

MITIFICACIÓN DE ANDALUCÍA COMO “NUEVA ISRAEL”: EL CAPÍTULO “KAÍDA DEL-ANDALUZZIYYA” DEL MANUSCRITO ALJAMIADO LA *TAFÇIRA* DEL MANCEBO DE ARÉVALO

El capítulo “Kaída del-Andaluzziyya” de la *Tafçira*¹ del Mancebo de Arévalo es un pasaje muy singular no sólo en el contexto de la literatura aljamiado-morisca conocida hasta el presente, sino aun en el contexto de la obra del propio autor. Se trata de una interpretación novedosa y muy personal de la pérdida del poderío musulmán en la Península ibérica. El Mancebo lleva a cabo una curiosa mitificación de Andalucía, que ve como una “nueva Israel”: ambas han caído como consecuencia de un castigo divino por los pecados de sus habitantes. El fragmento incorpora además la opinión de otros moriscos a este respecto y se apoya en fuentes librescas para sostener la teoría “histórica” que propone el autor. Se trata, pues, de un pasaje de profundo interés no sólo histórico y literario, sino humano.

La “Kaída del-Andaluzziyya” constituye además un buen ejemplo de la importancia y el interés que ofrece el estudio de la literatura aljamiada dentro del panorama histórico-literario español de los siglos XVI y XVII. Esta literatura contenida en textos clandestinos en lengua romance con caracteres árabes, tiene mucho que revelarnos sobre la comunidad morisca que la escribe y a quien va dirigida. Los criptomusulmanes escriben en aljamiado sobre temas religiosos (poemas, leyendas, tratados), sobre medicina, y magia, y aun sobre tópicos personales o humanos (cartas, cuentas, herencias, apuntes y

¹ La *Tafçira* [tratado o comentario religioso] corresponde al ms. LXII de la Biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid (Instituto Miguel Asín). Se trata de un hermoso códice del siglo XVI que fue hallado en Alcalá del Ebro y que consta de 472 folios. Agradecemos al director del Instituto, señor Elías Terés el permiso que otorgó a Luce López-Baralt, de la Universidad de Puerto Rico, para fotocopiarlo en su totalidad y la colaboración que para ello prestaron Mercedes García-Arenal y Manuel Jiménez. A Luce López Baralt, nuestra más profunda gratitud por su generosidad al facilitarnos su copia y permitirnos trabajar bajo su supervisión.

testimonios). Las transcripciones de estos manuscritos y su estudio² a fondo resultan imprescindibles para lograr una visión histórica más completa, abarcadora y auténtica de esta minoría morisca.

El pasaje que nos ocupa ofrece una nueva perspectiva de la caída de Andalucía bajo el poder cristiano, proceso que culmina con la toma de Granada. Para los cristianos, esta conquista implica el triunfo de la fe y la consecución de la unidad territorial y del centralismo monárquico peninsular. Desde el punto de vista musulmán, la derrota representa la pérdida del último bastión árabe en la Península ibérica. Cristianos y musulmanes tratan el tema de la toma de Granada desde un punto de vista particular, en historias y crónicas como las de Hernando de Baeza³ y el anónimo *Naubdat al-'sr*⁴, entre otros. Los hechos también llegaron a recrearse con la inserción de elementos más o menos fantásticos en la literatura de tema morisco⁵.

El Mancebo de Arévalo, por su arte, no cultivó propiamente ni uno ni otro género, sino que incorporó el elemento histórico y el idealista o fantástico a su interpretación personal de la caída de Granada. Mitifica a Andalucía de manera considerable, pero, junto a esto, realiza una seria reflexión sobre lo que su pérdida significa para el Islam y formula su propia teoría sobre los hechos, que apoya en fuentes librescas. También utiliza sus conocimientos de la histo-

² Afortunadamente, en los últimos años, se observa un auge en el estudio de textos aljamiados. Junto a obras ya clásicas sobre el tema como las de Pascual de Gayangos, Eduardo Saavedra, Julián Ribera, Miguel Asín, Ramón Menéndez Pidal y R. A. Nykl (entre otros), se han publicado recientemente diversas transcripciones y comentarios de textos aljamiados. Actualmente, algunos especialistas como Alvaro Galmés de Fuentes, Reinhold Kontzi, L. P. Harvey, Ottmar Hegyi y Louis Cardaillac, han creado su propio sistema de transcripción en un intento por lograr un método científico y exacto que permita comunicar lo más fielmente posible las peculiaridades lingüísticas del aljamiado. Galmés inaugura en la editorial Credos la *Colección de literatura española aljamiado morisca*, y allí publicó las *Actas del primer coloquio de literatura aljamiada y morisca* (Madrid, 1978) organizada por él en Oviedo en 1972. Entre los numerosos aljamiadistas que al presente se ocupan de estos temas, señalaremos, en adición a los ya mencionados, a Juan Varnet, Wilhem Hoenerbach, Manuela Manzanares de Cirre, Consuelo López-Morillas, Gisela Labib, Ursula Klenk, Denise Cardaillac, Luce López-Barah, Juan Martínez Ruiz y Joaquina Albarracín. Esta lista, sin duda incompleta, da una idea del interés que despierta actualmente el estudio del aljamiado.

³ Hernando de Baeza: "Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada desde el tiempo del rey d. Juan de Castilla, segundo de este nombre, hasta que los Católicos Reyes ganaron el reino de Granada", en *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, Sociedad de Bibliófilos españoles, Madrid, 1868.

⁴ *Kitab Nubdat al-'asr fi aḥbār muluk Banī Nasr aw taslīm Garnāṭa wa nuzul al-Andalussiyyīn ilā l-Maḡrib*, ed. y trad. por A. Bustani y C. Quiros, Larache, 1940.

⁵ La Bibliografía sobre este tema es muy amplia. Nos limitaremos a mencionar una porción pequeña de ella, cuya consulta puede resultar útil para ampliar, a su vez, la lista de trabajos sobre esta materia. Cf. M. S. CARRASCO URGOITI *El moro de Granada en la literatura (del xv al xx)*. Madrid, 1956 y *The Moorish Novel El abencerraje y Pérez de Hita*, Boston, 1967; L. MORALES OLIVER, *La novela morisca de tema ganadino*, Madrid, 1972; M. ALVAR: *El romancero, tradición y pervivencia*, Barcelona, 1970, y A. CARREÑO: *El romancero lírico de Lope de Vega*, Madrid, 1978.

ria del pueblo hebreo, y los aplica, trazando paralelos, al caso de los musulmanes de Al-Andalus. Se trata, en conjunto, de una meditación de clara tendencia intelectual y "erudita" (aunque no por ello menos apasionada) de un suceso que obsesiona al misterioso tratadista morisco: la caída de Granada y sus implicaciones históricas y humanas. El Mancebo declara que no fue testigo de la misma, pero conoce a varios moriscos que sí lo fueron y se encarga de recopilar los testimonios —casi invariablemente agónicos— de estos personajes en todos sus tratados. Lo que nos va a ocupar aquí, sin embargo, no son precisamente estas declaraciones personales (aunque son tan significativas que las recogeremos brevemente) sino algo acaso más inesperado y, sin duda más sofisticado del Mancebo: su teorización de los hechos.

¿Quién fue ese enigmático autor, quizás el más fascinante y fecundo de toda la literatura aljamiada? L. P. Harvey ha estudiado a fondo al Mancebo de Arévalo, posible criptomusulmán que viaja extensamente por España recopilando conocimientos de la población clandestina morisca. Es Harvey quien por primera vez destaca la descripción que hace el alfaquí aragonés Baray de Reminño, del Mancebo en el *Breve compendio*, tratado que escribe en aljamiado, y en el que colabora con nuestro autor. Dice Baray que era "un mancebo eškolano, kaštellano, natural de Arévalo, muy ešperto i doktirinado en la lektura arábiga, ebraika, giryega i latina, y-en la alÿemi'ada muy ladino"⁶. Parecería que estamos ante un hombre bastante culto. Sin embargo, su obra revela —es forzoso admitirlo— un nivel intelectual inferior al que se desprende de estas referencias. Su supuesto manejo de estas lenguas es bastante pobre⁷. No hay que perder de vista las palabras de Harvey al respecto: "aún las modestas dotes intelectuales descritas era, sin duda alguna, excepcionales entre los moriscos"⁸. En efecto, la casta oprimida a la que arrancaban su identidad evidencia un rápido deterioro cultural a lo largo del siglo XVI. El Mancebo, "deziya ke su madre fue Kirištiyana beynte sinko años"⁹. Esto quizás ayudaría a explicar en algo su condición de híbrido cultural, en la que nos detendremos más adelante.

Tres de las obras del escolano han llegado hasta nuestras manos: la *Tafçira*, el *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* y el *Breve*

⁶ L. P. Harvey: "Un manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge", *AlAn*, 23 (1958), p. 65. Respetamos el sistema de transcripción decada especialista; de ahí las variantes al citarlos.

⁷ Así lo señalan J. RIBERA y M. ASÍN en *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, p. XVI y XXIII; y L. P. HARVEY en su ponencia "El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada", *Actas*, pp. 32-33.

⁸ L. P. Harvey, art. cit., p. 33.

⁹ Harvey, "Un manuscrito. . .", p. 70. El pasaje no aclara si se trata de una morisca convertida al cristianismo.

Compendio de nuestra ley y sunna [tradición]¹⁰ en el que colabora con el citado Reminño. No ha sido posible, hasta el presente, fechar con precisión estos manuscritos, pero coincidimos con Saavedra y con Harvey en que pertenecen a la primera mitad del siglo XVI, entre 1535-1560¹¹.

La obra del Mancebo de Arévalo se caracteriza porque incorpora, en medio de pasajes doctrinales y de devocionarios religiosos, anécdotas personales gracias a las cuales podemos conocer aspectos de la vida silenciada de los criptomusulmanes de la época. Estamos no sólo ante textos aleccionadores sobre religión, sino también ante su cuadro de costumbres no indigno de los maestros del género en el siglo XIX. Los manuscritos inéditos del Mancebo abren ante nuestros ojos toda gama de sentimientos y emociones, a veces encontradas, de un pueblo en vías de una dramática asimilación cultural. La angustia, la tensión y las esperanzas de este desdichado grupo morisco vuelven a actualizarse en los tratados del criptomusulmán itinerante.

Ningún autor del corpus literario aljamiado conocido, por otra parte, presenta tantos matices de estilo como el Mancebo. Su obra contiene desde la exposición más seria, elevada y libresca, hasta el detalle anecdótico más trivial (algunos no dejan de tener gracia); desde la más profunda desesperación e impotencia hasta la más confiada esperanza en el porvenir de la casta sojuzgada. La riqueza de matices en la obra de este tratadista es quizás uno de los aspectos más interesantes que quedan aún por explorar y que arrojan luz sobre su personalidad de escritor. Es posible que no lleguemos a identificar al Mancebo de Arévalo debidamente (su nombre parece un seudónimo)¹², pero merece ser estudiado y destacado por su extraordinario valor testimonial como "cronista" morisco. Opina-

¹⁰ El *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* pertenece a la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. Res. 245 y el *Breve compendio* corresponde al ms. Dd. 9.49 de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge. PASCUAL DE GAYANGOS, en su artículo "Language and literature of the Moriscos", *British and Foreign Review*, 8 (1839), p. 79, consigna otro manuscrito: "La peregrinación del Mancebo de Arévalo". Dice que pertenece a la Biblioteca del Palacio Real de Madrid. Se trata de un manuscrito diferente a los ya conocidos de este autor y narra su viaje a Meca. Desgraciadamente, parece estar perdido hasta el presente. Cf. L. LÓPEZ-BARALTY y M. T. NARVÁEZ: "Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La Mora de Úbeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz", *RDTP*, 36 (1981), 17-51.

