecas envían micropelículas de los manuscritos a los que así lo pidan. (De esta manera obtuvimos las micropelículas de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Dd. 9.49. No obstante, para obtener el Ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid, nos fue necesario viajar a España, donde, con la ayuda del investigador Sr. Manuel Camarero, pedimos la micropelícula que luego él nos hizo llegar a Puerto Rico.)

Es conveniente señalar que hay una gran cantidad de manus-

critos aljamiados sin catalogar, sin leer y sin editar, y que se desconoce el paradero de otros muchos. El manuscrito de la Universidad de Cambridge que estamos transcribiendo es inédito, según nos indica el profesor Alvaro Galmés de Fuentes.² Recordemos que uno de los hallazgos más importantes de estos manuscritos ocurrió en 1884, fecha relativamente reciente, en circunstancias inesperadas, al derribar unas casas en Zaragoza, donde se encontraban empotrados, entre un piso falso de madera y un piso ordinario, como indican Julián Ribera y Miguel Asín Palacios.³ ¿Cuántos hallazgos similares nos depara la historia? Probablemente muchos más, y su importancia para esclarecer la historia y la literatura española de los siglos de oro es, como señala James T. Monroe,⁴ incalculable.

Otro problema que confronta al estudioso de aljamiado es que no existe una revista que publique o catalogue bibliográficamente los artículos referentes al tema. Es necesario buscar estos estudios en revistas de temas tan diversos como filología, lingüística, geografía, estudios árabes y aun religiosos. Tampoco existe hasta ahora una buena bibliografía sobre artículos relacionados a los estudios de aljamiado. En este momento, los profesores L.P. Harvey y Alvaro Galmés de Fuentes, expertos en aljamiado, preparan una bibliografía, que sólo abarcará los estudios, aparecidos desde el 1970 hasta el presente. Está, por lo tanto, prácticamente casi todo por hacer en esta disciplina.⁵ Disciplina importantísima sin duda, pero sólo en estos años es que se le está dando el valor y la atención que merece. (Celebramos la reciente inauguración de la *Colección de literatura aljamiado-morisca*, dirigida por Alvaro Galmés de Fuentes en la Editorial Gredos.)

² En carta dirigida a Luce López-Baralt, fechada el 18 de septiembre de 1975, respondiendo a varias preguntas formuladas por Luce López-Baralt.

³ Julián Ribera y Miguel Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta* (Madrid: Imprenta Ibérica, E. Maestre, 1912), p. VI de la Introducción.

⁴ James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden: E.J. Brill, 1970).

⁵ Véase lo que comenta al respecto el profesor Harvey, en carta personal a Luce López-Baralt, fechada en Londres el 18 de septiembre de 1975: "One of the problems of anybody researching in this field [literatura aljamiada] is the absence of a recognized clearing-house of information such as a review or a place where bibliography is regularly summarized. Since *aljamiado* articles may be published in orientalist or modern language publications, not to mention other places, the task is almost hopeless."

¹ L.P. Harvey, "Aljamía", *The Encyclopedia of Islam*, H.A.R. Gibb and J.J. Kramers edition, s.f., pp. 404-405.

Manuela Manzanares de Cirre pondera y trata de explicar el hecho:

El casi abandono en que está esta literatura se puede explicar por dos razones: primero, por la dificultad de su lectura, no asequible a quien no sepa al menos los rudimentos de la lengua árabe, y en segundo lugar, por la idea muy difundida de que se trata de una literatura sin originalidad, una literatura de traducción y refundaciones.⁶

Es difícil sobreestimar la importancia del estudio de los manuscritos aljamiados. Estos estudios nos arrojan luz sobre el problema histórico-social de los moriscos, sobre el estado de su religión, sobre sus costumbres, su lenguaje y su literatura. También nos iluminan las influencias mutuas entre la cultura española cristiana y la española morisca. En una palabra: nos aclaran como fue esta España aun tan inexplorada de los siglos áureos.

Este estudio pretende presentar y analizar, en la medida de lo posible, aspectos tales como el estado del idioma entre los moriscos, su estado cultural, religioso y las interrelaciones entre esta casa morisca, con otros moriscos y con cristianos. Para ello utilizaremos los estudios preexistentes de Eduardo Saavedra, Asín Palacios, Julián Ribera, L.P. Harvey, Manuela Manzanares de Cirre, que incluyen a veces una transcripción parcial de manuscritos aljamiados importantes. También utilizaremos nuestra propia lectura de los manuscritos inéditos *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, del Mancebo de Arévalo⁷ y el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*, de Baray Reminño.⁸

Queremos agradecer a todas aquellas personas que de una u otra forma colaboraron en este estudio, en especial al Sr. Manuel Camarero, que nos orientó en Madrid para conseguir la micropelícula del *Sumario*, que luego nos hizo llegar; a los profesores Alvaro Galmés de Fuentes y L.P. Harvey; al padre Antonio Bernaldo Quirós, a la Srta. Mercedes García Arenal; a nuestro profesor de árabe Radwan Atiyeh y, sobre todo, a la Dra. Luce López-Baralt, cuyo estímulo y guía hicieron posible la presente investigación.

II. Un primer problema: la lengua de los moriscos

Es necesario explorar, aunque sea someramente, las lenguas que manejaban los moriscos y algunas de las particularidades de su habla. Tomaremos en cuenta tanto la opinión de especialistas en el campo, como la evidencia directa de los manuscritos que manejamos.

Según Asín, Ribera y Caro Baroja, entre otros, la conservación del árabe entre los moriscos variaba de región a región. Parece ser que los moriscos, en general, hablaban el árabe con numerosos dialectalismos, no muy correctamente y con diferentes acentos. Aparentemente desconocían o conocían muy mal, salvo excepciones, el árabe clásico o literario. Julio Caro Baroja, abundando sobre las diferencias regionales referentes al conocimiento del árabe, nos indica que, para el siglo XVI, los moriscos granadinos conservaban su lengua.⁹

Esto le parece posible a Caro Baroja porque toma en cuenta el estudio de los documentos del Archivo de La Alhambra, cuya conclusión es que:

acaban de proporcionarnos pruebas evidentes de la conservación del árabe granadino, durante la primera mitad del Siglo XVI, en el lenguaje oral y en escrituras bilingües.¹⁰

Ahora bien, en Aragón la situación era, aparentemente, muy distinta. Según Caro Baroja, en Aragón, para el siglo XVII, pocos moriscos sabían el árabe, y mandaban a sus hijos a Valencia a aprenderlo.¹¹ Se asume entonces que en Valencia sí se hablaba y se enseñaba el árabe correctamente. Sobre la situación del árabe entre los moriscos de Aragón, Julián Ribera y Asín Palacios van más allá al afirmar que "los moriscos aragoneses no tuvieron nunca, como lengua familiar, el árabe".¹²

Aunque la conservación del árabe entre los moriscos era

⁹ Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada* (Madrid: Diana Artes Gráficas, 1957).

¹⁰ Juan Martínez Ruiz, "Escritura bilingüe en el reino de Granada (siglo XVI), según documentos inéditos del archivo de La Alhambra", *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, publicada bajo la dirección de Frank Pierce y Cyril A. Jones (Oxford: The Dolphin Book Co., Ltd., 1964).

¹¹ Caro Baroja, op. cit., p. 120.

¹² Ribera y Asín, op. cit., p. XXII de la Introducción.

⁶ Manuela Manzanares de Cirre, "El otro mundo en la literatura aljamiado-morisca", *Hispanic Review*, 4 (1973), p. 600.

⁷ Ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

⁸ Ms. Dd. 9.49 de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge.

variable y fluctuante, el árabe sí se conservaba vivo en algunas órdenes religiosas aún en el siglo XVII, según el testimonio de Sebastián de Covarrubias, quien preparó un diccionario llamado *Tesoro de la lengua castellana*, publicado en Madrid en 1611.¹³

En la literatura aljamiada podemos encontrar alusiones y lamentos por la pérdida del idioma árabe. Así lo expone L.P. Harvey cuando dice que

. . . again and again in the introductions to aljamiado works there is an explicit lament for the fact that Arabic studies have declined to such a degree that people are no longer able to read the Qur'an in Arabic.¹⁴

Es imprescindible que recalquemos el doble dolor que esto causaría a los moriscos perseguidos, teniendo en cuenta que consideraban su lengua sagrada y que el Islam reclama que las preces siempre sean dichas en árabe.

La pérdida del idioma sería de profunda trascendencia para ellos, tanto al nivel social como al individual, ligados a su vez al aspecto religioso y a la concepción de lo sagrado de su lenguaje, en el que se dictó *El Corán*. La pérdida total o el deterioro gradual de su idioma árabe causaría profundo dolor a estos moriscos, creándoles resentimiento hacia quienes habían causado esta situación.

Aparentemente, los moriscos de todas las regiones manejaban bastante bien el castellano, pero lo pronunciaban de modo particular y de esto tanto el pueblo como algunos autores se burlaron abiertamente,¹⁵ parodiando a veces su pronunciación. Así opina, al referirse a este particular y juzgando los manuscritos aparecidos en 1884, en Aragón, que debido a que las posibilidades de instrucción de los moriscos, eran con relación a la de los cristianos, muy pobres, el lenguaje de estos moriscos aragoneses era más vulgar, lleno de aragonesismos, y un castellano de formas más groseras y más arcaicas que el de los autores cristianos contemporáneos.¹⁶

La tendencia arcaizante en el idioma castellano que reflejan

¹³ Monroe, op. cit., p. 23.

¹⁴ L.P. Harvey, "The Arabic Dialect of Valencia in 1595", *Al-Andalus*, Vol. XXXVI (1971), pp. 82-83.

¹⁵ Caro Baroja, op. cit.

¹⁶ Ribera y Asín, op. cit., p. XXIV de la Introducción.

los moriscos en sus manuscritos aljamiados es un aspecto en el que coinciden todos los estudiosos y críticos. Harvey dice al respecto: "In general, these forms of speech [las de los moriscos] were much more archaizing than those of the Christians".¹⁷ Añade Manuela Manzanares de Cirre que los moriscos "emplean un lenguaje anterior en casi un siglo muchas veces a la época en que escribieron".¹⁸

En su estudio "Dos manuscritos aljamiados inéditos", la estudiosa intercala una anécdota en la cual don Francisco Codera cuenta que mostró un manuscrito aljamiado de 1525 al señor Jerónimo Borao, "un gran conocedor de la literatura aragonesa medieval" y que a éste le pareció que el manuscrito reflejaba el estado de la lengua al principio del siglo XV.¹⁹

Esto nos parece significativo porque como, por lo general, los manuscritos aljamiados carecen de fecha, se debe tener muy en cuenta esta tendencia arcaizante si se trata de fecharlos a base del lenguaje que utilizan. Esto es particularmente importante cuando tratamos de determinar la época o fecha exacta en que vivieron los moriscos que escribieron esta literatura. Muchas veces, estos autores intercalan en su literatura anécdotas y narraciones de su vida que pueden esclarecernos su situación y sus relaciones con otros moriscos y con cristianos, pero es preciso poner gran cuidado al pretender fechar estos manuscritos, porque su arcaísmo lingüístico puede confundirnos. Estos errores en el cálculo de la fecha podrían tener serias consecuencias a la luz del análisis del contenido de los manuscritos, cosa que podría a su vez llevarnos a falsas especulaciones y conclusiones.

Consideramos, de otra parte, el problema que representaría escribir estos manuscritos aljamiados, ya que le era necesario a los moriscos adoptar la grafía o caracteres de una lengua semítica (el árabe) al molde lingüístico, gramatical y fonético de otra lengua, en este caso, románica. Para resolver estos problemas, los moriscos optaron, en primer lugar, por escribir la lengua romance según ellos la hablaban, es decir, de forma fonética. Esto nos ayuda, al estudiar los manuscritos, a conocer la pronunciación de estos

¹⁷ L.P. Harvey, "Castilian Mancebo as a Calque of Arabic 'Abd, or How El Mancebo de Arévalo got his Name", *Modern Philology*, Vol. 65, Núm. 2 (nov., 1967), p. 130.

¹⁸ Manuela Manzanares de Cirre, "Dos manuscritos aljamiados inéditos", *Modern Philology* (nov. 1964), p. 133.

¹⁹ Loc. cit.

moriscos al hablar el castellano u otra lengua romance que escribían. Esto no deja de presentar cierta dificultad al lector de aljamiado, que muchas veces debe leer el texto en voz alta para reconocer las palabras utilizadas. La grafía árabe, tan diferente de la castellana, conlleva algunas particularidades que veremos enseguida. El alifato árabe tiene varias letras que, por regla, no pueden ir unidas al final. Estas letras son: **و ز د ذ**. Así, al escribir una palabra que contenga alguna de estas letras, la palabra quedará dividida gráficamente; por ejemplo **مَوْشَة** (muwashaja, se escribe, en árabe, muwa-shaja). Al adoptar estos caracteres al castellano u otra lengua romance, ocurre este mismo fenómeno, y una palabra tal como "mejor" aparece escrita en aljamiado así: **ماجر** (me-jor). También sucede lo opuesto y en ocasiones varias palabras se escriben unidas gráficamente, como por ejemplo: **وَنفارا** (un fraile, escrita u-nfarai-re). En segundo lugar, los moriscos tuvieron que suplir a su alifato varios sonidos de las lenguas romances que el árabe no posee. Por ejemplo, los sonidos de p, ñ, ch y ll fueron suplidos doblando el sonido de estas letras árabes; es decir escribiendo: **ب ج ت**, respectivamente.²⁰ Por otra parte, algunos sonidos se escriben utilizando diferentes caracteres para representarlos. A veces, la g se escribe con: **ع**, y a veces con: **و**, indistintamente. Otras letras del alifato árabe sólo se utilizan en aljamiado al citar en árabe, porque indican sonidos del árabe, por ejemplo **ع** se utiliza al citar a **عربي** (Ibn) 'Arabī. Además, entre los manuscritos se observan variantes, quizás debido a los copistas o al propio autor morisco. Como consecuencia de estos problemas, han sido preparados varios sistemas de transcripción fonética, a los cuales se ciñen los estudiosos, con algunas excepciones indicadas en sus trabajos. Señalaremos algunas reglas indicadas por el profesor Jaime Busquets Mulet.²¹

En su escritura se tenía en cuenta algunas normas derivadas de la fonética árabe, como la de no tolerarse dos

²⁰ Jaime Busquets Mulet, *Gramática elemental de la lengua árabe*, quinta edición (Palma de Mallorca: Imprenta SS Corazones, 1970), pp. 146-148.

²¹ Ibid., p. 147, Tanto Nykl como Galmés de Fuentes y Harvey desarrollan y utilizan diferentes reglas de transcripción, reglas que mencionan en sus respectivos estudios. En este trabajo, respetaremos el sistema de transcripción del profesor que citemos, y de ahí las variantes.

consonantes seguidas al principio de una misma sílaba, escribiéndose *balanco*, en vez de blanco o *furuto* en lugar de fruto, ni dos vocales en un mismo diptongo (*buweno*, así como tampoco que una sílaba empezarse con vocal ('el por el, *wun* por un, etc.)

Las consonantes se representaban con las correspondientes árabes, excepto las siguientes:

La C o C con el س	
La C (a) con el ك	
La Ch con el ح	duplicado چ
La D con el د o el ذ	
La G (e) con el ج	
La G (a) con el غ o el و	
La H con el ه	
La J con el ج	
La Ll con un ل	duplicado لّ
La Ñ con un ن	duplicado نّ
La P con un ب	duplicado پ
La Rr con un ر	duplicado رّ
La S con ش	
La V con un ب	
La X con un ش	
La Z con un ز	

También era corriente el uso de voces arábicas y de arabismos, tales como *arraca*, por *genuflexión*, *arracarse*, por *hacer una genuflexión*, *halecar*, por *crear* y *halequeados*, por *creados*. Utilizaban incluso ciertos regionalismos, como estos aragonismos atestiguados por el Sr. Borao y señalados por Manuela Manzanares de Cirre: *tuiendo*, *quiendo*, *is* por *vais*, *ancheza*, *largueza*, *seer* y *seido*. No hay duda de que la labor de escribir estos manuscritos aljamiados, tan ingeniosa como difícil, fue producto de una cultura deteriorada, en pleno proceso de asimilación, que se desesperaba, sin embargo, en su deseo de rescatar una identidad que ya resultaba peligrosa. La comparación entre la literatura aljamiada de los moriscos de los siglos XV, XVI y XVII y la de los siglos medievales, producto esta última de una cultura floreciente, con dominio cultural y político, está aún por hacerse.

