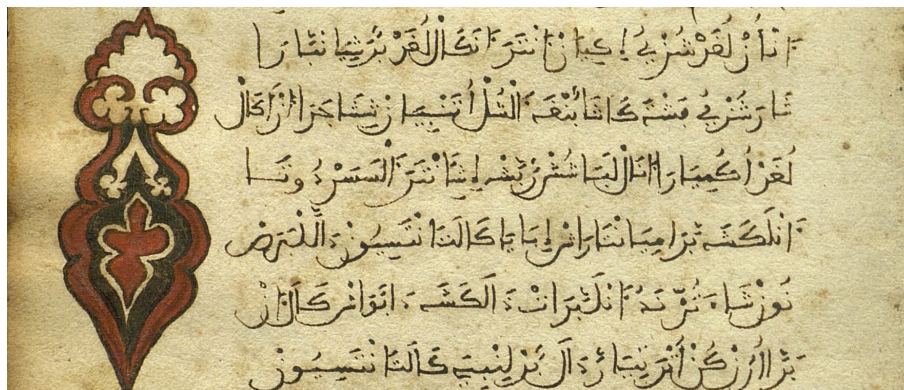


Séminaire universitaire

Aljamiado : Textes et contextes d'un islam espagnol



Cours de lecture et interprétation
des textes

Les vendredis 16h-18h
12 et 26 février : salle 3.15
11 mars : amphi 5
25 mars : salle 3.15
Inalco
65 rue des Grands moulins
75013 Paris

Journée d'études sur la littérature
aljamiado-morisque

Vendredi 8 avril 2016
Inalco
Les Salons
2 rue de Lille
75007 Paris

Organisation :

CERMOM-Inalco
Seminario de Estudios Árabo-Románicos (SEAR) - Universidad de Oviedo
avec la collaboration du projet ALIENTO

Contacts :

Pablo Roza Candás : pablocandas@hotmail.com
Juan Carlos Villaverde Amieva : amieva@uniovi.es

Les manuscrits *aljamiados*, cachés pendant des siècles, forment le dernier témoignage de la communauté morisque obligée d'abandonner la Péninsule Ibérique au début du XVII^{ème} siècle. L'*aljamía* représente donc le moyen de communication d'une minorité crypto-islamique qui avait déjà perdu la connaissance de l'arabe et que, afin de maintenir son identité vivante, a versé dans une langue romane (castillan et aragonais) – en caractères arabes – son patrimoine culturel islamique.

Le but de ce séminaire, divisé en un cours pratique et une journée d'études, est d'offrir une approche pour la compréhension et la mise en valeur de cette production textuelle à la fois islamique et nettement espagnole, qui contient la voix de cette minorité affligée, acteur et victime de l'une des périodes les plus agitées de l'histoire de l'Espagne.

Le cours, éminemment pratique, propose une approche à la lecture et à l'interprétation de ces textes ainsi qu'une introduction à la recherche sur la littérature *aljamiado*-morisque. Bien qu'ouvert à tout public, cette phase pratique du séminaire est orientée notamment vers des arabisants et arabophones avec des connaissances de l'espagnol ou des étudiants d'espagnol avec des connaissances de l'écriture arabe.

Conçue dans une optique de divulgation, la journée d'études qui clôturera ce séminaire, est organisée par sections monographiques permettant une présentation complète de cette thématique hispano-islamique tellement particulière: depuis l'état de la question des études *aljamiadas* aux nouvelles contributions pour une meilleure connaissance de ces textes. L'accent sera mis sur aspects linguistiques de l'*aljamía* et les sources arabes, sans oublier l'empreinte des morisques après l'exile et son essaimage nord-africain.

L'organisation de ce séminaire d'études est menée dans le programme d'activités du Centre de Recherches Moyen-Orient Méditerranée (CERMOM EA 4091-INALCO) en étroite collaboration avec le Séminaire d'Études Árabo-Romanes (SEAR) de l'Université d'Oviedo et avec le soutien du projet ANR ALIENTO.

