

## LOS MORISCOS Y EL USO DE LA ALJAMÍA

Manuel C. FERIA GARCÍA  
Universidad de Málaga

BIBLID [1133-8571] 8-9 (2000-2001) 299-323

**Resumen:** El uso de la grafía árabe es un rasgo muy destacable de los textos mudéjares y moriscos, originales o traducidos. Este aspecto, no suficientemente destacado por los especialistas, ha sido explicado en virtud de dos hipótesis: la del *secretismo* y la de la *sacralidad*. En el presente artículo, partiendo del concepto de etnicidad, se define el uso de la grafía árabe como un mecanismo simbólico de identificación étnica que, al momento de la expulsión, había perdido buena parte de su capacidad funcional. Desde esta perspectiva, el uso de la grafía árabe es coherente con cualquiera de los otros rasgos que definen la línea de traducción islámica.

**Palabras claves:** Moriscos. Aljamía. Traducción.

**Abstract:** The use of Arabic characters is an important feature of both translated and original Morisco and Mudejar texts. This aspect, not emphasized enough by scholars, has been explained by two hypotheses: that of *secrecy* and that of *consecration*. In this article, starting from the concept of ethnicity, the use of Arabic characters is explained as a symbolic mechanism of ethnic identification. A mechanism that had lost a great degree of its functionality by the time of the expulsion. From this point of view, the use of Arabic characters is coherent with all the other distinctive features which define the line of Islamic translation.

**Key words:** Moriscos. Aljamía. Translation.

### 1. La agonía de la cultura andalusí: la línea de traducción islámica<sup>(1)</sup>

La pérdida de la soberanía política islámica en buena parte de la Península durante el siglo XIII introdujo una situación completamente novedosa en la vida comunitaria de los andalusíes. Poco a poco, y al ritmo que marcaban las circunstancias de cada región, los musulmanes se aculturizaban, esto es, dejaban de ser lo que habían sido hasta entonces para convertirse en otra cosa. En todo caso, en zonas como Valencia o Aragón, donde las aljamas mantuvieron sus fronteras étnicas y culturales durante más tiempo, el proceso resultaba más lento.

Durante esta etapa, que conocemos como "mudéjar", las aljamas empezaron a sentirse amenazadas y reaccionaron, como es natural, tratando de reconstruir su nueva identidad. En este proceso, asociado en buena medida a la pérdida progresiva del dominio de la lengua árabe, al menos como vehículo principal de la cultura, la traducción desempeñó un papel fundamental. La cultura islámica debía ser *traducida* -en el sentido más amplio- a las nuevas circunstancias. Todo ello dio lugar al surgimiento de lo que he denominado (FERIA, 2002) la "línea islámica" de traducción del árabe al castellano, por contraposición a las líneas fehaciente y académica. La línea fehaciente, esto es, la protagonizada por fedatarios públicos (intérpretes del Rey, traductores jurados, traductores del Ministerio de Estado y del Ministerio de Exteriores, traductores e intérpretes de la Administración de Justicia y de las legaciones consulares, etc.), se caracteriza por estar destinados sus trasladados a crear efectos institucionales, generalmente inmediatos. La académica, protagonizada fundamentalmente por profesores universitarios, y la islámica se caracterizan entre otros extremos por estar destinados sus trasladados a la generación, reproducción o difusión de ideología. Téngase en cuenta que la línea de traducción islámica, aunque se extiende cronológicamente hasta la actualidad, tiene sus principales representantes entre los musulmanes españoles anteriores a la expulsión. No obstante, no debe confundirse traducción islámica con traducción realizada por musulmanes: la mayor parte de los traductores fehacientes de árabe del siglo XVI eran moriscos. Recuérdese, por ejemplo, a Alonso del Castillo y a Miguel de Luna.

