



BIBLIOTHECA ARABO-ROMANICA ET ISLAMICA

Aljamías

in memoriam

Álvaro Galmés de Fuentes
y Iacob M. Hassán

Estudios reunidos

por Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro

Aljamías

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
SEMINARIO DE ESTUDIOS ÁRABO-ROMÁNICOS
BIBLIOTHECA ARABO-ROMANICA ET ISLAMICA

Dirigida por Juan Carlos Villaverde Amieva

VOLUMEN 8



ALJAMÍAS

IN MEMORIAM

ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES

γ

IACOB M. HASSÁN

Estudios reunidos por

RAQUEL SUÁREZ GARCÍA

&

IGNACIO CEBALLOS VIRO

GIJÓN

EDICIONES TREA, S. L.

2012

La edición de esta obra ha sido financiada
con cargo al proyecto FFI 2009-08070 (Universidad Complutense de Madrid),
por el Instituto Universitario Menéndez Pidal (UCM),
la Fundación Ramón Menéndez Pidal
y el Seminario de Estudios Árabo-Románicos (Universidad de Oviedo)



Instituto Universitario Menéndez Pidal
Universidad Complutense de Madrid



Fundación Ramón Menéndez Pidal

Primera edición: diciembre de 2012

© Los autores

© De esta edición: Ediciones Trea, S. L., 2012
c/ María González La Pondala, 98, nave D
Polígono Industrial de Somonte
33393 Sotiello - Cenero, Gijón (Asturias, España)
Tfno. 985 30 38 01 - Fax 985 30 37 12
www.trea.es - trea@tres.es

Composición: Mercantil Asturias, S. A.
Diseño de interior: Garábica, Sear & Cía.
Cubierta: Impreso Estudio
Impresión y encuadernación: Mercantil Asturias, S. A.

ISBN: 978-84-9704-704-3
Depósito Legal: As.-4337/12

Todos los derechos están reservados.
No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación
a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o medio,
sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros medios,
sin el permiso previo por escrito de Ediciones Trea, S. L.

Impreso en España - Printed in Spain

La «carta del muerto». Testimonios aljamiados y prácticas clandestinas en los rituales funerarios moriscos

Pablo Roza Candás
Universidad Carlos III de Madrid

El objetivo de este trabajo es dar noticia y edición de un breve texto contenido entre los folios 9 v y 24 r del denominado *Legajo de miscelánea*, ms. J 43 de la antigua Junta para Ampliación de Estudios, ahora en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC de Madrid.

El interés de este fragmento inédito radica en el hecho de constituir la única traducción aljamiada conservada de la denominada *carta del muerto*, *carta de la muerte*, *carta de la fuesa*, *carta de la fe* o *a^lddu^{ca} e fe*, de la que hasta el momento sólo se conocían versiones redactadas en árabe y recogidas, con ligeras variantes en su estructura y contenido, en distintos manuscritos aljamiado-moriscos: Junta 8 (Longás 1915: 23 y 295-299), Junta 13 (Khedr 2004: 205-210), Junta 22 (Labarta 1993: 166) y Junta 53 (Morán Arias 1993: 202-203) de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC¹; mss. T 1, T 8 (Guijarro, 2010: 482-483), T 11 (Vázquez 2007: 181) y T 13 de la Biblioteca de la colección de Pascual Gayangos, custodiadas

¹ Mantengo las antiguas signaturas de la Junta para Ampliación de Estudios, habitualmente usadas en los estudios aljamiados, que corresponden a Resc/8, Resc/13, Resc/22 y Resc/53 de la nueva catalogación a cargo de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás, por cuya gentileza se reproduce una imagen del ms. Junta 24.

en la Real Academia de la Historia²; ms. D-d/IV, 32 de la Biblioteca de las Escuelas Pías de Zaragoza³; ms. Arabe 774 de la Bibliothèque Nationale de France⁴, y en el documento aljamiado de Morata de Jalón (Zaragoza)⁵.

Asimismo, junto a estos textos en árabe y a la versión aljamiada del ms. Junta 43, que ahora presentamos, debemos añadir un breve fragmento bilingüe en árabe y aljamiado, contenido entre los folios 68 r y 70 v del ms. Junta 24, del que igualmente ofrecemos aquí su edición.

Junto a la presentación de estos dos textos inéditos, nos ocuparemos igualmente de una breve contextualización de la *carta del muerto* como elemento característico del protocolo mortuario de las comunidades criptomusulmanas hispánicas.

LA «CARTA DEL MUERTO» EN EL RITUAL FUNERARIO CRIPTOISLÁMICO

El ms. Junta 43 recoge el texto en árabe⁶ de la *carta* junto a su *declaración*, es decir, su traducción en romance aljamiado. El escrito en cuestión consiste en una profesión de fe, redactada en primera persona, a la que le

² El ms. T 2 conservado en esta misma biblioteca contiene un breve fragmento aljamiado (fol. 45 v) titulado «l-addu^c de la carta^h» que queda interrumpido en la mitad del folio, sin que sepamos con certeza si estas breves líneas harían igualmente referencia a la tradición de la *carta del muerto*. Por otro lado, al igual que en el caso de los manuscritos de la Junta, utilizo aquí las antiguas firmas de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

³ Se conservan en este manuscrito tres versiones de la carta redactadas en árabe con espaciado para intercalar la versión romance que no se llegó a copiar (fols. 9 r - 11 r; 11 r - 14 r y 14 r - 17 v). Agradezco al padre Maximiliano Pérez, bibliotecario de las Escuelas Pías de Zaragoza, el permitirme el acceso a este fondo, así como a Alberto Montaner las informaciones facilitadas sobre el contenido de este códice.

⁴ El ms. BNF 774 fue editado en su totalidad por Sánchez Álvarez (1982). En su trabajo, la autora hace algunas referencias al procedimiento seguido en los enterramientos moriscos así como a la denominada *carta de la fe* (págs. 40-42), aunque, por contra, en su edición del manuscrito no transcribe el texto árabe de la carta contenido entre los folios 79 v y 82 v.

⁵ Los contenidos de este documento, inédito hasta el momento, fueron dados a conocer por Cervera Frás (1995: 85-88). Quisiera agradecer a la Sra. Angelita Rodrigo, propietaria de este documento y vecina de Morata de Jalón, su amabilidad por permitirme la consulta del mismo.

⁶ Esta versión en árabe está siendo estudiada por Miguel Ángel Vázquez.

sigue una súplica de piedad y misericordia divina ante las penas y tormentos que para el creyente supone el paso entre este mundo y el otro. Mediante este último testimonio ante Dios, el difunto manifiesta, en primer lugar, su creencia absoluta en los dogmas del islam, en la unicidad divina y en la verdad transmitida a Mu ammad en la revelación del Corán. A continuación, el muerto solicita la absolución de sus pecados y la intercesión divina ante los tormentos que le esperan en la sepultura y, finalmente, en el día del Juicio.

Como ya hemos apuntado, estos contenidos aparecen dispuestos con ligeras variantes en las diferentes versiones existentes de la carta. En este sentido, el texto aljamiado recogido en el ms. Junta 43 presenta la siguiente estructura:

- 1) Presentación de la carta e instrucciones sobre su uso.
- 2) Invocación a Dios.
- 3) Profesión de fe:
 - a) Referencia a la unicidad divina.
 - b) Referencia al Profeta.
 - c) Referencia al Corán.
- 4) Combinación de letras enigmáticas en correspondencia con el Corán.
- 5) Petición de auxilio divino.
- 6) Mención de Abraham, Ismael, Isaac, Jacob y las Tribus.
- 7) Combinación de letras enigmáticas en correspondencia con el Corán.
- 8) Petición de piedad a Dios en el día del Juicio.

De acuerdo a esta estructura y contenidos, desde un punto de vista literario, la *carta del muerto* morisca parece enmarcarse en el género clásico de la *‘aq da* o artículo de fe⁷, textos de carácter dogmático, más o menos

⁷ El término *‘aq da* (pl. *‘aq ‘id*) se traduce literalmente por ‘creencia’ o ‘credo’ si bien se utiliza igualmente para referirse a este tipo de textos de carácter dogmático que aquí nos ocupan. Véase al respecto Watt (1975: 342-346).

breves⁸, que recogen, a modo de sumario, principios teológicos básicos del credo islámico como los arriba apuntados y, en épocas más recientes, definiciones de determinadas posiciones doctrinales de las diferentes escuelas teológicas. Entre los compendios más conocidos de este género cabría citar los de Al- a w (933/321), Al- az l (1058/449), Al-Nasaf (1142/537), ^cIy (1149/544), Al-R z (1209/606) o Al-San s (1490/895).

Con todo ello, si bien desde una perspectiva literaria, parece posible, pues, determinar con relativa certeza el origen de la *carta del muerto* morisca, no ocurre lo mismo en lo que concierne al contexto ceremonial mortuario en el que dicho texto aparece. La singularidad de este tipo de textos asociados al ritual funerario, hasta ahora conocidos solo en árabe, ha venido suscitando el interés de los estudiosos desde las tempranas referencias de Pascual Boronat y Barrachina (1901: II, 387) y Pedro Longás (1915: 23 y 295-299), quienes a principios del siglo xx refieren esta curiosa práctica entre las costumbres de las comunidades criptomusulmanas hispánicas. No obstante, a pesar de que muchos de estos textos ya han sido editados y estudiados, lo cierto es que sabemos más bien poco sobre el origen concreto de esta peculiar tradición mortuoria prácticamente desconocida en el resto de sociedades islámicas.

El ritual mortuario morisco (*al- an za*)⁹, al igual que el del resto de comunidades musulmanas, suponía una serie de fases mediante las cuales el difunto abandonaba definitivamente este mundo (*al-duny*) para, tras su paso por las pruebas (*fitnat al-qabr*) y tormentos de la fosa (*‘a b al-qabr*), acceder definitivamente al ansiado más allá (*al-‘a ra*). En este

⁸ En ocasiones, estos textos, dada su brevedad, parecen estar destinados a su memorización. Véase el ejemplo de Al- az l referido por Pareja (1952-1954: 616-617).