I. Cours de lecture et d'interprétation des textes aljamiado*

INALCO
65 rue des Grands Moulins
75013 Paris**

1ère session:

Introduction au système de translittération aljamiado

Vendredi, 12 février (16 h- 18 h)

Salle 3.15

2ème session:

Pratiques de lecture et de translittération

Vendredi, 26 février (16 h- 18 h)

Salle 3.15

3ème session:

Pratiques de lecture et de translittération

Vendredi, 11 mars (16 h- 18 h)

Amphi 5

4ème session:

Pratiques de lecture et de translittération

Vendredi, 25 mars (16 h- 18 h)

Salle 3.15

* Le cours sera assuré en espagnol.

** Une visite à la collection des manuscrits *aljamiados* de la Bibliothèque nationale de France aura lieu au cours du mois de mars (date à confirmer).

II. Journée d'études sur la littérature *aljamiado-morisque*

Vendredi, 8 avril 2016
INALCO, Les Salons

9h15 Ouverture et introduction avec la participation de
Sobhi Boustani - CERMOM, Paris
Juan Carlos Villaverde Amieva – SEAR, Universidad de Oviedo

MATINÉE

9h30 *Aproximación a la literatura aljamiado-morisca*
Juan Carlos Villaverde Amieva, SEAR – Université d'Oviedo

10h00 *Los textos aljamiado-moriscos: un enfoque sociolingüístico*
Olivier Brisville-Fertin, École Normale Supérieure de Lyon

Pause

11h00 *La lengua de los textos aljamiados*
Raquel Suárez García, SEAR – Université d'Oviedo

11h30 *Littérature islamique et littérature aljamiada: à propos du Recontamiento de Ališandre*
Émilie Picherot, Université de Lille 3

Débat

APRÈS-MIDI

14h00 *Los manuscritos aljamiados: fuentes históricas internas de los musulmanes peninsulares (en torno al ms. de Ágreda, Esc. 1880)*
Alice Kadri, Université de Nantes

14h30 *Prácticas islámicas entre los moriscos: en torno a un relato del ḥağğ*
Pablo Roza Candás, SEAR – Université d'Oviedo

Pause

15h30 *Los moriscos en Túnez y su identidad hispánica*
Clara-Ilham Álvarez Dopico, SEAR – Université d'Oviedo

16h00 *Otras aljamías: textos en judeoespañol*
Marie-Christine Bornes Varol, INALCO, Paris

16h30 Allocution finale
Bernard Vincent, EHESS, Paris

17h00 Vin d'honneur

Contacts

Pablo Roza Candás
pablocandas@hotmail.com

Juan Carlos Villaverde Amieva
amieva@uniovi.es

Prácticas islámicas entre los moriscos: en torno a un relato del *ḥaǧǧ*.

PABLO ROZA CANDÁS
Seminario de Estudios Árabo-Románicos
Universidad de Oviedo

Uno de los capítulos más significativos del corpus manuscrito morisco es, sin duda, el conformado por aquellos textos que se ocupan de la descripción de las prácticas y ritos islámicos. En el contexto de un islam amenazado y progresivamente deteriorado, los códices aljamiados juegan un papel fundamental en la preservación de la liturgia y la praxis religiosa de la comunidad. Encontramos así un amplio abanico textual dedicado a asuntos tales como la oración, la purificación ritual, la limosna, el ayuno, los ritos asociados al nacimiento y la muerte, las ceremonias matrimoniales, o el que aquí nos ocupará, el precepto del *ḥaǧǧ* o peregrinación a La Meca.

*

Si bien durante la etapa mudéjar sabemos que las comunidades islámicas peninsulares gozaban de cierta libertad de movimiento, lo que les permitía cumplir con el deber de la peregrinación, a partir de los primeros años del s. XVI, con el endurecimiento de las medidas tomadas ante la comunidad musulmana, ahora morisca¹, tales como la prohibición de ritos y ceremonias islámicas, la vestimenta o la lengua, se restringen igualmente los desplazamientos dentro y fuera de la Península, y con ello, un precepto fundamental del creyente como es el de la peregrinación. Ciertamente es que, dependiendo del momento y el territorio, podemos suponer que un sector relativamente importante de la sociedad morisca conservó las prácticas islámicas (entre ellas, la peregrinación), especialmente en aquellas zonas de población musulmana densa, donde la estructura familiar y comunitaria se mantuvo cohesionada durante más tiempo².