Visto el asunto desde este punto de vista, no será de extrañar que el número de traducciones, y el empeño que las aljamas pusieron en ellas, aumentara significativamente tras la caída del Reino de Granada. Desde el año 1492, el

---

(1) Agradezco a Salvador Peña sus valiosas observaciones así como sus indicaciones bibliográficas.

mudejarismo dejaba paso a la expulsión de los judíos y a las conversiones forzadas. En una palabra, se iniciaba un proceso de asimilación forzada que ponía en muy serio peligro la existencia misma de los *moriscos* como grupo social. Fue, sin duda, un momento crucial de nuestra historia. La batalla se decantó, desde el punto de vista oficial, en favor de la construcción de una nueva España (la de siempre, según las tesis goticistas) sobre la base de los estatutos de limpieza de sangre y de la generación del mito del cristianismo orgánico español, mito que, como demuestra magistralmente STALLAERT (1998), aún encontraría defensores entre los ideólogos del franquismo. Producto de todo ello será, a la postre, la expulsión de los moriscos y la "reorientación de las mismas bases de esta relación: la relación cristiano / musulmán deja paso a la relación ibérico / marroquí" (MEZZINE, 1998: 542).

Buena parte de lo que conocemos como cultura morisca se puede interpretar como una respuesta a esta tendencia asimiladora. Baste recordar el episodio de los libros plúmbeos del Sacromonte, o la visión de la historia de España de la pseudotraducción de Miguel de Luna<sup>21</sup>, para comprobar hasta qué punto los moriscos consideraban importante para su supervivencia como grupo étnico el combatir las tesis oficiales. Y, en todo ello, el papel desempeñado por las traducciones, o por los traductores, fue fundamental.

En las páginas que siguen abordaré el que a mi parecer constituye el elemento definidor por excelencia de la línea de traducción islámica. Este elemento no es sino el uso de la grafía árabe. A fin de que pueda comprenderse este fenómeno comenzaré presentando, muy someramente, y en el marco general de la historia de la traducción del árabe al español, algunas otras características formales de los textos moriscos ya bien estudiadas por los especialistas en el tema.

Téngase en cuenta que la mayor parte de los textos moriscos conservados son traducciones (CARMONA, 1992), y que en este artículo abordo ante todo un elemento absolutamente definitorio de dichos textos. Por consiguiente, se trata, a mi juicio, de un asunto de notable importancia tanto para la historia de la traducción del árabe al español, como para la historia de la cultura islámica española.

---

(2) En general, respecto a estas cuestiones, véase CABANELAS (1974), HAGHERTY (1984), MÁRQUEZ VILLANUEVA (1991) y CARO BAROJA (1992).

## 2. Algunas características formales de los textos moriscos

### a) Arabismos y calcos léxicos, sintácticos y semánticos

Una de las características más representativas de los textos mudéjares y moriscos, tanto traducidos como originales, es que contienen un gran número de arabismos léxicos. No voy a insistir en ello: es asunto ya bien estudiado.

Ahora bien, si los arabismos léxicos son llamativos, no menos dignos de notar son los calcos gramaticales. GALMÉS DE FUENTES (1984, 1: 319) describe el fenómeno como sigue:

En efecto, la lengua española de los moriscos presenta características muy peculiares, en cuanto se halla profundamente arabizada, no sólo en el orden léxico, puesto que todas las voces que podríamos decir *técnicas* son de origen árabe [...], sino especialmente en el orden sintáctico. En este sentido, los moriscos adoptan las más características construcciones de la lengua árabe, y ello, no como resultado, según se ha pensado en ocasiones, de torpes traducciones, sino que han sido las mismas construcciones sintácticas, que se repiten hasta la saciedad, y que aparecen con la misma profusión en textos que evidentemente no están traducidos del árabe sino que son de invención o creación morisca.

BOUZINEB (1987: 615) llega a la misma conclusión tras una concienzuda labor de análisis de los textos traducidos con sus originales árabes y afirma:

El estilo de los escritos aljamiados, aunque aparentemente muestre tener una relación directa con el original árabe, es decir, que aparece ser una traducción literal y palabra por palabra, la realidad es distinta; porque el cotejo con los originales árabes a que hemos sometido algunos pasajes aljamiados que hemos estudiado ha mostrado que el estilo de los moriscos es un *estilo universal* de los mismos.