⁹ Entre los textos aljamiados, tratados como el *Breviario çunní* contienen detalladas descripciones del protocolo funerario; véase por ejemplo el ms. BNE 6016 en su capítulo 22 «Del bañar y amortajar y açala y enterramiento de las alchannezas y lo que se á de hazer» (fols. 48 r - 50 v), ed. de Liman (1994: 152-157). Una descripción similar se puede encontrar en el ms. BNF 1163 en el «Capítulo de cómo se á de tratar con qualquiere presona de edad qu-está a la muerte, sea onbre o mujer el qu-está doliente» (fols. 82 r - 89 v), ed. por Suárez Piñera (1973: 459-478). Igualmente, el tratado de *Al-Tafr ‘* de Ibn al- all b, contiene extensas referencias a los rituales mortuarios en el *Alkit b e las al an zas* (fols. 172 v - 180 r); véanse las ediciones de Abboud-Hagggar (1999: 169-175) y Shabou (2005: 23-28). Curiosamente, en ninguna de estas detalladas descripciones aljamiadas del ritual funerario morisco se hace mención de la *carta del muerto*.

Lámina I



Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC), ms. Junta 43, fols. 10 v, 11 r, 11 v y 12 r.



sentido, el protocolo funerario exigía un estricto cumplimiento de varios pasos regidos por la Tradición (*sunna*)¹⁰ y la ley islámica (*fiqh*), convenientemente especificados en los tratados de jurisprudencia de la escuela malikí¹¹ seguida en el territorio andalusí. Asimismo, la participación del musulmán en las diferentes partes del proceso ritual constituía un deber comunitario (*far al-kif ya*) del que se obtenía una recompensa divina (*q̄ir t̄*) en función del grado de colaboración o implicación.

De acuerdo a este preciso protocolo funerario¹², en los comienzos de la agonía, el moribundo era puesto de costado y, guiado normalmente por un alfaquí, recitaba la *ṣah da* y algunas aleyas del Corán¹³. Tras la confirmación de la muerte, se procedía a la purificación y lavado ritual (*al- usl*)¹⁴ del cadá-

¹⁰ Véase especialmente la recopilación de tradiciones en torno a los ritos funerarios en la obra de El-Boukh ri (1977: 401-452).

¹¹ Aparte de los tratados aljamiado-moriscos ya mencionados, véanse las obras de jurisprudencia malikí como *Al-Muwa a'* de M lik (2011: 153-168) en su *Kit b al- an 'iz o* «libro de los funerales» o la *Ris la f -l-Fiqh* de Ibn Ab Zayd al-Qayraw n (1993: 87-90) en los capítulos xx («De lo que debe hacerse con el agonizante, del lavado de los muertos, de su amortajamiento, embalsamamiento, entierro e inhumación») y xxi («De la oración de los entierros y de las plegarias que han de decirse por los muertos»).

¹² Ciertamente, el ritual funerario morisco, al igual que el resto de prácticas islámicas, estaba sometido a una fuerte represión. No obstante, la abundante documentación inquisitorial, en la que las costumbres mortuorias islámicas son denunciadas, no parece sino confirmar la pervivencia real de estos ritos entre la comunidad criptomusulmana (García Pedraza, 1995: 339; Barcel ó-Labarta, 2009: 37). No obstante, lo cierto es que son pocos los moriscos encausados por estos delitos, sin duda por el hecho de que parte de estas «ceremonias de moros» se hacían en la intimidad del hogar (García Ivars, 1991: 117). En este sentido, eran muy frecuentes las inspecciones de las casas con enfermos moribundos mediante visitas de médicos, sacerdotes y sacristanes para, en su caso, administrar rápidamente los Sacramentos (Barrios, 2007: 235-236) evitando así cualquier tipo de práctica ajena a la doctrina de la Iglesia (Gallego-Gámir, 1968: 136; García Pedraza, 1995: 340). En cualquier caso, lo que sabemos con certeza es que los moriscos cumplían regularmente con los ritos de los cristianos, unos por convicción, algunos por no distinguirse de los cristianos viejos y otros obligados (Epalza, 1992: 112-113).

¹³ De acuerdo a la Tradición, entre estos contenidos coránicos cuya recitación resultaba beneficiosa para el difunto figuran la azora xxxvi con la que se obtiene el perdón, la azora lix que facilita la entrada en el Paraíso a quien la lee antes de la muerte, y otras como la i, lxxvii, cxii, cxiii y cxiv (Campo, 2001: 264a).

¹⁴ Como parte del deber comunitario (*far al-kif ya*), se consideraba el lavado de los muertos un acto piadoso recompensado por Dios: «i quien bañará a un-muerto, escribirle-á Allah por ca a pelo e su cuerpo el muerto veyte mil a açanas». Así se menciona, entre otros, en el

ver con agua fresca aromatizada, labor en la que intervenían tanto mujeres, para bañarlo, como hombres, para voltearlo, mientras recitaban diversas jaculatorias. Posteriormente, se procedía al amortajamiento, proceso en el que sólo intervenían personas del mismo sexo que el difunto, y mediante el cual se envolvía el cadáver de arriba abajo con varios lienzos blancos (*al-kafan*), se perfumaba y se ungía con ungüentos, tras lo cual se colocaba el cuerpo de cara a la *qibla*¹⁵. Preparado el cadáver, se procedía a su conducción desde la casa al cementerio (*al-maq bir*) acompañado de la recitación de plegarias, cortejo del que estaban excluidas las mujeres¹⁶, a excepción de la esposa, madre, hermana o tía del difunto¹⁷. Llegados al cementerio, se realizaba la oración ante el cadáver (*al t al- an za*) y, finalmente, se disponía en el sepulcro (*al-dafan*), siempre en contacto con tierra virgen, boca arriba o de costado pero de tal manera que su cara quedase orientada hacia La Meca.

Según la creencia islámica una vez en la tumba, un penoso proceso conocido como *ca b al-qabr* o «castigo de la fosa»¹⁸ daba comienzo con la

ms. Junta 53, fol. 347 r, editado por Morán Arias (1993: 263) y en el ms. BNF 1163, fol. 134 r editado por Suárez Piñera (1973: 551).

¹⁵ Entre los múltiples procesos inquisitoriales contra moriscos, aparece el caso de Luisa Acha, vecina de la localidad granadina de Zújar que con el fin de que una vieja enferma en trance pudiera salvarse «le había mudado la cabecera a los pies de la cama, para que muriese hacia el *alquibla*, que es el mediodía» y le había dicho que pronunciase la fórmula ritual «*leyla hilala Mahamet razul Alá*, hasta que el ánima saliese de las carnes». La acusada fue condenada a cadena perpetua irremisible por el tribunal de Granada por persuadir a la enferma de que muriera como «mora»; *vid.* Martín Soto (2000: 234).

¹⁶ Con la exclusión femenina se pretendían evitar expresiones exacerbadas de dolor que contravenían la voluntad divina y provocaban la tortura del difunto en la tumba (Wensinck y Tritton, 1975: 192a; Fierro, 2000: 159). Resulta interesante notar que en el siglo xv en los entierros cristianos de algunas comarcas de Aragón, así como en determinadas zonas de Provenza y Saboya, las mujeres estuvieran igualmente excluidas del cortejo fúnebre mediante normativas municipales; *vid.* Rodrigo Estevan (2002: 110).

¹⁷ Sin embargo, parece que la presencia de mujeres en los funerales musulmanes no era del todo extraña en el caso de la Península. En este sentido, Münzer, viajero alemán por España a finales del siglo xv, quien asiste a uno de estos entierros en el cementerio moro cercano a la Puerta de Elvira de Granada, ofrece una curiosa descripción del ritual: «Fuimos también al cementerio nuevo, donde vimos enterrar a un hombre, y a siete mujeres, vestidas de blanco, sentadas cerca del sepulcro, y al sacerdote, con la cabeza hacia el mediodía, también sentado, y cantando a continuos y grandes alaridos, mientras que las mujeres sin cesar esparcían oloríferos ramos de mirto sobre la sepultura», Münzer (2002: 99-101).

¹⁸ Wensinck y Tritton (1975: 192-193).

visita del ángel R m n (o awm n) [Al-Ašcar 1987: 22], quien ordenaba al difunto que hiciese un recuento de sus acciones¹⁹, buenas y malas, escribiéndolas en su mortaja como papel, con su propio dedo como pluma y su saliva como tinta y que, finalmente, lo firmase con su uña y lo doblase. Esta primera visita constituía el preámbulo al denominado *fitnat al-qabr* «prueba de la fosa» en el que el muerto debía dejar constancia de su fe en el aterrador interrogatorio²⁰ con dos terribles ángeles, Munkar y Nak r²¹.

Si bien las referencias expresas a este interrogatorio de la fosa son más bien escasas en los textos aljamiados de tipo escatológico, encontramos algunos testimonios significativos, como el contenido en el ms. L-536 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón. En este breve fragmento inédito, en el que curiosamente no se menciona la tradición de la *carta*, se recogen de forma abreviada las líneas básicas del testimonio de fe²² que el difunto debía manifestar ante estos ángeles:

«Cuando te demandarán los almalaques onrados por Allah, Munkar i Nak r, di a ellos sinse miedo ni-splasma: “Aconténtome con Allah por Señor i con l-al-

¹⁹ Corán, xvii, 14: أَفْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ('Lee tu escrito. Hoy tú mismo te bastas para ajustar la cuenta').

²⁰ De acuerdo a la tradición islámica, la duración de este interrogatorio varía en función del difunto, así para los creyentes se cuentan siete días de juicio mientras que para los infieles cuarenta o bien la condena directa sin interrogatorio previo. Por su parte, los mártires, niños y aquellos que han llevado a cabo en vida algún tipo de acción supererogatoria están exentos de este interrogatorio. Véase al respecto Wensinck y Tritton (1975: 192).

²¹ No contiene el Corán una referencia expresa ni a estos ángeles ni al interrogatorio en sí, aspectos que, surgidos en la Tradición, parecen más bien propios de la religiosidad popular islámica. Resulta significativo el hecho de que estas creencias, en cierta manera alejadas de la ortodoxia, aparezcan incorporadas a las *ʿaq'id* o sumarios de fe ya mencionados en los que la *carta* morisca se enmarca. Por otro lado, la idea del examen y los tormentos del muerto en la fosa tampoco parecen constituir un elemento exclusivo de la escatología islámica y, así, creencias semejantes aparecen igualmente en la tradición judaica (*ibb haq-qeber*). Vid. Wensinck y Tritton (1975: 192).