¹ Sobre la peregrinación entre los moriscos, véase HARVEY (1988: 11-24).

² La documentación inquisitorial recoge algunos casos de moriscos que pretendían emprender el viaje a La Meca. Es el caso de Gerónimo de Rojas, natural de Hornachos y vecino de la ciudad de Toledo, acusado en 1601 ante el Santo Oficio entre otros motivos porque “él más deseaba yr a la casa de Meca” porque, según le habían dicho, “todos los que yban a ella en romería, bebían de aquella fuente y ganaban de muchos perdones” [Legajo 197 (5) de la Inquisición de Toledo]. Véase L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 433-451. Por otro lado, suponía esta

A caballo entre estas dos identidades, mudéjar y morisca, se sitúa el relato de la peregrinación del abulense ‘Umar Baṭūn, sobre el que aquí trataré. Este texto aljamiado inédito del s. XVI, enmarcado en el género clásico de la *riḥla* o literatura de viajes, constituye una de las excepcionales referencias al cumplimiento del *ḥağğ* entre las últimas comunidades islámicas peninsulares.

A modo de moderna guía de viajes y a través de la experiencia de otros viajeros, proporcionaba esta literatura al peregrino³ informaciones prácticas sobre las rutas más propicias, los medios de transporte, las distancias entre ciudades, las condiciones climatológicas, los alojamientos o el coste de la vida en los diversos países. Asimismo, los viajeros encontraban en estas obras descripciones de las regiones y ciudades por las que los itinerarios transcurrían, así como los más diversos datos sobre usos, costumbres y ritos propios de cada país. De la misma manera, desde un punto de vista religioso, ofrece esta literatura de viajes una detallada descripción de los ritos propios del *ḥağğ* así como de otras devociones populares (reliquias, santuarios, tumbas, etc.) que el peregrino encontrará en su camino y cuya visita se recomienda como preámbulo a los santos lugares del islam.

Sabemos que los mudéjares y moriscos, herederos de la tradición andalusí, cultivaron este género literario de la *riḥla* y, aunque los testimonios conservados son pocos, resultan estos muy significativos en la medida que estas crónicas viajeras suponen un material de primera mano para el conocimiento de la época en sus más diversos aspectos. Junto a algunos ejemplos en árabe de época mudéjar, la obra más popular de la literatura de viajes aljamiada serán las célebres *Coplas del alḥichante de Puey Monçón*, narración en verso, en la que se relata la peregrinación de un morisco aragonés del valle oscense del Cinca. A este testimonio, cabría añadir el enigmático códice desaparecido que supuestamente recogía el relato de la peregrinación del Mancebo de Arévalo y que Gayangos en 1839 aseguraba haber visto entre los manuscritos de la Real Biblioteca de Palacio de Madrid.

En el marco de esta literatura aljamiada de viajes, pero fuera del contexto estrictamente religioso, debemos situar otro tipo de crónicas viajeras⁴, como los itinerarios clandestinos de huida y regreso a la Península seguidos por los moriscos; así, el *Viaje de Venecia a España* que recoge el ms. T-16 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia o el *Itinerario de España a Turquía* y los *Avisos para el camino*, estos dos últimos contenidos en el ms. Arabe 774 de la Bibliothèque Nationale de France.

una devoción particular entre la comunidad criptomusulmana exiliada que, una vez se veían libres en tierras del Islam (antes o después de la expulsión) y con medios suficientes, se apresuraban a cumplir con esta obligación. Asimismo, la prosperidad económica de algunos de estos moriscos instalados en el Norte de África les permitía, no solo cumplir con el deber de la peregrinación, sino también sufragar fundaciones religiosas (*awqāf*, *hubūs*) en los Santos Lugares. Véase, M. DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid (Mapfre), 1992, pp. 258-259; M. DE EPALZA y A. SLAMA-GAFSI, *El español hablado en Túnez por los moriscos*, Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2010, pp. 250-251.