En conjunto, y en cualquier caso, es evidente que estas traducciones están muy cerca de sus originales. Los conceptos son asumidos con sus voces, todas ellas con profundas resonancias en la cultura islámica, de las cuales se derivan con gran naturalidad nuevas formas castellanas. La gran pericia y sensibilidad que estos traductores muestran en ambas lenguas hace pensar que, efectivamente,

si los tecnicismos islámicos son tan abundantemente utilizados en la literatura aljamiada no se debe a la ausencia de sus equivalentes en español [...], ya que a veces algunos tecnicismos islámicos son traducidos alternando la traducción del español con el término árabe<sup>(3)</sup>.

(3) BOUZINEB (1984, 2: 286). Para una lista de estos dobletes, véase BOUZINEB (1987: 619).

Luis FLORIANO<sup>(4)</sup>, en un trabajo dedicado a una traducción aljamiada de la etapa morisca, extrae respecto al tratamiento del léxico jurídico la siguiente conclusión, por lo demás generalizable al resto de las obras de este corte:

El morisco traductor del texto jurídico, en cuanto al léxico relacionado con el habla forense, adopta una de estas posturas:

- Transcribe en el manuscrito aljamiado, más o menos literalmente, la voz árabe.
- Crea nuevas palabras romances, que están en relación semántica con las árabes; ilustra el texto árabe con expresiones de su propia creación, con metáforas, comparaciones o figuras de carácter literario.
- Y, por último, utiliza el procedimiento del calco semántico.

Así, por ejemplo, se *traduce* la voz *talāq* (repudiar) por “talac”, o “attalaq”, y de ahí se derivan “talacar”, “attalakamiyento”, “attalakada” o “attalakante”. Como es sabido, el repudio existía en la sociedad castellana de la época, por lo que no resultaba en modo alguno difícil encontrar término equivalente al árabe.

Sobre todo son objeto de transcripción, como es lógico, las voces con una carga religiosa notable: así, se utilizan los términos “halal” y “haram” (lícito e ilícito), junto a todas sus variantes romanizadas (“harramar”, “harramación”, etc.), pero muy raramente sus equivalentes castellanos. Muchos más ejemplos se encontrarán en el estudio lingüístico que precede a la edición de los *Alquitebes de la tafria* de ABOUD HAGGAR (1999, 1: 50-101), todos ellos en el mismo sentido. Entre los calcos semánticos cabe citar, a modo de ejemplo, “asosegar” (*sakana*) para “cohabitar”; “dentrar” (*dajala*), para lo mismo, o “encelar” (*asarra*) para “tener una concubina”.

HEGYI (1984: 379) explica algunos de estos curiosos fenómenos utilizando varios ejemplos de entre los cuales elijo el siguiente: la traducción de *ākil al-ribā* por “comedor del logro”, refiriéndose a los usureros (como es sabido, la usura está absolutamente prohibida en el islam). En el vocabulario castellano de la época existía el término “logrero”, que es el que parece tener también en mente el traductor morisco, aunque se asociaba de manera natural al ámbito económico o jurídico, no al moral<sup>(5)</sup>. Demostrando una gran sensibilidad lingüística, el

(4) FLORIANO (1978: 374). Ya antes (1972) había dedicado su tesis doctoral al derecho matrimonial en la literatura aljamiado-morisca.

(5) Respecto al concepto de usura en la Baja Edad Media española y su evolución, véase DELGADO (2000).

traductor introduce una traducción literal con la que evita perder esas connotaciones. Esto podría explicar también algunos de los numerosos calcos que pueden encontrarse enumerados en la bibliografía especializada.

No creo que valga la pena multiplicar aquí los ejemplos, puesto que se trata de un asunto bien estudiado<sup>(6)</sup>.