²² Es interesante señalar como este interrogatorio de ultratumba en algunos territorios islámicos, como el Líbano y ciertas regiones de la península Arábiga, se realiza mediante un ritual conocido como *talq n*, en el que uno de los asistentes a las exequias actúa como mediador entre el difunto y estos dos ángeles; vid. Matsunami (1998: 95 y 98) y Campo (2001: 264b). Asimismo, un rito similar se observa en el Bajo Egipto donde, una vez enterrado el cuerpo, el imam indica al difunto las respuestas que debe dar a los dos ángeles (El-Aswad, 1987: 224-225).

içl m por aldd n i con l-al-Qur'an por-alim m i con l-al-Ka^cba por al-qibla^h i con Mu ammad, la salutación de Allah sobr-él i salve, por mensajero i alnnab ”.

Refírmete Allah, refirma Allah ad-aquelos que creyen de vosotros en la vida d-este mundo e en l-otro. Tammat h ihi al-waraqat. Al amdu lillahi ^calá kulli l min al-a w l (= ‘Aquí se acaba esta hoja. La alabanza sea a Dios por encima de todo’)» (fols. 33 v - 34 r).

Otra referencia interesante a este proceso de ultratumba la encontramos en el ms. Junta 13 (Khedr, 2004: 263-264) en el que aparece detallada la visita del ángel Dawm n junto a una breve pero significativa referencia al interrogatorio de los ángeles Munkar y Nakir:

« šo el mensajero e Allah, ala Allahu ^calayhi wa çalam:

Es un almalak el primero qu-entra en la fuesa que le dizen Dawm n, que respplandeçe su cara como el sol, que entra sobre el muerto i tórnale su arru i, epués ízele: “Escribe lo que as obrado e bien o e mal en l-a unya”. I dize el muerto: “¿Y con qué tinta o con qué papel o con qué alkalam é d-escribir?”. Laora rasga el-almalak un troç de su mortalla i dízele: “Unta con tu saliva i escribe i fázelo así”.

I desque abe escribto sus al açannas i plega a sus peca os á vergüença -escribirlos, i laora íze l-almalak: “!Y onbre errado, fijo de erra ol, ¿no abes vergüença e tu Señor cuando las obrabas en l-a unya y-ahora as vergüença d-escribirlos?”. I laora cunple él -escribir los peca os como las alhaçannas. Depués mán ale l-almalak: “Siella con tu uña”. I siéllala con su uña i cuélgala a su cuello d-aquí-a el día el juizyo. I eze Allah: “A to a persona le pornemos su carta i su obra en su cuello”. Depués entran sobr-él los os almalaques espantibles, Munkar wa Nakir, i fázenles las eman as en quién crees o qué es tu a in. Allah nos suelte nuevas lenwas para responderles a estos almalaques. m n, y rabi al^c lam na» (fols. 98 v - 99 r).

A la vista de estos dos testimonios aljamiados, parece lógico deducir que es en este contexto de ultratumba en el que el difunto haría valer su *carta* como salvoconducto en el examen al que se vería sometido por estos dos temidos ángeles. Asimismo, el hecho de que todas las versiones de la carta, a excepción de la traducción que aquí presentamos, estén redactadas en árabe nos hacen conjeturar que el escrito en cuestión serviría de apoyo lingüístico para el morisco, desconocedor del árabe, ante las preguntas de los ángeles formuladas en la lengua sagrada («Allah nos suelte nuevas lenwas para responderles a estos almalaques»).

Con todo ello, para garantizar el paso del difunto por este temido trance de la tumba, era sin duda necesario que en algún momento del proceso funerario fuera equipado con este valioso escrito. En este sentido, no obstante, las referencias contenidas en las propias versiones de la *carta* no muestran unanimidad en cuanto al protocolo ritual, y así las indicaciones relativas al momento y la forma en la que el difunto debía ser provisto de este escrito difieren de un códice a otro. En este sentido, en versiones como la incluida en el ms. Junta 22 se indica que la *carta* debe ser depositada en la fosa, debajo de la cabeza del muerto, durante el enterramiento, mientras que en el ms. T 11 se señala que la *carta* debe ponerse en la mano derecha del difunto, por lo tanto en el momento del amortajamiento. Por el contrario, en los mss. Junta 8 y Junta 53 se aconseja que esta sea puesta preferentemente en la mortaja y, si esto no fuera posible, en la tumba. Por su parte, en el ms. Junta 13 se señala que se ponga en la mejilla del muerto, sin especificar el momento para ello, al igual que el ms. T 8 en el que se indica que el escrito debe colocarse entre la mejilla derecha y el *alcafán* o mortaja.

A esta anarquía ritual manifestada en el propio texto, e inconcebible en el estricto protocolo islámico, debemos añadir la ausencia de cualquier tipo de mención sobre esta práctica tanto en las obras de jurisprudencia islámica como en las versiones aljamiadas de algunos de estos tratados jurídicos²³ con amplia difusión entre la comunidad morisca. Con todo ello, resultaría lógico deducir que la *carta del muerto*, más que una innovación (*bid'ca*) estrictamente religiosa, constituye uno de los múltiples elementos del universo supersticioso y mágico que impregnaba la vida morisca²⁴. En este sentido, el escrito adquiere un carácter protector²⁵ y su posesión, no

²³ Cfr. *supra* notas 9 y 11.

²⁴ Este carácter mágico del texto se evidencia igualmente, por un lado, en el uso del azafrán en su escritura, elemento común en la elaboración de talismanes, cuyo empleo aparece especificado en las instrucciones de algunas de estas cartas y, por otro lado, en la propia composición y forma de algunos de estos documentos como en el caso de la versión de Morata de Jalón; *vid.* Cervera Fras (1995: 86).

²⁵ El mismo carácter protector se observa en algunas inscripciones funerarias de finales del siglo viii en las que también se hace referencia al «tormento de la fosa» y en las que se podría intuir algún tipo de creencia popular en el poder mágico de su lectura (Hal evi, 2007: 137).

solo el día de la muerte, sino también en vida proporcionaba a su portador una serie de beneficios²⁶.

Esta idea aparece claramente reflejada en un interesante fragmento²⁷ contenido en el manuscrito 774 de la Bibliothèque Nationale de France que constituye la referencia descriptiva más extensa en la producción aljamiada a la tradición de la *carta del muerto*. De acuerdo a este texto, Dios concederá una serie de privilegios en su tránsito al otro mundo a quienes reciten o porten consigo en el día de su muerte una *carta* con su profesión de fe. Ahora bien, los múltiples beneficios de este escrito, entre los que se cuentan la entrada en el Paraíso tras un paso rápido por el larguísimo puente (*a' ir*) que cruza los abismos del infierno, se obtienen principalmente de su recitación y memorización en vida²⁸, y en el caso que esto no fuese posible, de su posesión en la tumba. Asimismo, se indica aquí el modo y momento en el que el ritual debe ser llevado a cabo, mediante el uso de papel o pergamino depositado en la sepultura debajo de la cabeza del difunto:

«Esta es la promesa que mostró a mi ibr l, i dixo:

–Y Mu ammad, quien leirá esta carta de tu alumma una vegada, abdeçeçerl-á Allah para el al anna i arredrarlo-á del fuego; e cuando entrará en la fuesa, apercurarl-á Allah setenta almal ques que l-escusarán a él su razón e non será guerreado de Munkar wa Nakir en la fuesa, nin será avergonçado d-ellos cuando le demandarán cuenta en la fuesa» (fol. 77 v).

«I sea escribto en papel o pergamino linpio e séale puesta ebašo e su cabeça en su fuesa, e será icho: “Duerme como uerme el novio cuando se casa, que no ay sobre ti mie o ni tristeza”» (fol. 78 r).

²⁶ El mismo carácter mágico-religioso parece evidenciarse en la costumbre morisca de coser las mortajas de los muertos con hilo elaborado en festividades específicas del calendario islámico. De tal manera, se creía que el tejido fabricado en este hilo impedía que los ángeles atormentasen al difunto en el sepulcro (Gallego-Gámir, 1968: 144). Asimismo, no son extraños entre los moriscos los enterramientos con otros tipos de amuletos, como joyas con diseños mágicos como la «mano de Fátima» o «mano de David» (Barceló-Labarta, 2009: 34).

²⁷ Editado por Lincoln (1945: 120-121) y Sánchez Álvarez (1982).

²⁸ Un tono similar en cuanto a los beneficios de la carta obtenidos por su recitación y memorización se constata igualmente en la versión contenida en el documento de Morata de Jalón; *vid.* Cervera Fras (1995: 86).

«I el que terná aquesta carta será en sombra de el al^carši del Señor del mundo con los annabíes e verdaderos puros. E pasará l-a ir t como el relámpago pasante, i entrará en al ^aanna sin cuento nenguno. E conviene sobre todo muçlim que deprenda esta rogarya, e amostradle a vuestas mujeres e hijos; e quien no alcançará a saberla leer, o saberla de corazón, escríbala en un papel o pargamino, e póngasela debaxo de su cabeça en su fuesa cuando morra, que Allah no le menospreçia su walardón, i aprovecharl-á con aquello por su poder i su onra, i con Allah es la concordança, i es esta la carta» (fol. 79 r-v).

Junto a estas referencias a la tradición de la *carta del muerto* contenidas en la propia producción manuscrita aljamiada, no son extrañas en obras cristianas de la época la mención de creencias y ritos particulares de los enterramientos moriscos, lo que nos permite suponer una amplia difusión de este tipo de prácticas clandestinas entre estas comunidades. Al igual que sucedía con el resto de ritos islámicos practicados por los moriscos, cualquier tipo de práctica alejada de la doctrina cristiana se situaba en el punto de mira de la Iglesia y así encontramos testimonios en diversas fuentes como censura de costumbres funerarias propias de musulmanes. Es el caso de los indicios de apostasía de los moriscos recogidos en la *Defensio Fidei* de Bleda (Ruiz Lagos, 2009: 159-164), en la que, entre otras causas reprobables, se refiere la creencia en el tormento y juicio de la fosa:

Indicio 23: «No creen que haya otro Purgatorio que el examen que hacen en el sepulcro Muquir y Niquirí».

Indicio 35: «Practican supersticiones en la sepultura cristiana».

Indicio 36: «Disponen el cuerpo del difunto en la fosa de manera distinta a la cristiana, de modo que pudiera ser examinado por los ángeles Muquir y Niquirí».