³ A menudo la peregrinación se concibe no solo como un viaje espiritual sino también como una expedición en busca del conocimiento (*riḥla fi ṭalab al-‘ilm*). De tal manera, los peregrinos aprovechaban para aprender de los sabios y maestros más reputados de las poblaciones por las que pasaban. Véase al respecto, D. BRAMON PLANAS, *op. cit.*, pp. 42-45.

⁴ A estas crónicas viajeras moriscas, habría que añadir un brevísimo fragmento de contenido geográfico conservado bajo la signatura J-86 en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, cuyo deterioro apenas permite leer algunos topónimos (“Golfo de Venecia”, “Isla de Chipre” ...).

Es, pues, en este contexto literario en el que se enmarca el relato inédito de ‘Umar Baṭūn contenido en el ms. L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón. Procedente de la localidad de Calanda, en la provincia de Teruel, se trata de un pequeño códice aljamiado encuadernado en pergamino y compuesto por 40 folios, algunos de ellos en muy mal estado. La lengua del texto es castellana con algunos rasgos orientales y la letra, de una sola mano, es de tipo magrebí, muy descuidada e irregular. No aparece referencia temporal alguna en el manuscrito que nos permita una datación exacta, pero, a partir del estado de lengua, podemos en principio establecer como posible fecha de composición mediados del s. XVI. Si bien desconocemos la identidad del escribano, a partir de determinados rasgos lingüísticos que afloran en el texto, me inclino a pensar en una posible procedencia de las comarcas vecinas de Calanda por el este, es decir, de las tierras ya catalanoparlantes del Bajo Aragón.

El texto en cuestión parece ser una copia o *treslado* (como se le denomina al inicio del propio relato) de un original de procedencia castellana, redactado a finales del s. XV o principios del XVI, supuestamente, por el propio ‘Umar Baṭūn. Sabemos que este ‘Umar Baṭūn (o Gomar Patón, en su forma castellanizada) fue vecino de Ávila en los últimos años del s. XV y así aparece en los censos de mudéjares de la ciudad en 1483. Sabemos también de su filiación con un tal maestre Alicaro, como se recoge en un documento de transacción de propiedades de la morería abulense de 1500: «Gomar Patón, hijo de maestre Alicaro moro». De igual manera, un año antes el mismo Gomar Patón aparece mencionado en un documento de compraventa de la misma aljama castellana.

Con todo ello, podríamos en principio conjeturar que nuestro peregrino habría realizado su viaje en los últimos años del s. XV. En este sentido, algunos datos cronológicos e históricos contenidos en el texto, así como la referencia a algunos personajes de la época parecen avalar esta hipótesis. El término *a quo* en esta posible datación vendría marcado por un interesantísimo pasaje en el que ‘Umar Baṭūn hace referencia al célebre alfaquí de Segovia, ‘Iṣā de Ġebir, cuya tumba afirma haber visitado en Túnez:

I por escarmiento de lo que vī por su carta del alfaqī de Sogovia, no osamos intrar en los desertes d-entre Iscandería i Trabalez de Berbería, qu-allī murió su conpañero [de] don ‘Iṣā i él murió en Túnuç, i yo vesité su fuesa (21v).

Esta noticia inédita sobre el alfaquí segoviano, de cuya vida nada sabíamos a partir de 1462, fecha de composición de su *Breviario Çunní*, nos revela el supuesto lugar de su muerte, aunque no la fecha de esta. En cualquier caso, la visita de ‘Umar a su tumba, tuvo que haberse realizado, como es lógico, forzosamente varios años después de 1462.

Por otro lado, resulta sin duda muy significativa la alusión del viajero, a su paso por la isla griega de Longo o Kos, a un gran seísmo que podría no ser otro que el gran terremoto de Rodas de 1481, el cual sabemos que llegó a afectar a varios archipiélagos cercanos:

E fuemos a la isla de Longo. Allí nos reparamos de agua, aunqu-esta isla istá muy derrocada de cuando tenbló la tierra abrá çinco o seis años, que no queda sino la fortaleza porqu-estaba dentro en la mar i murieron más de mil presonas (23r).