Es importante señalar una vez más que para muchos moriscos del siglo XVI el castellano era su lengua, como parece evidenciar el manuscrito *Sumario* del Mancebo de Arévalo que indica en su

título "sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana". Este Mancebo de Arévalo, de quien nos ocuparemos más adelante, fue un autor castellano del que conocemos tratados religioso-espirituales. Este Mancebo vive, al parecer, a mediados del siglo XVI. Tanto él como muchos otros moriscos reconocían el castellano como su lengua materna y familiar, aunque manejaban otras lenguas. En el caso del citado Mancebo, tenemos conocimiento de que sabía el castellano, el árabe, el hebreo, el griego y el latín. Indudablemente la educación de algunos moriscos era considerable. De este estado cultural nos ocuparemos en detalle más adelante.

En síntesis podemos decir que el conocimiento de lenguas entre los moriscos era variable. En cuanto al árabe, unos lo sabían muy bien y otros apenas lo conocían. Parece que todos los moriscos conocían y hablaban el castellano con más o menos corrección. Algunos moriscos más cultos manejaban otros idiomas. La literatura aljamiada presenta una mezcla entre las lenguas romances y el árabe, tanto en su grafía como en algunas palabras y en los sonidos que intenta reproducir. Contiene, como ya se ha señalado, varias voces arábicas, arabismos, dialectalismos, regionalismos y otras peculiaridades. Se han ocupado más por extenso estas particularidades, los estudiosos A.R. Nykl, don Eduardo Saavedra, Miguel Asín Palacios, L.P. Harvey, Jaime Busquets Mulet y Manuela Manzanares de Cirre.

III. Estado cultural de los moriscos

Conviene advertir que el estado cultura de la clase morisca no era homogéneo. Encontramos ejemplos extremos de evidente deterioro cultural (recetas mágicas, supersticiones e ingenuos poemitas a Mahoma) junto a tratados religiosos que revelan un conocimiento considerable de parte del autor morisco. Es evidente que tanto la cultura como la religión estaban, en general, en un estado de decadencia, deterioro y asimilación. Esto es de esperar, dada la situación política y social de estos moriscos. Revisemos muy brevemente esta situación y después analizaremos varios ejemplos tomados del estudio de manuscritos aljamiados que revelan el estado cultural a que nos referimos.

Desde el punto de vista histórico, los moriscos eran una casta (para usar el término de Américo Castro) que se distinguía más

cultural que étnicamente.²² Era un grupo que había perdido gradualmente el poder político a través de la guerra secular de la Reconquista. Su dominio empieza a resquebrajarse en 1212 con la lucha en las Navas de Tolosa, primera gran y decisiva victoria cristiana. En 1340 los moros son vencidos la Batalla de Toledo, y su reino queda reducido al dominio del reino de Granada (Granada, Jaén, Almería, partes de Málaga, etc.). La amenaza árabe termina en 1492, como sabemos, con la caída de Granada en manos de los cristianos.²³ Esta casta árabe fue llamada "mora" hasta la Reconquista. Más adelante, desde 1499 cuando comienzan los bautismos de moros, fuesen voluntarios o forzosos, se les llama "moriscos". Se encontraban, pues, bajo un gobierno ajeno a ellos, culturalmente hablando. Al principio hubo cierta condescendencia y tolerancia²⁴ con estas diferencias culturales y religiosas de parte de la monarquía española, pero según fue pasando el tiempo se optó por asimilar a esta casta como solución política. Este intento se llevó a cabo de diversas formas, unas consideradas y graduales y otras violentas. Entre estas últimas, el bautismo forzoso y en masa de la casta morisca. A partir del bautismo se esperaba que el bautizado obrase y cumpliera con su nueva religión, que a menudo no era bien conocida ni comprendida por el nuevo cristiano.

²² Tanto el historiador Phillip Hitti en su libro, *The History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present* (Nueva York: MacMillan, St. Martin's Press, 1968), como Julio Caro Baroja en su obra citada, *Los Moriscos del reino de Granada*, señalan la notable mezcla racial de estos árabes que tenían sangre persa, hindú y bereber, entre otras.

²³ Hitti, en su obra citada, Henry Kamen en su *La inquisición española* (Barcelona: Ediciones Grijalbo, s.a., 1972) y Américo Castro en *La realidad histórica de España* (México: Editorial Porrúa, s.a., 1973) exploran este lento proceso de la reconquista cristiana.

²⁴ Según explica Kamen, la tolerancia se debía a que los moriscos no representaban una amenaza económica ni política para la casta cristiana. Por esa razón, los judíos fueron mucho menos tolerados que los moriscos y se les expulsa más de un siglo antes que a éstos, controlaba el comercio y la banca, lo que representaba una amenaza a las clases más altas que, a su vez, llegaron a mezclarse tanto con los judíos que era imposible hacer una clara distinción racial. Al respecto, en ese momento histórico, aparecen el *Libro verde de Aragón* y *El tizón de la nobleza*, obras que prueban como todas las clases nobles estaban "manchadas" de sangre judía. Cuando, mucho más tarde, desde 1550 en adelante, la casta morisca comienza a rebelarse y fraguar pactos con el turco, se rompe definitivamente la escasa tolerancia existente, y esto da paso a la expulsión de los moriscos en los años 1609-1611, eliminando así posibles amenazas de invasiones exteriores, aun en detrimento de la agricultura española, sector controlado por esta minoría morisca.

Caro Bajo señala lo que se esperaba del neo-cristiano:

El moro bautizado a la fuerza o por su voluntad, entra-
ba "ipso facto", dentro de la comunión católica y de un
nuevo régimen o estatuto. Si no cumplía como bueno
dentro de aquél, se le podría tratar, no ya como a un in-
fiel ignorante, sino como a un hereje, un apóstata, o un
renegado.²⁵

Comienza entonces, a principios del siglo XVI, la persecución religiosa, que variaba de región a región. A medida que pasa el tiempo, la Inquisición se hace más severa con estos nuevos bautizados.²⁶ La situación intolerable culmina con la rebelión de las Alpujarras, en 1569-70, rebelión que fue sofocada por los cristianos. De ahí en adelante, la asimilación se va haciendo forzosa. Felipe II no ve manera de resolver la situación, que parecería propiciar una invasión turca o de Marruecos y termina por expulsar a los moriscos no asimilados. Muchos, a medio asimilar, permanecen aún en la Península.

Socialmente, desde el momento en que termina la Reconquista los moriscos se encuentran, salvo excepciones, en una posición de desventaja. Algunos pierden sus propiedades y muchos se dedican a actividades u oficios manuales como la agricultura, horticultura, carpintería, sedería y artesanía. Otros establecen relaciones de vasallaje y son protegidos por sus señores. Pero puede decirse que en casi todos los casos, los moriscos estaban en una posición de desventaja, por su inferioridad política, social y económica, frente a la casta cristiana.²⁷ El momento histórico que consideramos en nuestro estudio y que media entre la toma de Granada (1492) y la expulsión de los moriscos de España (1609-1911) fue quizás el lapso de tiempo más difícil para esta casta.

Es el momento de la asimilación, de la conquista política y

²⁵ Caro Baroja, op. cit., p. 15.

²⁶ Cf. los estudios de Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain* (Nueva York: The MacMillan Co., 1922); la obra citada de Kamen; Miguel de la Pinta Llorente, O.S.A., *La inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1953) y Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, s.a., 1951).

²⁷ Esta situación es irónica si se toma en consideración lo brillante de esta cultura árabe en siglos anteriores, cuando su dominio político y cultural en la península era indudable. Los árabes españoles llegaron a una sofisticación y esplendor tal que la península se convirtió en el centro cultural

cultural. Se le impone una nueva religión, un nuevo tipo de gobierno, unas costumbres diferentes, y en algunos casos, un idioma diferente. El clima es de intolerancia y como es natural provoca en los moriscos el deseo desesperado de la pervivencia cultural. Es este último intento de reafirmar los restos de su cultura árabe, este último esfuerzo por sobrevivir y trascender, lo que reflejan los últimos documentos que dejaron estos desdichados perseguidos antes de perderse en el anonimato hispánico: sus manuscritos aljamiados. Estos manuscritos reflejan el dolor, la decadencia cultural, y en definitiva la mentalidad morisca, que más tarde España sepultará en un olvido de siglos.²⁸

Consideremos, pues, estas últimas manifestaciones culturales moriscas, comenzando por los más sencillos y pobres (culturalmente hablando) hasta las más sofisticadas y cultas.

En la literatura aljamiada aparecen innumerables recetas mágicas, conjuros e instrucciones para saber el porvenir. El auge de este tipo de creencia revela una decadencia cultural y religiosa. Ahora bien, la naturaleza ingenua y rústica de estas recetas y conjuros muestran evidencia de un pueblo desesperado, angustiado y temeroso, que se apoya en lo mágico para adquirir cierta seguridad y confianza en el futuro. Hay que tener muy en cuenta

de toda Europa y el Mediano Oriente, ya que se encontraba en uno de sus momentos más gloriosos. En la literatura, por ejemplo, y en la poesía se logró un grado de elaboración y refinamiento que culminó en un verdadero renacimiento literario hebraico, ya que los hispano-hebreos respondieron a la supremacía cultural árabe imitando sus formas, reviviendo su lengua hebrea para utilizarla para poesía laica, y en fin, floreciendo culturalmente. Gracias a este esplendor cultural llegaron a Occidente las obras clásicas, via traducciones árabes y luego castellanas, gracias éstas últimas a la Escuela de Traductores de Toledo. Para estudios sobre este esplendor cultural árabe y hebreo en *Al-Andalus*, véase a Hitti, op. cit., R.A. Nykl, *Hispano-arabic Poetry and its Relations with Old Provençal Troubadours* (Baltimore: J.H. Furst Co., 1946; reimpresión 1970); Henri Peres, *La poesie andalouse en arabe classique au XI^e siecle* (París, 1937); James T. Monroe, *Hispano-arabic Poetry: A Student Anthology* (University of California Press, 1974); Emilio García Gómez, *Poemas arábigo andaluces y Cinco poetas musulmanes*, ambos en Colección Austral (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1959); Israel Zynberg, *A History of Jewish Literature*, translated by Bernard Martin, 2 vols. (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1972); Frederick Bargebuhr, *The Alhambra: A Cycle of Studies on Eleventh Century Moorish Spain* (Berlín: Walter de Gruyter Co., 1968); José María Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebraica española* (Madrid, Barcelona: C.S.I.C., 1948); Manuel Alvar, *Poesía tradicional de los judíos españoles* (México: Ed. Porrúa, s.a., 1966).

²⁸ James T. Monroe, en su libro *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, op. cit., estudia el proceso de conciencia de los arabistas españoles.

que no todos los moriscos llevaban a cabo estas prácticas mágicas y creían en ellas, sino que esto era popular en sólo un sector morisco. Los que no habían perdido su fe religiosa y tenían cierta cultura condenaban enérgicamente estas prácticas.

Veamos algunos ejemplos del extremo del decaimiento de la cultura y creencias moriscas, el sector dado a artes mágicas y hechicería. El temario de algunos capítulos del manuscrito aljamiado titulado: *Libro de dichos maravillosos*,²⁹ que contiene fórmulas y prácticas de magia, es muy elocuente:

- Para ver a los demás sin que lo vean a uno (f. 3, v.).³⁰
- Virtud de ciertas azoras para conseguir que no pueda moverse de un sitio la persona que la lleva escrita hasta tanto que se la quiten de encima (fol. 8); para ver al Profeta, cosa que se logra recitando mil veces la que hay indicada para este efecto después de la oración de media noche (fol. 8, v.).³¹

Este libro tiene también signos cabalísticos para: “. . . los que se consigue aquél que los lleva el que nunca le falte de comer, ni beber, ni vestir, ni calzar (fol. 13)”³² y “para el que quiera que lo siga la mujer”³³ así como un “caso para quemar a los genios o a los espíritus y sanar a los endemoniados (fol. 73, v.)”³⁴ *El libro de las suertes*, del mismo manuscrito aljamiado, va por los mismos derroteros de la magia y la superstición:

- Influjo beneficioso o perjudicial que ejerce cada uno uno de los días de la luna sobre determinados actos humanos (fol. 331, v.).³⁵
- Relación de los días y horas de cada mes que son propicios para realizar en ellos actos que se mencionan (fol. 447).³⁶

²⁹ Ms. XXII de la Biblioteca de la Junta de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid.

³⁰ Ribera y Asín, op. cit., p. 99.

³¹ Ibid., p. 99.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., p. 101.

³⁵ Ibid., p. 103.

³⁶ Ibid., p. 104.

—Recetas mágicas, fórmulas y signos cabalísticos y amuletos para fines diversos, que son los ya repetidamente ennumerados, y algunos nuevos, como uno que sirve para ir en una noche donde quiera que se desee, para averiguar si han robado alguna cosa y dónde está la cosa robada, etc. (fol. 543-558, v.).³⁷

No requiere mucho comentario la naturaleza ingenua reflejada en estas creencias que dan fe del deterioro de un sector de la población morisca. Nos inclinamos a creer que corresponde al más inculto. Junto a este tipo de superstición presente en los manuscritos mencionados, encontramos otros manuscritos que presentan un intento literario de parte de los moriscos. Nos referimos a los poemitas a Mahoma. Estos son poemas poco originales, sencillos, de alabanza a Mahoma, que según Manuela Manzanares de Cirre, son destinados exclusivamente “a mantener la fe religiosa de un pueblo que iba perdiendo su identidad”.³⁸ Aunque son versiones en castellano de poemas árabes, “son cristianos en la forma y en la expresión”.³⁹ Es decir, reflejan la asimilación que se está llevando a cabo, y además acusan el conocimiento que los moriscos tenían de las tendencias literarias cristianas y cómo las imitaban. No obstante, no debemos descartar la posibilidad de que, a su vez, la literatura cristiana tomase préstamo de algunos términos, frases, tradiciones y doctrinas islámicas al escribir sus obras. Esta idea no nos parece descabellada si analizamos esta estrofa en particular, de uno de los poemas a Mahoma:⁴⁰

Kien kiyere buena bentura
Alcansar garada de altura
porponga la noche eskura
la asala [oración] de Mohammad.⁴¹

³⁷ Ibid., p. 105.

³⁸ Manuela Manzanares de Cirre, “Textos aljamiados. Poesía religiosa morisca”, *Bulletin Hispanique*, Vol. LXXII, No. 3-4 (1970), p. 312.

³⁹ Ibid., p. 311.

⁴⁰ Ms. No. IX de la Biblioteca de la Junta de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid (en adelante nos referiremos a esta escuela como EEA).

⁴¹ Eduardo Saavedra, “Literatura aljamiada. Discurso de recepción en la Real Academia Española” (Madrid, 1878), *Memorias de la Real Academia Española*, Tomo VI (Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello, 1889), p. 165.

Es evidente el parecido que tiene este verso, según señala brevemente James T. Monroe,⁴² tanto en su contenido como en los términos que utiliza, con el poema, cimientito de toda una doctrina mística cristiana: "La noche oscura" de San Juan de la Cruz, de cual transcribimos un fragmento:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡Oh dichosa ventura!
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada;
a oscuras y segura
por la secreta escala, disfrazada,
¡Oh dichosa ventura! ,
a oscuras y encelada,
estando ya mi casa sosegada. . .⁴³

El uso del término *noche oscura* en ambos poemas puede tener una fuente en común, si recordamos que es un término utilizado por la escuela *ṣādīlī* (secta *ṣufī* hispano africana) para significar el momento o etapa en que el alma del místico se siente más angustiada. Según probó Asín Palacios, este término es utilizado con idéntico significado por San Juan de la Cruz. Si los moriscos tenían algún conocimiento de la mística islámica, que a su vez influye en la española carmelitana del siglo XVI, podría pensarse que en los manuscritos aljamiados se encuentra alguna explicación de cómo llegó a los místicos carmelitas este profundo conocimiento del misticismo islámico. Este contacto pudo haber ocurrido, en el clandestinaje, mediante relaciones e intercambios de ideas y conocimiento entre moriscos y cristianos, sucesos quizás recogidos y narrados por los moriscos en sus manuscritos aljamiados. Repetimos que esto es mera especulación, que el tiempo se encargará de rechazar o sustentar.