¹¹ E. SAAVEDRA: "Discurso de recepción", *Memorias de la Real Academia Española*, 6 1889, p. 316; y L. P. HARVEY: "Un manuscrito. . . pp. 53, 60. Ambos se apoyan en la evidencia interna de los textos. Tanto la *Tafçira* (fol. 3 v) como el *Breve compendio* (fol. 4 v) aluden a que su autor comenzó estas obras ocho años después de la conversión forzosa de Aragón. Ésta ocurrió en 1525, lo que llevaría al inicio de redacción de los textos hacia 1533, aproximadamente. Cf. nuestro trabajo "Estudio sobre la religiosidad. . ."

¹² Nos parece que el Mancebo de Arévalo, como indican su nombre y aun su obra (que lo delata como impulsivo e inexperto), es un hombre joven. L. P. Harvey no está tan convencido de esto, ya que le cree mayor y que adjudica el seudónimo "Mancebo" a un calco del árabe ('*abd*: esclavo, siervo) en el sentido de esclavo o siervo de Dios. Cf. HARVEY: "Castilian Mancebo as a calque of Arabic 'abd, or, how the Mancebo of Arévalo got his name", *MPh*, 65

mos que su obra puede ser vista desde esta perspectiva, aunque posiblemente el propósito fundamental del criptomusulmán al escribir era exponer y enseñar los rudimentos de la doctrina islámica a unos moriscos que estaban a punto de perder sus conocimientos religiosos y su tradición cultural. El tiempo, sin embargo, ha enriquecido nuestra valoración de los manuscritos inéditos del escolano, que hoy añaden a su propósito pedagógico inicial, valores literarios y sociológicos innegables¹³.

Entre los testimonios humanos que va recogiendo este autor itinerante, le merecen especial atención los de la caída de Granada. Detengámonos en algunos testimonios que no sólo tienen enorme interés histórico y emocional, sino también revelan la habilidad del Mancebo como cronista. Él no presencié, como ya dije, la toma de Granada¹⁴, pero se ocupó de conocerla a través de los moriscos que fueron testigos del hecho. Uno de ellos es la Mora de Úbeda, anciana nonagenaria que vivía en la Puerta Elvira de Granada, y que había trabajado en la corte Nazarí rubricando los libros. Ella le cuenta que todos sus parientes, excepto una sobrina, murieron durante la conquista de la ciudad. La Mora no sólo sufre graves pérdidas personales sino también culturales. Es testigo indignado de la destrucción humillante de los libros árabes, suceso que comunica al Mancebo:

Yo bi el alto alquiteb [libro] alarxical [tronal, celeste] en manos de un sucrero¹⁵ [¿sic?; ¿vendedor de dulces?] que lo hacia papeles de niño y yo recogí estos dobleces para mayor duelo mío.

A pesar del dolor que le causan estos hechos (cuyos horror consigna dramáticamente el Mancebo), la Mora de Úbeda interpreta la caída de Granada como un castigo a los pecados de sus antepasados. Podemos advertir en sus palabras solapadas esperanzas de un futuro mejor para el Islam español:

¡Plegue a xu inmenxa bondad, hijo, que no duela exte hecho tan largo como a mi xe me rerepresenta!¹⁶

¡Plegue a xu inmexa bondad que anxi como ex xu poderío, xea xu amahamento [gracia, perdón] enta [hacia] lox muçlimex dexta dorada

(1967), pp. 130-132. M. T. NARVÁEZ: "Los moriscos españoles a través de sus manuscritos aljamiados", *Cuadernos de Universidad de Puerto Rico*, núm. 1, 1978, pp. 16-50, y L. LÓPEZ-BARALT y M. T. NARVÁEZ, *art. cit.*

¹³ Harvey apunta que el Mancebo nos proporciona, "además de textos religiosos e históricos, un documento sociológico de profundo interés", *Actas*, *art. cit.*, p. 40.

¹⁴ Es probable que el Mancebo no hubiera nacido aún para 1492, o que fuese muy pequeño para esa fecha. También es posible que se encontrase en otra región, pero dada la trascendencia del suceso, es difícil suponer que no hubiese oído hablar del mismo.

¹⁵ Citamos por L. P. HARVEY "El Mancebo de Arévalo", ponencia leída en la Universidad de Harvard, febrero de 1967, copia mimeografiada, p. 19. Creemos que debe leer sukero [de *suk*, 'mercader, vendedor'] y no "sucrero".

¹⁶ RIBERA y ASÍN, *Junta*, p. 225.

exla¹⁷, y que tornen lax aḡḡumoax [alminares] en fijox empinamentox!¹⁸

Hijo, exto no lo pongax en duda, que también [sic] lo ximila nuetro onrrado Alcorán: que lox mismox lloradorex xon cauxa de la cauxa, porque xi lox paxadox dextinaron [pecaron] porque abian de padezer lox prexentex, xi fuexen acordex enta [hacia] xu divina bondad. . .¹⁹

Otro morisco granadino que llora la pérdida del poderío musulmán en España es Yuše Banegas. Probablemente perteneció a la familia de los Banigas o Venegas, emparentados con los nazaríes. Era amigo y pariente de la Mora de Úbeda, y a instancias de ella el Mancebo le visita en su alquería “la máš adornada ke ay en todoš loš limiteš dešta nuwestra bega”²⁰, situada en la Cuesta de la Iguera. Las palabras de Yuše al Mancebo sobre la caída de Granada nos parecen de las más estremecedoras de la literatura aljamiada testimonial:

Hiyo, no lo inoro [sic, ignoro] ke de laš košaš de Garanada ešté basiyo tu entendimiyento; i ke yo laš memore no te ešpanteš, porke no hay momento ke no še rreberbera dentro de mi korazón, i no ay rato ni ora ke no še rrašg(u) en miš entrañaš. . . I tengo para mí ke nadi lloró kon tanta dešbentura komo los hiyoš de Garanada. No dubdeš mi dicho, por ser yo uno de elloš, i ser teštigo de bišta, ke bi por miš oyoš deškarnesidas todaš laš nobleš damaš, anši biwdaš komo kašađaš; i bi hender en pública almoneda máš de trešiyentaš donšellaš. . . Yo perdí tereš hiyoš baroneš i todoš muriyeron en defenša del addin [religió] i perdí doš iyaš i mi muyer y-ešta šola hiya ke tengo kedó para mi konšuwelo, ke era de šiyete mešeš. . . Hiyo, yo no lloro lo pašado, puweš a ello no hay rretornada, pero lloro lo ke tú beráš si aš bida i atiyendeš en ešta tiyerra y— en ešta Isla de España²¹.

No todos los moriscos son tan desdichados. El *Breve Compendio* narra una visita de varios moriscos a ‘Ali Sarmiento, un moro centenario que fue “Katredátiko [sic] de la uniberšidad de la siwdad de Garanada”²². La relativa buena fortuna de ‘Ali es destacada, porque se dice que “dešpuéš de la pérdida de Garanada no kedó moro kon tanta rrikeza, ke, komo ešte kedó en tanta garasiya kon el rrey kirištiyano i de šuš garandeš preladoš, tubo lo ke kišo. . .”²³ La alusión se refiere a los salvoconductos del rey Fernando el Católico que este moro poseía, uno de los cuales, fechado en 1499, traduce del

¹⁷ Isla: es calco del árabe ḡazira (isla): “El árabe emplea la palabra también para tierras no completamente rodeadas de agua”. Cf. R. KONTZI: “Calcos semánticos en textos aljamiados”, *Actas*, art. cit., p. 323.

¹⁸ RIBERA y ASÍN, *Junta*, p. 225.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ L. P. HARVEY: “Yuše Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos”, *AlAn*, 21 (1956), p. 300.

²¹ *Ibid.*, pp. 300-301.

²² L. P. HARVEY: “Un manuscrito. . .”, p. 74. Cita el fol. 294 v.

²³ *Ibid.*, p. 73.

latín el autor. En este salvoconducto, se conceden a 'Ali Šarmiento y a sus descendientes la libertad de viajar, de poseer tierras, ganado mayor y, sobre todo, de profesar la religión que eligiesen. Estos derechos se le conceden "porque fuy muy obediante i verdadero a šu úniko rrey, i no menoš fidelidad abemoš hallado en él en košaš a nos rrešpondiyentes. . ." ²⁴ Harvey opina que 'Ali Šarmiento fue con toda probabilidad un agente secreto de los Reyes Católicos ²⁵. Sólo así se explica su privilegiada situación tras la caída de Granada. Una vez más, la minuciosidad narrativa del Mancebo ²⁶ (a quien atribuimos el pasaje), nos permite asomarnos a aspectos verdaderamente sorprendentes de las vidas de estos moriscos. 'Ali sufre al ver que las Capitulaciones de la entrega de Granada no se cumplen y "por no ber kada diya loš denuestoš ke haziyan en una siwdađ tan inšigne komo Garanada, še desayenó [alejó] de allá. . ." ²⁷ pues "biyó todo el eštandarte musulminado en feriya de loš alkerfirineš [impíos], laš dueñaš i donzellaš denotadaš, y toda la nobleza deskai-da y-ašolada" ²⁸.

Nos hemos asomado brevemente a la labor testimonial de ese cronista tan especial que es el Mancebo de Arévalo. La toma de Granada, parece haberlo conmovido profundamente pues no sólo procura recoger las evocaciones de quienes la presenciaron, sino que también medita y teoriza sobre sus implicaciones. Entrevera su labor teórica de citas anecdóticas y de pasajes cargados de emoción y de lirismo, como este que tanto recuerda el loor de España del Rey Sabio:

Yo mišmo di buwelta por toda el-Andaluzziyya ke no di paššo ke no še kondoliyyó mi alma mirando una tiyerra tan ddulzze i šabrosa [,] tenpalada [*sic*] en todoš los tiyenpoš [*sic*] [,] mmuy fértil en ancho i largo i de rrikaš poblasiyyoneš [,] abaštada de pan i de al-azeite i de muchos rriyoš de awwa ddulzze y tiyerra abaštada de mucha šeda i oro i de maš oro i palata ke toda Ešpaña chunta [*sic*, junta]. . . ²⁹

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁵ L. P. HARVEY: "Yuše Banegas. . .", p. 299.