Indicio 39: «Creen que la razón es devuelta a cada difunto en la primera noche de su sepultura con los ángeles Muquir y Niquirí».

De igual manera, algunos procesos inquisitoriales contra moriscos refieren prácticas peculiares que sin duda parecen identificarse con la tradición de la *carta*, como el uso de ciertos papeles con fragmentos coránicos que se ponían sobre el pecho del fallecido en el momento de la muerte. Igualmente, la documentación cristiana contiene referencias expresas a los

encargados de la producción de estos escritos, en su mayoría identificados como alfaquíes. Así aparece en el proceso inquisitorial instruido contra Gaspar Faena²⁹, un sastre morisco de Turis, en la Ribera Alta valenciana:

«Por ejercer los oficios de *alfaquí* en Turis se formó proceso a Gaspar Faena, alias Çulema, en 1573, acusándole entre otras cosas de que escribía unas cartas con letras arábigas coloradas que ponían a los moriscos por nómina sobre el pecho cuando estaban para morir, a fin de que quedaran limpios de sus pecados, y de que, como estos *albaranes*, que en lengua arábiga dicen *el-heguin* y que él vendía unos a 4 reales y otros a 4 sueldos no los hacen más que los alfaquíes, él debía tener, a pesar de su oficio de sastre, mucho de alfaquí»³⁰.

Con todo ello, podemos suponer que la discreción y la cautela obligaban a que esta práctica se llevara a cabo en la más estricta clandestinidad por lo que, como ya hemos visto, cualquier ocasión entre el momento del amortajamiento y la sepultura podía ser propicia para tal fin. En este punto, debemos tener en cuenta la ya mencionada presencia de sacerdotes en los enterramientos moriscos con el objeto de evitar este tipo de prácticas y confirmar que la sepultura se había llevado a cabo siguiendo los principios de la Iglesia.

DEL BIEN MORIR MORISCO

Si bien es cierto que, tras el trabajo de Longás realizado ya hace más de un siglo, las referencias de diversos autores a esta tradición no han sido pocas³¹, la única incursión de calado en este asunto se debe a Miguel Ángel Vázquez (2007: 98-102 y 112-113) quien se cuestiona el posible origen de esta tradición morisca. Así, la ausencia de este tipo de textos en códices árabes clásicos le hace suponer que posiblemente se trate de un rito mortuario de factura propiamente mudéjar o morisca o quizá importado desde el norte de África.

²⁹ Documento recogido en Boronat y Barrachina (1901: I, 492-493). Posteriormente citado por Lincoln (1945: 121-122). Boronat hace referencia a este documento como legajo 51 del antiguo Archivo General Central / Inquisición de Valencia.

³⁰ Respeto la cursiva de Boronat.

³¹ Véanse entre otros los trabajos de Gallego-Gámir (1968: 127-137), Fierro (2000: 181), Martínez Gil (2000: 602) y Casal (2003: 40).

Ahora bien, aunque esta hipótesis de creación morisca propuesta por Vázquez podría *a priori* tener sentido como reajuste de las prácticas religiosas en un entorno criptoislámico, lo cierto es que rituales similares no parecen del todo desconocidos en textos árabes clásicos, lo que demostraría que la costumbre morisca hunde sus raíces en una tradición previa netamente islámica.

En este sentido, resulta muy significativo el testimonio de Al- az l recogido en el capítulo octavo de su tratado filosófico *Al-Ma n n*³² en el que hace referencia a ciertas prácticas rituales asociadas a la muerte como la costumbre de depositar ejemplares del Corán en las sepulturas o la de poner entre las manos de los difuntos papeles con versos coránicos como medio para obtener de los ángeles la disminución del castigo de la fosa.

Estos «papeles» a los que Al- az l se refería en el siglo xii y que en manos del difunto le auxiliarían en su encuentro con los temidos ángeles Munkar y Nakir parecen, sin duda, conectar directamente con nuestra *carta del muerto* morisca. Este testimonio del islam medieval, resulta muy revelador, más aún si tenemos en cuenta la gran difusión de la obra gazaliana en la Península durante la Edad Media, y siglos después, que es lo que aquí nos concierne, en la tradición mágica y supersticiosa morisca o, al menos, en lo que la religiosidad popular atribuía a su autoría (Labarta 1993: 7).

De igual manera, en varias fetuas emitidas por muftíes norteafricanos entre los siglos xiii y xv, recogidas por Al-Wanšar s , aparecen censuradas costumbres similares como la de incluir en la mortaja³³ ejemplares (*atma*) o capítulos (*uz'*) del Corán, fascículos con Tradiciones del Profeta o escritos con oraciones (*ad'iyat asana*). Ajuares similares se documentan igualmente en época medieval en el ámbito propiamente andalusí

³² Tomo como referencia el comentario a dicha obra realizado por Asín Palacios (1941: 162-163). Agradezco a Afifi Al-Akiti (Oxford University) las noticias sobre la próxima publicación de esta obra de Al- az l cuya edición y estudio constituyó su tesis doctoral: *The Madnun of al-Ghazali. A Critical Edition of the Unpublished Major Madnun with Discussion of His Restricted, Philosophical Corpus*, Tesis doctoral, Oxford (Worcester College), 2007.

³³ Son los casos de las fetuas de Ab 'Abd All h b. Ziy dat All h al-Q bis , emitida en Mahdía en el siglo xiii, y la de Ab l-Fa l Q sim al-'Uqb n , emitida en Tlemecén en 1427 (Lagardère, 1995: 398 y 402).

donde no eran extraños los enterramientos con ejemplares del Corán o con obras³⁴ escritas por el propio difunto (Fierro, 2000: 181).

Modernamente, las descripciones de diversos autores sobre ritos funerarios en el norte de África nos hacen suponer la existencia de tradiciones muy similares a la de la *carta del muerto* morisca a la otra orilla del Mediterráneo. Uno de estos testimonios es el proporcionado por Poiret (1791: 171) quien ya a finales del siglo xviii refiere la costumbre observada en el norte de Argelia de colocar en las manos del difunto, una vez en la tumba y con la cara vuelta hacia La Meca, una carta de recomendación dirigida a Mu ammad. Asimismo, a principios del siglo xx, Douité (1905: 363-364) describe cierta práctica argelina consistente en enterrar los cadáveres con un amuleto o talismán denominado *su' l* que, colocado debajo de la cabeza, permite al espíritu del difunto responder más fácilmente a las preguntas de Munkar y Nakir. Tradición de la que también se hace eco Westermarck (1926: 504) en Marruecos, donde es costumbre colocar un amuleto bajo la cabeza del muerto para facilitar este interrogatorio de la fosa³⁵.

Con todo ello, si bien parece probada la conexión de la tradición morisca con ritos similares en otros contextos islámicos, parece igualmente innegable la relación existente entre los contenidos de la *carta* y los usos de la España cristiana de la época. Ciertamente, si centramos nuestra atención en la profesión de fe que la *carta del muerto* contiene, como ya hemos visto heredera, desde un punto de vista textual, del género de los sumarios dogmáticos o *'aq' id*, observamos que en cierta manera,

³⁴ Es el caso del ulema Mu ammad b. Ya yà b. A mad ibn al- a ' (m. 416/1025) que fue enterrado con las páginas de su libro *al-Inb h* colocadas entre la camisa y la mortaja (Marín, 1992: 2008; Fierro, 2000: 181).

³⁵ En otros contextos islámicos, aún hoy, se observan algunas prácticas peculiares asociadas a la palabra escrita con fines protectores. En este sentido, en diversas regiones de Irán es costumbre introducir en la boca del muerto una piedra roja en la que aparecen escritos los nombres de los doce imanes (Matsunami, 1998: 89). También en el contexto del islam chií es habitual escribir diversos versículos coránicos en la mortaja (Campo, 2001: 264b) o incluir en la tumba rosarios (*sib a*) o sellos elaborados con barro de Kerbala en los que se escriben los nombres de Mu ammad, F ima, 'Alí, asan y usayn (Mathewson, 1995: 36). Asimismo, en conexión con el ámbito islámico, se podría citar la tradición mortuoria bahá'í. En este caso, el difunto es enterrado con un anillo en el que se inscribe un breve testimonio de fe redactado en primera persona. Véase Baha' Alláh (1999: 7-8).

el texto morisco no dista mucho de lo que era habitual en la tradición testamentaria cristiana coetánea. En este sentido, en los *Ars moriendi* o *Ars bene moriendi*, ampliamente difundidos por Europa a comienzos del siglo xv, encontramos textos (Adeva Martín 2002; y García Aracil 1976) semejantes a la *carta* morisca a modo de testamentos espirituales que el agonizante debía dictar en sus últimas horas y mediante los cuales se autoafirmaba en su fe. En estas cartas cristianas el moribundo profesa en primera persona su decisión de morir en la fe de la Iglesia Católica y especifica los socorros espirituales deseados en su tránsito entre la vida y la muerte.

Estructuras similares se constatan asimismo en el corpus testamentario aragonés (Rodrigo Estevan 2002: 73-97) y castellano (Polanco Melero 2001: 85-109) de los siglos xv y xvi. Al igual que en la *carta* morisca, en este tipo de escritos, el moribundo, tras una invocación inicial, se encomienda a Dios y manifiesta su temor ante el destino incierto, así como su esperanza en la salvación. Posteriormente, se reafirma públicamente en su fe y apela a los abogados celestiales como intercesores frente a las incertidumbres en su paso a la eternidad.

Con todo ello, sería lógico deducir que la *carta del muerto* supone un caso de cierto sincretismo cultural y religioso. Esta práctica representaría, por un lado, la pervivencia entre los moriscos de las *‘aq ‘id* fusionadas con antiguas tradiciones mortuorias del islam popular, comunes ya en época medieval, como las referidas por Al- az l , y conocidas en otros contextos islámicos, como revelan los rituales magrebíes mencionados. Por otro lado, la comunidad morisca no sería ajena a determinados usos de la época, como estas cartas de fe cristianas a las que acabamos de referirnos. En este sentido, la *carta del muerto* parece cobrar sentido en un contexto de clandestinidad religiosa como contrapunto islámico a este corpus testamentario cristiano, del que, en la mayoría de los casos, los moriscos se vieron obligados a tomar parte (García Pedraza, 1995: 341-352) como medio para alcanzar una «buena muerte». El fuerte prohibicionismo religioso y la férrea presión de la Iglesia para que los enterramientos se llevasen a cabo de acuerdo al protocolo cristiano, explicarían que la única forma que el musulmán encontrara para morir como tal fuese a través de la posesión en la tumba de este último testimonio de fe.