Consideremos las fuentes literarias y religiosas conocidas por los moriscos que escribieron literatura aljamiada. Repetimos que este estudio no incluye la literatura aljamiada medieval, escrita en momentos más sosegados de la cultura árabe española. Partiremos principalmente del estudio de don Eduardo Saavedra, que explora

⁴² James T. Monroe, *Islam and the Arabs*. . . , op. cit., p. 111.

⁴³ *Vida y obras de San Juan de la Cruz* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1973), p. 407.

los manuscritos aljamiados y sus fuentes e influencias en su *Discurso de recepción a la Real Academia Española*. La literatura aljamiada cuenta, por ejemplo, con la *Historia de los amores de París y Viana*, novela provenzal del siglo XV, "cuya traducción aljamiada prueba que también gustaban los moriscos de las producciones contemporáneas",⁴⁴ según dice Saavedra, y añade:

¿Y cómo no se había de aficionar a ellos una gente que, al modo de sus antecesores mudéjares, se iba ya fundiendo y amalgamando con la masa general de los españoles, tomando sus hábitos y participando de sus ideas?⁴⁵

Los moriscos tenían también conocimiento de las obras de Lope de Vega, y un refugiado de Túnez⁴⁶ escribió un libro aljamiado donde "luce gran conocimiento del estilo de las novelas y de las poesías más populares de su tiempo, especialmente de Lope de Vega".⁴⁷ Saavedra indica que este autor refugiado va:

. . . citando gran número de romances y otras poesías amorosas o pastoriles, con pasos y argumentos de algunas comedias, y noticia de una representación de *Las mudanzas de la fortuna*, de Lope (que por citarla de memoria, como todo lo demás, llama equivocadamente *La rueda de la fortuna*).⁴⁸

Este mismo autor morisco recita más adelante en su obra "varios sonetos de las Rimas sacras de Lope. . ."⁴⁹

Uno de los autores más cultos —y más tardíos— es Mahomet Rabadán, poeta de los siglos XVI y XVII, natural de Rueda del Río Jalón.⁵⁰ Este autor puso en romances la "Historia del espanto del día del juicio", el "Canto de las lunas del año", "Los nombres de

⁴⁴ Saavedra, op. cit., p. 165.

⁴⁵ *Ibid.*,

⁴⁶ Ms. de Gayangos, S. 2.

⁴⁷ Saavedra, op. cit., p. 165.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ En Africa, J. Morgan adquirió un manuscrito aljamiado escrito en 1603 por el morisco aragonés Mahomet Rabadán. Es una obra un verso que expone la doctrina islámica con fines didácticos, intercalando en ocasiones comentarios sobre la situación de los moriscos, así como alguno que otro

Allah" y una historia genealógica de Mahoma, traducida de la que compuso un árabe: Abul-hasan Albecrí.⁵¹ Según nos señala Saavedra, Rabadán "está bastante familiarizado con la literatura erudita, para llamar al sol "luz febea" y para describir galanamente la aurora cuando:

Se extiende
Dando las nuevas que el día
En su seguimiento viene,
Y el roxo Apolo tras Ellas
Dorando los campos verdes.⁵²

Es muy interesante la visión histórico-social y cultural que presenta Rabadán de la situación morisca en este verso:

Perdiendo los alquitebes [libros],
No quedando rastro de ellos;
Los alimes [sabios] acabados,
Quales muertos, quales presos,
La Inquisición desplegada
con grandes fuerzas y apremios,
Haciendo con gran rigor
Cruzas y desafueros,
Que casi por todas partes
Hacía temblar el suelo:
Aquí prenden y allá prenden
A los bautizados nuevos,
Cargándolos cada día
Galeras, tormento y fuego,
Con otras adversidades
Que a sólo Allah es el secreto⁵³

Esta pérdida gradual de los sabios y de los libros, producto de la situación histórica, es una de las causas del deterioro y la

episodio personal del autor, por ejemplo, una corta narración de las reuniones de alfaquies efectuadas clandestinamente. Morgan dice haber oído esta obra cantada en castellano por moriscos exilados, en el siglo XVIII y transcribe una gran parte de ella en su libro *Mahometism, Fully Explained*, 2 vols. (Londres, 1723). Citamos por Saavedra los pasajes de la obra de Rabadán.

⁵¹ Saavedra, op. cit., p. 172.

⁵² Ibid., pp. 175-176.

⁵³ Ibid., pp. 175-176

asimilación cultura de los moriscos. Aun así, podemos afirmar que muchos moriscos conocían las tendencias literarias contemporáneas, como lo indica el estudio de los manuscritos aljamiados hecho por Saavedra.

Volviendo a los poemas de Mahomet Rabadán, vemos que en uno de ellos, se personifica a la muerte y se ponen en su boca estas palabras:

A todos hago iguales,
A los grandes y menores
Desde el labrador más baxo
Al emperador más noble,
Y desde el más alto Rey
A los más baxos pastores.⁵⁴

Este poema nos hace pensar en la posibilidad de que Rabadán conociera las *Danzas de la muerte* y las *Coplas*, de Jorge Manrique, que presentan términos muy parecidos a los de su poema: De todas maneras, este tema de la muerte como igualadora fue muy difundido y es probable que los moriscos lo conocieran.

Con todo, pese a que los escritos de Rabadán presentan varios puntos de la creencia islámica, el autor "se aparta de la común doctrina fatalista", según indica Saavedra, al citar este pasaje de la poesía del morisco:

Tendrán tal franquia
En sus hechos munerales
Que harán absolutamente
A sus libres voluntades
Sin haber quien su designio
Les estorbe ni contraste.⁵⁵

Este rechazo al fatalismo de parte de un morisco no debe extrañarnos, pues aparece en ocasiones en los escritos de tema religioso. Un poco antes que Rabadán, el citado Mancebo de Arévalo mostró esta misma posición frente a la doctrina fatalista, al decir en su *Sumario*:

No se enfaziende nadie en decir: grande es Allah y

⁵⁴ Ibid., p. 176.

⁵⁵ Ibid., p. 180.

grande es su poderio, y a al fin que todo es como el quiere y nos guía, y si el no quisiese no sería esto ni esto otro; que todo es echar y arrojar culpas enta su divina bondad.⁵⁶

El Mancebo de Arévalo parece haber sido un morisco educado, porque maneja varios idiomas y según indica Saavedra: "demuestra en sus obras tal conocimiento de usos y libros de cristiano que probablemente, como otros moriscos de su tiempo, asistiría a las aulas de algún Seminario y Colegio".⁵⁷ Esto parece confirmarse cuando otro morisco, el alfaquí (sabio de la ley religiosa islámica), Baray de Reminô, escribe un manuscrito titulado *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna* y en él dice que lo escribió con ayuda de varios sabios y en especial "con ayuda de un mancebo escolano, castellano, natural de Arévalo, muy experto y doctrinado en la lectura arábica, hebrea, griega y latina y en la aljamiada muy ladino. . .".⁵⁸ Los expertos, como Harvey, dan por sentado que se refiere al Mancebo de Arévalo. De este Mancebo conocemos dos manuscritos aljamiados: el *Sumario* ya mencionado y una *Tafçira* o exposición religioso-espiritual. El autor basa sus disertaciones en las doctrinas del Algazel del periodo sufí y en el iluminismo del otro sufí, Ibn 'Arabî de Murcia.⁶² No obstante, según Ribera y Asín, el Mancebo se ve imposibilitado de recurrir a las fuentes, y no cita textualmente a estos autores, sino que sigue y se apoya en las enseñanzas de dos mujeres sabias en cuestiones religiosas, dos moriscas a quienes llama la Mora de Ubeda y Nozeita Calderán, esta última una exorcista de Avila. Sobre estas dos mujeres y el Mancebo abundaremos más adelante.

En definitiva, cabe concluir que los moriscos de los últimos tiempos no eran tan ignorantes como opinan algunos historiadores y críticos. Es cierto que muchos carecían de educación y cultura y estaban llenos de supersticiones, pero junto a estos, coexistían otros muchos moriscos conocedores de diversas fuentes literarias y religiosas: personas con cierto grado de cultura. El estudio de los manuscritos descubrirá a muchos moriscos cultos que no conoce-

⁵⁶ Ibid., p. 152.

⁵⁷ Ibid., pp. 150-151.

⁵⁸ L.P. Harvey, "Un manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge", *Al-Andalus*, Vol. XXIII (1958), p. 65.

⁵⁹ Algazel e Ibn 'Arabî son dos de los pilares del Islam. El primero de ellos, Abi Hamid Al-Ghazzali o Algazel, es originario de Persia, donde vivió en los siglos XI y XII. Fue un destacado profesor de la Madraza o Universidad

mos aun y nos ampliará el conocimiento de las obras de los ya conocidos. Estos escritos probablemente influyeron y permearon las ideas y escritos cristianos de la época y su conocimiento es imprescindible para tener una visión más completa y adecuada de la España de los siglos XV, XVI y XVII. La aportación cultural que hubieran hecho los moriscos a España, de no haber sido asimilados y expulsados, es hoy incalculable. Basta considerada la influencia que su pensamiento y costumbres tuvo en todas las manifestaciones culturales españolas, aun cuando fueron expulsados, para imaginar cómo hubiera sido si les permiten permanecer en España. Coincidimos con las palabras finales del Discurso de don Eduardo Saavedra:

El cuadro que de esa literatura muerta [la aljamiada] he deseado poner ante vosotros hace ver como pintados por sí mismos a los musulmanes españoles, con sus costumbres, con sus creencias, con sus pensamientos y con sus dolores; y al lado del vulgo, apegaba a la letra de las tradiciones, nos muestra a los hombres de entendimiento más elevado, que no usaban la poligamia ni desdeñaban las representaciones figuradas de la naturaleza viva; que tendían a admitir el libre albedrío, y a rechazar el impuro paraíso de Mahoma; que casi sin sentirlo aceptaban la caridad cristiana, y negaban la justificación por la fe sola. Gentes como estas, que habían olvidado el habla de sus mayores e iban dejando ya su escritura; que se divertían con la lectura de novelas caballerescas, y amenizaban sus escritos con la poesía contemporánea; que analizaban las comedias del Fénix de los ingenios, y discutían al lado de los maestros cuestiones espinosas de teología, no distaban mucho de amalgamarse y fundirse con el medio social que los rodeaba. Y si las ciegas

de Bagdad. En un momento de su vida sintió profundas inquietudes religiosas, convirtiéndose en un asceta y seguidor de la doctrina sufí (misticismo islámico). Escribió infinidad de obras de filosofía, teología y mística e introdujo en sus discusiones un método parecido al de Descartes, y como él, llegó a dudar de la infalibilidad de los sentidos, apoyando su filosofía en principios experimentados místicamente. Algunas de sus obras más destacadas son: *Munqid min al dalāl* (*Preservativo contra el error*); *Ihya' 'alum al-dîn* (*Vivificación de las ciencias religiosas*); *Mishât al-anwar* (*El nicho de las luces*); y *Tahafut al-falasifa* (*La destrucción de los filósofos*). También escribió un tratado sobre tolerancia religiosa. La importancia de Algazel reside principalmente en dos aspectos: fue el responsable del encuentro de la filosofía griega

pasiones populares no hubieran atrofiado ese miembro importante de la nación, exigiendo después una amputación cruenta, los moriscos, como los antiguos mudéjares, hubieran concluído por incorporarse del todo con la masa de los demás españoles, contribuyendo con sus fuerzas y sus elementos de vitalidad a la mayor gloria de la patria, en vez de la miseria y muerte eterna a que fueron condenados al otro lado del Estrecho.⁶⁰

IV. Estado religioso de los moriscos

El estado religioso de los moriscos hacia finales del siglo XV y durante el siglo XVI es de franco deterioro, lleno de influencias cristianas, de supersticiones y hechicería. Esto es comprensible dada la situación en que se hallan estaban siendo adoctrinados en una religión diferente de la suya. Esto tuvo diversas consecuencias. Algunos moriscos se convierten al cristianismo sincera y plenamente (estos son los menos); otros se convierten también, pero conservan ideas y creencias islámicas difíciles de eliminar, ya que el Islam era la religión que mejor conocían, y la que habían practicado toda la vida; y algunos por último permanecen en un estado de confusión espiritual, que, unido a la desesperación, les lleva a cultivar la hechicería, la magia y artes adivinatorias, cosa que les provee cierta seguridad dentro de la situación inestable y difícil en que se encontraban. En todos los casos las creencias de los moriscos eran híbridas, confusas y poco profundas.

Debemos aclarar que esto es lo que se desprende de los

y el Islam, enriqueciéndose este último, y puso en estrecho contacto la ortodoxia y el misticismo, haciendo que ambos se respetaran y aceptaran, institucionalizando el sufismo en el Islam. Cf. María T. Narváez Córdova, "San Juan y el sufismo", monografía inédita (Río Piedras, 1975). Ibn 'Arabī nació en Murcia y vivió en los siglos XII y XIII. Profesa en el sufismo siendo muy joven y lleva una vida más o menos solitaria. Viaja mucho a Medina, Ronda, Túnez, Fez y Meca, donde ingresa en una orden secreta para cuidar la Caba. En su camino a Oriente tiene una visión donde contrae matrimonio con todas las estrellas y las letras del alfabeto. Luego va a el Cairo y forma parte de una hermandad sufí. Muere en Damasco en 1240, volviéndose figura legendaria. Es poeta y autor de muchos tratados en prosa, se le adjudican unas cuatrocientas obras. Escribe también poemas, uno de ellos erótico, que intenta explicar en términos místicos: *Tarjuman al Ashwāq* (*El intérprete de los deseos*). Sus tratados religiosos más importantes y conocidos son: *Futuhat al-Makkiya*, una enciclopedia sufí y *Fusus al Hikam*. Para mayor información, cf. A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*.

⁶⁰ Saavedra, op. cit., pp. 190-191.

manuscritos aljamiados conocidos, es decir que no es definitivo si se considera los numerosos manuscritos aljamiados sin editar ni estudiar. Claro está que hubo grupos que trataron de conservar su religión y sus creencias islámicas más o menos puras, pero la misma convivencia y dominio de los cristianos, así como la educación que muchos moriscos recibieron influyó en sus ideas y escritos.

Sobre este particular abundamos en el capítulo anterior y sólo nos limitaremos ahora a presentar algunos ejemplos que ilustran nuestro punto de vista que es también el de varios críticos, entre ellos Eduardo Saavedra y Manuela Manzanares de Cirre.

A. Las supersticiones y las artes mágicas.

Un sector morisco era muy dado a este tipo de creencias y prácticas. Vaya sólo un ejemplo de esto para complementar los ya presentados. En el Ms. XXII de la Biblioteca de la Junta de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, advertimos el siguiente dato:

Alherce [amuleto] útil para soltar las lenguas y para entrar sobre señor o rey, para cerrar las bocas, para limpiar las cosas nocientes, para detallar mal de ojo, para quien flaquea su vida, para desatar el atado, para librar de encantamientos, para aplegarse el corazón con amoran [sic] [cia?] perpetua, para alcanzar las ciencias y para el casamiento. (fol. 198, v.)⁶¹

B. Leyes y ritos tradicionales.

La gran mayoría de los moriscos seguían las leyes y ritos más tradicionales, citándolos y apoyándose en ellos constantemente al escribir sus manuscritos aljamiados. Seguían el rito malequí (de Málíc, creador de un sistema judicial-religioso, bastante riguroso). También se apoyaban en las doctrinas de figuras prestigiosas del Islam, como Algazel, Avicena, Averroes e Ibn 'Arabī. Veamos un ejemplo de esto en el Ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid, titulado *Sumario*. . . , donde su autor, el Mancebo de Arévalo, en un fragmento inédito de este tratado, cita a Ibn 'Arabī para sustentar su exposición:

⁶¹ Ribera y Asín, op. cit., p. 102.