#### b) Transcodificaciones

Otra característica muy resaltada por la bibliografía especializada es la del empleo de transcodificaciones, o traducciones literales, como suele denominarse el fenómeno comúnmente. De entre las transcodificaciones que analiza FLORIANO (1978) espigo algún ejemplo curioso: el verbo “asoletar” (en el sentido de quedarse a solas), que traduce *jalā*, usado metafóricamente -como también en árabe- para expresar la consumación del matrimonio; *rās al-māl*, traducido en las *Leyes de Moros* (TRATADOS, 1853) por “*haçienda*”, aparece como “*kabeça de su algo*” en el texto analizado por Floriano, así como *hablu-ki ‘alà gāribi-ki* (fórmula con la que el esposo hace saber a la esposa que la ha repudiado) es traducido literalmente como “*tu kuwerda sobre tu cervigal*”.

En la traducción aljamiada del *Kitāb al-Tafsīr*<sup>1</sup> editada por ABOUUD HAGGAR (1999, 68-70) también aparece un gran número de transcodificaciones: así, por ejemplo, las expresiones árabes *fard kifāya* (“deber colectivo”) y *fard ‘ayn* (“deber individual”) se hacen corresponder a las expresiones castellanas “debido sobre los bastantes” y “debido sobre las mesmedades”.

#### c) Reestructuración de las relaciones del sistema léxico castellano

A lo anterior hay que sumar la reestructuración de las relaciones que definen el sistema léxico castellano por influencia del árabe, fenómeno que introduce con gran acierto HEGYI (1984). Así, por ejemplo, el uso de los términos “bueno” y “malo” en estos textos está absolutamente condicionado por el uso de sus equivalentes árabes *hasan* y *sayyi'*, cuyas relaciones estructurales con el resto del léxico árabe no son, naturalmente, iguales a las de los términos castellanos apuntados con el resto del sistema léxico en el que comúnmente se enmarcan.

(6) Sobre los calcos del árabe en los textos aljamiados pueden verse, entre otros, los trabajos de KONTZI (1978), BENJEMAA (1984), GALMÉS DE FUENTES (1994) y ABOUUD HAGGAR (1999), estos dos últimos fundamentales. Puede consultarse también, aunque con precaución, el glosario de voces con que se concluye la edición de TRATADOS (1853).

d) Carácter arcaizante de la lengua y dialectalismos

Otro rasgo, considerado muy definitorio de estos textos, es el carácter arcaizante de la lengua. Esto es especialmente patente en los textos posteriores al *Breviario cunní de lçe de Gebir*, considerado el iniciador de la literatura morisca.

Se trata de un fenómeno ideológico, con claro reflejo en el ámbito lingüístico, que ha sido descrito por HEGYI (1985: 653ss.) como sigue: perdida la situación de notable florecimiento que disfrutó la comunidad aproximadamente hasta el siglo XIII, se produce un afán generalizado de estancamiento histórico; la comunidad islámica de la Península se mantiene de este modo ajena al Renacimiento, cuya insistencia en la mitología clásica pudiera haber despertado en ella recelos religiosos; por todo ello, aunque no estén exentos de cultismos, los latinismos de otros textos de la época no aparecen en estas traducciones, como tampoco rasgos de sintaxis latinizante. Por el contrario, estos textos están cuajados de rasgos arcaizantes y de dialectalismos. Esto último refleja una progresiva pérdida de nivel cultural entre las personalidades más representativas de la comunidad<sup>(7)</sup>.

e) Trabajo en equipo y desórdenes auditivos

Por otro lado, reviste gran interés el modo concreto en que se realizaban estas traducciones, así como las consecuencias derivadas de ello, que podrían explicar algunos fenómenos curiosos. No me cabe duda de que en la realización de estas traducciones se implicaba, de un modo u otro, toda la comunidad. A esta idea del carácter comunitario de la línea de traducción islámica se une el que, al menos una buena parte de estas traducciones, fue llevada a cabo, no por una persona concreta, sino por varias que colaboraban de manera activa. Hossain BOUZINEB, tiene el mérito de haber desbrozado el camino que conduce a esta conclusión en un precioso trabajo (1987). Espigo sólo un ejemplo de entre los varios que aporta el autor para argumentar su tesis. En la traducción de un hadiz se lee: "Dišo l-annapī Hurayra rađiya Allāhu 'anlu ke dišo l-annapī Muḥammad...". El término "napī" corresponde al árabe *nahī*, castellano "nabí" (profeta). Abū Hurayra es una persona de sobra conocida en la cultura islámica: compañero del profeta Mohamed, es el más importante transmisor de hadices auténticos, todos los cuales