²⁶ Creemos que este pasaje de 'Ali Šarmiento lo narra el Mancebo porque el autor comenta que "yo oi dezir a ombreš de buena fe ke hazinyan kambiyo de laš trišteš donzellaš, ke laš jugaban i bendiyan en públiko enanto. . ." etc. (L. P. HARVEY, "Un manuscrito. . .", p. 74). Estas palabras recuerdan las que dijo Yuše al Mancebo en el pasaje que citamos anteriormente del *Sumario*. Cuando la Mora de Úbeda lo insta a visitar a Yuše, le aclara que éste "no es nahwi [gramático] como 'Ali Šarmiento" (*Sumario*, fol. 85v, citamos por Harvey: "Yuše. . .", p. 300), lo que hace pensar que el Mancebo conoce a 'Ali. Por otra parte, la descripción de la visita a 'Ali, parece muy propia del estilo del Mancebo: da todo tipo de detalles sobre los ancianos: "pasaba de los šiyen años". . .; padecía una "seátika muy dolorosa, i kiyebra de hiřada, i šordo de un lado. . ." (HARVEY: "Un manuscrito. . .", pp. 73 y 72, respectivamente). Parece ser el Mancebo el autor de esta detallada narración.

²⁷ L. P. HARVEY: "Un manuscrito. . .", p. 72.

²⁸ *Ibid.*, p. 74. Se refiere a la venta pública de mujeres moriscas, que fueron vendidas como esclavas en Granada en 1500. Cf. JULIO CARO BAROJA: *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1976, p. 49, nota 45.

²⁹ *Tafçira*, fol. 292r-293 r.

Hay momentos en los que el escolano, al idealizar a Andalucía, se pone como testigo de situaciones imposibles. La fantasía tiñe los hechos, como podemos observar en este pasaje, que más bien parece arrancado de un texto bíblico: “Yo bi [en Andalucía] por miš ochoš arroyoš de miyel por laš bereñaš abaššo”³⁰.

El Mancebo no se limita a incorporar el elemento lírico en su tratado, sino que se involucra directamente en los hechos que narra tan minuciosamente. Declara, por ejemplo, que logró documentarse para su exposición gracias a un judío de Toledo. Éste le presta un tratado que al Mancebo le parece tan veraz y tan valioso que comenta: “me doliyó ke no lo hurté o por mechor [mejor] dezzir, no puwde”³¹. Esta sincera confesión resulta curiosa —incluso graciosa— y destaca el carácter impulsivo del autor que no deja detalle sin revelar. Su narración tampoco desdeña —y en esto el Mancebo resulta muy español— la aplicación de refranero. Advirtiendo el peligro que corren los musulmanes si tienen tratos con infieles, remata un pasaje de la *Tafçira* diciendo: “I por ešo dizen: ni el infiyel a biyen ni kiyen laš a kon-él”³².

Estos pasajes, cargados de dolorosa emoción unas veces, y deliciosamente cotidianos otras, contrastan con el resto del capítulo “Kaída del-Andaluzziyya”. En él se descubre a un Mancebo reflexivo de las causas e implicaciones de la pérdida de Andalucía en manos de los cristianos. Al autor le parece que tan trágico suceso debe ser un castigo temporal que Dios envía a los musulmanes por pecados tales como el alejamiento del ritual y de las obligaciones religiosas, la arrogancia, la vanidad y el apego a los bienes materiales. La disertación del escolano se basa, como hemos señalado, en testimonios de figuras respetadas de la comunidad morisca, como la Mora de Úbeda. Pero no toda la información del Mancebo es por vía oral: también utiliza libros (uno “hebraico” y otro “arábiga”) y cita a destacadas personalidades del Islam, como Ibn ‘Arabi³³. Esto no debe interpretarse necesariamente como signo de la erudición del Mancebo, pues muchas veces las frases puestas en boca de los escritores y de las figuras más conocidas en el Islam resultan difíciles de corroborar. El fenómeno es común en la literatura aljamiada. L. P. Harvey opina que los moriscos citan estas autoridades para dar mayor peso y legitimidad a su exposición³⁴. Esta particularidad es explicable si se toman en cuenta las circunstancias en las que estos manuscritos fueron creados. A los moriscos no les interesaba redactar comentarios religiosos exhaustivos y profundos, de verdadera

³⁰ *Ibid.*, fol. 296 r.

³¹ *Ibid.*, fol. 293 r.

³² *Ibid.*, fol. 297 v. El refrán quiere decir más o menos que no debe tenerse trato con el infiel ni con quien a su vez lo tiene con él.

³³ Ibn ‘Arabi de Murcia fue un importante místico y poeta hispanoárabe, de los siglos XII y XIII.

³⁴ HARVEY, *Actas*, art. cit., p. 35.

solidez intelectual. Su propósito era fundamentalmente práctico: preservar del olvido su religión y sus tradiciones culturales, en pocas palabras, conservar la identidad de su pueblo. Los textos aljamiados, son, en consecuencia, obras en general apresuradas. El acceso a las fuentes necesarias para apoyar sus doctrinas religiosas sería, por otra parte, difícil para estos criptomusulmanes. No olvidemos que se trata de obras clandestinas en las que a menudo el autor cita de memoria o se sirve de transmisiones orales. Todo esto puede explicar, en parte, el estilo oscilante del Mancebo de Arévalo, que alterna un lenguaje elevado, elocuente y lírico con pasajes de redacción poco cuidada. Su estilo es calificado por Ribera y Asín de "oscuro y difuso"³⁵ mientras que Harvey confiesa que el lenguaje del Mancebo es "horriblemente difícil"³⁶.

Parte de la confusión expositiva del escolano puede atribuirse a su condición de híbrido cultural. Ya Eduardo Saavedra había advertido cierta tendencia sincrética en nuestro autor³⁷. Es evidente que el Mancebo resulta una figura contradictoria en más de un sentido. A pesar de que su obra pretende ser profundamente musulmana e implica una reafirmación de la identidad cultural de los moriscos, el autor criptomusulmán no puede sustraerse a una marcada influencia cristiana y aun del manejo de textos hebreos. La diversidad de la formación intelectual y de las fuentes literarias del Mancebo de Arévalo enriquecen sin lugar a dudas su quehacer literario y hacen del autor una figura verdaderamente fascinante. Su condición de híbrido cultural ilustra la situación agónica y ambigua de la casta morisca, en proceso de asimilación cultural a pesar de sus desesperados esfuerzos por no dejar de ser. El pasaje que nos ocupa, la "Kaída del-Andaluzziyya", confuso y heterogéneo en su contenido y en su estilo, ya que combina la exposición de hechos históricos con la interpretación mística, nos parece un fiel reflejo de la realidad histórica en proceso de cambio por la que atraviesan los moriscos durante el renacimiento español.

El capítulo "Kaída del Andaluzziyya", que se encuentra entre los folios 291r al 299r, es quizá uno de los más complejos que hayamos trabajado hasta ahora. Aunque la fotocopia que manejamos es clara y el estado de conservación del manuscrito, así como su letra, son, salvo raras excepciones, satisfactorias, el fragmento resulta difícil de interpretar y presenta varios problemas. El primero de ellos es la cantidad de arabismos presentes³⁸. Se trata uno de los pasajes alja-

³⁵ RIBERA y ASÍN, *Junta*, p. 16.

³⁶ HARVEY, *Actas*, art. cit., p. 36.

³⁷ SAAVEDRA, "Discurso", pp. 151-152. La influencia cristiana en el Mancebo puede observarse mejor en otros pasajes de su obra, pues en el capítulo que transcribiremos no es tan evidente. Recordemos que este autor morisco es un "escolano" y quizás su formación sea cristiana, como muy acertadamente apunta Harvey en *Actas*, pp. 33-34.

³⁸ En este aspecto, la colaboración de A. Galmés de Fuentes, L. P. Harvey, R. Kontzi,

miados más "arabizantes" a nivel léxico que hemos manejado. Tampoco carece de aragoneismos, pero la dificultad que éstos ofrecen no es tan grande. Es tal la diversidad temática del capítulo que no sólo encontramos en él alusiones a tribus, comunidades y figuras musulmanas, sino también numerosas alusiones históricas y culturales hebreas³⁹. Muchas veces, los vocablos y nombres de origen árabe, hebreo y aun latino aparecen tan adulterados que resulta sumamente ardua la identificación precisa de los mismos. Aún quedan varias figuras y palabras cuya identificación no hemos podido determinar. Harvey opina que el morisco llega a inventar ciertos vocablos, pues éstos sólo se encuentran en su obra, y se repiten en varias ocasiones, cosa que descarta la posibilidad de que se trate de un error del copista⁴⁰. No obstante, creemos que, en general, el sentido del capítulo es bastante claro, y aunque su estructura no es lineal, puede comprenderse en su totalidad, gracias a que guarda cierta coherencia interna. En todo caso, vale la pena detenernos un poco en su contenido con el fin de facilitar la comprensión de las transcripciones que adjuntamos.

El Mancebo comienza el capítulo disculpándose por atreverse a escribir sobre un hecho tan importante como la caída de Andalucía. Dice que si Mohammed Algasel⁴¹ "desamparó" su comentario del Corán, por sentirse incapaz de realizar una empresa tan elevada, con más razón él no se encuentra apto para llevar a cabo su exposición. Aclara en seguida que no pretende tratar el Corán, sino de la caída de los musulmanes en Castilla y Andalucía. Recordemos que el Mancebo no fue testigo de los hechos y, por lo tanto, se muestra cauteloso e inseguro al narrarlos. Procede entonces a comentar la repercusión de este trágico suceso en el mundo islámico. Para ilustrarlo, cita a un peregrino morisco, Mohammend Baṭon, que fue a Meca, donde le preguntaron ansiosamente acerca de la caída de Andalucía. En Meca, Baṭon habla con Mélik Zayyir⁴² sobre este trágico evento y las palabras del último son consignadas por Baṭon, al regresar a España, en un pergamino "harto espeso" que el Mancebo tuvo ocasión de leer en Ávila la Real. Nuestro tratadista cita un pasaje en el que Zayyir atribuye la caída de los musulmanes de España a un castigo

Otumar Hegyi, L. López-Baralt, María Abboud y Ramón Pagán han sido definitivas.

³⁹ Agradecemos la colaboración de A. Wade Eaton, del Seminario Evangélico de Río Piedras, Puerto Rico, que gentilmente nos ayudó con las alusiones hebraicas.

⁴⁰ HARVEY, *Actas*, p. 36. Ya Eduardo González que describe el manuscrito por encargo de Ribera y Asín, lo había señalado: "A pesar de la perfecta consevación del manuscrito y ser todas las palabras de clara lectura, aparecen algunas cuyo sentido resulta oscuro, sin que tal oscuridad pueda atribuirse a errata del copista porque hay varias de ellas repetidas muchas veces en la misma forma" (cf. Ribera y Asín, *Junta*, p. 222).

⁴¹ Para Algasel y su influencia en Occidente, Cf.: MANUEL ALONSO ALONSO, "Influencia de Algasel en el mundo latino", *ALAn*, 23 (1958), 371-380, y DARÍO CABANELAS, "Notas para la historia de Algasel en España", *ALAn*, 17 (1952), pp. 223-232, entre otros.