(fol. 88, r.) No debemos confiar en nošotoroš mišmoš garandes košas por ke muchas bezes nos falta la garasiya i aun para košillas de kada diya noš allamoš a bešeš maš šufišiyenteš unoš diyas ke otoroš i nuweštara diškerešiyon a bešeš se noš afuwella i noš dešša kalmadoš i firios i a ešte fin diššo ben 'Araby [o Ibn-'Arabī] [:] poka lunbere ay en nošotoroš i prešto la perdemoš por inkurueñidad [sic] i negliyensia por no šentir el llanto de nuweštara pašibilidad [;] muchas bešeš ašemoš mal i lo eškušamoš peor [,] rrepereendemoš en loš otoroš las košas pekeñas i taragamoš (fol. 89, v.) Iās garabeš nuweštaraš [,] Muy perēsto šentimos i garabamoš lo ke de otoroš šufirimoš i no katamoš lo ke enoyamoš a otoroš [.]⁶²

Puede notarse que le Mancebo utiliza a Ibn 'Arabī con fines didácticos dirigidos al pueblo, sin ninguna profundidad. Este tipo de exposición se encuentra en todo lo que hasta ahora hemos leído de la obra del Mancebo de Arévalo. No pretendemos derivar ninguna conclusión, pues todavía no hemos manejado todos sus manuscritos. Sí podemos señalar que este autor suele insertar en algunos de sus capítulos relatos de su vida y experiencias con sabios, exponiendo en ocasiones datos importantísimos sobre ellos. Este aspecto humano e histórico de la obra del Mancebo será explorado más adelante.

Es preciso indicar que los autores de los manuscritos aljamiados suelen citar no sólo a las figuras más destacadas de toda la cultura islámica, sino también a sabios que les eran más o menos contemporáneos como el respetadísimo alfaquí mayor de Segovia Içe de Gebir (que vivió en el siglo XV) a la Mora de Ubeda y a Nozeita Calderán (dos sabias de los siglos XV y XVI citadas en los manuscritos relacionados al Mancebo de Arévalo).

Otro aspecto religioso y tradicional que aparece con frecuencia en los manuscritos aljamiados es la descripción de ritos tales como la ablución, el ayuno, la limosna, la oración, etc. Veamos algunos ejemplos. En el *Compendio de nuestra santa ley y sunna* (Ms. aljamiado Dd. 9.49 de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge), aparecen estos capítulos, entre otros:

⁶² Hemos transcrito este pasaje siguiendo el sistema de transcripción de L.P. Harvey y que aparece en "Un manuscrito aljamiado de la Biblioteca. . ." op. cit., p. 57. Hemos añadido al texto los signos ortográficos que facilitan su lectura, sin afectarla.

El ayuno del mes de Ramadán (fol. 48, v.)

Los casamientos y sus conyugalidades (fol. 24, r.)

De las compras, ventas, empeños, arrendamientos y alquileres. . . (fol. 128, r.)

Los ayunos y. . . (fol. 169, v.)

. . . las alfarakas [penitencias] . . . (fol. 178, r.)

Los assalae [oraciones] y sus nombres y sus tiempos y horas asignadas (fol. 31. r.)

Cómo se ha de pagar el azzaque [limosna legal] de moneda. (fol. 58 v.)⁶³

Es interesante señalar, que a pesar de la forma tan detallada en que se describen estos ritos y prácticas, los moriscos podían modificarlos si era necesario, dado el estado de clandestinidad en que profesaban su religión islámica. El Islam acepta estas alteraciones porque considera que la fe del musulmán puede residir en su interior y no en sus prácticas externas, en el caso de que estas hagan peligrar la vida o libertad del devoto, debido a situaciones de persecución religiosa.⁶⁴ Veamos uno de los manuscritos aljamiados que revelan esta permisibilidad, que se dio mucho en los siglos XVI y XVII. Nos referimos a un manuscrito del Museo Británico (Ms. OR. 6640. Press Mark: 30, B.A.), perteneciente al S. XVII y que consiste de un Corán en árabe, seguido de un breve manual del

⁶³ L.P. Harvey, *ibid.*, pp. 58-62.

⁶⁴ Mercedes García Arenal, en su libro *Los moriscos* (Madrid: Ed. Nacional, 1975) trae una carta del Mufti de Oran, fechada el 3 de mayo de 1563, en respuesta a ciertas preguntas de moriscos andaluces con relación a este disimulo o *taqiyya* (doctrina de origen coránico). Veamos algunos fragmentos de la carta: "Si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los idolos de los cristianos, formaréis intención de hacer la tachir del alihram, y de cumplir vuestra oración; y vuestra mirada se dirigirá hacia los idolos cuando los cristianos lo hagan; mas vuestra intención se encaminará a Dios, aunque no estéis situados de cara hacia la alquiba, a la manera que hacen oración los que en la guerra se hallan frente al enemigo" (pp. 44-45). Y dice más adelante: "Y si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón, atribuyendo lo malo a Satanás o a Mahoma el judío" (p. 45).

ritual musulmán que tiene oraciones en árabe, pero rúbricas e instrucciones en aljamiado. Además de la permisibilidad que muestra al añadir la frase "si es posible...", notemos cuán detallada es la descripción de los ritos:

Meterte-has de cara a la quibla [lugar hacia el cual miran los musulmanes al orar], en dirección a Meca, si es posible y . . .

Después enjuagarás tu boca y esfregarás tus dientes con los dedos de la mano derecha.

Después lavarás el brazo derecho y principiarás de los cabos de los dedos hasta el codo y del codo hasta el cabo de los dedos y . . .

Después lavarás el pie derecho y principiarás del dedo chico. . .

Después lavarás el izquierdo y principiarás del pulgar. . .⁶⁵

Podemos apreciar lo detallado de estas prácticas moriscas, junto a una permisibilidad y tolerancia comprensiva para con los perseguidos.

C. Poesía religiosa morisca.

La poesía religiosa fue muy cultivada por los moriscos y ha sido muy poco estudiada por la crítica. Esto se debe quizás a que se la ha considerado como algo carente de importancia, de escaso valor literario, religioso ni histórico. Manuela Manzanares de Cirre, quien más ha estudiado y analizado estos poemas, les ha concedido importancia, porque son una muestra de la tradición musulmana que da testimonio de la fusión de la cultura islámica y la cristiana. Estos poemitas, como mencionamos anteriormente, son sencillos, llenos de sabor ingenuo, poco profundos y poco originales, destinados únicamente a mantener la fe. Según Manuela Manzanares de Cirre:

⁶⁵ L.P. Harvey, "A Morisco Prayer Book in the British Museum. Ms. OR 6640. Press Mark: 30, B.A.", *Al-Andalus*, Vol. XXIX (1964), pp. 374-375.

Contiene en ellos testimonios, aunque escasos, de una literatura que florece coetánea y a la sombra de la española y que imita el metro, el estilo y el vocabulario de los autores más admirados en los siglos XVI y XVII. Son como el cierre del círculo. Están al otro extremo y nos dan el revés de los comienzos. Es decir, que así como la jarcha nos da un estribillo en romance, algunas de estas poesías moriscas de tipo popular, dedicadas también a ser cantadas por un público familiarizado con las dos lenguas, tienen un estribillo en árabe, la lengua menos común ya en aquel entonces, para ser cantadas por el público, mientras el cuerpo del poema está en castellano más o menos popular y arabizado.⁶⁶

Incluiremos algunos ejemplos de estos poemas adicionales a los ya presentados.

Fased asala [oración] de consciencia
sobre la luz de la creencia
silladlo con reverencia
el asalem sobre Muhammed
Ye habib ye Muhammed
wa salat ala Muhammed.⁶⁷

Jalecaste [creaste] Allah potente,
el agua, el fuego y viento
que cada cual elemento
para nos perteneciente
jalecaste mucha gente
de muy diversas naciones
cada cual muy diferente.⁶⁸

Danos gracia que pidamos
perdón de nuestros pecados
pues tú eres perdonador
y en ti solo confiamos
a ti nos encomendamos
oye Allah nuestros gemidos

⁶⁶ Manuela Manzanares de Cirre: "Textos aljamiados...", op. cit., p. 313.

⁶⁷ Ibid., p. 315, Del Ms. IX, folio 16, r. y 16, v. de la Biblioteca de la Junta de la EEA, Madrid.

⁶⁸ Ibid., p. 322. Del. Ms. LII, folio 575, v.; 578, v. Ms. XXXVII, folio 272-276, de la Biblioteca de la Junta de la EEA de Madrid.

y que seamos de ti oídos
que esto es lo que demandamos.⁶⁹

Es evidente la simplicidad de estos poemas, no obstante, su interés es mucho por las razones ya expuestas, que se reflejan claramente en estos fragmentos transcritos.

D. Leyendas y su posible relación y parecido con las imágenes místicas de Santa Teresa de Jesús.

Uno de los géneros más utilizados por los moriscos en sus manuscritos aljamiados es la narración de leyendas, con fines didácticos y moralizantes. Es muy común el tipo de leyenda que ilustra el otro mundo, la ultratumba, con el fin de despertar en los musulmanes el deseo a obrar bien y conocer su religión y doctrina islámica. Se utiliza generalmente este tipo de trama: una persona devota recibe la gracia de conocer o visitar en vida al otro mundo, y se inserta una descripción del mismo; también se da la narración en que hay dos amigos, uno de los cuales muere y se le presenta al vivo, diciéndole y describiendo su paso al otro mundo y que encontró allá. El estudio de este tipo de manuscrito es sumamente útil para tener una idea de la concepción que tenían los moriscos de la muerte y el otro mundo. Presentaremos dos manuscritos de esta naturaleza. El primero de ellos, explorado por J.N. Lincoln,⁷⁰ pertenece a la Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 5301 (antes Gayangos 180) y se titula *Visión de un solitario*. Consiste de la descripción de su muerte que hace un difunto a su amigo vivo. Contiene una narración morbosa, y llena de horror y dolor sobre el momento de la muerte. Luego cuenta cómo estando en la fosa, se le aparecen varios ángeles, unos hermosos y unos feos. Los hermosos le formulaban preguntas sobre la doctrina y prácticas religiosas y los monstruosos amenazan con pegarle y quemarlo si responde. El decide contestar y como lo hace correctamente, se salva. Entonces sube al cielo, hasta encontrarse frente a Allah. También narra cómo lo visitan en su ascenso los ángeles del tormento, preguntándole sobre su fe y conocimiento religioso, a lo que él responde satisfactoriamente, saliendo triunfante y describiendo las torturas que hubiera recibido si contestaba mal.

⁶⁹ Ibid., p. 324.

⁷⁰ J.N. Lincoln, "Aljamiado Texts: Legal and Religious", *Hispanic Review*, Vol. XIII (1945), pp. 102-124.

Este tipo de leyenda fomenta la práctica y devoción religiosa, infundiendo el temor a la otra vida si se ha obrado mal en ésta y prometiendo salvación y gloria si se ha sido devoto y fiel musulmán. Estas leyendas presentan algunas características que señala Manuela Manzanares de Cirre, que también ha analizado y estudiado los manuscritos que pertenecen a este tipo. Ella indica que:

Típico de este grupo es el papel que juega la fosa. En primer lugar constituye un instrumento de tortura o un refugio deleitoso según la conducta del creyente en la tierra, y en segundo es aposento del alma que nunca abandona el cuerpo totalmente, o mejor dicho, que lo visita periódicamente, de modo que los muertos sienten, gozan y sufren igual que lo hacían en vida.⁷¹

La fosa se ensancha tanto como la vista puede alcanzar para los justos, mientras que se estrecha hasta aplastar el cuerpo del pecador. . .⁷²

También en la fosa tiene lugar la disputa entre los ángeles buenos y los demonios que luchan por llevarse el alma, con diálogos parecidos a los que se leen en los Milagros de la Virgen de Berceo.⁷³

Es evidente la visión un tanto ingenua que estos moriscos tenían de la muerte y el trasmundo, y como señala Manuela Manzanares de Cirre, la concepción morisca del infierno y sus penas es bastante convencional: "Pozos profundos; ríos de podre, culebras, alacranes y fuego".⁷⁴ Esta carencia de profundidad revela el deterioro religioso. ¡Cuán lejos están estas concepciones de los moriscos de las doctrinas religiosas tan sofisticadas que llegaron a tener los árabes en sus siglos de esplendor, antes de la decadencia y del deterioro cultural! Nos referimos a las doctrinas de Algazel, Ibn-'Abbād de Ronda, entre otros. Aunque ya hemos señalado que un

⁷¹ Manzanares de Cirre, "El otro mundo. . .", op. cit., p. 605.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., p. 606. Aquí Manzanares se refiere especialmente a los milagros "El sacristán impúdico", "El labrador avaro" y "El romero de Santiago", según lo indica en nota al pie.

⁷⁴ Ibid., p. 607.

sector de la población morisca intentaba conservar estas creencias más refinadas, vemos cómo otro sector de la población era de una ingenuidad religiosa que podría resultar hasta refrescante si no tuviera implicaciones tan agónicas como el deterioro cultural y religioso y la asimilación de una casta cuyos antepasados alcanzaron altos niveles de desarrollo cultural y sofisticación. Reminiscencias de este esplendor quedan aún en la mentalidad morisca, según se refleja en las bellas descripciones del Paraíso que contienen los manuscritos aljamiados que relatan las leyendas que hemos estado presentando. Veamos una de estas descripciones:

La tierra del alyanna [paraíso] es de plata, la tierra del alyanna es de almizcle y las raíces de sus árboles son de oro y de plata y sus troncos son de perlas y yazabaryudas [jacintos]. . .⁷⁵

En el camino hacia el Paraíso, un creyente encuentra “un alcázar de plata con almenas de oro”.⁷⁶ Sigue su camino pues sus acompañantes le dicen que hay algo mejor. Esto ocurre dos veces y por fin:

ve un alcázar de ayaqutas bermejas [rubíes] que se parece lo de dentro y lo de fuera de su grande apuramiento y resplandor.⁷⁷

La influencia oriental, y el deleite sensual propio de esta cultura se deja ver en estas descripciones de gran belleza. A esta hermosura podemos añadirles el interés que presentan por su parecido con la descripción que hace Santa Teresa de Jesús de las moradas y castillos de un alma creyente y pura. Este símil de Santa Teresa ha sido muy trabajado por Asín Palacios.⁷⁸ Santa Teresa describe la hermosura de un alma que está en gracia de esta forma:

...un globo hermosísimo de cristal. . .⁷⁹

⁷⁵ Ibid., p. 602.

⁷⁶ Ibid., p. 603.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Asín Palacios, “El símil de los castillos y morados del alma en la mística islámica y en Santa Teresa”, *Al-Andalus*, Vol. XI (1946), pp. 263-274.

⁷⁹ Ibid., pp. 268-269.

Hacé cuenta que dentro de vosotras está su palacio de grandísimo precio: todo su edificio de oro y piedras preciosas.⁸⁰

Asín descubre y explora la semejanza de esta descripción con la que aparece en un libro o compilación de relatos y pensamientos religiosos islámicos llamado *Kitab Nawadir*, redactado a fines del siglo XVI aunque los relatos son mucho más antiguos.⁸¹ Veamos cómo Asín Palacios expresa la semejanza entre ambos textos:

En el símil mismo, esbozado por Santa Teresa en su *Camino de perfección*, y que arriba copiamos, recuérdese que el palacio está construido, como en los *Nawadir*, “de oro y piedras preciosas”, las cuales simbolizan las virtudes y que aquellas brillan tanto más cuanto mayores son éstas.⁸²

Ambas descripciones se parecen a la del manuscrito aljamiado ya citado. Es posible que tengan fuentes en común, ya sean tradiciones orales o escritas, de indudable origen oriental. Debemos señalar, no obstante, que el estudio comparativo de los textos orientales (*Kitab Nawadir*, u otros), los teresianos y los aljamiados está aún por hacerse. Asín Palacios comenzó a comparar los dos primeros, pero desgraciadamente murió sin poder ampliar estos estudios. Los descubrimientos surgidos de este tipo de investigación comparativa serán de gran interés y alcance tanto para los arabistas como para los hispanistas.