(7) Sobre el arcaísmo lingüístico de estos textos, véase también SANCHEZ ÁLVAREZ (1995) y ABBOUD HAGGAR (1999: 49), así como la bibliografía citada por la primera de estas autoras. Para más detalles sobre las características lingüísticas de estos textos puede verse también KONTZI (1978) y (1988), así como la bibliografía citada en este último trabajo.

incluyen en árabe, por tanto, la expresión '*an Abī Hurayra qāla...*' ("según Abu Hurayra, dijo [el profeta]"). Como deduce BOUZINEB con gran perspicacia, aquí tuvo que producirse un desorden de carácter auditivo. De éste y otros muchos ejemplos infiere (1987: 615) que

los moriscos trabajaban a veces en equipo para traducir a su lengua aljamiada los libros de religión islámica y otros escritos en lengua árabe, una lengua que ya no dominan, y necesitan aunar esfuerzos para poderla descifrar.

Tampoco cabe descartar, como parece hacer BOUZINEB, la posibilidad de que la ayuda mutua no sólo tuviese como fin suplir la falta de pericia en la lengua árabe: también podría estar destinada a suplir la falta de pericia en la lengua castellana. Para llegar a esta conclusión es preciso tener en cuenta el nivel cultural y la situación lingüística de estos musulmanes. Resulta muy clarificador en este sentido el trabajo de VINCENT (1994: 740-742): en aproximadamente los mismos años en que se llevó a cabo la traducción citada, en la región valenciana, muy arabizada como es sabido, se calcula a la luz de la documentación existente que cerca de un setenta y cinco por ciento de los varones moriscos eran analfabetos, y la mayoría de los alfabetizados en lengua árabe superaba los cincuenta años. ¿Cuántos de ellos serían realmente capaces de leer en una velada para los miembros de la aljama? Muy pocos. ¿Y cuántos serían capaces de escribir en castellano? Muy pocos también. La colaboración parece natural.

Este modo de trabajar, por otra parte, se encuadra en una larga tradición medieval que hacía también natural, ante la situación descrita, el recurrir a esta forma de traducir. El trabajo en equipo, sin alejarnos del mundo de las traducciones del árabe en la Península, era el común en la Escuela de Traductores de Toledo. En palabras de SANGRADOR GIL (1997: 50):

Cuando la escuela se encontraba bajo la dirección de D. Raimundo los equipos de traductores consistían en un Farabasta (por lo general un judío o un mozárabe) que traducía *viva voz* los textos originales y de un latínista que los vertía inmediatamente al latín. La lengua común a los dos traductores era el romance castellano. No sucedía así bajo la tutela del monarca castellano [Alfonso el Sabio] ya que el número de hombres ocupados en la labor de traducción se expandió. Los equipos de traductores constaban de la típica pareja de la época anterior; sin embargo, la versión del Farabasta era corregida por el romancista y, antes de ser dictada al copista, debía ser discutida por el *emendador*. A estos tres se añadieron un *capitulador* para ordenar la materia traducida y un *glosador* que hacía de secretario y a veces escribía nuevos capítulos.

El trabajo en equipo fue también el que se utilizó para llevar a cabo la versión trilingüe del Corán de Juan de Segovia e Içe de Gebir<sup>(8)</sup>. Como es sabido, también era el normalmente utilizado en todo el ámbito cultural cristiano. De este modo, cuando el Infante D. Pedro de Portugal relaciona en el siglo XV las que a su parecer son las principales dificultades de la traducción, afirma que el proceso es más difícil cuando se dictan pasajes cortos que cuando se dictan pasajes largos<sup>(9)</sup>.

