

LA ORACIÓN COMO DIÁLOGO EN UN COMENTARIO MORISCO SOBRE LA FĀTĪHA

Entre la literatura en lengua aljamiada producida por los moriscos españoles desde la conquista de Granada hasta la expulsión de 1609 predominan los textos religiosos. El principal entre ellos es, naturalmente, el Corán, del que sobreviven docenas de manuscritos de procedencia morisca, ya en árabe, ya en aljamiado o castellano¹. Sabemos también que los moriscos manejaban, aunque en número muy limitado, obras árabes de *tafsīr* (exégesis coránica) y de *ḥadīth* (tradiciones sobre la vida y dichos de Mahoma), y que tradujeron algunas de éstas a su lengua². El Corán, *tafsīr* y *ḥadīth* juntos forman la base irreductible de las ciencias religiosas musulmanas, y se puede afirmar que ninguna educación musulmana resulta completa si el estudiante no alcanza un extenso conocimiento de los tres.

Pero los moriscos, desgraciadamente, no se hallaban en condiciones de desarrollar, ni siquiera de mantener, un alto nivel de ciencia devota. Escaseaban los textos fundamentales, las obras clásicas de *tafsīr* y *ḥadīth* en árabe; se imponía a los niños moriscos la educación cristiana; se perdía cada vez más el conocimiento de la lengua del Corán. En vista de estas lamentables condiciones, algunos musulmanes se esforzaron por componer devocionarios y tratados en aljamiado, todos destinados a instruir a sus hermanos en religión para que supieran cumplir por lo menos con las exigencias mínimas de su secta. Pretenden los tratadistas convertir en lenguaje más directo y sencillo el contenido de sus fuentes árabes,

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

²L. P. HARVEY, *The literary culture of the Moriscos 1492-1609. A study based on the extant manuscripts in Arabic and Aljamiá*, tesis doctoral inédita, Magdalena College, Oxford, 1958, pp. 145-150.

haciendo más asequibles al público morisco la teoría y la práctica del Islam.

Estudiaremos aquí una parte del tratado contenido en el manuscrito número 5252 de la Biblioteca Nacional de Madrid³. Comprende el manuscrito 206 folios, de los que nos interesan sólo los primeros seis, y no llevan ni nombre de autor ni fecha, aunque es probable que se remonte al siglo XVI. Comienza su autor lamentándose del estado de ignorancia en que ha caído la España musulmana: “Rrekonosyendo eštar ešta išla tan eškura a kawšā de perdimyento de loš šabyoš... loš ke oy biben i por tyenpoš bebirán por grasya de Alláh, ta^cālā [enaltecido sea], an perdido y laš luzeš y ešk welaš y el ‘arabi’”⁴. Es por esto que el tratadista, como otros musulmanes “selošoš de mantener el *addin* [la religión] del alislām”⁵, ha escrito esta pequeña selección de instrucciones para los fieles:

Este es un tratado de todo lo ke konpyene para enkaminar a loš inoranteš al bwen kamino y el adin berdadero, anši de lo ke el muslim tyene nešesidad para konoser y šerbir a šu seňor; i šaber ke koša es *halāl* [permitido] y *harām* [prohibido] y a ke ešta obligado⁶.

Modesta meta, para la cual se aprovechará el escrito de cuantos materiales tenga a mano, y otros de que sólo conserva el recuerdo:

Muchoš amigoš mioš ... me rrogaron ke de arabigo šakaše en *alġāmi* [aljamiado] del dicho alqur^cān i teštoš de *šar^ca* [ley] lo ke fweše a mi pošible ... [Aliah] me enkamine i me ayude a šakar una tal kopilasyon trayendo a la memorya loš artikuloš i mandamyentoš⁷.

La obra, pues, se dedicará a instruir a los musulmanes en los fundamentos de su religión, ayudándoles a cumplir sus obligaciones. Y el autor, para escribirla, se aprovechará de sus conocimientos de la sagrada escritura y de leyes religiosas, aunque no alcance a citar textualmente todas sus autoridades. Por tanto hemos de esperar que se mezclen en el tratado conceptos de muy diversa procedencia, recordados por el autor quizás equivocadamente o a medias, pero basados en las ciencias islámicas del Corán, *tafsīr*, o *hadīth*.

Pasemos a analizar directamente el segundo capítulo del devocionario, en el cual se expone la importancia de la *Fātiĥa*, la oración con que comienza el Corán. Insiste el autor, convencionalmente, en la importancia de sus primeras palabras, *alĥamdu lillahi* ‘loado sea Dios’:

³ Editado por R. KONTZI, *Aljamiadotexte*, Wiesbaden, 1974, t. 2, pp. 877-885. Hemos alterado ligeramente el sistema de transcripción para facilitar la lectura.