Concluamos esta exploración de los manuscritos aljamiados que relatan leyendas del trasmundo con las palabras de Manuela Manzanares de Cirre:

⁸⁰ Ibid., p. 269

⁸¹ Transcribimos la descripción que presenta el *Kitab Nawadir* del alma, utilizando, igual que Santa Teresa, la imagen de siete castillos concéntricos. Dice el *Kitab Nawadir*, “El primero de los castillos, que es de cándida perla, es la mortificación del alma sensitiva. Dentro de él hay un castillo de esmeralda, que es la pureza y sinceridad de intención. Dentro de él hay un castillo de brillante loza, que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos. Dentro de él hay un castillo de piedra, que es la gratitud a los beneficios divinos y la conformidad con el divino beneplácito. Dentro de él hay un castillo de hierro, que es el dejamiento en las manos de Dios. Dentro de él hay un castillo de plata que es la fe mística. Dentro de él hay un castillo de oro, que es la contemplación de Dios. . .” (M. Asín Palacios, “El símil de los castillos. . .”, op. cit., p. 268).

⁸² Ibid., p. 271.

... se puede decir que las narraciones que provienen de sueños muestran una marcada influencia literaria. En ellas se encuentran los temas estudiados por Patch comunes a casi todas las religiones orientales y occidentales: el árbol gigantesco, las fuentes, los siete círculos en el cielo y en el infierno, el fuego, y menos comúnmente, el gozo de la presencia de Dios.

En las de los muertos que vuelven a la vida hay una mayor influencia cristiana, arrastrada por la tradición o por influencia del ambiente: el énfasis en el momento de la muerte, el juicio de Dios, la lucha de los ángeles y los demonios y la influencia de las buenas obras en el destino eterno del hombre.

Y por último, en las descripciones utilizadas por la religión como incentivo para la conducta terrena del creyente, se ve un desbordamiento de la fantasía oriental y una insistencia en los aspectos materiales del paraíso, más de acuerdo con el sensualismo elemental que con frecuencia se atribuye a la religión musulmana.⁸³

E. Comentarios religiosos (El caso del Mancebo de Arévalo).

El Mancebo de Arévalo refleja la mezcla de influencias presentes en la generalidad de los escritos de los moriscos, influencias que hemos analizado a lo largo de este estudio. Así lo advierte Saavedra al indicar que la guía que da el Mancebo en el *Sumario*... , para el examen de conciencia se acomoda "puntualmente a los diez mandamientos, a los siete pecados capitales, a las obras de misericordia, a los sentidos corporales, a las virtudes teologales y cardinales, a los dones del Espíritu Santo y a los mandamientos de la Iglesia".⁸⁴ La influencia cristiana de los escritos del Mancebo es notable y Saavedra cree ver, no sólo la influencia literaria sino "la tendencia, sea casual o intencionada, del Mahometismo al Cristianismo...".⁸⁵ El Mancebo de Arévalo revela una gran tolerancia religiosa, cualidad islámica, según señala

⁸³ Manzanares de Cirre, "El otro mundo... ", op. cit., p. 608.

⁸⁴ Saavedra, op. cit., p. 151.

⁸⁵ Ibid., p. 152.

Nicholson.⁸⁶ Además, el Mancebo muestra un amor desinteresado hacia Dios, un amor no fomentado por el temor al infierno o el deseo del Paraíso (como sí lo era él de los moriscos de las leyendas de ultratumba), sino por Dios mismo. Así dice:

¡Oh, Señor de toda abastanza! ¿Y qué puedo yo querer fuera de a vos? Vos sois mi bien único, vos mi querer y a vos sólo busco. Ea, pues, Señor, traedme en pos de vos y abrasad mi corazón en el fuego de vuestro dulce amor.⁸⁷

Este amor desinteresado es un *leit motif* de la poesía y mística islámica, según señala Nicholson y explora Luce López-Baralt.⁸⁸ Es muy significativa la cantidad de parecidos y paralelos entre las doctrinas cristianas, en especial carmelitanas y las doctrinas e imágenes presentes en los manuscritos aljamiados, producto quizás de fuentes comunes de origen oriental, o mejor dicho, pertenecientes a la cultura árabe. Según señala Derembourg, citado por Luce López-Baralt en su estudio *San Juan de la Cruz y la concepción semítica del lenguaje poético*,⁸⁹ San Juan de la Cruz incorpora la doctrina sufí y su forma de comentar poesía mística utilizando términos y símbolos sólo conocidos por los iniciados sufíes. Por su parte, Miguel Asín Palacios concluye que tanto los *šādīlīs* (una secta sufí hispanoafriana) como San Juan de la Cruz comparten no sólo la doctrina, sino los símbolos místicos y todo un vocabulario técnico. No obstante, todos estos críticos tienen que abstenerse de llegar a conclusiones más contundentes por carecer de documentos o pruebas que expliquen cómo ocurrió esta transmisión. James T. Monroe cifra sus esperanzas de encontrar este eslabón perdido en la literatura aljamiada, y dice que: "It is

⁸⁶ Cf. R.A. Nicholson, *Poetas y místicos del Islam*, versión española y texto preliminar (México: Fernando Valera, ed., 1945).

⁸⁷ Saavedra, op. cit., p. 152. En ningún momento expresa el Mancebo de Arévalo deseo de una recompensa en el otro mundo, en el más allá.

⁸⁸ Luce López-Baralt, "Anonimia y posible filiación islámica del soneto 'No me mueve mi Dios, para quererte', separata de la *Nueva revista de filología hispánica* (El Colegio de México), Tomo XXIV, Núm. 2 (diciembre 1975). La autora señala que esta actitud de amor desinteresado y rechazo a los carismas, tan propia de la religión y mística islámica, es compartida en gran medida por la mística carmelitana, y en especial, por San Juan de la Cruz. Esta actitud, que revela una gran madurez espiritual, no es común en la religión católica.

⁸⁹ Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y la concepción*... , op. cit.

probable that such documents may someday be found, particularly in Aljamiado literature which is extremely rich in devotional treatises."⁹⁰

Hemos indicado brevemente los puntos más sobresalientes en relación al estado religioso de los moriscos, tal y como se revela en los manuscritos aljamiados. Concluimos que se trata de un estado de deterioro, lleno de influencias ajenas y en ciertas ocasiones de supersticiones, artes mágicas y otras prácticas semejantes. Este estado religioso es producto y reflejo de la desesperación y asimilación de un pueblo que va perdiendo su identidad y sus derechos sociales y religiosos.

V. La interacción de los moriscos entre sí y con grupos cristianos

Asomémonos ahora a uno de los aspectos más interesantes y poco estudiados de la vida de los moriscos: sus relaciones interpersonales, tanto entre ellos mismos, como entre ellos y los grupos cristianos. Nos limitaremos a estudiar a un grupo de moriscos de especial interés, relacionados con el ya mencionado escritor aljamiado conocido como el Mancebo de Arévalo.

Lo que se sabe de este curioso autor es muy poco. No conocemos su verdadero nombre ni la fecha en que vivió y escribió sus manuscritos, aunque sí sabemos que fue posterior a la Reconquista, porque en uno de sus escritos, el autor narra una visita que hizo a un moro en Granada, llamado Yūse Banegas y éste se lamenta de la caída de Granada y de la situación de los moriscos, aludiendo al "Rey de la Conquista".⁹¹ Otro manuscrito aljamiado, el Ms. Dd. 9.45 de Baray de Reminño nos añade datos sobre el Mancebo. En este tratado dice Reminño que comenzó ese compendio cuando "no llegaban a los diez años de nueštara konbersiyo",⁹² y luego dice que "komensé esta obra ocho años dešpueš de la dicha konbersiyo"⁹³ y en una anotación marginal se señala "cuando nos bautizaron."⁹⁴ El gran especialista en literatura

⁹⁰ James T. Monroe, *Islam and the Arabs*. . . , op. cit., p. 191.

⁹¹ Ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid, folio 87, v.

⁹² L.P. Harvey, "Un manuscrito aljamiado de la Biblioteca de . . .", op. cit., p. 68.

⁹³ *Ibid.*, p. 52.

⁹⁴ *Ibid.*

aljamiada L.P. Harvey da por sentado que se refiere a la conversión forzosa de Aragón, decretada a fines de 1525, ya que el manuscrito procede de Aragón. Harvey especula que este tratado fue redactado para 1535 aproximadamente. Aunque no está en nuestro ánimo desmentir esta especulación, no sabemos si Harvey tomó en cuenta un fragmento del manuscrito que indica que estos moriscos se refieren a una conversión decretada por medio del llamado "Decreto mantuano".⁹⁵ Nos ha sido imposible constatar la existencia de un decreto con este nombre (o al menos procedente de Mantua) y por esta razón no nos atrevemos a afirmar que haya sido precisamente el de 1525. Tomando en cuenta la cantidad de edictos y decretos que se publicaron en el siglo XVI referentes a los moriscos de Aragón, parece peligroso postular hipótesis sobre este particular. El propio Harvey admite que: "any dating of el Mancebo de Arévalo and his activities is conjectured and by deduction."⁹⁶

Sí sabemos que este misterioso Mancebo manejaba varios idiomas, como indicamos anteriormente, y que probablemente asistió a un colegio o seminario, puesto que Baray de Reminño lo describe como "eskolano".⁹⁷ También sabemos que era castellano, natural de Arévalo, provincia de Avila y que decía que: "su madre fue kirištiyana beynte sinko años".⁹⁸ Los largos años que como cristiana vivió la madre del Mancebo podría explicar el conocimiento que este autor tenía de la doctrina cristiana. En todo caso este conocimiento pudo haberlo obtenido en el colegio al que asistió. No es del todo imposible que nuestro escritor sea un autor conocido en la literatura española, bajo su propio nombre u otro seudónimo. Pero hay que recalcar que todo lo referente a este personaje es mayormente hipotético.

Resulta a todas luces fascinante la figura de este Mancebo, porque era culto, anduvo toda la Andalucía, según dice, y fue aprendiendo de diferentes sabios y personas versadas en la religión islámica, que encontró en su viaje. Nos indica el Mancebo que cuando colabora en la redacción del manuscrito de Reminño lo hace por atender a la obligación musulmana de transmitir el

⁹⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁹⁶ En la mencionada cartadirigida a Luce López-Baralt. Véase nota 5.

⁹⁷ L.P. Harvey, "Un manuscrito aljamiado de la Biblioteca de . . .", op. cit.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 70.

conocimiento que se posea. Dice el Mancebo que a la sazón se preparaba para un "romeaje", que, por el contenido de la narración parece ser a Meca. No sabemos si lo realizó, si permaneció en Oriente o si regresó a España.⁹⁹

Otro problema que surge es la razón de su seudónimo, así como su edad, Harvey en su artículo, "Castilian Mancebo as a Calque of Arabic 'Abd, or How el Mancebo de Arévalo got his Name",¹⁰⁰ especula sobre este tema. Su teoría es que la palabra "mancebo" es un calco del árabe 'abd, que quiere decir esclavo. Según Harvey, lo que significaba en este caso Mancebo de Arévalo es algo así "esclavo o devoto de Dios"¹⁰¹ ya que asume que los moriscos utilizan o conservan la concepción arcaica de la palabra "mancebo", es decir, *esclavo*. Aún así, Harvey admite que esto se queda todo en el plano de una conjetura porque este significado de mancebo como "esclavo" desapareció pronto en

⁹⁹ Harvey habla de la posibilidad de que exista otro manuscrito del Mancebo, pues Pascual de Gayangos, en su artículo "Language and Literature of the Moriscos", del *British and Foreign Review*, menciona un manuscrito titulado la *Peregrinación del Mancebo de Arévalo*. Harvey cree que pueda tratarse del Ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Sin embargo, los detalles que ofrece la descripción de Gayangos (*British and Foreign Review*, Vol. VII [1839], pp. 63-95), hacen pensar que se trata de otro manuscrito y que quizás el Mancebo llevó a cabo su peregrinación a Meca, la cual anuncia como algo muy próximo en todos los manuscritos que de él conocemos. Dice Gayangos sobre este manuscrito: "when any wealthy Moor made his pilgrimage to Mecca, Medina and Jerusalem, he did not fail, at his return from the holy city, to publish an account of the dangers and perils of the road, of the observations made during his voyage, and of any religious ceremonies which every Moslem is bound to perform within the precincts of the Kaaba" (pp. 78-79). El crítico adjunta como nota al pie: "Peregrinación del Mancebo de Arévalo. Pilgrimage of the young man of Arevalo.— Ms. Ibid.," El *ibid.* refiere a la "Royal Library, Madrid". Luce López-Baralt indagó sobre dicho manuscrito en la Biblioteca Real, pero el mismo no aparece allí, en el catálogo de manuscritos aljamiados que consiste de dos obras. Existen varias posibilidades: o bien el manuscrito se halla catalogado como uno en árabe, situación que se da con frecuencia en varias bibliotecas en relación a este tipo de manuscrito; o la *Peregrinación del Mancebo de Arévalo* ha sido trasladada a Salamanca, como sucedió con parte de los fondos de la Biblioteca Real. Por otra parte, es probable que Gayangos, al referirse en 1839 a la "Royal Library, Madrid" se refiera en realidad a la que hoy conocemos como Biblioteca Nacional. Esto último nos parece poco probable, pues tanto la profesora López-Baralt como yo hemos revisado detenidamente los catálogos de manuscritos aljamiados de dicha Biblioteca y no aparece el manuscrito en cuestión. No hemos, sin embargo, abandonado la búsqueda de tan prometedora tratado del Mancebo de Arévalo.

¹⁰⁰ L.P. Harvey, "Castilian Mancebo as a Calque of Arabic 'abd or How el Mancebo de Arévalo got his Name", reprinted from *Modern Philology*, Vol. LXV, Núm. 2, (noviembre 1967).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 131.

Castilla, y para el siglo XII tenía el sentido de joven, que aún conserva. Analizaremos el razonamiento que sigue Harvey y que le permite asumir que se hiciera este calco, pues nos parece un razonamiento debatible, que por lo tanto debilita su teoría. Por otra parte nuestra conjetura no es definitiva porque sobre el Mancebo sólo se sabe hasta la fecha lo que puede desprenderse de los manuscritos conocidos.

El razonamiento que lleva a Harvey a concluir que el Mancebo no es "joven", es el siguiente. En primer lugar, Harvey menciona la conservación de arcaísmos entre los moriscos para defender su posición de que quizás utilizaban la pabra "mancebo" para significar esclavo que era el antiguo sentido de esta palabra. Estamos de acuerdo en que los moriscos conservaban muchos arcaísmos pero no nos parece suficiente prueba para sustentar su teoría. Por otra parte, en este caso en particular el arcaísmo conservado sería de cuatro siglos, un lapso de tiempo suficiente como para que los moriscos hubiesen adoptado el "nuevo" sentido de la palabra.

En segundo lugar, Harvey ve la posibilidad de que el Mancebo obtuviera este nombre siendo joven y lo conservara toda su vida. No hay duda de que esta posibilidad es legítima. No obstante el razonamiento que Harvey utiliza para sustentarlo no parece del todo congruente lo que mina una vez más el valor de su supuesto. Dice Harvey que probablemente el Mancebo obtuvo este nombre siendo joven porque en el manuscrito de Cambridge se menciona que Nozaita Calderón, la exorcista de Avila que parece haber sido una de sus maestras espirituales y quien le dice al Mancebo: "aún hablas con los dientes de mamantillo",¹⁰² Esto, obviamente alude a la juventud e inexperiencia del Mancebo. Ahora bien, cree Harvey que el Mancebo era conocido con este nombre siendo ya un respetado y honorable sabio, basándose en otro fragmento del mismo manuscrito, donde dice Baray de Reminô: "...con ayuda de un mancebo eskolano, kaſtellano, natural de Arévalo...".¹⁰³ Nos parece que a Harvey se le escapó el hecho de que en este fragmento la palabra "mancebo" *no* se utiliza como nombre sino como *adjetivo*, es decir, que describe o adjudica una cualidad o propiedad de una persona. Lo más probable, pues, es que el

¹⁰² *Ibid.* Debe haber algún error en la cita de Harvey pues no hemos podido encontrar este pasaje en el folio que él indica, ni tampoco en los inmediatamente anteriores y posteriores.