Ms. Junta 43

El documento Junta 43, en el que la carta aljamiada en cuestión aparece, procede del hallazgo de Almonacid de la Sierra y fue catalogado por Ribera y Asín (1912: 154-155) bajo la denominación de *Legajo de miscelánea. Materia religiosa*. De acuerdo a esta catalogación, la caja contiene varios legajos sueltos en árabe y aljamiado (fragmentos coránicos, amuletos, narraciones breves, etc.) de diferentes tamaños y manos que, aunque carentes de fecha de copia, su estado de lengua nos permiten datar en torno al siglo xvi.

La catalogación de Ribera y Asín es poco explícita en cuanto a la descripción del contenido del cuaderno n.º 2, que es el que aquí nos interesa, que aparece referido como «amuletos de tamaño pequeñísimo con oraciones en árabe», no haciendo alusión alguna a la presencia de esta *carta*.

En la reciente catalogación de fondos árabes y aljamiados de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás³⁶ del CSIC, donde se custodian los documentos de la antigua Junta, se identifican en la composición de este legajo diez cuadernos diferentes e independientes (a, b, c, d, e, f, g, h, i). De estos, el que aquí nos concierne es el denominado cuaderno g [*Amuletos árabes*], antiguo n.º 2 de la catalogación de Ribera y Asín. El cuaderno en cuestión es, en realidad, un pequeñísimo conjunto de cuadernos, carente de título, de 7,7 x 5,4 cm. con una caja de 5,5 x 4,5 cm. compuesto de 53 folios completos y varios fragmentos de otros mutilados. El texto se distribuye a una columna con 7 líneas por página. La escritura, como es habitual en los códices aljamiados, es de tipo magrebí, vocalizado y a dos tintas, negra para el texto y rojo para la vocalización. No presenta ningún tipo de decoración.

Buena parte de los folios están rotos en el borde externo sin que afecte a la parte escrita hasta el fol. 17, en el que la rotura va avanzando hasta el fol. 20 del que tan sólo quedan unos pequeños testigos. A partir de este folio la rotura va decreciendo hasta los folios 25 y 26 de los que sólo se conservan unos pequeños fragmentos en la parte superior del cuaderno.

³⁶ Una descripción detallada del documento está disponible en línea en la página de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC (<http://biblioteca.cchs.csic.es>).

Esta mutilación coincide con lo que constituiría la parte final de la carta, por lo que desconocemos su contenido.

Asimismo, debemos tener en cuenta que la foliación añadida por Ribera y Asín, y que obviaremos en nuestra edición, no coincide exactamente con el número de folios del cuaderno, por lo que podemos suponer que alguna de las primeras páginas previas al texto se haya perdido. Por otro lado, en la misma caja se conserva un pequeño papel suelto que el catalogador utilizaría como tejuelo del cuaderno con la siguiente indicación: «n.º [...] 55 n.º 43 (a) 2 *Oraciones (Amuletos)* 126-189».

Desde un punto de vista lingüístico la copia es aragonesa, aunque, como es habitual en los textos aljamiados, muestra ya un estado de lengua claramente influido por el castellano. Asimismo, en el sistema gráfico se observan las convenciones propias de la producción aljamiada aunque llama la atención un uso peculiar de la semiconsonante *w*. Mediante este recurso gráfico, ocasionalmente, el copista parece querer marcar de forma gráfica la diferenciación vocálica³⁷ en la serie posterior *o/u* fundamentalmente en posición tónica: *salvací n* (fols. 11 r, 15 v), *gualard n* (fol. 13 r), *Señ r* (fols. 14 r, 15 r, *et passim*), *ncubrid r* (fol. 14 v), *testemoniad r* (fol. 16 r), *sabid r* (fol. 16 v), *scubrid r* (fol. 16 v), *responded r* (fol. 17 r), *coraz n* (fol. 18 r); pero también átonos: *pr meto* (fol. 10 r). Asimismo, dentro de las particularidades gráficas, es interesante señalar el uso, poco común en los textos aljamiados, de las formas finales de *n n* y *l m* en interior de palabra, así las formas *escondido* (fol. 16 v) con *n n* en su forma final o *cunplimiento* (fol. 16 v) con ambas consonantes en su forma final.

Por lo que respecta al contenido, este minúsculo conjunto de cuadernos conforma un pequeño devocionario, compendio de tipo piadoso muy habitual en la producción manuscrita morisca³⁸, en este caso constituido por una

³⁷ Un fenómeno similar, en este caso en posición átona, se observa en el *Recontamiento de Ališandre* recogido en el manuscrito 5254 de la Biblioteca Nacional de España y en el que se constata un peculiar empleo de las *matres lectionis* sobre *amma*; *vid.* Nykl (1929) y Roza Candás (1999). Igualmente, podríamos citar el caso del manuscrito de Aitona conservado en la Biblioteca Pública de Lleida en el que el uso aparentemente aleatorio de *tašd d* parece, en algunos casos, estar reflejando esta diferenciación fonética; *vid.* Roza Candás (2009: 47-48).

³⁸ Entre los numerosos devocionarios contenidos en manuscritos aljamiados pueden citarse el T 1, T 2, T 3, T 6, T 7, V 10, V 11, V 13 y V 14 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia; mss. 5223, 5238, 5287, 5301, 5378 y 5384 de la Biblioteca Nacional de España;

serie de *adu^c*es o plegarias entre las que aparecen el texto árabe (fols. 1 r - 9 r) y la versión aljamiada de la carta (fols. 9 v - 26 v). Por otro lado, el reducido tamaño de este librito y sus contenidos de tipo religioso nos permiten suponer que este muy probablemente sería portado por el morisco no sólo para satisfacer sus necesidades espirituales sino también como protección a modo de talismán. El orden de capítulos contenidos en este conjunto de cuadernos es el siguiente:

- a) [*Texto en árabe acéfalo*] (fols. 1 r - 9 r)
- b) Declaración de la carta del muerto (fols. 9 v - 24 v [26 v])³⁹
- c) Du^c ' ^can raç li il-Lahi (fols. 27 r - 29 r)
- d) Otra a^lddu^c de l-annab (fols. 29 r - 30 v)
- e) Otro a^lddu^c ' engrandeçido que dišo l-annab (fols. 30 v - 32 r)
- f) Otro a^lddu^c ' de ^cAl ibnu Ab lib (fols. 32 r - 34 r)
- g) Este es otro a^lddu^c ' que dišo el-annab (fols. 34 r - 36 r)
- h) Este es otro a^lddu^c ' que dišo l-annab (fols. 36 r - 38 r)
- i) Este es el a^lddu^c ' de Içr f l (fols. 38 v - 39 v)
- j) Este es l-addu^c ' de Idr ç (fols. 40 r - 42 r)
- k) Este es l-addu^c ' de D wd (fols. 42 r - 43 v)
- l) Este es l-adu^c ' de Çulaym n (fols. 43 v - 44 v)
- m) L-adu^c ' de M ça (fols. 44 v - 47 r)
- n) L-addu^c de Ibrah m (47 r - 48 r)
- o) Babu li-fa a [...] (fols. 48 r - 52 r)
- p) Babu li-da l ^cal [...] (fols. 52 r - 56 v)

ms. 1367 de la Bibliothèque Méjanes de Aix-en-Provence; ms. D 565 de la Biblioteca della Università di Bologna; ms. Oriental 6640 de la British Library de Londres; ms. Arabe 447, ms. Arabe 774 y ms. Arabe 1163 de la Bibliothèque Nationale de France; ms. 395 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha y ms. 481 de la National Library of Malta.

³⁹ De acuerdo a lo arriba expuesto, entendemos que el final de la carta coincidiría con el fol. 26 v del que únicamente se conserva un pequeño testigo.

q) Este es l-addu^c que dišo ʿIç (fols. 56 v - 57 v)

r) Estos son los lombres d-Allah [*incompleto*] (fol. 57 v)

Ms. Junta 24

El ms. Junta 24, catalogado en su momento (Ribera y Asín 1912: 108-109) como *miscelánea*, está datado en el siglo xvi y procede igualmente del hallazgo de Almonacid de la Sierra. Junto al fragmento bilingüe de la carta, el manuscrito contiene cuentas de comerciantes, oraciones y diversas azoras coránicas. A partir de la reciente catalogación de los fondos aljamiados del CSIC, disponemos de una completa descripción codicológica en línea⁴⁰ de este manuscrito, que no creemos necesario reproducir aquí. Asimismo, algunos de sus contenidos ya han sido editados y estudiados (Viguera Molins 1991).

El texto de la *carta de la fuesa* se corresponde con los folios 68 r - 70 r y en él se repite un mismo fragmento de texto⁴¹ en lo que parece ser un ejercicio caligráfico mediante el cual el amanuense puso a prueba su destreza. La escritura en la segunda de estas copias es descuidada y contiene numerosas erratas e irregularidades.

Por lo que respecta al sistema gráfico, se observan las convenciones propias de la producción aljamiada; no obstante, es interesante mencionar el uso de *h* ' como remate final en algunas palabras, así *aldunya*^h (fol. 67 v), *sálvelo*^h (fol. 67 v), *como*^h (fol. 67 v), en lo que constituye una particularidad gráfica poco habitual en los textos aljamiados⁴². En ocasiones, sin embargo, el copista marca este remate gráfico mediante el empleo de '*alif* al final de palabra *çalam*' (fol. 67 v), *testemoño*' (fol. 69 r), *aparçero*' (fol.

⁴⁰ Disponible en línea en la página de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC (<http://biblioteca.cchs.csic.es>).

⁴¹ En la edición del texto ofrezco los fragmentos en dos columnas paralelas.

⁴² En este sentido, se observan usos semejantes de la consonante *h* ' en el ms. de Aitona; *vid.* Roza Candás (2009: 42-50). También en el manuscrito Junta 9 del CSIC, editado por Hachard (1982) y, ahora, por Laureano (2008). Asimismo, Viguera Molins (1977) señala un uso particular de *h* en el manuscrito Junta 37 (n.º 8), aunque no lo toma en consideración a la hora de transliterar el texto. Cabe añadir algunos casos registrados en el manuscrito II-IV-701 de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia, editado y estudiado Hajri (2005: 51).