⁴ Fols. 2r 7-8, 3r 6-8.

⁵ *Ibid.*, 2r 6.

⁶ *Ibid.*, 2r 13-18.

⁷ *Ibid.*, 3r 9-12, 3v 1-2.

Sepa todo muslim ke ninguna *aşşala* [oración] ni *arrak'a* [postración] pweđe şer şin "al-ḥamdu lillahi" ... faltando "al-ḥamdu lillahi" no lo ay şin bolber de nwebo⁸.

Pero la manera en que el tratadista analiza las restantes frases de la *Fātiḥa* no tiene nada de convencional. Afirma que la *Fātiḥa* es, o debe ser, un diálogo entre el que reza y Dios: "Şepa todo muslim k-el ke haze *aşşala* rrasona kon şu şeñor, ke anşi lo dize el annabī [profeta]. Muḥammad"⁹. Por consiguiente, toda frase pronunciada por el creyente trae una respuesta del Señor, la cual a su vez produce la frase siguiente. Citamos el pasaje entero¹⁰.

Porke şepa todo muslim ke kwando el şyerbo dize en l-*aşşala* "Allahu akbaru" kyere dezir "Allah eš mayor", rreşponde la nobleza de Allāh, *ta'ālā*, i dize: "Berdad dizeş, *yā* [oh] mi şyerbo, ke no ay mayor şeñor ke yo". I kwando el şyerbo dize "al-ḥamdu" ke dize "la loor eš a Allāh", rreşponde la nobleza de Allāh: "*Yā* mi şyerbo şkyen eš eše Allāh?" Rreşponde el şyerbo: "Eš *rabbu l-alamīn*, eš el şeñor de laş ğentes loado i bendīto, rrey de loş rreyeş i şeñor de loş şeñoreş, porke todo ešto a nadie perteneso sino a Allāh". "Pweş dizeş berdad, *yā* mi şyerbo, ke no y a şeñor şino yo. Pweş şkyen eš el şeñor de laş ğenteş?" Rreşponde el şyerbo: "*Ar-rahmānu r-rahīm* eš el pyadošo de loş bwenoş i de loş maloş en ešte mundo y el ke apyadara a loş bwenoş en el otro mundo". Rreşponde la nobleza de Allāh, *ta'ālā*, i dize: "En todo dizeş berdad, *yā* mi şyerbo, pweş şkyen eš el pyadošo, apyadador?" Rreşponde el şyerbo i dize: "*Malaku* [sic] *yawmi d-dīn*, eš el rrey del dia del ğudisyo ke ğuzgara a loş bwenoş y a loş maloş, unoş para la gloria y otroş para la pena". "Berdad dizeş, *yā* mi şyerbo, que yo şoy el miyor şin prinsipyio ni medyo ni fin ni kabo ninguno". Rreşponde el şyerbo: "Eš muy grande'rason ke a şeñor tan loado i şeñor de primeros i şageros, a tan oyadošo, a tan grande rrey, demandarle-é mersedes disyendo: *Iyāka na'budu wa iyāka nasta'in*, şeñor a ti adoramoş y a tu demandamoş favor y ayuda, kon tu, *yā* şeñor, *ihdinā aş-şirāta l-mustaqīm şirata lladīna an'amta 'alayhim ğayri l-maġdūbi 'alayhim wa la d-đālīn*. Şeñor gianoš al kamino rrekto i berdadero del *addīn* i del alislām, al

⁸ *Ibid.*, 5r 5-8.

⁹ *Ibid.*, 5r 8-9.

¹⁰ Para el lector que no sepa árabe ofrecemos aquí los siete versículos de la *Fātiḥa* en esa lengua, con su traducción al castellano:

Bismi-llahi ar-rahmāni ar-rahīm: El nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

- (1) *Al-ḥamdu li-llahi, rabbi l-ālāmin*: Loor a Dios, el Señor de los vivientes;
- (2) *Ar-rahmāni, ar-rahīm, maliki yawmi d-dīn*: El Clemente, el Misericordioso, Señor del día del juicio;
- (3) *Iyyāka na'budu wa-iyyāka nasta'in*: A Ti nos sometemos y de Ti pedimos ayuda;
- (4) *Ihdinā ş-şirāta l-mustaqīm*: Guíanos al camino recto;
- (5) *Şirāta-lladhīna an'amta 'alayhim*: El camino de los que has favorecido;
- (6) *Ġhayri l-maġdūbi 'alayhim*: No de aquéllos contra quienes estás enojado;
- (7) *Wa-lā ađ-đālīn*: Ni de los que han errado .

kamino de akelloš ke tu fizište grasya i mersed ke son loš *annabiēs* i loš del *ašihaba* [compañeros del Profeta], ‘*alayhim s-salām* [la paz sea sobre ellos]. Empero rogamošte no noš gíeš ni noš enkamines al kamino de loš erradoš ke šon los deškreyenteš. *Āmīn* [amén]”¹¹.