⁴² No hemos podido identificar a estos dos personajes: Mohammad Baṭon y Mélik Zayyir.

de Dios por sus pecados. El Mancebo comenta que él mismo recorrió la región de Andalucía y que se condolió de ver una tierra tan rica y bella perdida para la casta agarena. Esta riqueza de Andalucía, señala el escolano, se halla consignada en Meca, según cuentan los peregrinos que allí han estado, en unos "perešentariyyós"⁴³. El autor implora a Dios le dé la oportunidad de poder realizar él, a su vez, su peregrinaje a Meca, para luego contarle, pues si muere antes, ¿quién divulgará y narrará las cosas de España? Este pasaje nos revela, primero, que el Mancebo aún no ha ido a Meca y, segundo, la aguda conciencia que tenía de la obra divulgadora y proselitista que estaba llevando a cabo. Reconoce su importancia como preservador de su cultura y de su tradición.

Aunque el Mancebo ha alabado con tanta emoción a Andalucía, reprueba los excesos de quienes afirman que esta región se encuentra bajo el Paraíso⁴⁴. Aquí el escolano trae a colación un libro hebraico que dice leyó en casa de un amigo judío en Toledo. La anécdota de esta visita ofrece nuevo testimonio⁴⁵ de la convivencia y tolerancia entre las castas o grupos religiosos de la Península, aun el siglo XVI.

⁴³ Galmés de Fuentes, en carta del 12 de junio de 1980, nos señala que hay que leer "presentarios", es decir, "listas de objetos regalados, de presentes".

⁴⁴ La leyenda que señala a Jerusalém como ciudad situada directamente bajo el Paraíso está muy difundida en el mundo islámico. Quizá tenga su origen en el mi' raš o ascensión de Mahoma a los cielos. En el mi' raš se dice que, al salir Mahoma del templo o mezquita de Jerusalém, vio una gran escalera que le condujo al cielo. Entre los moriscos, la leyenda se altera de manera que sea Andalucía la ciudad que queda directamente bajo el Paraíso. Hay varios testimonios que lo ilustran. Este pasaje del Mancebo es uno de ellos, aunque mencione la leyenda para reprobarla. Agradecemos a Luce López-Baralt que nos indicara que el ms. 774 de la Biblioteca Nacional de París (o ms. 290, cf. Saavedra, "Discurso", p. 279), consigna esta creencia. Citamos directamente el manuscrito aljamiado: "el Andaluziya abe [*sic*, tiene] Kuwatro puwertaš de laš puwertaš del alyana [*sic*, alyana, Paraíso]: una puwerta ke le dizen Cayluwnata [*sic*?] i otra puwerta Lorca i otra puwerta ke le dizen Tortoša i otra puwerta ke le dizen Guwadalayara. . ." (Cf. 425/303 v - 425/303 r). La mitificación de Andalucía continúa en este texto que advierte otros privilegios religiosos de la España islámica; entre ellos, el hecho de que pasar una noche en esta región o rezar allí es más aprovechado que realizar peregrinaciones a Meca. Es conmovedora la tenaz idealización de España por parte de los moriscos. Cf. L. LÓPEZ-BARALT: "El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París" *HR*, (en prensa), y en versión en árabe clásico, en la *Revue d'Histoire Maghrebine* de Túnez. Para el Mi' raš de Mahoma, Cf. José Muñoz Sendino, "La escala de Mahoma". Traducida del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio, Madrid. 1949.

⁴⁵ Recordemos que, en otro manuscrito aljamiado, el *Breve compendio*, del Mancebo de Arévalo y Baray de Reminño, se relata la gran amistad entre este último y un fraile carmelita, fray Esteban Martel. Cuenta Baray: "Akuérdome del año de nueštara konberšiyon ke un amigo miyo muy onrrado, kon kiyen yo teniya grande amištad, y-era farayle de loš karmelitaš, ke se desiya taray Eštiban Martel, muy amigo de loš moroš dešte rreyno maš ke de laš otraš partes, i komo supo ke nos abiyan sentensiyado para ke fuésemos kiristiyanos por fuersa, embiyóme el amor ["a llamar", parece más bien decir el manuscrito] kon un kiriyado de la kaša de šu padre. . . i llegando a šu kaša. . . me hizo garan šalutasiyon, i tomóše a llorar. . . i hízome šentar en šu meša, ke era ora de komer. . . i diyóme. . . karne ašada, aunke él no la komiya, por ser akél domingo de šu pašiyon. . . i kon lágrimas me dišo: ¿ke oš parese, señor

El judío toledano acoge en su hogar a un criptomusulmán, le muestra sus libros y confiesa que entre los moriscos se alivia su dolor de perseguido: una misma desgracia hermana a ambas comunidades. A pesar de la importancia de la anécdota, el Mancebo la señala sólo en apoyo de su disertación y pasa a alabar el libro hebraico por ser muy “amigo i berdadero porke mmuchaš bezeš senkontaraba šuw dizziyenda kon nuweštro onrrado Alquren”⁴⁶. Se duele de no haber podido hurtarlo, aunque, declara inmediatamente que terminó por desengañarse, ya que el libro no debía ser tan antiguo como afirmaba el judío y como él creyó al principio: su amigo le aseguraba, con evidente exageración, que se trataba de uno de los setenta libros de la “tiyerra” (obviamente, hay un error del copista, pues en el resto del capítulo se alude a los libros de la “tihara” o “tiyara”)⁴⁷. Aquí, el Mancebo hace un aparte para explicar qué es la *tihara*. Señala que era práctica común entre los judíos consagrar sus textos importantes en arcas de ciprés doradas, dándoles a guardar al preboste y, tras cierto tiempo, sellándolos con el sello del rey o gobernante. Estos libros se reverenciaban por largo tiempo, y no se sacaban de sus arcas sino cuando subía al poder un nuevo gobernante o rey. El Mancebo enumera los libros que fueron consagrados de esta manera: desde Abraham hasta Moisés fueron santificados cinco libros; desde Moisés hasta la cautividad, once; hasta David, veintinueve; y hasta Jesús, veinticinco. El total es de setenta: los setenta libros de la “tihara”⁴⁸. El Mancebo compara la reverencia que siente el pueblo judío hacia estos libros con la que los musulmanes sienten

Baray, dešta [sic] komotansa i poka kirištiyandad ke an ušado kon bošotorošl. . .” etc. Cf. HARVEY: “Un manuscrito. . .”, p. 69 y L. LÓPEZ-BARALT y T. NARVÁEZ, art. cit., pp. 10-11. No todo fue convivencia entre estos grupos. Basta citar el imprescindible estudio realizado por LOUIS CARDAILLAC: *Morisques et chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977 (véase ahora trad. esp. Madrid-México, 1979). No obstante, como ya hemos señalado, existen ejemplos de tolerancia y convivencia entre las castas “enfrentadas”. No olvidemos que el panorama histórico era heterogéneo y poco predecible.

⁴⁶ Este libro, de ser en hebreo, o sobre tema hebraico, estaría prohibido en el siglo XVI en España: sería tan clandestino como la *Tafçira* que lo describe.

⁴⁷ Según A. W. Eaton, el Mancebo debe referirse a la tradición de guardar los libros sagrados en cajas y luego en la llamada *ġenizá*, junto a la sinagoga. Luego de cierto tiempo, estos libros y otros objetos sagrados eran allí conservados, o depositados en una bóveda, o enterrados en un cementerio. La palabra *ġenizá*, del hebreo, significa “desahogo” (cf. *Enciclopedia de la Biblia*, Madrid, 1968, pp. 119-120). El vocablo “tihara” es uno de los que no hemos podido identificar debidamente. No parece aludir a la Torah, que los moriscos llaman *taurat*. Podría provenir, y esto es sólo una conjetura, del árabe *harā*: ‘to wear out, wear off. . . , etc.’ (Cowan, *Arabic-English dictionary: The Hans Wehr dictionary of modern written Arabic*, New York, 1976, p. 1025). Sería en este caso, un calco semántico que recogería el matiz del vocablo hebreo, para significar el modo y el lugar donde se guardan textos y objetos del culto, ya gastados por el uso, pero que son conservados y reverenciados. Es, repetimos, sólo una hipótesis.

⁴⁸ Aunque podría pensarse que se alude a la “septuaginta”, versión griega del Antiguo Testamento que, según la leyenda, fue realizada por setenta o setenta y dos traductores en setenta días, el contexto no parece indicarnos que el Mancebo se refiera a esta traducción.

hacia el Corán y los cristianos hacia los sacramentos. En este pasaje salta a la vista cierto respeto del autor por las distintas religiones reveladas. No obstante, a este respecto se pone un poco de sordina cuando el Mancebo dice que desde tiempos de Jesús se "consagra" (o se fijan las leyes y ritos) por medio de los Evangelios, y éstos fueron escritos por hombres rudos, pobres de ciencia. El cristianismo es para el morisco una religión que atraviesa procesos de reforma continuos⁴⁹, procesos que, entiende, alteran injustificadamente los textos sagrados. El autor contrasta esta situación con la de los tiempos previos a Jesús, en los que los textos eran fijados y consagrados por hombres justos y de inspiración divina, que no alteraban ni los textos ni los ritos.

El Mancebo presenta ahora un nuevo motivo temático: los gobernantes que tuvo el pueblo de Israel. Señala que a pesar de poseer insignes jefes y profetas continuaron pecando, por lo que recibieron castigo de Dios, pero, como se trataba de un pueblo elegido, Dios siguió dándole oportunidades. Este hecho es para nuestro autor morisco prueba de que la verdadera creencia no puede ser derogada, pues la verdad "nunca fenecer". Pone como ejemplo los casos de Noé, Moisés, Lot y Abraham, que vencieron las crisis y pruebas a que fueron sometidos, pues poseían una verdad revelada. Una vez más, el Mancebo muestra respeto por los hombres de una ley diferente a la suya, pero de reconocido valor religioso. Los personajes que cita se encuentran también, como se sabe, en el Corán, cuyo texto incorpora sucesos y figuras bíblicas, aun del Nuevo Testamento, tales como Jesús y María. El Mancebo, no obstante, no se muestra tan condescendiente con los cristianos, y no los cita como ejemplo de un pueblo que sufrió y triunfó sobre las adversidades por poseer una verdad revelada. Esta omisión se debe quizás a que los considera sus opresores y enemigos inmediatos, y se siente molesto por las alteraciones que los cristianos hacen a sus Evangelios y a sus ritos.

Nuestro autor compara los pecados del pueblo de Israel con los pecados en que incurrieron los musulmanes en Al-Andalus: critica su soberbia y vanidad. Los hispano-musulmanes andaluces gustaban de hacerse descender de tribus tan insignes como la de los alansares⁵⁰, los "muhÿiriyna"⁵¹ y los munafÿes⁵². El Mancebo se apoya en Ibn 'Arabi, que según él, condenó este pecado de arrogan-

⁴⁹ Esta crítica a la Iglesia Católica, que altera los Evangelios y que crea ritos ajenos a las Escrituras originales es común entre los moriscos. Así lo revelan, por ejemplo, los poemas de Juan Alfonso Aragonés. Véanse L. CARDAILLAC, *op. cit.*, p. 480-488, y DENISE CARDAILLAC, *La polémique anti-chrétienne du manuscrit n. 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, Montpellier, 1972, 2 ts. (tesis inédita).