69 r), a' (fol. 67 v), o incluso en interior de palabra *man'sajero* (fol. 67 v).

El contenido de la parte aljamiada de esta versión bilingüe se reduce únicamente a la parte inicial de la *carta* de acuerdo al esquema del que antes avanzamos su estructura:

- 1) Presentación de la carta e instrucciones sobre su uso [*aljamiado*]
- 2) Invocación a Dios [*árabe*]
- 3) Profesión de fe [*árabe y aljamiado*]
 - a) Referencia a la unicidad divina.
 - b) Referencia al Profeta.
 - c) Referencia al Corán.
- 4) Combinación de letras enigmáticas en correspondencia con el Corán [*árabe*].
 - 5) Petición de auxilio divino [*árabe*].
 - 6) Mención de Abraham, Ismael, Jacob y las Tribus [*árabe*].
 - 7) Combinación de letras enigmáticas en correspondencia con el Corán [*árabe*].

EDICIÓN*

I

[*Carta del muerto*] (Ms. Junta 43, fols. 9 v - 24 v)

Esta es¹ la declaración de la carta que ebe levar el-muerto en su mano o en su presona cuando muera i es [fol. 10 r] lo-que se sigue²:

* En la edición de estos fragmentos he seguido el sistema de transliteración inicialmente propuesto por Álvaro Galmés de Fuentes en la *Historia de los amores de París y Viana* (Galmés de Fuentes 1970: 149 y sigs.), posteriormente modificado en *Dichos de los siete sabios de Grecia* (vid. Galmés de Fuentes 1991: 33-40) y empleado desde entonces en la Colección de Literatura Española Aljamiado Morisca (CLEAM). Asimismo, he adoptado una serie de soluciones ecdóticas que se resumen en los siguientes puntos: 1) La mutilación y el mal estado de conservación de determinados folios (17 r - 24 v) del ms. Junta 43 hacen inviable la lectura de algunos fragmentos. Consecuentemente, la edición resultante presenta inevitables lagunas; 2) Se sigue la nueva foliación del manuscrito propuesta por la reciente catalogación del CSIC y se indica el recto y vuelto del folio entre corchetes; 3) Se incluye entre corchetes [] las palabras o fragmentos ausentes en el original y que son exigidas por el contexto; 4) Se reproduce en cursiva la vocalización del árabe y romance cuando esta no aparezca; 5) Los nombres comunes árabes se transcriben con el artículo aglutinado; en cambio, en los nombres propios se separa mediante un guión; 6) La puntuación y la acentuación en el texto ha sido suplida siguiendo los criterios ortográficos actuales, con la excepción de la primera y tercera persona de singular del verbo *aber*, *á* y *é*, que se acentúan para distinguirlas de la preposición y conjunción copulativa; 7) Las lecturas conjeturales e inseguras son consignadas igualmente en nota; 8) En el tratamiento de diptongos e hiatos, así como la unión de palabras y el artículo en voces árabes hemos seguido los criterios conocidos y habituales en la colección CLEAM; 9) En el tratamiento gráfico de los grupos romances de consonante + líquida se señala en nota la ausencia de vocal anaptíctica tal y como aparece en el manuscrito; 10) Aquellas incorrecciones que son debidas a olvidos del copista se corrigen en la edición y se indican en nota en su forma original; 11) Los fragmentos de folios mutilados se señalan con puntos entre paréntesis (...)

Allahumma³, Señor yo te p^rmeto a tú qu-en la cara d-este mundo yo é testimoniado que no-ay otro señor sino [fol. 10 v] Allah, d go, sino tú, que no-á aparçero en tu reísmo ni quien a tú pueda senblançar en tu-feg ra i qu-es tú sobre toda cosa poderoso.

I fago testimonio que Mu ammad es tu [fol. 11 r] siervo i mensajero declarador⁴ con la verdat. L-a ala⁵ i salvaçion sea sobr-él i sobre su alumma⁶ d-aquí-a el día del ju içio⁷.

I d go, Señor, qu-el a¹d n⁸ que trujo él es así como él [fol. 11 v] lo senblançó⁹ i lo açunnó¹⁰, i el aliçl m así como él lo declaró¹¹, i que su d to es en todo lo qu-él d jo, es así como él lo-d jo, i el al-Qur'an es así como tú señor lo mandés [fol. 12 r] bajar para guiamiento a él. Es él verdadero para tu-alumma epués del a¹nnab¹², allà Allahu c¹alayhi wa çallam¹³, pues aquel que se guiará por-él será salvo de los fuegos de ahannam¹⁴ [fol. 12 v] pora¹⁵ tu poder i querer, i que tú, Señor, es Allah que no-ay otro¹⁶ sino tú.

Tú eres el-rey i señor verdadero, el qu-envió la declaración verdadera para que con-ella¹⁷ [fol. 13 r] se salve l-alumma de Mu ammad, la salvaçion sea con-él. Dé gualard n Allah, ta¹alà¹⁸, a nuestro a¹nnab Mu ammad, alla Allahu c¹alayhi wa çallam, el más vantallado gualard n con l-aliçl m i con salvaçion que de Allah [fol. 13 v] a su l-alumma para las palabras de su alumma, para las palabras de su onrado al-Qur'an i por llos al arfes¹⁹ de k f, h ', y , c¹Ayn²⁰, d²¹.

Allahumma, Señor, yo te demando por-el [fol. 14 r] dreytaje de tu al¹carše²² que tú, Señor, eres el cabo de todo poder i saber, que tú me perdones mis pecados, y cabo de toda fortaleza.

Y Señ r, en tu poder es [fol. 14 v] la unidat i el saber, y -ncubrid r²³ de toda fuerça, ya alwal²⁴ i percurador de los que poco pueden, y Señor i solazyad r en la fuesa i en su bravemat d-ella. Y Señor, e m [fol. 15 r] Señor, e Señor de los

¹ Las dos primeras palabras están escritas con tinta roja. Sigue una línea curva y un renglón en blanco. ² Sigue un espacio en blanco. ³ Ár. *Allahumma* 'Señor'. Sigue un espacio en blanco y salta al siguiente renglón. ⁴ Ms. دَاكِرْدُر ⁵ Ár. *a - al t* 'la bendición'. ⁶ Ár. *al-umma* 'comunidad de creyentes'. ⁷ Ms. جُدَيْسِي ⁸ Ár. *ad-d n* 'la religión'. ⁹ Ms. شَائِبْلَس ¹⁰ Forma romanceada a partir del ár. *aç-çuna* 'la doctrina'. ¹¹ Ms. دَاكِرْدُر ¹² Ár. *an-nab* 'el Profeta Mahoma'. ¹³ Ár. *allà All hu c¹alay-hi wa-çallama* 'bendígalo Dios y sálvelo'. ¹⁴ Ár. *ahannam* 'infierno'. ¹⁵ Ms. بُر ¹⁶ Ms. أُتْر ¹⁷ Ms. اء ¹⁸ Ár. *ta¹ là* 'ensalzado sea'. ¹⁹ Forma romanceada del ár. *al- arf* 'la letra'. ²⁰ Ms. ء. De acuerdo a las propias versiones árabes del texto, corrijo por *c¹ayn*, ²¹ Combinación de letras (*al- ur f muqa a^c t*) que encabezan la azora xix. El significado de estas letras enigmáticas tomadas del Corán (*faw t i*) se ve amplificado por su escritura aislada o inconexa (*al- ur f al-mutafarriqa*) que potencia el valor de cada una de ellas. Véase Canaan (2004: 152). ²² Ár. *al-cars* 'el trono de Dios'. ²³ Ms. يَانَكْبِرْدُر ²⁴ Ár. *al-wal* 'amigo o representante legal de una persona'.

primeros d-este mun o i de los çagueros, i Señor de Ibrah m²⁵, i Señor de Içm c l²⁶, i Señ r de Içh q²⁷, i Señor de Ya^cq b²⁸, i Señ r del-Açb²⁹, [fol. 15 v] c³⁰alayhi i çalam³⁰, sobr-él sea l-aççal m³¹ i salvaçi n.

I pon: y Señ r de k f, h ', y , c³²Ayn, d, wa a wa al-Qur' n al ak mu³², d go que por-estas palabras³³ de tu onrado al-Qur'an [fol. 16 r] te quieras de mí aber piadat i³⁴ quieras mandar a tus a³⁵nnabines³⁵ me vesiten en m fuesa d-aquí-a el día del juizyo.

Y testimoniad r de todo salvamiento, y cabo [fol. 16 v] de todo saber, y sabid r de todo saber, y sabid r de todo salvamiento, y cabo de todo cunplimiento³⁶, y sabid r de todo lo-escondido³⁷, y -scubrid r de todo el vale, y res[fol. 17 r]ponded r, (...) ³⁸, l-encomien(...) [res]ponded r de (...) del que se encomi[enda], y aquel que seg ra a quien á miedo de tú, y aquel qu-enriqueze, [fol. 17 v] aquel que da(...) el flaco, y aque[l](...) [re]vivca a la pre[sona] (...) e güesos (...) de ser çenisa (...).

Señ r, yo te demando por tu po erío i fuerça, aquella que matas [fol. 18 r] a quien quie[res], (...) que tú me reviv[ques] mi coraz n apr[és] de ser muerto (...). Y Señ r, no-me co(...)ngas mi presona a lo que no é poder de fazer [fol. 18 v] (...) el mal [escá]ndalo de la fue[sa] (...) en la firmeza de mi (...) seg n³⁹ yo é averdadeçido a tu a⁴⁰nnab Mu ammad, la salutaçi n sea sobr-él i lo salve, [fol. 19 r] (...) morir [fol. 19 v]⁴⁰ [fol. 21 r] (...) los dos almala[ques] (...) de tu parte i da a (...) por la creyen[çia] (...) firme en que yo é (...) [fol. 21 v] [averda]deçido lo que (...) tu a⁴¹nnab i mesajero (...) alà Allahu c⁴²alayhi [wa çalam].