De ser así, y si los cálculos de ‘Umar son ciertos, nuestro peregrino habría pasado de regreso a Castilla por dicha isla en torno al año 1486-1487.

El término *ad quem* se situaría no después del año 1499, fecha en la que ‘Umar estaría ya de vuelta en Ávila, como prueban los documentos de transacción de propiedades de esta aljama castellana antes mencionados.

*

El inicio del viaje de ‘Umar Baṭūn se sitúa en la villa de Ávila, desde donde parte junto a su compañero Muḥammad Alcorral, en dirección a Tortosa. Siguiendo el cauce del río Ebro, descienden hasta la costa mediterránea y posiblemente en San Carlos de la Rápita se embarcan con destino a Túnez. Tras una breve escala en Valencia y una dura travesía de treinta días, finalmente llegan a Túnez «la más gentil çibdad que ay en toda la Barbería» (fol. 2r), señala ‘Umar, en la que permanecerán trece meses a la espera de la salida de naves hacia Levante.

De nuevo en camino, a bordo ahora de una nave genovesa, nuestros peregrinos ponen rumbo a Beirut pasando por la isla italiana de Favignana, la ciudad griega de Modona y el puerto de Quíos, en el que les prohíben desembarcar debido a la gran «pestilencia» que asolaba la nave y que ya había causado la muerte de gran parte del pasaje; «todos los más de los días, tres i cuatro onbres echaban en la mar muertos» (2v), refiere ‘Umar. Esto hace que varíen su ruta y finalmente arriben al puerto turco de Çeşme, enfermos y sin dinero:

Echáronos en-un desesperado puerto de la Turquía que se llama Šišma, sesenta i dos jornadas por tierra de donde nos abía de poner por mar, porque era obligado de nos poner en Bayrut. (...) En-este puerto abía quinze casas, que todos huían de nosotros porque no se le pegase la muert (...). Murieron aquí de los que desenbarcaron más de çinquenta presonas. Aquí murió el muftī de Granada i el alqayde de Wadiš (fol. 3r).

Recuperados en salud y dinero⁵, desde aquí se adentran en Anatolia a través de Bursa, Ankara y Kayseri, y prosiguen camino hacia el sur, hasta llegar a la ciudad siria de Alepo, donde se unen a una *recua*⁶ o caravana que los conducirá hasta Damasco.

Pasando por las ciudades de Homs y Baalbek, llegan finalmente a la capital siria, alto fundamental del camino donde se forma una de las principales caravanas de la peregrinación, de cuya grandiosidad nos da cuenta ‘Umar: «Estuvieron en sallir por-una calle de la çibdad dos días i dos noches, que no s-estalló en sallir gente e gamellos» (fol. 6 r).

⁵ Junto al dinero en efectivo que era necesario portar consigo, nuestros viajeros llevan su propia mercancía para comerciar en los distintos territorios y así sufragar los costes del viaje. Entre esta mercadería refiere ‘Umar en dos ocasiones unas *tocas* que emplean como moneda de cambio ¿podrían ser estos enigmáticos tocados las tradicionales *chechias* llevadas tiempo después por los moriscos al norte de África? Sea como fuere, este negocio no siempre resultaba tan beneficioso como se esperaba, tal y como les sucede en este puerto turco de Çeşme: «no traíamos dinero, que lo que traíamos venía enpleado en tocas i no valían aquí como donde las tomamos. Ubimos de vender nuestros vestidos por-el terçio de lo que valían» (fol. 3 r).

⁶ Hasta el s. XVIII, los peregrinos tenían a su disposición caravanas organizadas desde distintos enclaves de Oriente Medio así como diversos puntos de apoyo en ruta que les permitía atravesar los territorios reduciendo considerablemente los riesgos del camino.

En esta ciudad «rīca i viçiosa i de muchas fruytas» (fol. 4v), de la que ‘Umar nos ofrece una detallada descripción (especialmente, de su mezquita Omeya), residen seis meses, en los que aprovechan para hacer varias visitas piadosas a diversos santuarios y reliquias tanto en la ciudad como en otras localidades cercanas.