¹⁰³ *Ibid.*

Mancebo fuese todavía joven. Esto puede explicar el que Reminño no le incluyese entre los *alimeš* (sabios religiosos), lo que nos hace pensar que el Mancebo no era un *alim*. El propio Mancebo al narrar esta reunión de *alimeš* en Zaragoza señala que dijo su predicación como “criado y menor de todo”.¹⁰⁴ No tenemos elementos de juicio para determinar exactamente a qué se refiere el Mancebo, pero sospechamos que con esta frase quiere decir que su sabiduría y grado espiritual era inferior a la de los *alimeš* allí presentes, quizás debido a su edad. Esto sólo es una conjetura y aceptamos que esta frase puede referirse a alguna otra situación que esté todavía por determinar.

Harvey analiza los manuscritos que narran eventos de la vida del Mancebo para sustentar su teoría de la definición de Mancebo como ‘*abd.* (*Mc*) comienza señalando que el Mancebo visita a Yûse Banegas poco después de la Reconquista, entre los años de 1492-1499, descrita en el manuscrito ya mencionado titulado *Sumario*. . . , mientras que el manuscrito de Cambridge el de Reminño, se habla según Harvey de la conversión forzosa en Aragón (la de 1525-1526 asume Harvey) y se dice que ocho años después se redacta el manuscrito. Harvey señala que entre ambos manuscritos hay treinta y cuatro años de diferencia y dice que si ya el Mancebo era conocido por ese nombre en 1492-1499 es obvio que treinta y cuatro años más tarde ya no sería un joven. Este razonamiento de Harvey es inexacto como veremos en seguida por sustentarse en una interpretación parcial del texto. Indicamos anteriormente el carácter conjetural de la fecha que Harvey adjudica al manuscrito de Cambridge, puesto que no tenemos conocimiento de que se refiera a la conversión forzosa de Aragón de 1525-1526. Bien podría referirse a otra de las muchas conversiones anteriores y posteriores a esta fecha. Como no tenemos información sobre el Decreto mantuano, dejaremos esta conjetura aparte, asumiendo que puede o no ser correcta. Pero la fecha que adjudica Harvey a la visita del Mancebo a Yûse Banegas sí es claramente incorrecta. En el manuscrito que presenta esta visita se narra que Yûse Banegas le dice al Mancebo que durante la caída de Granada perdió a toda su familia, excepto a una hija que cuando la Reconquista (1492) tenía *siete meses*. Ahora bien, el Mancebo nos habla sobre esta hija de Yûse Banegas porque la conoce durante su visita. Sobre ella nos dice el Mancebo: “era muy

¹⁰⁴ Ribera y Asín, op. cit., p. 219.

docta, sabía todo el Alcorán de coro y hacía vida “*salehal*”¹⁰⁵ [de castidad] y “era *conšuwelo ber* su manifiestan si ya tan pura i neta”.¹⁰⁶ Si esta visita se hubiera llevado a cabo, como supone Harvey, entre los años 1492-1499, la niña tendría a lo sumo ¡siete años! Nos parece que la descripción y las cualidades que le adjudica el Mancebo no corresponden a una niña de siete años. Es prudente señalar que el Mancebo no hace referencia a la edad de la hija de Banegas en uno u otro sentido. Lo que sí es evidente es que la visita se llevó a cabo mucho después de 1499. Quizás Harvey basó su supuesto en un fragmento del manuscrito donde Banegas dice que: “en tan berebe *ěspasiyo* pareze ke ya”. . . ,¹⁰⁷ refiriéndose a que ha pasado relativamente poco tiempo desde la caída de Granada pues en seguida añade: “*š* el rey de la *konkišta* no guwarda *fidelidad*, ke aguwardamoš de *šuš šusešoreš*?”¹⁰⁸ Harvey no debió tomar al pie de la letra la frase “en tan breve espacio” sin tomar en cuenta la totalidad del texto. Ahora bien, si la frase ya citada que alude al rey de la Conquista utiliza el verbo en presente y no hay error del copista, podemos suponer que Yûse Banegas habla en tiempos de Fernando el Católico, lo que fecharía la visita del Mancebo no más tarde de 1515. Todos los manuscritos conocidos del Mancebo nos dan la impresión de que es un joven en proceso de adquirir conocimiento religioso, pues visita a unos y otros sabios aprendiendo de todos. El propio Mancebo admite que Banegas “no *deššó* de *correŷirme*, porke era muy *awšoluto*, ni yo tan poko me *dešdeñé* de *abermé korreŷido*.”¹⁰⁹ Nos parece que aunque el Mancebo es muy docto, apenas comienza su educación religiosa islámica. No dudamos que mucho después se le siga llamando Mancebo, pero los manuscritos que conocemos relacionados con él no indican que sea una persona mayor, sino todo lo contrario. Cuando él mismo narra sus experiencias con los sabios, nunca, hasta donde hemos visto, hace alusión a que estos sucesos ocurrieran cuando él era joven o cuando comenzaba a estudiar, lo que nos hace pensar que presenta las experiencias de un pasado cercano. El propio Mancebo dice la *Tafçira* que soy “soy moço de mandamiento”.¹¹⁰ Harvey, sin embargo, cree poco posible que el

¹⁰⁵ Ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid, folio 88r.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid., folio 87, v.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid., folio 86, r.

¹¹⁰ Ribera y Asín, op. cit., p. 217.

mancebo deba su nombre a la edad porque según él considera "The 'Arévalo kid' may be suitable for a prizefighter, but hardly for a grave Muslim divine!"¹¹¹ Nos parece casi innecesario decir que la palabra "mancebo" en el siglo XVI y aun hoy tiene una acepción seria y de ningún modo puede compararse o relacionarse con la palabra *kid*, que, obviamente, tiene su matiz menos grave o serio.

Es prudente señalar, aunque brevemente, que cuando Harvey trata de buscar en el árabe palabras que signifiquen joven, se topa con que *fatà*, que quiere decir muchacho, tiene también un sentido secundario de "miembro de una orden mística sufi"¹¹² El propio Harvey admite lo atractivo de esta posibilidad como hipótesis que explicaría el seudónimo Mancebo, pero la rechaza porque no tiene pruebas históricas de que en España existiera esta clase de fraternidad de tipo *futuwwa*. Tampoco tenemos ninguna prueba de esto, pues aunque James T. Monroe señala que Mahomet Rabadán describe prácticas sufíes en la España de los siglos XVI y XVII, nuestro estudio de la obra de Rabadán al que alude Monroe, no parece describir o aludir en algún momento a prácticas o grupos sufíes.¹¹³

El estudio de los manuscritos aljamiados complejo y problemático pero apasionante nos ofrece un campo prácticamente inexplorado y con toda certeza, lleno de sorpresas. Es muy grande la importancia de las fechas de estos manuscritos y los personajes que en ellos aparecen (en especial el Mancebo), pues esto nos permitiría conocer algo más de la España que le tocó vivir a estos moriscos y sobre los contactos y relaciones que pudieran haber establecido con cristianos notables de su época, dada la educación, viajes y conocimientos de algunos moriscos. Quizás conozcamos al Mancebo en la historia o la literatura española con otro nombre, o quizás es autor de alguna obra anónima aljamiada o no. Podemos conjeturar también que el Mancebo es un posible eslabón entre la cultura morisca y la cristiana, o quizás conoció o se relacionó con figuras como Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz o Gerónimo Gracián. Estas suposiciones no son descabelladas, dada la cercana contemporaneidad de estas personas con el Mancebo de

¹¹¹ L.P. Harvey, "Castilian Mancebo as a . . .", op. cit., p. 131.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Monroe, en su *Islam and the Arabs*. . . (op. cit., pp. 109-110), se refiere a la obra de Morgan, donde se traduce el tratado de Mohamet Rabadán.

Arévalo y, también, dado el hecho de que las actividades vitales de todos se llevaron a cabo en los mismos lugares — añadámoslo en seguida — que eran focos de conversos y moriscos: Avila y Granada.

Detengámonos ahora en otros personajes relacionados con el Mancebo y tan enigmáticos como él. De todos, el personaje más fascinante es quizás la Mora de Ubeda. Sobre ella sabemos mucho y muy poco: tenía noventa y tres años cuando el Mancebo de Arévalo la visita,¹¹⁴ vivía en Granada junto a la Puerta Elvira, vestía de sarga, con alpargatas de esparto y era muy grande, "su dedo meñique subía más que mi nequixco",¹¹⁵ dice el Mancebo. También sabemos que la Mora "no tenía herederos que todos acabaron cuando la Conquista de Granada, tenía una sobrina hija de una hermana".¹¹⁶ Esta Mora de Ubeda propone al Mancebo dejarle sus libros y "alcos" si él se queda en su compañía. El Mancebo no acepta porque su "codicia no era española".¹¹⁷ La Mora "no conocía las letras"¹¹⁸ sino que argumentaba con gran sentido y tino y por su dicho

se gobernaba Granda y toda su comarca. Nunca fue casada, ni por fama conoció varón. Decía la populanza que tenía esta mora crédito en las cosas de nuestra ley y sunna, más que todos los de su tierra. Siguió esta mora mucho a Mohammed Algazel. Era muy conocida de todas las naciones porque me enseñó cartas de todos los cuatro cabildos de nuestra ley, a menos de otras de grandes muftíes [jurisconsulto] y nahues [versados en el Corán]¹¹⁹

No tenía elegante decir, porque sus sentencias eran muy rústicas y safias mas para los sentidos documentales no hubo igualdanza en toda la armonía nahual. Esta mora rubricaba todos los alquiteles [libros] de los reyes de Granada.¹²⁰

¹¹⁴ Ribera y Asín, op. cit., pp. 223-228.

¹¹⁵ Ibid., p. 223.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., p. 224.

¹²⁰ Ibid.

Todos los datos que conocemos de ella nos los da el Mancebo de Arévalo. Es entonces evidente cuán poco sabemos de la Mora de Ubeda. ¿Cómo es posible que siendo tan conocida y respetada aun después de la Reconquista no tengamos conocimiento de ella por otras fuentes, principalmente históricas? Historiadores como Caro Baroja, Menéndez y Pelayo, y Lea no aportan datos adicionales a lo dicho por el Mancebo.

Sabemos que esta mora es quien aconseja al Mancebo que visite a Yūse Banegas, de quien dice que "es amigo y pariente",¹²¹ porque "es grande arábigo y tan acudido que causa admiración"¹²² Es probable que Yūse Banegas fuera cuñado de la Mora y su única hija fuese entonces la única sobrina que esta mora dice tener. Repetimos que nos parece muy extraño que nadie más en la historia y la literatura española mencione a la Mora de Ubeda aunque cabe suponer que quizás protagonice en la historia de España bajo otro nombre, y aguarde, como tantos personajes de la literatura aljamiada, una identificación más precisa. Hay un dato sobre ella que podría parecer esclarecedor: que rubricaba todos los libros de los reyes de Granada, pero esto es polémico porque algunos especialistas como Saavedra, se limitan a decir que "trabajaba en la antigua corte de los reyes granadinos".¹²³ Creemos que el dato se presta a varias interpretaciones dada su ambigüedad. Cabe la posibilidad de que la Mora trabaje para los Reyes Católicos. Julio Caro Baroja señala que "el elemento musulmán debía constituir parte esencial en la marcha y buen orden de la ciudad",¹²⁴ y procede a enumerar diferentes cargos administrativos que fueron otorgados a musulmanes por los Reyes Católicos. También hay la posibilidad de que la Mora trabajase con uno de los reyezuelos moros que permanecieron reinando aun después de la Reconquista.

Otro aspecto misterioso, todavía por esclarecer en torno a la Mora de Ubeda es que "no conocía las letras". Probablemente se refiere a que no tenía una educación formal, pues rubricaba libros y poseía una biblioteca, lo que hace pensar que tenía conocimientos y sabía leer. No obstante es posible que no supiera leer ni escribir y tuviese libros que otros pudiesen leer.¹²⁸

Es preciso enfatizar aquí la importancia que para nuestro

¹²¹ Ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid, folio 85r.

¹²² Ibid.

¹²³ Saavedra, op. cit., p. 153.

¹²⁴ Caro Baroja, op. cit., p. 12.

estudio tiene la Mora de Ubeda. Este personaje tiene un evidente interés histórico, social y cultural. Pero tiene aun mayor significado su residencia: recordemos que vivía en la calle Elvira junto a la puerta del mismo nombre en Granada. Es en esta misma calle donde en 1582 se establecen las monjas carmelitas descalzas y adonde San Juan de la Cruz acude varias veces a la semana para confesarlas. Esta mora, de estar viva al momento, constituiría una de las explicaciones de la influencia sufí que se advierte en los escritos del santo carmelita. Si la Mora de Ubeda era tan conocida y mentada, no es difícil imaginar que San Juan oyera hablar de ella o la conociera, repetimos, si es que ella vivió para 1584. Esta posibilidad ya ha sido considerada por varios críticos. Uno de ellos es el padre Bruno de Jesús Marie que en su libro *San Juan de la Cruz*¹²⁵ nos ofrece varios datos muy significativos. Dice el padre de Jesús Marie que es probable que San Juan oyera hablar de la Mora, dada su contemporaneidad y que esto parecería interesante, porque justo en esos años San Juan escribía la *Subida al Monte Carmelo* y la *Noche oscura*, que contienen críticas al iluminismo, influido a su vez por la mística musulmana que esta mora seguía. El padre Jesús Marie cree que la influencia iluminista que se le adjudica a San Juan no es cierta porque el santo criticaba esta doctrina. Es preciso aclarar que había varios tipos de iluminismo, un movimiento español surgido a finales del siglo XV. La dificultad de precisar qué es exactamente el iluminismo, quiénes son iluministas o alumbrados y cuáles creencias tenían en común son aspectos que no exploraremos en este estudio,¹²⁶ pero sí es importante señalar que entre los llamados iluministas o alumbrados hubo místicos serios, cultos, que criticaban y condenaban el exhibicionismo y fanatismo al que eran muy afectos otros muchos iluministas. Destacaremos dos datos muy importantes: primero, muchos estudiosos de este movimiento alumbrado ven en él claras y definidas influencias de la mística islámica; segundo, el propio San Juan de la Cruz muestra gran conocimiento de esta mística islámica según han señalado Asín Palacios y Derenbourg citado y

¹²⁵ El profesor Galmés de Fuentes acepta como posibles estas mismas interpretaciones del texto, según lo hace saber por medio de la estudiante graduada de Princeton, Ivelisse Rodríguez que al respecto escribió una carta a la Dra. López-Baralt.

¹²⁶ Bruno de Jesús Marie, *San Juan de la Cruz* (Madrid: Ediciones Fax, 1943).

explorado por Luce López Baralt.¹²⁷ Por otra parte San Juan de la Cruz fue acusado varias veces a la Inquisición por alumbrado.¹²⁸ No pretendemos determinar aquí si San Juan fue o no un iluminado, pero sí conviene aclarar que, porque critique el iluminismo exhibicionista, no puede concluirse que él no compartiera otras muchas ideas y doctrinas de este movimiento, probablemente tomadas del sufismo. Además no nos parece esto un obstáculo para que San Juan conociera a la Mora. Lo que sí hace dudoso un encuentro entre San Juan y la Mora de Ubeda son las fechas en que ambos vivieron. Desconocemos en qué años vivió esta mora, y no tenemos ningún indicio de que estuviese viva en 1582. A falta de tan importante dato, todo es una conjetura. Aun así, otros historiadores como Gerald Brenan¹²⁹ considera este posible contacto entre San Juan y la Mora aunque termina rechazándolo por razones poco convincentes. Brenan cree que dada la poca curiosidad de San Juan unido a que un español del siglo XVI no daría crédito ni se interesaría en escuchar las doctrinas musulmanas, es poco probable que San Juan se interesara siquiera en esta mora. Las razones de Brenan constituyen una opinión o juicio personal y valorativo, que él no fundamenta debidamente. Recordemos que tanto los lugares que fueron escenario de su vida, como los propios conventos de carmelitas descalzas eran focos de conversos y de cristianos nuevos.¹³⁰ A esto añadamos la tesis de José Gómez Menor,¹³¹ que postula que probablemente San Juan fuera un converso de morisco por vía materna: todo parecería ayudar a explicar la tolerancia y propensión que a este tipo de contacto tendría el santo carmelita.