Allahumma, [fol. 22 r] (...) así como (...) a tus am gos i a⁴³nnabines⁴¹ o bien obrantes⁴² [fol. 22 v] (...) Señor, (...) aprovéchame a mí en esta⁴³ fuesa el día [fol. 23 r] (...) onrado y (...) y -l de la piadat [fol. 23 v] (...) que yo é-stado [fol. 24 r] (...) a la (...) dame (...) engustias en-esta casa de la bravedit i soledat porque en-ella no ay sino gladios i cosas espantables [fol. 24 v] (...) por tu piadat Señor lo quieras tú mandar que no ay quien a tú pueda (...) ⁴⁴.

²⁵ Ibr h m, el patriarca Abraham. ²⁶ Içm c l o Ismael, hijo de Abraham. ²⁷ Iç q o Isaac. ²⁸ Ya^cq b o Jacob, considerado profeta en la tradición islámica. ²⁹ Las Tribus. ³⁰ Ár. *c³⁰alay-hi aç-çal m* 'la paz sea sobre ellos'. ³¹ Ár. *aç-çal m* 'la paz'. ³² Ár. *al- ak m* 'llo de sabiduría'. Lectura conjetural. ³³ Ms. بَلْبَرَشْ ³⁴ Tachadura. ³⁵ Forma romanceada del ár. *an-nab* 'profeta'. Lectura conjetural. ³⁶ Ms. كُنْ بَلْ مَيَانُ ثُ ³⁷ Ms. ءَأَشْكُنْ دُ ³⁸ Comienzan los folios mutilados por el borde izquierdo: señalo a partir de ahora con puntos suspensivos el texto dañado. ³⁹ De acuerdo a la tendencia general en el texto del empleo de *amma + w w* para lo que parece ser representación gráfica de /o/ fundamentalmente en sílaba tónica, no sería de excluir la lección *seg n* (comp. cat. *segons*). ⁴⁰ Se conservan pequeños testigos de los fols. 19 v, 20 r y 20 v. ⁴¹ Lectura conjetural. ⁴² Ms. أُبْرِنْنَاشْ ⁴³ Remate final semejante a *h ' .* ⁴⁴ A partir del fol. 25 r se conservan pequeños fragmentos de papel sin que nos sea posible conocer el contenido de la parte final de la carta que se correspondería con el fol. 26 v.

2

[Carta de la fuesa]
(Ms. Junta 24, fols. 68 v - 70 r)

[fol. 69 r] *Biçmi il-Lahi ilra m ni ilra mi*⁴⁵. Aquesta es la carta para la fuesa. Allahu te war e con ella⁴⁶ e los escándalos⁴⁷ de la fuesa e aún e la fatiga d-esta a'ddunya⁴⁸, i es esta la carta:

Biçmi il-Lahi ilra m ni ilrah mi. Allahuma, in 'ahadtu ilayka f d ri l-dduny bi-ann ašhadu ana l ilaha il anta wa dahu l šarika lahu [fol. 69 v], *w-ašhadu ana Mu ammad^{an} 'cabduhu wa raç luhu, ala Allahu 'alayhi wa çalam, wa ana al-açl m al-ad na kam wa afa wa ana al-açl m kam šara a.*

Quiere eçir: Señor, yo fago fe a tú en la casa de a'ddunya⁴⁹ en que testemoño⁵⁰ que no á Señor sino⁵¹ tú qu-en-aparçero⁵² i testemoño que Mu ammad su siervo i tu mesajero, la salvaçión sobre él⁵³ i sálvelo, aquel-ad n es así como senblançado⁵⁴, aquel-içlam por ley verdadera.

[fol. 70 r] *wa ana al-qawla kam qala wa ana al-Qur' n kama unzi-la w-anak anta Allahu, la ilaha ill*

[fol. 68 v] Aquesta es la carta para la fuesa. Allahu te war e con ella e los escándalos e la fuesa e aún e la fatiga d-esta aldunya, i es esta la carta:

Biçmi il-Lahi ilra m ni ilra mi. Allahuma, in 'ahadtu ilayka f d ri al-duny bi-aniya ašhadu ana l ilaha il anta wa dahu l šar ka lahu w-ašhadu ana Mu ammad^{an} a'cabduhu wa raç luhu, ala Allahu 'alayhi [fol. 68 r] *wa çalam*⁵⁵, *wa ana al-d na kam wa afa wa ana al-içl m kam šara a.*

Quiere ezir: Señor, yo fago fe a⁵⁶ tú en la casa de aldunya^h en que testemoño⁵⁷ yo⁵⁸ que no á Señor⁵⁹ sino tú que un-aparçero a tú i testimonio⁶⁰ que Mu ammad su siervo i tu mensajero⁶¹, la salvaçión sobr-él i sálvelo^h, e que l-ad na es así como^h me fue senblança o⁶² e que la açl m por ley ver a era.

wa ana al-qawla kam qala wa ana al-Qur' n kama unzi-la wa anak anta Allahu.

⁴⁵ Ár. *Biçmi l-L hi r-ra m ni r-ra mi* 'en el nombre de Dios, clemente y misericordioso'. ⁴⁶ Ms. *ءاله*. ⁴⁷ Ms. *ءاشككندلش*. ⁴⁸ Ár. *ad-duny* 'el mundo'. ⁴⁹ Ms. *ذالدينه*. ⁵⁰ Ms. *ناشتمن ا*. ⁵¹ Ms. *شئ*. ⁵² Ms. *أبرسار ا*. ⁵³ Ms. *عل*. ⁵⁴ Ms. *شأنكلسد*. ⁵⁵ Ms. *ا*. ⁵⁶ Ms. *ا*. ⁵⁷ Ms. *تشمئن*. ⁵⁸ Ms. *ي*. ⁵⁹ Ms. *شائر*. ⁶⁰ Ms. *تشمئن*. ⁶¹ Ms. *من اشجار*. ⁶² Ms. *شئ عباؤسد*.

anta, al- aq̣u, al-mub nu aza Allahu
Mu ammad^{an} a bru (...) ⁶³ al- az wa
hay Muhammad^{an} nabiyyun bi-al-
açlam kasay^c a. Allahuma, in aç'aluka,
y iy ši, 'inda kurbat , wa y hib ,
'inda wa dat , wa y m fari ^{an}, 'inda
šidat , wa y waliyu f urbat , wa y
muwaniç f qabri wa wahšat wa-yy
ilah wa ilah il wal na wa al-a ir na,
ilahu Ibrah ma wa Içma^c la, wa-çh qa
wa Ya^caq ba wa al- çb i, 'alayhim
açal m, kasa^cya a.

⁶³ Mancha de tinta.

OBRAS CITADAS

Abboud-Haggar (1999) = Soha Abboud-Haggar, *El tratado jurídico de Al-Tafr^c de Ibn Al- all b. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, Zaragoza (Institución Fernando El Católico), 1999.

Adeva Martín (2002) = Il defonso Adeva Martín, «Ars bene moriendi. La muerte amiga», en J. Aurell y J. Pavón (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona (Eunsa), 2002, págs. 295-360.

Al-Ašcar (1987) = Ab l- asan Al-Ašcar , *Kit b ša arat al-yaq n*, ed. de CONCEPCIÓN CASTILLO CASTILLO, Madrid (Instituto Hispano-Árabe de Cultura), 1987.

Al-Qayraw n (1993) = Ibn Ab Zayd Al-Qayraw n , *Ris la f -l-Fiqh*, ed. de Jesús Riosalido, Madrid (Trotta), 1993.

Asín Palacios (1941) = Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano. Crestomatía Algazeliana*, t. IV, Madrid – Granada (Escuela de Estudios Árabes), 1941.

Baha' Allah, (1999) = Baha' Allah, *El entierro Bahá'í: Selección de las Escrituras Bahá'ís*, Terrassa (Ed. Bahá'í), 1999.

Barceló - Labarta (2009) = Carmen Barceló y Ana Labarta, *Archivos moriscos: Textos árabes de la minoría islámica valenciana (1401-1608)*, Valencia (Universitat de València), 2009.

Barrios (2007) = Manuel Barrios Aguilera, *Una convivencia negada. Historia de los moriscos del Reino de Granada*, Granada (Comares), 2007.

Boronat y Barrachina (1901) = Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, Valencia, 1901, 2 vols.

Boukhâri = Muhammad ibn Ism ' l El-Boukhâri, *Les traditions islamiques*, trad. de O. Houdas y W. Marçais, Paris (Imprimerie Nationale, Leroux), 1903, reimpr. 1977, Paris (Librairie d'Amérique et d'Orient-Adrien Maisonneuve).

Campo (2001) = Juan Eduardo Campo, «Burial» en Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur' n*, Lieden (Brill), vol. I, págs. 263b-265a.

Canaan (2004) = Tewfik Canaan, «The Decipherment of Arabic Talismans», en Emilie Savage-Smith (ed.), *Magic and Divination in Early Islam*, Alder-

shot (Ashgate Variorum), 2004 [originariamente publicado en *Berytus* (Beirut), 4 (1937)].

Casal (2003) = M.^a Teresa Casal, *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Córdoba (Universidad de Córdoba – Diputación de Córdoba), 2003.

Cervera Fras (1995) = María José Cervera Fras, «Las adoas de Morata de Jalón (Zaragoza)», en *Actes du VI Symposium International d'Etudes Morisques*, Zaghouan (Ceromdi), 1995, págs. 85-95.

Doutté (1905) = Edmond Doutté, *Merrâkech*, Paris (Comité du Maroc), 1905.

El -Aswad (1987) = El -Sayed El -Aswad, «Death Rituals in Rural Egyptian Society: A Symbolic Study», *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, vol. 16 (2), [*The Anthropology of the Middle East*] 1987, págs. 205-241.

Epalza (1992) = Mikel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid (Mapfre), 1992.

Fierro (2000) = Maribel Fierro, «El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios», *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid (Casa de Velázquez – CSIC), 2000, págs. 153-190.

Gallego-Gámir = Antonio Gallego y Burín y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada (Universidad), 1968.

Galmés de Fuentes (1970) = Álvaro Galmés de Fuentes, *Historia de los amores de Paris y Viana*, Madrid (Gredos), 1970.

Galmés de Fuentes (1991) = Álvaro Galmés de Fuentes, *Dichos de los siete sabios de Grecia*, Madrid (Gredos), 1991.

García Aracil (1976) = Santiago García Aracil, «Un manuscrito valenciano del siglo xv, titulado “Art de ben morir”», *Anales Valentinus*, ii (1976), págs. 371-412.