⁵⁰ "Auxiliares: se llama así a los árabes de Medina que ayudaron a Mahoma"; cf. Galmés de Fuentes, *El "Libro de las Batallas"*, Madrid, 1975, t. 2, p. 109. En adelante, aludiremos a esta obra como *Libro*.

⁵¹ "Los habitantes de la Meca que acompañaron a Mahoma en su huida", *ibid.*, p. 139.

⁵² "Los descendientes de Abdu Munaf, de la tribu de Coreix", SAAVEDRA, "Discurso", p.

cia, cuando dijo: “en llegando al puwešto de la garandiya, ya no ay defenša” (*Tafçira*, fol. 296r)⁵³. Estas palabras quieren decir que una vez que se peca de arrogancia o vanidad, el castigo es inevitable. El escolano morisco se duele de que una tierra como Andalucía haya caído, por causa de los pecados de sus moradores, en manos del enemigo. Su descripción de esta región de España cae dentro del terreno de la más delirante fantasía y esto —recordémoslo— a despecho de que el autor censuraba a quienes sostenían que Andalucía se hallaba justo bajo el Paraíso. Las palabras celebradoras del Mancebo sobre esta región sorprenden aún más porque se encuentran en un contexto, como vimos, serio y testimonial: “yo bi por miš ochoš arroyos de miyel por laš bereñas abašso” (*Tafçira*, f. 296r). El fragmento está cargado de emoción y constituye una exaltación hiperbólica que no deja de tener visos poéticos y que nos muestra al Mancebo como hombre sensible y conmovido por la suerte que corre su raza morisca. Lloro lo perdido, aunque lo reconoce como resultado de un castigo de Dios. Su versión de los hechos se apoya en las palabras de la Mora de Úbeda, a quien cariñosamente llama “la moratika de Wubeda”⁵⁴, que le dice: quiera Dios que con estos castigos “hagamoš la paga” (*Tafçira*, fol. 297r). Tras este delicado pasaje, el Mancebo procede a enumerar los problemas que afligen a los moriscos. Alude a hechos cotidianos pero sin duda dolorosos: los bautizos forzosos, las pechas (impuestos), y los tributos con los que se abrumba a la grey morisca. Concluye su queja con una advertencia y refrán, al que aludimos anteriormente: “ni el infiyel a bien ni kiyen laš a kon-él”. Ahora cambia nuevamente el tono de su disquisición y comienza a teorizar sobre las causas del castigo impuesto a los moriscos. Citando a los “arábigos”, señala que hay dos tipos de pecado: uno es el “aljamal”, es decir, de un grupo o comunidad reducida, que puede ser superado gracias al contacto con comunidades vecinas piadosas, que llama de los “amahadores” (perdonadores). Dios escucha a estos hombres justos e intercede entonces por los pecadores. El otro tipo de pecado es el de una provincia “yeneral” y éste no es superable: conlleva un castigo. Dios no oye a los que piden bienes materiales, ni los ángeles socorren a la provincia pecadora.

326. (Es la tribu a la que pertenecía Mahoma; Abdu Munaf era uno de sus antepasados).

⁵³ No hemos podido verificar sin Ibn ʿArabi dijo alguna vez estas palabras. Es probable que no, pues sabemos que los moriscos citaban autoridades islámicas indiscriminadamente, para apoyar sus disertaciones.

⁵⁴ El diminutivo, típicamente aragonés, puede ser obra del Mancebo o del copista. Si es del Mancebo, debe ser afectivo pues sabemos que la Mora de Úbeda era una respetable nonagenaria, además de ser una mujer muy grande físicamente. El propio Mancebo la describe así: “Ya corrían sobre ella nobenta y trex añox; y era tan grande xu cuerpo y terciox, que expantaba. . . y no digo nada de xu extrañeça, xino que xu meñique xubía máx que mi nequixco” (cito este pasaje de la *Tafçira* por RIBERA y ASÍN, *Junta*, p. 223). Una vez más, la minuciosidad descriptiva de este autor morisco recupera detalles verdaderamente interesantes de estas figuras que, de no ser por su labor de cronista, nos serían hoy desconocidos.

Para ilustrar cómo debe pedírsele a Dios, el Mancebo cita a ‘Umar Bey⁵⁵ que aconseja peticiones justas, generalmente para el prójimo, y condena a los que piden para ellos mismos. Según el Mancebo, ‘Umar Bey critica a quienes ruegan por cosas materiales: hijos, riquezas, etc. Si Dios les concede estos bienes no saben utilizarlos o incluso los mismos bienes se convierten en su propio castigo. Así le sucedió a David, a Noé, a Yuzaine y a Atabiya⁵⁶. Abraham y Jacob sí supieron pedir a Dios, pues rogaban por otros o sólo deseaban servirle y horarle, sin pedir nada a cambio. Añade que Dios espera peticiones justas y que puede aguardar todo el tiempo que sea necesario. Con esta nota de esperanza, coherente con la totalidad de la exposición, concluye el capítulo de la *Tafçira* que trascribimos. Si bien es cierto que durante su disertación el Mancebo teoriza sobre la caída de Andalucía, interpretándola como un castigo a los pecados cometidos (advirtamos que responsabiliza a los moriscos y no a los cristianos), no lo es menos que este autor toma consuelo constante al creer que el castigo habrá de ser pasajero.

El fragmento “Kaída del-Andaluzziyya” lleva implícita una teoría histórico-religiosa, no exenta de elementos testimoniales, míticos e incluso líricos, sobre la pérdida del último bastión moro en manos cristianas. Se trata, repetimos, de un pasaje muy singular de la literatura aljamiada conocida hasta hoy, y de un intento narrativo de cierta sofisticación intelectual del Mancebo, que es casi siempre más doctrinal o más anecdótico en sus obras. La heterogeneidad y complejidad del pasaje, lejos de restarle interés se lo añade, pues ofrece una muestra auténtica e invaluable del pensamiento teórico de este grupo criptomusulmán, que contó con un singular “cronista” de sus desgracias históricas.

MARÍA TERESA NARVÁEZ

Universidad de Puerto Rico.

⁵⁵ Este ‘Umar Bey es un personaje muy citado entre los moriscos, pero no nos ha sido posible identificarlo.

⁵⁶ Aún no hemos identificado debidamente ni a Yuzaine ni a Atabiya. El primero podría ser Husayn Ibn Numayr al-Sakūni, que dirigió un ataque a Meca (donde se refugiaba Ibn Zubayr), en el cual se destruyó totalmente la Caba, quedando la piedra negra rota en tres partes. Tuvo que retirarse y el triunfo en la lucha por la sucesión califal correspondió a los omeyas (cf. PHILLIP K. HITT, *History of the Arabs: From the earliest times to the present*, New York, 1970, pp. 190-192). Se trata sólo de una hipótesis, pues no sería prudente afirmar a quién se refiere el Mancebo, ya que los datos que presenta resultan insuficientes para identificar con mayor precisión a este personaje. Atabia podría ser una corrupción de Abiatar sacerdote en tiempos de David. Cf. *La Biblia de Jesurálén*, Ed. Desdeé Brouwer, Bilbao, 1970, I R 12, 523-524. Esto es sólo una conjetura por el momento.

TRANSCRIPCIÓN DEL CAPÍTULO "KAÍDA DEL-ANDALUZZIYYA"⁵⁷

[Fol. 291r:] *Kapítulo donde rrelata el Manssebo / la kaída del-Andaluzziyya.*

Muchaš košaš de mí mišmo no podiya tomar / lisensiyya para tafssirar [comentar] alguna koša notable_[+] / en ešpesiyyal de las košaš de nuweštoro / onrrado Alquren [Alcorán] puweš ke Muham-mad Algazel / dešanparó šuw tafssira por temor de alguna / denoštanssa [ofensa, injuria] _[+] puweš šiyendo ešto berdad_[+] / komo lo eš_[+] kon más chušta [justa] kawša po_[+] / demoš aora đišištir [sic] de tal fecho aunke / ešta mi perešente intenziyyón no eš de taratar / (fol. 292 v:) de nuweštoro onrrado Alquren_[+] šino de la kaída / de loš mmusliymes de Kastilla y-en espe_[+] / siyal de la isla del-Andalluzziyya_[+] Ke điyššo / Muḥammad Baṭon⁵⁸ kuwando bino de kunpilir [sic] / šuw aljaýye [peregrinación a Meca] ke todo mmusliym ešta obligado á lo / kunpilir [sic] a piyyed⁵⁹ o a kaballo_[+] điyššo ešte on_[+] / rrado šabidor [sic] ke fuwwe tan imentada la kaída / del-Andaluzziyya por todaš laš partidaš de Leban_[+] / te_[+] / ke dđuró ešte rrešuweno muchoš añoš i allá / en Maka ttubwo ešte alḥichante [peregrino] garandeš de_[+] / mandaš dešta išla i kon la mišma peršona / de nuweštoro onrrado doktor Melik Zzayyir / ke le điyššo i ke le điyššo [sic] eštaš palabraš / for⁶⁰ adaš ke yo la lei en Ábila la Rreal en / un pargamino [sic] harto ešpešo i deziyan aší_[+] / Amado nuweštoro_[+] ýamáš kayyó porobinsiyya ni / alkabila⁶¹ de mmusliymeš šino ke suš deštinoš [pecados] fuwwešen en mayyor rredobles [aumento] ke loš taraba _[+] / choš [sic, trabajos] de šuw šinnasiyyón⁶²

⁵⁷ Seguimos el sistema de transcripción de las Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada, tal y como aparece en cada número de *Al-Andalus*. Hemos incorporado también las variantes para el aljamiado que consigna L. P. Harvey en sus artículos ya citados: "Yuše Banegas. . ." y "Un manuscrito aljamiado. . ." Entre corchetes, se indican aquellos signos de puntuación que añadimos, por considerar indispensables para una mayor comprensión del texto. Las mayúsculas y los acentos, son nuestros. Los vocablos de origen árabe y los que resultan oscuros en su significado van definidos entre corchetes, o en una nota si conllevan alguna explicación o hipótesis. Respetamos la grafía del manuscrito y el sistema de transcripción sin modificarlo en ningún caso. Por esta razón transcribiremos, por ejemplo "ochos" por ojos o mmuchas por muchas. Si hubiera duda al transcribir el waw y el đamma, optamos por transcribir *w* y *u*, respectivamente. En el caso de dos palabras unidas en el texto, utilizamos el guión que R. Kontzi y O. Hegyi proponen, si esto facilita la lectura. Por ello, transcribimos "del-Andaluzziyya", aunque el manuscrito trae "delandaluzziyya". Nuestra intención ha sido ser lo más fieles posibles al texto, sin dificultar la lectura, pues transcripción y comentario atienden más al contenido del pasaje que a sus particularidades gráficas y lingüísticas.

⁵⁸ El nombre se halla muy destacado en una grafía mayor, en otro color.