Como nota curiosa, señalaremos que un biógrafo y arabista,

¹²⁷ Véase los estudios de Asín Palacios, "Šādities y alumbrados", *Al-Andalus*, Vol. IX-XVI (1944-1951) y "Un precursor hispanomusulmán de . . .", op. cit.; Beltrán de Heredia, "Los alumbrados de la diócesis de Jaén: Un capítulo inédito de la historia de nuestra espiritualidad", *Revista española de teología* (Madrid), Vol. IX (abril-junio, 1949); López-Baralt, "Anonimia y . . .", op. cit.; y Antonio Márquez, *Los alumbrados: Orígenes y filosofía, 1525-1559* (Madrid: Taurus, 1972).

¹²⁸ Menéndez Pelayo, op. cit., p. 188.

¹²⁹ Gerald Brenan, *Saint John of the Cross: His Life and Poetry* (Cambridge University Press, 1973).

¹³⁰ Cf. Asín Palacios, "Un precursor . . .", op. cit., p. 85, y López Baralt, *San Juan de la Cruz y la . . .*, op. cit., p. 358.

¹³¹ Cf. José Gómez-Menor Fuentes, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz* (Salamanca: Gráfica Cervantes, 1970).

Luis Antonio de la Vega,¹³² habla de La Mora de Ubeda como vecina de San Juan y da por sentado que existió un contacto entre ambos confundiendo a San Juan con el Mancebo de Arévalo en forma imprecisa y dudosa. Este autor no ha respondido a numerosas cartas que le hemos dirigido sobre el particular, así que no tenemos idea de cómo llegó él a hacer esa identificación entre San Juan y el Mancebo.

Mencionaremos a otra mujer que fue maestra espiritual del Mancebo de Arévalo: la ante-cihra (cihra=magia) o exorcista de Avila conocida como Nozeita o Nozaya Calderón o Calderán.¹³³ Tenemos el propósito de abundar en este personaje en un futuro próximo.

Es conveniente señalar la importancia que tiene la mujer islámica y el respecto que provoca en materia religiosa y cultural. Este es un fenómeno común de la cultura árabe islámica, donde por un lado se considera a la mujer un objeto (el harén es un vivo ejemplo de esto) y por otro se la admite con gran naturalidad en círculos religiosos y culturales. Recordemos los casos de Rabi'a, mística iraquí¹³⁴ y Wallada, princesa omeya y poetisa de Al Andalus.¹³⁵ Esta actitud de respeto ante la mujer permanece entre los moriscos como lo revela la forma en que el Mancebo de Arévalo cita a Nozeita Calderón y a la Mora de Ubeda para sustentar su tratado religioso. Aun más dice el Mancebo de Arévalo

¹³² Luis Antonio de la Vega, *San Juan de la Cruz, genio y figura*, Tomo IV (Madrid: Nuevas Editoriales Unidas, 1961).

¹³³ Es conveniente señalar que en proceso inquisitorial instituido contra un morisco aragonés, don Cosme Abenamir, en 1527, se menciona a una maga o mujer hechicera "llamada Nadara por los moros". No sabemos si Nadara es un nombre propio o un término utilizado por los moriscos para denominar a esta mujer como "una invocadora del demonio que los moros llamaban nadara", utilizándose la palabra con minúscula esta vez. Como mera especulación, se nos ocurre pensar que existe la posibilidad de que Nozeita y Nozaya sea una transcripción de Nadara, sea esta última palabra un término, arabismo o nombre propio, o quizás un adjetivo. También es posible que Nozeita sea esta misma mujer a que alude el proceso, pero ya esto es más difícil de constatar pues desconocemos la fecha exacta en que vivió Nozeita. Sobre "Nadara sabemos que estaba viva para los años 1567 y 1569, cuando el proceso que la menciona se llevó a cabo. Para detalles sobre el proceso, cf. Mercedes García Arenall, op. cit., pp. 177-221; quien a su vez lo transcribe de Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, 2 vols. (Valencia: Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901), Vol. I, pp. 540-569.

¹³⁴ Cf. Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam* (Cambridge University Press, 1928).

¹³⁵ Cf. Hitti, *The History of the . . .*, op. cit.

que: "los nahues le daban salva los días de las pascuas y otros días señalados"¹³⁶ a la Mora de Ubeda.

Otro personaje relacionado con el *Sumario* del Mancebo de Arévalo es Yūse Banegas. Sabemos que este moro fue un noble que conservó ciertos privilegios y derechos bajo la dominación cristiana en Granada. Según indica Harvey, estos privilegios le fueron otorgados a la familia Banegas o Venegas porque uno de sus miembros, Abu-l-Qasim Venegas, alguacil de la Granada dominada por los moros, tuvo un importante papel en la rendición de la ciudad mediante las capitulaciones.¹³⁷ No obstante Yūse Banegas era fiel Muslim, muy culto en las ciencias religiosas¹³⁸ y según nos dice el Mancebo, sabía el árabe y el hebraico.¹³⁹ Poseía una alquería (casa de campo aislada con su huerta), "la más adornada que hay en todos los límites de esta nuestra vega,"¹⁴⁰ en palabras de la Mora de Ubeda. Durante la visita de varios días que hizo el Mancebo a Yūse Banegas, este último se lamenta del dolor de los hijos de Granada por el incumplimiento de las promesas hechas en las capitulaciones. Además, transmite cierto conocimiento religioso al Mancebo. Desgraciadamente, no tenemos más datos sobre este moro noble y sabio, llamado Yūse Banegas ni de su hija, antes mencionada. Al despedirse el Mancebo de ellos, recibe varios regalos, entre grandes demostraciones de ternura y afecto.

En el manuscrito de Baray Reminño, redactado con la ayuda del Mancebo, aparece otra figura de un moro sabio y respetable: Alí Sarmiento. No sabemos si el Mancebo lo conoció personalmente, aunque suponemos que había oído hablar de él porque la Mora de Ubeda se lo menciona diciendo que él es "nahwi" (un nahual).¹⁴¹ El manuscrito de Baray de Reminño relata una visita hecha a Alí Sarmiento, pero no sabemos quién la realiza, sospechamos que pudo ser el propio Mancebo de Arévalo porque el narrador menciona que conoció a un moro respetable que se lamentaba de la caída de Granada y de haber presenciado la venta pública de mujeres (moras), palabras que el Mancebo en su manuscrito llamado *Sumario* pone en boca de Yūse Banegas. Esto

¹³⁶ Ribera y Asín, op. cit., p. 124.

¹³⁷ L.P. Harvey, "Yūse Banegas, un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos", *Al-Andalus*, Vol. XXI (1956), pp. 297-298.

¹³⁸ Ibid., p. 299.

¹³⁹ Ibid., p. 302.

¹⁴⁰ Ibid., p. 300.

¹⁴¹ Ibid.

nos hace pensar que es el Mancebo quien narra la visita a Alí Sarmiento en el manuscrito de Reminño. Sobre Alí Sarmiento dice el manuscrito de Reminño que había sido catedrático la universidad de Granada,¹⁴² lo que Harvey interpreta como que había sido *imam* (director de la oración) en la mezquita. El sentenario Alí Sarmiento era muy rico y tenía hijos e hijas casadas. Poseía un salvoconducto del rey Fernando el Católico, con fecha de 1499 mediante el cual se le otorgaban a él y a sus descendientes privilegios, reconociéndoles el derecho a profesar la religión que quisieran así como libertad para viajar por toda la península, para poseer tierras y ganado mayor, para gozar de toda agua, dulce o de la fuente.¹⁴³ Estos derechos le son concedidos por haber servido obediente y fielmente a su único rey,¹⁴⁴ y Harvey sospecha que fue un agente secreto al servicio del Rey Católico.¹⁴⁵ ¡Era, pues, un espía moro de los Reyes Católicos!

Los manuscritos aljamiados revelan la existencia de numerosos sabios y hombres que prevalecieron fieles a su religión islámica después de la Reconquista. A muchos se les llama por su nombre árabe o cristiano a otros por medio de seudónimos. Este es un aspecto que merece particular atención y estudio. La profusión de sabios religiosos se confirma en los documentos de los procesos inquisitoriales. Uno de estos procesos, seguido contra un morisco de Aragón llamado don Cosme Abenamir, nombra a más de veinticinco *alfaquíes*.¹⁴⁶ Este proceso se llevó a cabo entre los años 1567-1579, lo que nos demuestra que entre algunos sectores de la población morisca se conservaba vivo el conocimiento religioso.

El ya mencionado Baray de Reminño es una figura sumamente interesante y conocida a través de su manuscrito *Breve compendio*. Era alfaquí de la Aljama de Cadrete (Zaragoza) o Cadreita (en la ribera de Navarra) y compiló el mencionado manuscrito con la ayuda del Mancebo y otros sabios. Baray de Reminño muestra una visión muy particular de los problemas idiomáticos de los moriscos. Presenta en su obra toda una meditación sobre la problemática de escribir en aljamiado tomando en cuenta la adaptación de un idioma a otro, los regionalismos

¹⁴² L.P. Harvey, "Un manuscrito aljamiado de la . . .", op. cit., p. 74.

¹⁴³ Ibid., pp. 72-73. Esto indica que en 1499 Alí Sarmiento era adulto, por lo que resultaría muy difícil que estuviera vivo en 1582.

¹⁴⁴ Ibid., p. 72.

¹⁴⁵ L. P. Harvey, "Yūse Banegas. . .", op. cit., p. 299.

¹⁴⁶ García Arenal, op. cit., pp. 177-221.

y los posibles problemas de interpretación que puedan surgir como consecuencia de esto.¹⁴⁷ El razonamiento de este *alfaqú* nos hace pensar que era una persona muy sensata y de gran visión intelectual. Baray de Reminô muestra también cierta sensibilidad según se refleja en el amor y admiración que siente por su patria llamándola “isla del oro.”¹⁴⁸ Más adelante nos narra un episodio de su vida que revela su gran tolerancia y su calidad humana. Nos referimos a la alusión que hace a su gran amistad con un fraile carmelita llamado Esteban Martel, “muy amigo de los moros de este reino.”¹⁴⁹ En el año de la conversión de los moriscos este fraile invita a Baray de Reminô a su casa y se lamenta por los sucesos que amenazan a los moriscos de Aragón, según relata Baray al decir en su manuscrito:

i kon lágrimaš me dišo: ¿ke oš parese, señor Baray, dešta, komotansa i poka kirištiyandađ ke an ušado kon bošotoros? Yo digo de mi parte, kon dolor de mi korašón i de mi ánima, ke oš an echo garan šinrrazon. Yo le rrešpondi ke me ešpantaba de šu šantidad aber konsedido i dekretado tal kosa, i rreš [4, v.] pondiyóme ke el Papa no abiya konšentido en ello, šino ke por el dekereto Mantuano noš abiyán šentensiyado, i ke firmó šu šantidad la šentensiya por engaño de siyertoš kardenaleš faransešes ke konšpiraron kontra nošotoroš.¹⁵⁰

I tubo ešte amigo tanto kompasiyon de nošotoroš, ke no sešaba ýamaš delante loš perladoš i kabildos de argu'ir i dištinar kontara todoš akelloš ke tal konsintieron, i hizo konbokansa kon otroš muchoš para hazer komotansa i rredeargu'ir kontara su maýestad i šuš ašišten-(tes)teš, i lo hiziyera, sino ke murió de allí a doš mešeš, i me enkomentó le hizieše obsekiyaš si akašo moriya. . .¹⁵¹

¹⁴⁷ L.P. Harvey, “Un manuscrito aljamiado de la . . .”, op. cit., pp. 70-71.

¹⁴⁸ Ibid., p. 69.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid., pp. 69-70.

. . .le bešite en šu enfermedad i yo lloré šu muerte, porke fue muy leal amigo.¹⁵²

Nos dice Baray que ocho años después de estos sucesos él comenzó a escribir su *Compendio*. Este fragmento de su manuscrito nos parece sumamente importante por varias razones. Primero, nos permitiría fechar el manuscrito y por consiguiente la vida de estos personajes.¹⁵³ Segundo, nos presenta una relación de amistad, tolerancia religiosa y comprensión entre un morisco y un cristiano, ambos representantes de sus respectivas culturas y religiones; el uno *alfaqú*, el otro fraile carmelita. ¡Y tan tarde como el siglo XVI!

Aún a pesar de los escasos conocimientos que son hasta la fecha posibles en relación a estos personajes nombrados en los manuscritos aljamiados podemos concluir que el estudio de estos documentos es una fuente inagotable de información imprescindible para comprender y aclarar la historia y la literatura — en una palabra, la cultura española — de los siglos XV, XVI y XVII.

Los manuscritos aljamiados demuestran que no toda la cultura morisca era deficiente, a base de superchería y odio hacia los cristianos. De estos manuscritos se desprende también el saber, las creencias, las leyes, costumbres, alegrías, penas, aventuras y la amistad, el respeto y la tolerancia que existió en la vida y pensamientos de estos últimos moriscos españoles. El valor de su estudio es, pues, incalculable a cualquier nivel, tanto religioso como político, histórico, económico, social, lingüístico, y sobre todo humano. Estos moriscos tenían plena conciencia de su deterioro cultural y religioso. Así, el Mancebo de Arévalo relata que en una reunión de alimes en Zaragoza, todos expresaron su descontento con la situación prevaleciente, con el clandestinaje a que estaban sometidos para poder continuar en lo posible sus prácticas religiosas: “porque dixeron que la obra xiu alimen y xin llamador a la oración, que era como la plubia de lax otonadax que

¹⁵² Ibid., p. 70.

¹⁵³ Hemos tratado de indagar inútilmente la fecha de la muerte de Esteban Martel, que nos dará la clave para fechar el manuscrito y sus personajes. Todas nuestras gestiones han sido infructuosas. Agradecemos infinitamente la ayuda que en esto nos han prestado el padre Eulogio Pacho del Institutum Teresianum de Roma y el padre Antonio Bernaldo Quiróz, Carmelita Descalzo de Madrid. No obstante, no desesperamos en encontrar algún día esta importante información que nos daría datos muchos más concretos sobre estos moriscos.

las recibe la tierra con poco fruto; y axi mexmo ex la acalá que xe hace fuera de xu ora.”¹⁵⁴ Sobre esto mismo, dice Baray de Reminô:

porke se aumentaba de kada diya en la demepsiya de nuestro addin, i muchos eran pertibados de lo bueno, ke yapartiyen los erensiyos a fueros inyustos i no pagaban el azzake ni haziyan obras de sunna, i esto ya ke deskomponiya en muchas partes, i pues estos denuestos se haziyan en tan poco tiyempo kontara nuestara ley i sunna, ke no llegaban a los diyez anos de nuestara knobersiyon, pues ni Allah no buelbe kon nosotoros, ke sera de los musulmes. . .¹⁵⁵

Por último, Yûse Banegas expresa muy concretamente su preocupación por el deterioro religioso al decirle al Mancebo de Arévalo: “si los padres aminguwan el Addin, komo lo ensalsaran los choznos?”¹⁵⁶

Al considerar lo presentado en este trabajo, y los escasísimos estudios realizados a este respecto habrá que esperanzarse con James t. Monroe de la importancia del conocimiento futuro que los abundantes manuscritos aljamiados ineditos en bibliotecas españolas y europeas aun nos deparan.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Ribera y Asín, op. cit., p. 219.

¹⁵⁵ L.P. Harvey, “Un manuscrito aljamiado de la . . .”, op. cit., p. 68.

¹⁵⁶ L.P. Harvey, “Yûse Banegas . . .”, op. cit., p. 302.