Aquí, al cerrarse el diálogo mismo, el comentarista vuelve a afirmar, “Puweš šepan todos ke Allah, *ta‘ ālā*, rrasona kon el šyerbo en *l-aššala*”¹².

Ya había declarado el tratadista morisco que su obra sería una complicación de datos sacados de varios textos; por tanto, podemos buscar la autoridad sobre la cual basó esta *Fātiḥa* dialogada. Una fuente que no nombra, pero que está recordando, es el siguiente conocido *ḥadīth* (la traducción es nuestra):

Sufyán ibn ‘Uyayna nos informó, tomándolo de al-‘Alā’, quien lo tomó de su padre, quien lo tomó de Abū Hurayra, quien lo tomó del Profeta (la paz sea sobre él), que éste dijo: “Si el que reza no recita ‘la Madre del Corán’ [la *Fātiḥa*], la oración es defectuosa”.... [Y dijo Abū Hurayra:] Oí al mensajero de Allah (la paz sea sobre él) decir: “Dice Allah: ‘He dividido la oración en dos mitades, una para mí y una para mi siervo. Y mi siervo recibirá lo que pide’. Cuando dice el siervo, ‘Loor a Dios, el Señor de los vivientes’, Allah responde: ‘Mi siervo me ha loado’. Y cuando dice, ‘El Clemente, el Misericordioso’, Allah responde: ‘Mi siervo me ha alabado’. Y cuando dice: ‘Señor del día del juicio’, responde: ‘Mi siervo me ha glorificado’, o una vez respondió: ‘Mi siervo me ha confiado sus asuntos’. Y cuando dice, ‘A Ti nos sometemos y de Ti pedimos ayuda’, responde: ‘Esto es entre mi siervo y yo, y mi siervo recibirá lo que pide’. Y cuando dice, ‘Guiamos al camino recto, el camino de los que has favorecido, no de aquéllos contra quienes estás enojado, ni de los que han errado’, responde: ‘Esto es para mi siervo, y mi siervo recibirá lo que pide’ ”¹³.

Aunque no exista prueba absoluta de que nuestro comentario hispanomusulmán sobre la *Fātiḥa* se base en un recuerdo de este mismo *ḥadīth*, el parecido entre los dos es innegable, y nos lleva a proponer que el tratadista morisco sí conocía esta tradición, que habría podido tomar de varias fuentes¹⁴. En ambas versiones el que reza pronuncia las frases de la *Fātiḥa* una por una, y a cada una de ellas Dios contesta de una manera apropiada. Pero pese a la estructura casi idéntica de los dos pasajes, se percibe entre ellos una diferencia muy significativa. En el *ḥadīth* árabe las respuestas de

¹¹ BN 5252, 5r 15-16r 15.

¹² *Ibid.*, 6r 15-16.

¹³ Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Saḥīḥ Muslim*, ed. Muhammad Fu‘ād Abd al Bāqī (¿El Cairo?, 1955-56), t. I, p. 296.

¹⁴ Sabemos que los moriscos manejaban algunas compilaciones de *Ḥadīth* árabe (por ejemplo, *Araba‘ un ḥadīth* de al-Ajūrī, *Kitāb al-arba‘īn* de al-Ghazzalī); además *el Kitāb shihāb al-akhbar* de al-Qudā‘ī se halla traducido al aljamiado en tres manuscritos diferentes (véase HARVEY, *op. cit.*, p. 150). Las grandes colecciones como el *Saḥīḥ Muslim*, reunido en el

Dios, aunque expresadas como en voz alta, son en realidad internas; el Señor confirma las palabras de la oración, aprueba que el suplicante las haya pronunciado, y sugiere que el creyente está por lo tanto en el camino de la salvación, o por lo menos que ha merecido la atención divina. Pero Dios está hablando consigo mismo: “Mi siervo me ha loado/alabado/glorificado”. En ningún momento se dirige expresamente a ese siervo, quien, como todo el que reza, debe esperar la ayuda de su Señor, pero que no recibe indicio alguno de que esa ayuda efectivamente le va a llegar.