⁵⁹ "A pie"; es un aragonésismo; cf. Galmés. *Libro*, t. 2, 258.

⁶⁰ Hay un borrón en el manuscrito que impide distinguir la letra e identificar la palabra.

⁶¹ "Agrupación", cf. Joan Corominas, *DCEC*, s.v.

⁶² El vocablo resulta algo confuso. Según Hegyi (en carta del 1 de julio de 1980), algunos moriscos lo utilizan como traducción del árabe *hadd*, "límite, final". Kontzi es de la misma opinión, según nos indica en su carta del 15 de junio; Galmés, en la carta citada, especula que puede tratarse de un vulgarismo para "asignación".

porke kuwando la dešti_[1] / (fol. 292 r:) nanssa [pecado] eš ŷeneral_[1] manda Allāh ke lloren niñoš / i biyechoš_[1] anši loš baroneš komo laš mucho_[1] / reš i ši en-la-tal porobinsiyya o alkačila še / halla diyes kultores⁶³ o diyes chuštoš [justos] / o diyes mmusliymeš o diyes saaliḥeš [santos] o / diyes alrraḥmošoš [misericordiosos] o beinte damaš oneštaš / mmusliminadas o beinte birŷineš [sic] de quwatoro / biyyentereš⁶⁴ _[1] kon ninguna deštaš inšiniyyas [sic, insignias] / puwede kaer el-addiyn [la religi3n] de nuweštoro onrrado / kawḍillo Muḥammad s'm⁶⁵ _[1] Biyen dará lugar Allāh / sbḥnh⁶⁶ a ke sean en tarabaššoš [sic, trabajos] šino ke laš / hhundiriyya Allāh kon šološ tarabaššoš [sic] komo / a loš de Ssuwn i Dduduwn⁶⁷ _[1] Eštaš fuwweron / laš palabraš ke diyššo Melik šobre la / kaída del-Andaluzziya i laš taraššo [sic, trajo] el dicho Muḥammad / Baṭon laš kuwaleš teniyya komo reliko [herencia, tradición] / de fe mmuy wwardadaš_[1] Yo mišmo di buwelta / por toda el-Andaluzziya_[1] ke no di paššo ke no še / komdoliyyó mi alma mirando una tiyerra tan ddulzze / (fol. 293 v:) i šabroša_[1] tenpalada [sic, templada] en todoš loš tiyenpoš [sic, tiempos] _[1] / mmuy fértil en ancho i largo i de rrikaš pob_[1] / lasiyyoneš_[1] abaštada de pan i de al-azeyte [aceite] i / muchoš rriyyoš de awwa ddulze i tiyerra abaštada de / mucha šeda i oro_[1] i de maš oro i palata ke toda / España chunta [sic] _[1] komo lo šeñala la šanta kaša / de Maka en šuš perešentariyyoš donde / šeñalan todaš laš porobinzziyyaš ke alššadaqan⁶⁸ / a Maka šegún la rrelašiiyy3n de loš al ḥichanteš [peregrinos] / ke eštoš no puweden mentir i yo rruwwego a / šu dibina bondad ke me dešše ber i kontar ešta berdad i ke no mmuwera kon ešte dewudo / puweš laš demaš košaš dešta išla_[1] / [ġ] kiyén laš baštariyya a ešpandir [?] Ke / diššeron algunoš hablando morantemente [sic] / kešta [sic, que ešta] išla está debaššo del alŷannah [paraíso] por el / garan korriyente_[1] digo porke hazziyan ad⁶⁹ Al_[1] / meriyya rriyyo del al-

⁶³ Parece referirse a hombres que "practican el culto", u "hombres religiosos" como nos indican Galmés y Hegyi, respectivamente en sus citadas cartas.

⁶⁴ El sentido es algo confuso, aunque parece aludir a mujeres ejemplares. Ramón Pagán nos ha sugerido la posibilidad de que sea una alusión al pasaje coránico de la azora LXVI, 11, que señala a la esposa del Faraón, Asiya como modelo de mujer. Mohma acostumbra decir que no había más que cuatro mujeres perfectas: Asiya, María (madre de Jesús), Khadija (primera esposa de Mahoma) y Fátima (hija de Mahoma, casada con c Ali) (cf. *Corán*, traducción de Joaquín García-Bravo, México, 1972, p. 407, nota 5. En este caso, el pasaje aludiría quizás a veinte vírgenes, descendientes o emuladoras de estas cuatro mujeres perfectas. Esta posibilidad puede resultar o no correcta a la luz de nuevas investigaciones.

⁶⁵ Salla-lahu c alayhi wa callaam: *Bendiga Dios y le salve* (Galmés, *Libro*, t. 2, p. 275).

⁶⁶ *Ḥubḥānahu*: "glorificado, ensalzado sea" (*ibid.*, p. 174).

⁶⁷ No ha sido posible identificar estos nombres, que parecen designar dos comunidades o tribus que padecieron castigos por sus pecados. No parece referirse a Sodoma y Gomorra pues más adelante nombra a la primera como Samuud.

⁶⁸ Del árabe Ṣadaqa: "alms, charitable, gift, almsgiving, charity, voluntary contribution of alms, freewill offering, legally prescribed alms tax" (cf. COWAN, *op. cit.*, p. 508-509).

⁶⁹ "A, es aragonesismo" (Galmés, *Libro*, t. 2, pp. 116-117).

ÿannah por el garan korriyente / de šuw šaber_[1] y a Garanada dezziy-yan pilar del / (fol. 293 r:) alal-Islem [sic, al-Islam, el Islam]_[1] Puweš akašo dešta dišiyenda / topé un tafssir [comentario, tratado] de ebrayko en Toledo / en kaša de un chuđiyyo [sic, judío] de onrrada peršona i / afizziyyonado a loš mmušliymes en-ešteremo por_[1] / ke me diyššo muchaš bežeš ke entere / noštroš akonpašaba [sic] lo maš de šuw dduwelo_[1] / I yyo hize mucho por dezzimar košaš del dičo- / tafssir kera mmuy antigo [sic] i diyššome kera uno / de loš šetenta de la tiyyera [sic] komo adelante še de_[1] kalarará_[1] El tafssir era mmuy antigo [sic] i berdadero / porke mmuchaš bežeš šenkontaraba [sic, se encontraba, coincidía] šuw dižzi_[1] / yenda kon nuweštro onrrado Alquren i por e_[1] / šo me doliyyó ke ke [sic] no lo hurté_[1] o por mechor [mejor] / dezzir_[1] no puwde aunken-el [sic, aunque en el] dičo tafssir me deš_[1] / engaňé ke no podiya šer de los tafsiřeš- / de la tiyyara [sic, tihara] šino de otroš kabildoš komo še a / de koleÿir por-ešta alluħada⁷⁰ de mi mano porke / še noš ofrese komenssar de mmuy ataraš muchaš / chornadaš [jornadas] anteš de la depallaziön [sic, deballación]⁷¹ de nuweštoro / (fol. 294 r:) onrrado Alquren_[1] Dešde nuweštoro padre Edam [Adán] / 'ly alslaam⁷² hašta Ibrehiym [Abraham] no še alluħaban / laš košaš por tihara šino a bulto⁷³ de chuštoš [justos] ke alluħaban a peresite-churo [sic]⁷⁴ i laš demáš ko_[1] / šaš_[1] i kkuwando bino la tenporada [sic, temporada] de Ibrehiym / alluħaron para tihara kera [que era] dešta manera_[1] / todo rrito de Alláh o koša ke fuwweše chušta [sic, justa], todo / lo dikretaban [sic, decretaban] por šatiroš [sic]⁷⁵ i kiyeré dezzir por / onbereš chuštoš [sic, hombres justos] i todo lo puwniyan en wwarda / perebošte_[1] en arkaš de sipereš doradaš / i šuwmidaš_[1] ki-

⁷⁰ Tamo Harvey como Kontzi opinan que debe provenir del árabe *lawh*: "tabla, pizarra o material donde se escribe". Cf. *Encyclopedia of Islam*, Ed. by E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1974, t. 3, pp. 19-20 (agradecemos la información a Harvey). En este caso, aludiría a la "tabla" donde se inscriben las leyes y ritos preservándolos de cualquier alteración. Cabe también la posibilidad de que el vocablo se derive del árabe *alūh*: "to deify. . .", (COWAN, *op. cit.*, p. 24) y que en el contexto, se refiera a la consagración o deificación de ritos y leyes. En cualquiera de las probabilidades, el sentido del pasaje resulta claro y no ofrece mayores dificultades.

⁷¹ "Bajar": es aragonesismo que alude a cuando se le dictó el *Corān* a Mahoma (Galmés, *Libro*, t. 2, p. 177).

⁷² Se trata de la fórmula: *alayhi al-salām*: sobre él la paz (*ibid.*, p. 125).

⁷³ En su citada carta, Galmés nos aclara que la frase significa "la opinión generalizada de los justos".

⁷⁴ Según dice Galmés, en la misma carta, "El *peresitechuro* es un latinismo macarrónico, como tantos del Mancebo, que corresponde a *perstiti iure*, es decir, 'según derecho continuando o consuetudinario'. Es fórmula jurídica medieval conocida. En *perstiti*, derivado del verbo *persisto* hay un cruce de formas en el Mancebo de Arévalo". He aquí un ejemplo del pobre manejo del latín que muestra nuestro tratadista morisco, pero no puede descartarse la posibilidad de error del copista, aunque toda la obra de este autor prueba que conocía mal las lenguas que, según Baray, manejaba.