Asimismo, es en este punto donde nuestros viajeros contratan los servicios de un tal alqayde Maḥmūz, una especie de agente del gremio de los *muqawwim* que los peregrinos musulmanes acostumbraban a concertar en Damasco para servirles de guía y proveerles de los servicios necesarios (camellos, agua, comida, gestión del alojamiento, etc.) en el camino hasta La Meca.

De nuevo en ruta, se adentran en Palestina por Galilea y descienden por la ciudad de Ramla hasta llegar a Jerusalén. Los pasajes referidos a Tierra Santa son sin duda uno de los puntos de mayor interés de esta crónica. De tal manera, junto a la mención de diversos lugares de especial veneración para los musulmanes, se refieren aquí igualmente varios enclaves de devoción cristiana que son visitados por nuestros viajeros. Así, por ejemplo, «la piedra donde s-amentó Maryam cuando vido levar el hījo» (fol. 8r), «el altar donde dizía misa San Juan e la piedra donde hazieron apóstol a Santo Matía» (fol. 8v), «donde dizen que se ajuntó ‘Īçà con sus apóstoles» (fol. 8v) o el «monte Olivet» (el monte de los Olivos) «donde fue puyado a los çielos ‘Īçà ibnu Maryam» (fol. 8r).

Pero, entre estas visitas piadosas, la más significativa, sin lugar a dudas, es la realizada al Santo Sepulcro, en el Monte Calvario, donde nuestros peregrinos se encuentran por guardián a un fraile también abulense, quien les facilita un salvoconducto para su vuelta a España (fol. 8v):

En medio de la çibdad está la iglesia mayor del monte Galvario, donde está el sepulcro e su monimento. Estaban las puertas çerradas i sobre las çiraduras sus sillos, i dentro estaban los frayles, i llamamos e salieron. Hallamos por guārdián un fraile qastillāno de la villa de Arévalo, llámanlle Fray Agustín de San Françisco, fijo de Garçía de la Cárçel. Él nos mostró el llugar donde le cruçeficaron i la capilla donde le sopultaron, según ellos creen. Este frayle nos dio cartas para las tierras e señoríos de cristianos, que pudísemos pasar seguramente a Castilla.

Cabe preguntarse aquí, si nuestros peregrinos habrían declarado a su salida de Castilla que su destino final era realmente La Meca o si, por el contrario, habrían partido encubiertos como romeros cristianos a Tierra Santa. No lo sabemos con certeza, pero, en cualquier caso, la posesión de un documento emitido por los Franciscanos de Jerusalén (como el que, por otro lado, acostumbraban a portar los peregrinos cristianos), sin duda podría facilitar el viaje de regreso y la entrada en España.

En cualquier caso, la referencia a compatriotas, residentes o también viajeros por distintos puntos del Mediterráneo y Oriente Medio, constituye otro de los puntos de interés de esta crónica. Así, en el mismo Jerusalén, en su visita a la tumba del rey David en el monte Sion, ‘Umar relata su encuentro con otro fraile, en esta ocasión catalán (fol. 9r):

Fuemos a la otra parte de la çibdad a vesitar el tenplo del rey Dāwud, ‘alayhi a’ççalām, qu-está debaço de la ’iglesia de Monte Sion. Hallamos cuatro frayles e uno era de España, del reino de Cataluñia, que l-entendíamos muy bien la lengua (9r).

Tras varios días en la ciudad santa, nuestros peregrinos se encaminan hacia El Cairo pasando primero por Hebrón y después por Gaza, nuevamente en un accidentado trayecto, en este caso, plagado de bandoleros: «sallieron ladrones a nosotros a robārnos, que deşaron al-alḥađi Muḥammad, mi conpañero, en camisa i un sayo» (9r), refiere ‘Umar en su crónica. Pero, sin duda, el mayor problema que encontrarán en esta peligrosa ruta vendrá provocado por la incompetencia lingüística. Y es que, para un musulmán de la lejana Castilla que ya había perdido el conocimiento de la lengua sagrada, la comunicación en algunos territorios, especialmente los arabófonos, debía resultar extremadamente difícil: «mucho daño hallamos en cada lugar con su lengua» (9v), dice ‘Umar. De tal manera, en estas tierras de Palestina, la exótica lengua hablada por nuestros peregrinos, que no era otra que el castellano, levantará no pocas sospechas sobre su identidad, siendo motivo suficiente para ser denunciados ante las autoridades de ser cristianos, tal y como lo refiere ‘Umar en el siguiente pasaje:

Echáronos a presos diciendo qu-éramos cristiānos i que no teníamos lenguas de ‘arabī, que-íbamos por engaño. Pusiéronos (...) en una cárçel. Demandé que me diesen trujamán i que me levasen delante del-alqađī mālik. (...) Leváronme delante del malikī e tomó de mī su enformación de cómo éramos mōros de tierras cristianas que no sabíamos arābigo, que vinimos en romeaje a la Casa Santa de Makka^{7a}. I mandónos soltar luego, ya que nos queríamos partir.

Arreglado, pues, el malentendido, nuestros peregrinos llegan a El Cairo donde permanecen unos siete meses a la espera de la salida de la caravana que los conducirá de una forma segura hasta La Meca. En este punto, ‘Umar impresionado por la magnificencia de la ciudad «más grande que pueda aber i más rīca» (fol. 9v) se detiene en ofrecernos una detallada descripción de su entramado urbano, sus monumentos, el célebre Nilómetro o lugares de devoción como Mataria, donde se halla el «güerto del bálsamo» y la «figuera de Fir‘ūna» y donde ‘Umar se encuentra nuevamente con otro compatriota, en este caso aragonés (10r):

Hallamos aquí un mōro de Aragón que tenía nuesa habla e era ortalano del güerto, que se le dio el rey. Ubīmos con-él plazer, que nos hīzo onra en la que cobdiçiabamos del güertō.

Desde El Cairo, de nuevo en ruta, descienden por la península del Sinaí, pasando por el monasterio de Santa Catalina, hasta alcanzar el puerto de Al-Tur, donde se embarcan en una accidentada travesía a través de «la mar del Annabī Muḥammad» o «mar de Mūçà» (fol. 11 r) hasta llegar a Yeda, puerta de la Península Arábiga:

Ante que llegamos al puerto, tomónos fortuna e mala mar en-un lugar estrecho. Levábamos dos pilotes, el-uno dīšo el timonero a la mano derecha, el-otro a la mano eçquerra. Dieron con nosotros in-una roca qu-estaba debašo del agua que tuvo tres vezes la barja a las peñas, que bien pensábamos quedar allí todos hinchados de agua (fol. 11 r).

Desde Yeda, nuestros peregrinos entran finalmente en La Meca, ciudad situada en un remoto emplazamiento, prácticamente inaccesible, «que maravilla es de ver donde está formada», señala ‘Umar (fol. 12 r). Sabemos que nuestros viajeros entran en la ciudad santa un 18 del mes de *ša‘bān*, es decir cuatro meses antes del comienzo del *ḥađđ*, con un doble objetivo, por un lado realizar la peregrinación menor o *‘umra* como preámbulo a la peregrinación mayor⁷, y por otro lado, cumplir con el ayuno del mes de ramadán en los Santos Lugares⁸.

⁷ El concepto de peregrinación islámica supone en realidad dos tipos de ritos (*ḥađđ* y *‘umra*) claramente diferenciados, no tanto desde la praxis ritual como desde un punto de vista legal. En todo caso, lo más es

Cumplidos los ritos de la peregrinación, cuya descripción conforma el nudo central del relato, nuestros ya *ḥağğis* emprenden su vuelta sin que sepamos con certeza el itinerario inicial desde La Meca, al quedar el relato interrumpido. Volvemos a encontrarlos en un puerto cercano al Neguev, muy posiblemente el de Áqaba, al sur de Jordania. De tal manera podemos suponer un trayecto terrestre desde La Meca que, atravesando la región del Hiyaz, incluiría con casi total seguridad la visita a la ciudad de Medina, donde nuestros peregrinos venerarían la tumba del Profeta.