Volviendo a la versión aljamiada notamos en seguida un tono distinto. Aquí, Dios ha entablado una verdadera conversación con el suplicante. Después de aprobar cada respuesta, tiene preparada una nueva pregunta: así está tan comprometido, directa y personalmente, en el acto de rezar como lo puede estar su siervo. “En todo dizeš berdad, *yā* mi šyerbo, pueš ¿kyen eš el pyadošo, apyadador?”. Tiene Dios aquí una marcada personalidad: seguro de sí mismo y de su autoridad, muestra a la vez la paciente ternura de un padre por su hijo, o de un maestro por el alumno predilecto. Y no es oyente pasivo, sino que colabora plenamente en forjar un eslabón entre sí y el ser humano que le alaba y reclama su protección. Si en efecto nuestro autor morisco basó esta sección de su tratado en el *ḥadīth*, se habrá sentido en su pleno derecho de elaborar el original de forma que resultase más atractiva para sus lectores algo crédulos. Su técnica consistió en presentar a un Dios más personal, un Dios al que el suplicante podía acercarse con cierta seguridad de que aquél le oiría y le contestaría. Y escogió el autor, como la mejor manera de dramatizar esta comunicación estrecha con el Señor, el diálogo.

Queremos sugerir que la evolución sufrida por este *ḥadīth* en la España del siglo XVI es perfectamente consecuente con otras tendencias más tempranas de la literatura religiosa islámica. Es decir, la relación entre la tradición original, en que Dios es una figura remota, y su derivado morisco que presenta a un Dios más personal, encuentra su paralelo en la relación entre el Corán y el género *ḥadīth* en los primeros años del Islam. Ya que el Corán es un texto revelado, es Dios el único que habla en él, y el papel del hombre se reduce a oír y obedecer. Las tradiciones del Profeta, en cambio, responden a una necesidad de introducir en la vida del hombre las palabras del Señor de una manera más íntima y más pragmática. Su misma forma de transmisión oral de un individuo a otro es una comunicación humana, totalmente distinta de la revelación. En los

siglo IX, se estudiarían sin duda alguna en la Españaa musulmana, y podrían haber sobrevivido, aunque fuera en forma fragmentaria, hasta la época morisca. Al mismo tiempo, muchas de las mismas tradiciones aparecen incorporadas a las obras clásicas de *tafsīr*, muy leídas en al-Andalus y conocidas también por los mosriscos. Véase el capítulo “*Tafsīr*” en mi libro *The Qur’ān in sixteenth-century Spain: Six Morisco versions of Sura 79*, London, Tamesis Books (en prensa).

varios ahādīth los fieles pueden escuchar cómo Mahoma, una vez en posesión de la verdad revelada, la aplicó a todas sus acciones y ayudó a sus seguidores a hacer igual. Lo que prueba el género *ḥadīth* es que el Islam es vivible: aunque la vida del Profeta fue ejemplar, el musulmán medio podía aspirar a imitarla. El género *ḥadīth* ilumina pues el mensaje del Corán, haciéndolo personal e individual. De casi la misma manera, la *Fātiḥa* dialogada que venimos estudiando personaliza e individualiza un acto de oración; pone en claro que el creyente sincero puede atraer a Dios hacia sí, y que puede poner en práctica en su propia vida la voluntad divina.

Empezamos recordando cómo el Islam español, en los últimos años de su existencia, se hallaba asediado por las doble amenaza de la ignorancia y de la persecución. Reaccionó de manera muy natural, reforzando aquellos elementos de la creencia y la práctica religiosa que más atraían a los fieles y más excitaban su imaginación y sus emociones. Hemos visto un ejemplo de esta tendencia en una versión de la *Fātiḥa* que, para mayor efecto, hace que los dos participantes en la oración se hablen. En el *ḥadīth* original, aunque aparecen dos personajes, no se entabla un verdadero diálogo; pero la versión morisca ha evolucionado hasta conseguir una forma casi dramática. No hay que ir muy lejos para encontrar un paralelo en el mundo cristiano. Conocido es que el teatro europeo moderno tuvo su origen en esa misma necesidad de hacer del rito religioso algo comprensible para una congregación analfabeta. Ya que la gran mayoría de los feligreses ignoraban el latín de la misa, en la Edad Media se empezaron a representar partes de ella delante del altar, para que gestos y acciones contribuyeran a su mejor comprensión. Estos fragmentos dramatizados, recitados primero en latín y después en lengua vernácula, fueron bien recibidos por lo fieles y con el tiempo se elaboraron, se llevaron fuera de la iglesia, y abandonaron su carácter devoto para convertirse en un género teatral puramente seglar.

En el Islam, claro está, serias prohibiciones religiosas impidieron el desarrollo de un género teatral autóctono. Pero la *Fātiḥa* dialogada morisca demuestra que existía por lo menos un primer impulso hacia la dramatización, aunque no pudiera realizarse plenamente. Parece evidente que algunos musulmanes, como algunos cristianos, necesitaban la ayuda de un diálogo directo para poder comprender y asimilar una abstracción religiosa.

CONSUELO LÓPEZ-MORILLAS