¹⁵⁷ Luce López-Baralt y yo hemos realizado recientemente un estudio que amplía estos temas y nuestras teorías y que es producto del análisis de diversos manuscritos que al redactar estas líneas aun no habíamos manejado. El aludido estudio lleva como título: “San Juan de la Cruz y la Mora de Ubeda: ¿Vecinos en la calle Elvira de Granada? (Indagaciones sobre el problema de los moriscos como supuestos transmisores del misticismo islámico en el siglo XVI)”, y se encuentra bajo publicación por la profesora María Soledad Carrasco Urgoiti, para la Editorial Porrúa de Madrid.

Bibliografía

- Al-Ghazzali. *The Alchemy of Happiness*. Translated by Claud Field. Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, 1973.
- Al Hallaj. *The Tawasin*. Translated by Aisha Abd Ar-Rahman Al-Tarjumana. Berkeley y Londres: Divan Press, 1974.
- Al-Makkari, Ahmed Ibn Mohammed. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. Translated by Pascual de Gayangos, 2 vols. Londres: Johnson Reprint Co., 1843.
- Alonso Alonso, Manuel, S. I. “Influencia de Algazel en el mundo latino”, *Al-Andalus*, Vol. XXIII (1958), p. 371-380.
- Alvar, Manuel. *Poesía tradicional de los judíos españoles*. México: Ed. Porrúa, S. A., 1966.
- Aranguren, José Luis. *San Juan de la Cruz*. Madrid: Ediciones Júcar, 1973.
- Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1956.
- Asín Palacios, M. “El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa”, *Al-Andalus*, Vol. XI, (1946), p. 263-274.
- . “Sādīlīs y alumbrados”, *Al-Andalus*, Vols. IX-XVI (1944-1951).
- . “Un precursor hispano musulmán de San Juan de la Cruz”, *Obras escogidas*. Madrid: Escuela de Estudios Arabes de Madrid y Granada, 1946-1948.
- Bargebuhr, Frederick. *The Alhambra: A Cycle of Studies on Eleventh Century Moorish Spain*. Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1968.
- Beltrán de Heredia, Fray V. “Los alumbrados de la diócesis de Jaén, un capítulo inédito de la historia de nuestra espiritualidad”. *Revista española de teología*, Madrid: Vol. IX (abril-junio 1949).
- Boronet y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión*. 2 vols. Valencia: Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901.
- Bosch Vilá, Jacinto. “Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses”, *Al-Andalus*, Vol. XXII (1957), pp. 463-470.
- Bourke, Thomas. *A Concise History of the Moors in Spain from their Invasion of that Kingdom to their final Expulsion from it*. Londres: F.C. and J. Rivington, 1811.
- Brenan, Gerald. *Saint John of the Cross — His Life and Poetry*. Cambridge University Press, 1973.
- Busquets Mulet, Jaime. *Gramática elemental de la lengua árabe*, quinta edición. Palma de Mallorca: Imprenta S.S. Corazones, 1970, pp. 146-148.
- Byng, Edward J. *El mundo de los árabes*. Traducción de Guillermo Sans Huelin, Madrid: Espasa-Calpe, S. A., 1956.
- Cabanelas, Darío, O.F.M. “Notas para la historia de Algazel en España”, *Al-Andalus*, Vol. XXXVI (1954), pp. 223-232.
- Cardaillac, Louis. “Morisques et Protestants”, *Al-Andalus*, Vol. XXXVI (1971), pp. 29-55.
- Caro Baroja, Julio. *El señor inquisidor y otras vidas de oficio*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- . *Inquisición, brujería y criptojudasmo*. Barcelona: Editorial Ariel (1970).
- . *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1973.
- . *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*. Madrid: Diana, Artes Gráficas, 1957.
- Cassin, E., Bottero, J. y Vercoutter J. (Compiladores). *Los imperios del antiguo oriente*. España: Ed. Siglo XXI, 1972.

- Castro, Américo. *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: Alianza Editorial, Alfaguara, 1974.
- _____. *La realidad histórica de España*. México: Editorial Porrúa, S.A., 1973.
- _____. *Santiago de España*. Buenos Aires: Emece Editores, 1958.
- Codera, Francisco. *Estudios críticos de historia árabe española*. Madrid: Imprenta Ibérica, 1917.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos, 1954.
- Cristiani, León. *San Juan de la Cruz*. Traducción de Martín Ezcurdia, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1969.
- Cruz Hernández, Miguel. *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- Danvila y Collado, Manuel. *La expulsión de los moriscos españoles*. Madrid: Librería de Fernando Té, 1879.
- De Jesús Marie, Bruno. *San Juan de la Cruz*. Madrid: Ediciones Fax, 1943.
- De la Pinta, Llorente, O.S.A. *La inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1953.
- De Santa Teresa, Silverio. O.C.D. *Historia del Carmelo descalzo en España, Portugal y América*, Tomo V, *San Juan de la Cruz*. Burgos: Tipografía "El Monte Carmelo", 1936.
- De la Vega, Luis Antonio. *San Juan de la Cruz (Genio y figura)*, Tomo IV. Madrid: Nuevas Editoriales Unidas, 1961.
- Derenbourg, Hartwig. *Les manuscrites arabes de Collection Schefer á la Bibliotheque Nationale*. París: Imprimerie Nationale, 1901.
- García Arenal, Mercedes. *Los moriscos*. Madrid: Editorial Nacional, 1975.
- García Gómez, Emilio. *Cinco poetas musulmanes*. Madrid: Col. Austral, Espasa Calpe, S.A., 1959.
- _____. *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*. Granada: Patronato de La Alhambra, 1975.
- _____. *Poemas arábigo andaluces*. Madrid: Col. Austral, Espasa Calpe, 1959.
- Gibb, H.A.R. *El mahometanismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Goitein, Shelomo D. "El comercio mediterráneo anterior a las cruzadas: algunos hechos y problemas", *Estudios Orientales (El Colegio de México)*, Vol. III, Núm. 3 (1968).
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo. *Peregrinación de Anastasio*. Barcelona: Editorial Juan Flors, 1966.
- Harvey, L. P. "A Morisco Prayer-Book in the British Museum; Ms. or 6640. Press. Mark: 3Q B.A.", *Al-Andalus*, Vol. XXIX (1964).
- _____. "A Morisco Reader of Jean Lemaire de Belges?" *Al-Andalus* Vol. XXVIII (1963), pp. 231-246.
- _____. "Aljamía", *Encyclopedie d'Islam*. H.A.R. Gibb and J.H. Kramers edition, pp. 404-405.
- _____. "Castilian Mancebo as a Calque of Arabic 'Abd, or How El Mancebo de Arévalo got his name", Reprinted from *Modern Philology* Vol. 65, Núm. 2 (Nov. 1967), pp. 130-132.
- _____. "Nugeymath Turquía: primera crónica general", capítulo 956, *Journal of Semitic Studies*, Vol. 13, Núm. 2 (Autumn, 1968), pp. 232-240.
- _____. "Oral Composition and the Performance of Novels of Chilvary in Spain", Reprinted from *Forum for Modern Language Studies*, Vol. X, Núm. 3 (julio 1975).
- _____. "The Alfaquí in La Danza General de la muerte", *Hispanic Review* Vol. XLI (1973), pp. 498-510.
- _____. "The Arabic Dialect of Valencia in 1595", *Al-Andalus*, Vol. XXXVI (1971), pp. 81-117.
- _____. "Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge", *Al-Andalus*, Vol. XXIII (1958), pp. 49-74.
- _____. "Yüse Banegas. Un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos", *Al-Andalus*, Vol. XXI (1956), pp. 297-302.
- Henríquez de Jorquera, Francisco. *Anales de Granada*. Granada: Facultad de Letras, 1934.
- Hitchcock, Richard. "El rito hispánico, de las ordalías y los mozarabes en el reinado de Alfonso VI", *Estudios Orientales (El Colegio de México)*, Vol. VIII, Núm. 1 (1973).
- Hitti, Phillip. *The History of the Arabs, From the Earliest Times to the Present*. Nueva York: MacMillan, St. Martin Press, 1968.
- Ibn 'Arabī, *Sufis of Andalusia. The Ruth Al-Quds and Al-Durrat Al-Fakhirah*. Translated with introduction and notes by R.W.J. Austin, Gran Bretaña: George Allen and Unwin, Ltd., University of California Press, 1971.
- Kamen, Henry. *La inquisición española*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A., 1972.
- Lea, Henry Charles. *A History of the Inquisition in Spain*. Nueva York: The MacMillan Co., 1922.
- _____. *The Moriscos of Spain: Their Conversion and Expulsion*. Nueva York: Greenwood Press, 1968.
- Lewis, H.D. y Slater, L.R. *Religiones orientales y cristianismo*. España: Editorial Labor, S.A., 1968.
- Lincoln, J.N. "Aljamiado texts: Legal and Religious", *Hispanic Review*, Vol. XIII (1945), pp. 102-124.
- López-Baralt, Luce. *Anonimia y posible filiación espiritual islámica del soneto "No me mueve mi Dios, para quererte"*, Separata de la *Nueva revista de filología hispánica (El Colegio de México)*, Tomo XXIV, Núm. 2, (diciembre 1975).
- _____. *San Juan de la Cruz y la concepción del lenguaje poético*. (Tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1974).
- Maksadi, George (editor). *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*. Cambridge, Mass.: Howard University Press, 1965.
- Manzanares de Cirre, Manuela. "Dos manuscritos aljamiados inéditos", *Modern Philology* (nov. 1964), pp. 130-136.
- _____. "El otro mundo en la literatura aljamiada morisca", *Hispanic Review*, Vol. XLI (1973) pp. 599-608.
- _____. "Textos aljamiados. Poesía religiosa morisca", *Bulletin Hispanique*, Vol. LXXII, Núms. 3-4 (1970), pp. 311-327.
- Margoliouth, D.S. *Islamismo*. Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1949.
- Martínez-Ruiz, Juan. "Escritura bilingüe en el reino de Granada (S. XVI) según documentos inéditos del Archivo de La Alhambra", *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispnistas*, publicado bajo la dirección de Frank Pierce y Cyril A. Jones. Oxford: The Dolphin Book Co., Ltd., 1964.
- Mascaró, Juan. *Lámparas de fuego*. México: Editorial Diana, 1972.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Espasa-Calpe, Argentina, S.A., 1952.
- Menéndez Pidal, Ramón. *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*. Madrid: Colección Austral, Espasa Calpe, S.A., 1968.
- _____. *Poesía árabe y poesía europea*. Madrid: Colección Austral, Espasa Calpe, S.A., 1963.
- Millás Vallicrosa, Jos-e. *La poesía hebraicoespañola*. Madrid, Barcelona: CSIC, 1948.

- Monroe, James T. *Hispano Arabic Poetry—A Student Anthology*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1974.
- _____. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship. Sixteenth Century to the Present*. Leiden: E.S. Brill, 1970.
- _____. "La poesía hispanoárabe durante el Califato de Córdoba: teoría y práctica", *Estudios orientales* (El Colegio de México), Vol. VI, Núm. 2, (1971).
- Montalva, Efrén J.M. *Beas y Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1975.
- Montgomery, Watt. *Historia de la España islámica*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- Narváez-Córdova, María T. "San Juan de la Cruz y el sufismo", M.S., 1975.
- Nast, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Plume, Mass.: New American Library, 1970.
- Nicholson, Reynold A. *Poetas y místicos del Islam*. Traducciones al español y texto preliminar de Fernando Valera. México: Ed. Orión, 1945.
- Nykl, A.R. "Aljamiado Literature", *Revue Hispanique*, Vol. LXXVII (1929), pp. 448-465.
- _____. *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore: J.H. Furst Co., reprinted, 1970.
- Orozco Díaz, Emilio. *El poema "Granada" de Collado del Hierro*. Granada: Patronato de La Alhambra, 196—
- Parain, Brice (editor). *Del mundo romano al Islam medieval*, Vol. 3. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1972.
- _____. *Historia de la filosofía: La filosofía medieval en Occidente*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1974.
- Peres, Henri. *La poesía andalouse en arabe classique au XI^e siecle*. Paris, 1937.
- Pescador del Hoyo, María del Carmen. "Como fue la toma de Granada a la luz de un documento inédito", *Al-Andalus*, Vol. XX, (1955), p. 283.
- Ponce de León Almazán, Brígido. *Historia del Albedín de la Vega de Granada*. Madrid: Fray Justo Peres de Urbel, 1962.
- Rabadán, Mahomet. *Mahometism, Fully Explained*. 2 Vols. Translated by Morgan, London, 1723.
- Regla, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974.
- Reza, Arasteh. *Rumi, the Persians, the Sufi: Rebirth in Creativity and Love*. Arizona: Tucson Oman Press, 1972.
- Ribera, Julián. *Disertaciones y opúsculos*. 2 vols. Madrid: Imprenta El Maestro, 1928.
- Ribera Julián y Asín Palacios, Miguel. *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*. Madrid: Imprenta Ibérica - E. Maestro, 1910.
- Ripoll Perelló, Eduardo. *Prehistoria e historia del próximo Oriente*. España: Editorial Labor, S.A., 1969.
- Rodríguez y Fernández, Ildfonso. *Historia de Medina del Campo*. Madrid: Imprenta San Francisco de Sales, 1903-1904.
- Ron de la Bastida, C. "Manuscritos árabes en la Inquisición granadina (1582)". *Al-Andalus* Vol. XXIII (1958).
- Ruiz, Figueroa, Manuel. "Algunas reflexiones sobre el dios del Corán", *Estudios Orientales* (El Colegio de México), Vol. VII, Núm. 2 (1972).
- _____. *El Islam responde*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Ruiz Salvador, Federico, O.C.D. *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968
- Rumi. *Diyan Shamsi Tabriz*. Edited and Translated by Reunold A. Nicholson, MA. San Francisco: The Rainbow Bridge, 1973.
- Saavedra, Eduardo. "Literatura aljamiada — Discurso de recepción en la Real Academia Española" (Madrid, 1878), *Memorias de la Real Academia Española*, Tomo VI, Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello, 1889.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *Ensayos sobre la historia de España*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1973.
- Seco de Lucena Paredes, Luis. "El Hayib Ridwan, La Madraza de Granada y las murallas del Albayzin", *Al-Andalus*. Vol. XXI (1956). pp. 285-296.
- _____. "La familia de Muhammad X el Cojo, Rey de Granada", *Al-Andalus*, Vol. XI (1946), pp. 379-387.
- _____. *La Granada nazari del siglo XV*. Granada: Patronato de La Alhambra, 1973.
- Shah, Idries. *El camino del sulfí*. Traducción de A. H. D. Halka. Buenos Aires: Editorial Pardós, 1974.
- _____. *The Sufis*. Nueva York, Anchor Books, Doubleday and Co. Inc., 1964.
- Smith, Margaret, *Rabiá, the Mystic and her Fellow Saints in Islam*. Cambridge University Press, 1928.
- Stern, Samuel Miklos. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. L.P. Harvey (editor). Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Torres Delgado, Cristóbal. *El antiguo reino nazari de Granda (1232-1340)*. Granada: Ediciones Anel, 1974.
- Vernet, Juan. *Literatura árabe*. Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1972.
- Vilayat, Pir. *Sufi Masters*. Published by the Sufi Order. Austria: Neubacher-Druck, 1971.
- Villanueva Rico, María del Carmen (Editora). *Hábices de las Mézquitas de Granada y sus alquerías*. Madrid: Imprenta y editorial Maestre, 1961.
- Von Grunebaum, Gustav. "Islam. Religión e ideología", *Estudios orientales* (El Colegio de México), Vol. XVII, Núm. 2 (1972).
- Zolar. *Enciclopedia del saber antiguo y prohibido*. Madrid: Alianza Editorial, 1973.
- Zynberg, Israel. *A History of Jewish Literature*. Filadelfia: Traducido por Bernard Martin, 2 vols. The Jewish publication Society of America, 1972.

Manuscritos

- Anónimo. "Tratado y declaración y guía para seguir el addin del Alislam". Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 5252.
- Baray de Reminjo. "Breve compendio de nuestra ley y sunna". Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Dd. 9.49.
- Mancebo de Arévalo. "Sumario de la relación y ejercicio espiritual". Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. Res. 245.