Desde Áqaba, pues, y a través del desierto del Sinaí, se dirigen nuevamente a El Cairo, donde permanecen un año a la espera de la arribada de naves genovesas o venecianas al cercano puerto de Alejandría. Recibida noticia de su llegada, descienden por el Nilo hasta Roseta, donde desembarcan para desde allí alcanzar a pie Alejandría «con harto temor de cosarios que andaban por la mar», menciona ‘Umar. Llegados a puerto, la desavenencia entre el personal de la aduana y los capitanes venecianos que ordenan «que ningún paṭrón fuese osado de levar mōro en las galeras so pena de tantos duqados» (fol. 22 v), dejará a nuestros peregrinos en tierra aún durante algún tiempo.

Finalmente, embarcados, en su travesía hacen escalas en varias islas del Egeo y costean tierras albanesas del antiguo reino de Durrës. Sin que sepamos si realmente llegan a desembarcar en Venecia, los encontramos de nuevo curiosamente en la isla de Malta, desde donde parten hacia España y donde el relato queda bruscamente interrumpido.

Sabemos que en sus planes iniciales estaba el llegar a Valencia o Barcelona, pasando por el puerto francés de Aigues-Mortes, sin embargo, la dramática situación vivida en la bahía de La Valeta, que ‘Umar describe en sus últimas líneas, nos llena de incertidumbre y hace que no conozcamos la fortuna final de nuestros peregrinos (fol. 23v):

Vimos venir dos naves de-armada i deşamos de parar en-el puerto por miedo qu-eran cosarios o de l-armada del rey de França. Cargamos de velas i-echamos a huir i ellos tras nosotros hasta que nos dieron caça (...) que venían sus naves ligeras i la una d-ellas (...) haziéndonos señal qu-esperásemos. No queşimos sino andar. Apareamos de más da dozientas i çinquenta sacas de algodón e aparejos, más de çient onbradas i todos armados i con ballestas i-espingardas, i llegamos çerca. Enpeçaron de tirar ...

Así y todo, no cabe duda que nuestros viajeros, tras muchos avatares, finalmente arriban a costas españolas donde ‘Umar redacta o finaliza la memoria de su azaroso viaje.

*

habitual es que ambos tipos de peregrinación se combinen aprovechando un mismo viaje a La Meca. Los rituales que los peregrinos debe seguir son en líneas generales los mismos en ambos tipos, si bien el *ḥağğ* es en esencia una *‘umra* a la que se añaden una serie de visitas a los Santos Lugares de los alrededores de La Meca.

⁸ Ciertamente, sabemos que era costumbre durante la Edad Media que los peregrinos hiciesen coincidir su llegada a La Meca con el ramadán, mes durante el cual el cumplimiento de la *‘umra* se consideraba especialmente meritorio. Véase WENSINCK y JOMIER (1960-2005: 36).

Las detalladas referencias y descripciones, así como las múltiples anécdotas contenidas en la crónica de ‘Umar Baṭūn suponen ciertamente un testimonio de primera mano para el conocimiento de la época, no solo desde una perspectiva histórica sino también en sus aspectos geográficos, socio-culturales, económicos, religiosos, etc. Sin llegar a la acumulación de noticias presentes en las obras clásicas del género de la *riḥla*, nuestro peregrino de una forma llana, con un lenguaje sencillo y sin ningún tipo de recargamiento literario, nos va ofreciendo datos precisos sobre todo aquello que ve y que le llama la atención. Con todo ello, las pretensiones del autor son sin duda más prácticas que literarias, de tal manera que concibe su obra más como una suerte de guía de viaje para el peregrino que como una forma de expresión literaria.

El relato de ‘Umar Baṭūn constituye, por otro lado, un ejemplo patente de las interconexiones existentes entre dos realidades espacio-temporales: la minoría mudéjar castellana y la comunidad morisca aragonesa. La cronología que aquí he esbozado nos permite situar al propio ‘Umar Baṭūn a caballo entre esos dos mundos: mudéjar antes de su ida a La Meca y morisco a su vuelta a Castilla. En definitiva, la presentación parcial de los contenidos de esta crónica pone de relieve la singularidad e interés de este testimonio aljamiado inédito, posiblemente el último eslabón del género de la *riḥla* entre los musulmanes españoles.