⁷⁵ Debe leer sabios, pues a renglón seguido aclara: "hombres justos".

yere dezzir [i] bendesidaš y-era / wwardada i rreberensiyyada ešta tihara komo loš mmusliymeš onrramoš y akotamoš la šuwmma de / nuweštoro onrrado Alquren y-anší komo los / kirištiyanoš onrran loš šakramentoš [i] / Y-ešta tihara še komenssó en tiyenpo [sic] de / Ibrehiym y de siyerto a siyerto tiyenpo⁷⁶ [sic] / serraban un alkiteb [libro] i lo šillaban [sic] kon / šilla [sic]⁷⁷ / del tal rey o monarka ke entonšes rrey[-] / (fol. 294 r:) naše o rrešidiyeše en la gobernazziyyon rreal / o komentariyya [i] kiyere dezzir enkomendada por šuw đibina bondad porkeštoš [sic] dezer[-] / nidiyenteš de Ibrehiym todabiya fuwwe / puweblo i rređiyon [sic] de Alláh i še gobernarón por / điberšoš eštadoš de chuwezeš [sic, jueces] komo ade[-] / lante še dirá. I serrado i šellado el đicho / alkiteb [libro] i puwesto en la tihara ya no lo podiyan / abrir ni leer šino kuwando entaraba de- / nuwebo rrey o perbošte [sic] o patiriarka ke / eštoš taleš gobernanban [i] komo še đirá. / I dešde Ibrehiym hašta Mmuwša [Moisés] konša[-] / gararon i santifikaron šinko alkitebeš [libros] [i] / i hašta la kabtibidad [sic, cautividad] [i] onze [i] i hasta Dewud [David] [i] / beintinuwebe [i] i hasta 'lysa Ibn Mrym ['Isa Ibn Mariam: Jesús, hijo de María] [i] / beintisinkko. Akí sseššó la šanti—⁷⁸ niyya / de la tihara i komenssó la bišllunbere [sic, vislumbre] de loš / ebanššeliyyoš [sic, evangelios] karteada por onberes [sic] rruw[-] / doš [i] pobres de siyensiyya porke todabiyya / (fol. 295 v:) a šido el-addiyn [la religión] de 'Isā [Jesús] en rreformadaš por / rreformasiyyoneš ke anteš ke 'lysa bini[-] / yeše [i] Alláh leš daba dikretoš [sic, decretos] y onberes [sic] / kon inšpirasiyyon [i] cbuštoš [justos] [i] / Lo pirimero ke loš de Baniy Isreila [tribu de Israel, los israelitas] guštaron / fuwwe ke fuweron gobernadoš por patiriari[-] / kaš komo fuwwe Ibrehiym [i] Ishaqa [Issac] [i] Ya'quwb [Jacob] [i] / i depuwěš [sic, después] por porofetaš komo fuwwe Mmuwssā / y-Arón yy-otroš [i] depuwěš [sic] še gobernarón por / kawdilloš [i] depuwěš [sic] por chuwešeš [sic] komo / Yiddon [Gedeón] y-Aṭibiya⁷⁹ [i] depuwěš [sic] se gobernarón / por rreyeš [i] depuwěš [sic] por šátrapaš [i] depuwěš [sic] por pontifisseš komo fuwwe Obiyyaš / y-Abes⁸⁰ i komo no še kontentaban i šidoš [sic]⁸¹ / mmuŷaš [sic, muchas] bezeš a loš rrobeleš⁸² del immun-do deš [-] / tinaban [pecaban] kontara šuw kiriyyador [sic] Alláh komo / eštan-biyadoš [sic, ¿extraviados?] kastigábaloš a međida de / suw piyyadad [sic, piedad] dándoles muchas parsidas [perdones] / porke era puweblo eškoššido [sic, escogido] de cheneloššiyya

⁷⁶ "Cada cierto tiempo".

⁷⁷ "Sellar con sello" (Galmés, *Libro*, p. 274).

⁷⁸ Un gran borrón en el manuscrito impide ver las letras y hace imposible la lectura del vocablo.

⁷⁹ Personaje aún no identificado.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ Quizás *idos*, *iban*.

⁸² Galmés (en carta citada) confirma que debe ser derivado del árabe *rablat*: "flesh (of the body)" (COWAN, *op. cit.*, p. 324). El pasaje se refiere en este caso, al apego a la carnalidad.

[sic, genealogía] / (fol. 295 r:) de tan famosos alñabiyyes [profetas] i monarkaš i / ešto loš šoštuwbo millareš de años komo / oy diyya no an fenesido [] por šuš retaratoš / konosiyeron ada⁸³ Alláh i depuwéš [sic] deštoš [sic] / kedó la bandera en poder de los siħabeš⁸⁴ / del al-Islém ke no la dešarbolaron ni la dešarbo[] / lará toda la konkišta del mmundo. Alláh biyen / noš puwede dar kaštigoš[] komo / a loš de Bany Isreila [] maš derogarše la / kerenssiyya no puwede šer porke la berdad / nunka fenesiyó [] hašta la mar no še puwdo tara[] / gar la berdad kkuwando še ssapuwllaron [sic, zapuzaron] todoš- / loš monteš⁸⁵ i kkuwando pašó Mmuwssá / la mar no le ošó akometer el Mar Rroššo [sic, Rojo] [] el fuwwego de Ssammuwd [sic, Sodoma] no puwdo topar a Luwt [Lot] [] / loš fuwwegoš de Inamerot [sic, Nimrod] no enpesiyeron [molestaron] / a Ibrehiyim [] ke đize suw istoriya ke fuwe / echando Ibrehiyim teres bezes en el fuwwego / kon tarabuwoš i palankaš i ke mandó / (fol. 296 v:) el rrey enšendiyesen fuwwego de pedernal / nuwebo i ninguna rrasón lo ppudo konperender⁸⁶ [sic] / hašta ke diyššo el pontífice de laš ído[] laš[] Lusse-ez [sic, luz es] perpettuwá⁸⁷ [] ke no podiya / akello šer šino ke Ibrahiym teníyalos[] / kiyere dezzir konosimiyento berdadero per[] / pettuwo [] Puweš por otroš [sic, otras] mmuýaš [sic, muchas] košaš / še puwede konoser para mayyor ešperanssa / kómo el-addiyn [la religión] berdadero no puwede šer dero[] / gado šino kaštigado y-eštoš kaštigoš / algunaš besseš še tardan porke / šuw đibina bondad máš besseš še deš[] / kuyda para kaštigar ke no para abišar [] / Loš de Baniy Isreila en ningún eštado se kon[] / tentaban y por-ešo lloraban algunaš bezes / en ýeneral [sic, general] [] Nuweštoroš ermanoš del-Andaluzziyya unoš še ýamaban [sic, llamaban] de los alansa[] / res[] otros se haziyan de los del muhyiriyna [] / otroš mmunafiyéš y-eštaš lossaniyaš / (fol. 296 r:) y-anbi-siyyoneš [sic] loš deškonpuwšo i điyé[] / ron de ochos [ojos] en la garandiya [soberbia] i por ešo / diyššo Ben ^cArabiy⁸⁸ [] En llegando al puwe[] / što de la garandiya [] ya no ay defenša [] / Era Garanada imentada en todo el mmundo[] no / abiyya en Maka máš alto toro-feo kera [sic, que era] / el de loš rreyéš del-Andaluwsiyya[] no abiya

⁸³ Véase *supra*, nota 69.

⁸⁴ Compañeros del profeta (cf. RIVERA y ASfN, *Junta*, p. 316).

⁸⁵ Alude al Diluvio Universal.

⁸⁶ A esta leyenda de la quema de Abrahám en manos de rey Nimrod se alude indirectamente en el *Corán* (azora II, 260, 262). No obstante, los detalles mencionados por el Mancebo pertenecen a la tradición hebrea (cf. ROBERT GRAVES y RAPHAEL PATAL, *Los mitos de los hebreos*, Buenos Aires, 1969, pp. 166-167). Ahora bien, el pasaje que enumera los peligros que corrieron Noé, Moisés, Abrahám y Lot, en su conjunto puede ser de trasfondo coránico, pues en la azora XXI se enumera a estos mismos personajes como muestra de que Dios no abandona a los creyentes. Esta es justamente la idea que intenta ilustrar el Mancebo. El fragmento es un buen ejemplo del uso que hace el Mancebo de tradiciones bíblicas y coránicas.

⁸⁷ La frase "luz es perpetua" se halla destacada con una mayor grafía.

⁸⁸ Este nombre se destaca en el texto con una mayor grafía.

en tiyerraš de rreyeš ni šoldanes máš suw_[-] / bilimeš alkássareš ni maš / deleytošoš / bercheleš [sic, vergeles] _[.] ni máš anchas begaš kon / rrobeleš de dibešoš furuwtoš_[.] / Yo bi por miš ochoš [ojos] arroyoš de miyel por / laš bereñaš abaššo_[.] Yo no lo bi pero dizen- / ke foloresiyyó el-Andaluysiyya de naḥuwes [gramáticos, comentadores del Corán] / a toda Ewuropa y I kabo [sic, y al cabo] de toda šuw taran _[-] / kilidad biyenen por šuš pekadoš a / dar en manoš de šuš enemigoš tan desa_[-] / kordadamente ke še dibo [vió] mmuy kalaro šer kaštigo sselešte i por-ešo diyššo la Moratika / (fol. 297 v:) de Wubeda⁸⁹ _[.] Pelege a šuw dibina bondad / hiycho [hijo] _[.] ke kon-ešto hagamoš la paga _[.] / Bino de allí a poko la torsida en nuweštoro / al-addiyn [religión] y ešperešannoš [¿expresan, apresan?] a churo bateḥado [bautizado]⁹⁰ / kon konduwelmma [pena] máš dolorida ke nunka / la guštaron loš de Baniy Isreila i taraš dešto / doblannoš laš pečaš [impuestos] i kargannos / de tiribuwtoš y-eštiiyéndese nuweštoro / algadeb [suplicio, tormento] por todoš loš rrinkoneš deš_[-] / paña [sic] _[.] I por ešo dizen: ni el infiyel a biyen _[.] / ni kiyen laš a kon-él_[.] / Puweš dizen loš arábigoš ke laš alaydaš⁹¹ / de loš al'adebeš [castigos, tormentos] šon en doš maneraš_[.] / alayda de alýama'aš [aljamas] y-alayda de porobinzziyya / ýeneral [sic] _[.] eš de máš ešpandiiyyo _[.] šorda / dizen loš arábigoš ke no tiyene bado ⁹² i alayda / alýama'a eš badible por kawša de la / sirkuštansiyya [sic] de loš amahadoreš [perdonadores] kon_[-] / bezzinoš alyama'aleš_[.] ke suw bondad dibiyna / (fol. 297 r:) oye loš dešeoš umanoš⁹³ _[.] ke dešeoš / de toronoš non day⁹⁴ [sic] _[.] I komo al fin a todoš / kawša dolor kuwando una alýama'a desiyende / Alláh apalaka el albele [sic, albalé]⁹⁵ kon piyyadad_[.] / Diyššo el-añabiy [annabí; profeta] š'm_[.] una [sic, un] cuitado [afligido] entere muchoš / ʔor fuwwerssa a de aber parsida [perdón] porke la / poka ponnoñiyya [sic, ponzoña] no enpesse_[.] máš kuwando / una tiyerra še infisiy-

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ "A churo batehado" es "derecho del bautismo", según nos aclara Galmés en su carta.

⁹¹ Aún no hemos hallado el origen y significado exacto del vocablo. O HEGYI (en la carta citada), propone que puede relacionarse al verbo 'iyād: "buscar refugio", o "act or instance of taking refuge". Si esto fuese así, el pasaje implica que hay dos formas de refugiarse de los tormentos.

⁹² Podríamos interpretar (utilizando la posibilidad apuntada en la nota anterior) que la frase implica que la probabilidad de refugiarse (o evitar) el tormento (o castigo) que sufre una provincia (pecadora en su totalidad), es poca, es decir, que el castigo es inevitable (no tiene "vado").

⁹³ Siguiendo la posibilidad ya señalada, este pasaje implicaría que la posibilidad de que una comunidad (*aljama*) se libre del castigo por sus pecados es más probable, pues las comunidades vecinas (se entiende, no pecadoras) intercederían por ellas ante Dios, que las escucharía. Estas últimas tres notas son sólo un intento de desentrañar el texto: no constituyen una explicación definitiva pues el pasaje es algo confuso, y para entenderlo mejor sería indispensable estar seguros de la definición de "alayda".

⁹⁴ Parece error del copista, debe leer: "no da", es decir, no concede.