García Ivars (1991) = Flora García Ivars, *La represión en el Tribunal inquisitorial de Granada*, Madrid (Akal), 1991.

García Pedraza (1995) = Amalia García Pedraza, «El morisco ante la muerte. Algunas reflexiones sobre los testamentos otorgados por los moriscos granadinos (1500-1526)», *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan (FTERSI), 1995, vol. I, págs. 337-352.

Guijarro (2010) = Emma M.^a Guijarro Hortelano, *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca según un manuscrito aljamiado-morisco aragonés. Estudio y edición crítica (Códice T-8, BRAH)*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2010.

Hachard (1982) = Vincent Hachard, *La ascensión de Mahoma a los cielos. Édition critique et étude linguistique du ms. n.º ix de l'Institut «Miguel Asín» (CSIC, Madrid)*. Tome I: «Introduction, texte et étude linguistique». Tome II: «Glossaire et notes». *Memoire de Maîtrese, Université de la Sorbonne-Nouvelle (Paris III)*, 1982 [inérita].

Hajri (2005) = Mokhl es Hajri, *Un Corán aljamiado. Ms. II-IV-701 de la Biblioteca Medicea-Laurenziana de Florencia*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2005 [inérita].

Halevi (2004) = Leor Halevi, *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York (Columbia University Press), 2007.

Khedr (2004) = Tarek Khedr, *Códice aljamiado de varias materias: manuscrito n.º XIII de la Antigua Junta para la Ampliación de Estudios*, Madrid – Oviedo (Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal – Seminario de Estudios Árabo-Románicos), 2004.

Labarta (1993) = Ana Labarta, *Libro de dichos maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación)*, Madrid (CSIC – Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe), 1993.

Lagardère (1995) = Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du «Mif y r» d'al-Wanšar s*, Madrid (Casa de Velázquez – CSIC), 1995.

Laureano (2008) = Gloria Laureano, *Tradiciones Musulmanas (Ms. IX de la Junta)*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2008 [inérita].

Liman (1994) = Taoufik Liman, *Edición, estudio lingüístico y glosario del ms. morisco n.º 6016 BNM*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1994 [inérita].

Lincoln (1945) = J. N. Lincoln, «Aljamiado Texts: Legal and religious», *Hispanic Review*, 13/2 (1945), págs. 102-124.

Longás (1915) = Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.

Mlik (2011) = Anas ibn Mlik, *Al-Muwa a*, trad. de Roberto Tottoli, Torino (Einaudi), 2011.

Marín (1992) = Manuela Marín, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, Madrid (Mapfre), 1992.

Martín Soto (2000) = Rafael Martín Soto, *Magia e inquisición en el antiguo reino de Granada*, Málaga (Argual), 2000.

Martínez Gil (2000) = Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca (Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha), 2000.

Mathewson (1995) = Frederick Mathewson Denny, «Funerary Rites. Modern Practice», en John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford (University Press), vol. 2, 1995, págs. 35-36.

Matsunami (1998) = K d Matsunami, *International Handbook of funeral Customs*, Westport - Connecticut - London (Greenwood Press), 1998.

Morán Arias (1993) = Carmelo Morán Arias, *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado-morisco n.º l i i i de la Junta de Ampliación de Estudios*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 1993 [inérita].

Münzer (2002) = Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal*, Madrid (Polifemo), 2002.

Nykl (1929) = A. R. Nykl «Aljamiado Literature. El Rrekontamiento del Rrey Ališand^ere», *Revue Hispanique*, lxxvii (1929), págs. 409-611.

Pareja (1952-1954) = Félix M. Pareja, *Islamología*, Madrid (Razón y Fe), t. II, 1952-1954.

Poiret (1791) = Jean Louis Marie Poiret, *Travels through Barbary in a series of letters written from the ancient Numidia in the years 1785 and 1786 and containing an account of the customs and manners of the Moors and Bedouin Arabs*, London (C. Foster), 1791.

Polanco Melero (2001) = Carlos Polanco Melero, *Muerte y sociedad en Burgos en el s. xvi*, Burgos (Diputación Provincial), 2001.

Ribera y Asín (1912) = Julián Ribera y Miguel Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid (Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas), 1912.

Rodrigo Estevan (2002) = María Luz Rodrigo Estevan, *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo xv)*, Zaragoza (Ediciones 94), 2002.

Roza Candás (1999) = Pablo Roza Candás, *Vocabulario completo del «Recontamiento de Ališandre»*, Trabajo de investigación de Tercer Ciclo, Universidad de Oviedo, 1999 [inérito].

Roza Candás (2009) = Pablo Roza Candás, *Narraciones aljamiado-moriscas en el ms. de Aitona. Edición y estudio*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2009 [inérita].

Ruiz Lagos (2009) = Manuel Ruiz Lagos, *Contra moriscos. El Sumario Bleda*, Huelva (Grupo de Investigación «Marcas Andaluzas: Discurso y Literatura»), 2009.

Sánchez Álvarez (1982) = Mercedes Sánchez Álvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París. Leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos*, Madrid (Gredos), 1982.

Shabou (2005) = Inés Shabou, *Algunos preceptos, prácticas y doctrina islámica en una versión aljamiada de Kitáb Al-Tafríc de Ibn Al-Alláb (ms. 4870 BNM). Edición, estudio y glosario*, Trabajo de investigación, Universidad de la Manouba (Túnez), 2005 [inérito].

Suárez Piñera (1973) = Rosario Suárez Piñera, *Publicación y estudio de los pasajes aljamiados del ms. 1163 de la Biblioteca Nacional de París*, t. II, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 1973 [inérita].

Vázquez (2007) = Miguel Ángel Vázquez, *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado-morisca*, Madrid (Trotta), 2007.

Viguera Molins (1977) = María Jesús Viguera Molins, «Un cuaderno aljamiado de deudas (Medinaceli, siglo xvi), Ms. Junta, n.º xxxvii-8», en *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, vol. V, Zaragoza (Anubar), 1977, págs. 213-268.

Viguera Molins (1991) = María Jesús Viguera Molins, «Cuentas aljamiadas de Joan Meçod (Almonacid de la Sierra, siglo xvi)», en *Estudios dedicados al profesor Juan Martínez Ruiz*, Granada (Universidad), 1991, págs. 129-141.

Watt (1964) = W. Montgomery Watt, *ʿadā*, en *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden (E. J. Brill), 1975, vol. I, págs. 342-346.

Wensinck y Tritton (1964) = A. J. Wensinck y A. S. Tritton, *ʿadháb*, en *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden (E. J. Brill), 1975, vol. I, págs. 192-193.

Westermarck (1926) = Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, vol. II, London (MacMillan and Co.), 1926.

ÍNDICE

Nota preliminar, por Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro	7
--	---

I. ALJAMÍA MORISCA

La literatura aljamiada traducida del árabe: el vínculo de la religión, por Soha Abboud-Haggar	13
La «carta del muerto». Testimonios aljamiados y prácticas clandestinas en los rituales funerarios moriscos, por Pablo Roza Candás	45
<i>Las demandas de atim al-'A m</i> : una traducción de Algazel y otras versiones moriscas, por Raquel Suárez García	75
De aljamía lejana: la literatura de los moriscos en el exilio, por Luis F. Bernabé Pons	105
Un papel de Francisco Antonio González sobre «códices escritos en castellano con caracteres árabes» (Real Academia de la Historia, año 1816) y noticia de las copias modernas de <i>Leyes de Moros</i> , por Juan Carlos Villaverde Amieva	131

II. ALJAMÍA HEBREA Y SEFARDÍ

Apuntes sobre la ortografía aljamiada del judeoespañol, por Aitor García Moreno	217
Il giudeo-spagnuolo prima dell'espulsione del 1492, por Alberto Vârvaro	233

Aljamías inversas, por Carlos Sainz de la Maza	253
«Súplica matrimonial»: un poema medieval judeoespañol desconocido (Vaticana Ebraici 377), por John Zemke	271
El legado de Sefarad en la diáspora mediterránea: las <i>Coplas de Yosef</i> del manuscrito vaticano Neofiti 48, por Laura Minervini	285
Un <i>Sendebar</i> sefardí, por Jesús Antonio Cid	297
Fragments of Biblically Themed Judeo-Spanish Poetry, por El eazar Gutwirth	349
La clerecía rabínica y su pervivencia en las coplas sefardíes. Hacia el ocaso del tetrástico castellano, por Elena González-Blanco García	357
Poesía aljamiada en la prensa sefardí: los poemas de José Romano en <i>La Voz del Pueblo</i> , por Ignacio Ceballos Viro	377



El presente volumen rinde homenaje a la memoria de dos maestros excepcionales, Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán, cuyas aportaciones científicas han contribuido a un avance extraordinario, respectivamente, de los estudios aljamiado-moriscos y sefardíes, a la vez que su generoso magisterio ha pertrechado a sucesivas generaciones de discípulos con los instrumentos necesarios y deseables para abordar con solvencia nuevas investigaciones.

Dividido en dos secciones, este libro reúne catorce trabajos en torno a tan peculiares parcelas de los estudios hispánicos. De aljamía morisca se ocupan Soha Abboud-Hagggar, Pablo Roza Candás, Raquel Suárez García, Juan Carlos Villaverde Amieva y Luis F. Bernabé Pons, mientras que atienden a la aljamía hebraico-sefardí las contribuciones de Aitor García Moreno, Alberto Vàrvaro, Carlos Sainz de la Maza, John Zemke, Laura Minervini, J. Antonio Cid, Elena González-Blanco, Eleazar Gutwirth e Ignacio Ceballos Viro, acreditados especialistas todos ellos en esos ámbitos de estudio.

Bajo el título *Aljamías* se ofrece una miscelánea de trabajos sobre viejas y nuevas cuestiones filológicas en torno a las minorías mudéjar-morisca y judeo-sefardí, para contribuir al mejor conocimiento de los avatares históricos y lingüísticos de dichas comunidades hispano-hablantes. De manera particular, se atiende a las obras literarias que dieron cauce —antes y después de su expulsión de España— a su expresión cultural, sin olvidar tampoco la transmisión de sus textos, cuya peculiaridad gráfico-idiomática excitaba la curiosidad y reclamaba el interés de los pioneros de los estudios aljamiados.



ISBN 978-84-9704-704-3



9 788497 047043

www.trea.es