⁹⁵ "Tentación, calamidad, desgracia" (cf. SAAVEDRA, "Discurso", p. 321).

yona [sic, infecta] en ššeneral [sic, general] [1] Allāh / noš defiyenda de tal oporobiyyo ke loš al [-] / mālakeš [ángeles] de akella kilimma⁹⁶ no še leš abezzi [-] / nan i Ýibriyl [el ángel Gabriel] dduwerme šobrelloš [sic] i la rraħma [misericordia] / de Allāh no haze arroyoš por entere siyyelo / i tiyerra[1] kiyyere dezzir ke no biyyene a todo bulto [rostro] / šino al llamador chušto [sic] de kabo⁹⁷ i para ši / ke šuw bondad dibina no puwede faltar en / eštado partikkuwlar ši el tal eš kon Allāh. / Porkel [sic, porque el] infisiyyón [sic, infección, impureza] no konperende [sic, comprende] a churo / šino por kabo tasiyyal⁹⁸ superemidamente [sic] [1] Diyzen loš naħuweš [gramáticos, comentadores del Corán] ke šon alqafaraš [penitencias] / (fol. 298 v:) de la mišerikordiyya de šuw đibina bondad / ke noš laš da para rrepuruweba perebišal⁹⁹ / komo abišo piyyadošo puweš noštroš / no keremoš šer en paš akorre¹⁰⁰ šuw bondad / kon la pottema [pó-cima]¹⁰¹ de šuw abišo keš [sic, que es] međika / mento de nuweštaraš almaš y en ešte / komediyyo¹⁰² paša šuw đibina arraħma [misericordia] mmuy šorda [1] / Diyšo Umar Bey¹⁰³ [1] Loš deštinadoš [pecadores] nunka / asiyertan en demandar a šuw đibina bondad / y-eš la kawša porke no šabemos la konbe [-] / nenzziyya [sic, conveniencia] ni pidir [sic] komo pidiyyan [sic] loš chuštoš [sic] / alñabiyyeš [profetas] [1] Ay muchoš ke de súwpito [sic, súbito] piden / ada [a] Allāh i dizen[1] Señor[1] danoš alrrizkeš¹⁰⁴ / ýuštoš [sic, justos] ħaleleš¹⁰⁵ [1] danoš hiychos [sic] [1] danoš / parsidaš [perdones] i taleš đemandaš[1] i loš ke / šon en pobressa dizen kon šus korasso [-] / nes: Ši Allāh me điyeše eštado de rrikessa / komó dešpenderiya [repartiría] en ancho i largo / kontara todo menešterošo i por otra parte[1] / (fol. 298 r:) đizen nunka loš aguwdos penšamiyen[-] / toš de loš miserableš eštados ši / assiyyertan a šubir iwwalan kon la alta poš [-] / ttuwra. Dewud [David] [1] šiyendo rrey [1] luwego še deškonpuwso¹⁰⁶ [sic] [1] Ýuzaine kuwando še bido [vió] / tiriarka [sic, pa-

⁹⁶ "Región, zona". Agradecemos a Harvey, Galmés y Kontzi que nos ayudaron a definir el vocablo, proveniente del árabe *iqlim*, a su vez derivado del griego *klima*.

⁹⁷ "Justo de cabo" significa aproximadamente "hombre sumamente justo, muy justo". Galmés, en su carta interpreta el pasaje así: Dios "no establece comunicación de gracia entre el cielo y la tierra de los réprobos".

⁹⁸ No ha sido posible identificar este vocablo.

⁹⁹ *Idem*. Quizás se relacione a "provenir" o a "previsor", pero esto es solamente un hipótesis.

¹⁰⁰ Significa "socorre" o "acuda en ayuda de".

¹⁰¹ Agradecemos a Galmés que en su carta nos identificara este vocablo.

¹⁰² "Comediyar: colocarse en medio o entre otros, entremeterse" (Galmés, *Libro*, p. 231). En el contexto, debe referirse a la intervención de Dios con los hombres.

¹⁰³ El nombre está destacado en una grafía mayor.

¹⁰⁴ "Medios de vida, víveres, bienes en general, gracia temporal, descendencia, prole" (RIBERA y ASÍN, *Junta*, p. 313).

¹⁰⁵ 'Cosas lícitas', *ibid.*, p. 315.

¹⁰⁶ Puede referirse al crimen de David, que comete adulterio con Betsabé y manda matar a Urías, su esposo. Cf. *La Biblia*, 2 5 11-12, pp. 433-436.

triarca]_[.] luwego inšidiyyó kontara la ley _[.] / Aṭabiya denoštó šuw pontifikado _[.] de modo / ke ninguno šeddūko [¿sic?] a pirimera ašulada¹⁰⁷ ni / hizo lo ke šuw korassón enšidiyaba [sic, insidiaba]_[.] El chušto [sic] / Nuwḥ [Noé] pidiyyó a šuw kiriyyador hichoš [sic] chuštoš [sic] / y diyyóle Allāh lo ke demandó i depuwés [sic] / šuš mišmoš hichoš [sic] lo denoštaron _[.] / Ibrehim yya pidiyyó a šuw kiriyyador de otra / manera _[.] ke diyššo _[.] Señor _[.] dame lo ke ataña a ttu / bondad inmenša i loable šerbisiyyo _[.] no te / pido koša ke a tuw bondad dešpelege / ni te pido atañamento [sic] a mí šino olokawšto / de tuw šerbttud [sic]¹⁰⁸ yy-onra_[.] / No šólo pidiyyó Ibrehim kon palabraš i kon šuw korazzón_[.] / (fol. 299 v:) máš aun keda endormida [¿sic?] y ešpantado por / la fewusa [confianza] ke tomó en aber demandado in _[.] / kuruwweñamente [descuidadamente] šin atabiyyo¹⁰⁹ de bos nattuwal / porke en-akellaš temporadaš todoš loš / chuštoš [sic] teniyan rrebelansa [¿sic?]¹¹⁰ de šuš fechoš / i por ešo puwen [¿sic?] subenir¹¹¹ le diyyó Allāh _[.] el mayyor / korriyente dešta al-ddunyyia [mundo] _[.] Isḥeqa [Isaac] pidiyya [sic] / ada [a] Allāh šeguranssa de la šuwega [¿sic?]¹¹² de šuw padre / Ibrehim i še la konsediyyó Allāh porke la / demandó en teštemmuñiyyo [sic, testimonio] de šuw padre Ibrehim _[.] / Ya'quwb demandó fortaleza en tešte _[.] / mmuwniyyo [sic, testimonio] de šuw antessešor _[.] eštoš chuštoš [sic] / assertaron a pidir [sic] ada [a] Allāh i leš diyyó máš / ke šuwpiyeron pidir [sic] i noštroš ke no / šomoš komo akelloš _[.] no noš eš debe _[.] / dado¹¹³ demandar como demandaron akelloš / ke noš dé lo ke šea nuweštro šiyendo / šu bondad palazziyente _[.] kedando en paš / komo Ibrehim _[.] šin bulah ¹¹⁴ [¿sic?] de kuwdisiyya / (fol. 299 r:) ya dormidoš šobre šuš demandaš mmuy / adchudikadoš [sic, adjudicados] de ší mišmoš šin aba _[.] / lanssar otros denuwedos [valores, ánimos] ke šuw bondad / no eštá šino aawardando petisiyyoneš / chustas [sic] a todos en ššeneral [sic] _[.]

¹⁰⁷ Ambos vocablos son oscuros: *šeddūko* y *ašulada*. El primero puede ser una transcripción aproximada para "educó" y el segundo puede estar relacionado a "asolado", "desolado", "solo", etc. En cualquier caso, el sentido del pasaje resulta confuso y no nos parece prudente proponer una interpretación.

¹⁰⁸ Parece ser un error. Podría ser "de tu ser, virtud y honra" o quizás "de tu servicio y honra", pero es sólo una especulación.

¹⁰⁹ Quizás sea "atavío", pero el sentido no resulta claro en este pasaje.

¹¹⁰ Quizás "relevancia" o "revelación".

¹¹¹ Galmés, en su carta lo interpreta como "buen" y "sobvenir", respectivamente.

¹¹² Tanto Hegyi como Galmés (en las cartas aludidas) proponen que quizás quiera decir "suegra". Añade Galmés que puede ser "soga". El contexto no ayuda a aclarar a qué se refiere el vocablo.

¹¹³ "Prohibido" (Galmés, *Libro*, t. 2, p. 117).

¹¹⁴ El vocablo, que parece de origen árabe, no ha podido ser identificado y definido aún. Parece ser común en la obra del Mancebo. JACQUELINE KARP-GENDRE, *El manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge* (fol. 237 y 249 r). *Introducción texto y glosario* (tesis, Université de Toulouse le Mirail, 1978, p. 105), encuentra esta misma palabra pero no la define.

awwardó / šuw dibina bondad a Dewud [David] kuwarenta años¹¹⁵ / Ssulaymen [Salomón] toda šuw alayda¹¹⁶ ke loš dešti [-]noš / [pecados] no še le tarwwakaban¹¹⁷ ora aperéš¹¹⁸ ora / puwéš. A loš de Baniy Isreila kuwántaš / bezzeš šekansó Allāh de loš awwardar [.] a Bani Heýye¹¹⁹ ké parsida [perdón] le diyyó [.] a Tebi—¹²⁰ / kuwántoš años la-wwardó hašta ke nasiyyó / Mmuḥammad š'm i digo ke no ay núwmero para / kontar laš tarwwakanssaš¹²¹ ke hizo Allāh / a loš buwenoš dešeoš y a laš malaš parsidaš [perdones] [.]

¹¹⁵ A. Wade Eaton nos aclaró que se refiere al reinado de David que duró cuarenta años.

¹¹⁶ Vocablo no definido con seguridad aún; cf. *supra*, nota 91.

¹¹⁷ Parece acertada la hipótesis de Hegyi, que en su carta citada, relaciona el vocablo a la raíz árabe *t r q*: *tarqīq*: "purificación", o bien a la raíz árabe *r w g*, que en su forma *rawwaqa*. . . quiere decir, entre otras cosas "to clarify, purify, to pacify", en cuyo caso, aplicando estas posibilidades a nuestro texto, éste se interpretaría como: "a Salomón no se le purificaban (o perdonaban) sus pecados ni ahora ni después, aunque Dios siempre estuvo dispuesto a perdonarle, y sólo aguardaba su arrepentimiento". Repetimos que, como en otros casos, se trata de una hipótesis o interpretación posible que puede ayudar a aclarar el contenido del pasaje, pero que en modo alguno es definitiva.

¹¹⁸ "Después", es aragonesismo (GALMÉS, *Libro*, t. 2, p. 148).

¹¹⁹ Creemos que alude a Banu Hajjāj: fueron gobernantes en Sevilla, en el siglo IX y descendían de Sara, nieta de Witiza y esposa de un árabe (cf. P. K. HITTII, *op. cit.*, p. 548).

¹²⁰ Un borrón en el manuscrito impide distinguir las letras e identificar el vocablo o nombre.

¹²¹ Cf: *supra*, nota 117, pues parece provenir de la misma raíz que el vocablo allí comentado.