A mi juicio, también debe relacionarse este sistema de trabajo con el concepto de autoría, a veces problemático en estos textos. Para ello, es fundamental tener en cuenta el papel que en este modo de traducir tenían los glosadores y ordenadores, o "capituladores". La glosa formaba parte integrante del modo de traducir común en la Península y otros lugares de Europa, como demuestra RUSSELL (1985: 39-40). En ocasiones, estas glosas aparecían al margen, o seguían al texto traducido, pero otras veces aparecían simplemente incorporadas al texto. El capitulador u ordenador, por su parte, ordenaba el texto en capítulos o apartados inexistentes en las obras clásicas latinas y griegas. Todo ello, según RUSSELL (1985: 40), formaba parte de la "medievalización" del texto traducido, "no sólo por su forma, sino también por el tipo de información o comentario que dichas glosas normalmente proporcionan". Salvando las distancias, puesto que en nuestro caso no se trata de obras originales de la Antigüedad, sino ellas mismas "medievales", estas consideraciones podrían arrojar no poca luz sobre el problema de la autoría de algunas de estas obras originales, o traducciones, del ámbito islámico.

### 3. El uso de caracteres árabes

#### a) Su importancia

Sin embargo, si hay un rasgo que define a las traducciones de los antiguos musulmanes de lengua castellana frente al resto de los fenómenos de traducción del árabe que ha conocido nuestra historia, ése es, sin lugar a dudas, el uso mayoritario de la grafía árabe en el texto de llegada. De hecho, cualquier otra característica de estas traducciones islámicas, ya sea particular o general, puede

(8) Respecto a la traducción latina del Corán citada, véanse CABANELAS (1952) y LÓPEZ-MORILLAS (en prensa).

(9) El ejemplo está tomado de RUSSELL (1985: 38, n. 42). En general, para una visión de conjunto de este modo de trabajar en equipo en el marco de la Península Ibérica, véase RUSSELL (1985: 37ss.).

rastrearse igualmente, con un mayor o menor grado de incidencia, en las traducciones fehacientes del árabe contemporáneas a ellas; en las traducciones de carácter científico o cultural de épocas anteriores, ya fueran del árabe al latín o a las lenguas romances; en las traducciones de carácter académico de los siglos XIX y XX, o en las traducciones de temática islámica que actualmente llevan a cabo los musulmanes españoles. Pero nunca, en ningún otro momento de la historia, se han utilizado caracteres árabes para traducir al castellano. Por consiguiente, y en resumidas cuentas, creo que está justificado el subrayar esta opción como la primera característica definitoria de las traducciones de la línea islámica clásica. El uso del alfabeto árabe en textos aljamiados no es exclusivo, por otra parte, de las traducciones. Son numerosos los documentos de diverso orden -incluso notas personales- aljamiados originales que mantienen la grafía árabe<sup>(10)</sup>.

b) Una posible explicación: la hipótesis del secretismo

Sin embargo, los editores y estudiosos de estos textos no parecen prestar gran atención a este asunto. Quizá porque no les interesan prioritariamente estas cuestiones. Aunque también puede haber influido en esta incuria la asunción de ciertas hipótesis explicativas muy generalizadas en otro tiempo, como es el caso de la teoría según la cual el objetivo del uso de los caracteres árabes no era sino el burlar a las autoridades cristianas, desconocedoras de la grafía árabe. Esta misma explicación se ha utilizado repetidamente para explicar el uso de la grafía hebrea en textos en árabe o lengua romance. Así, un autor que ha dedicado grandes esfuerzos a reconstruir la historia de los traductores judíos de árabe de la Península Ibérica, David ROMANO, afirma al respecto (1992: 216, n. 17):

La razón del uso de esta variante gráfica me parece tan sencilla que a veces esa misma sencillez me hace dudar de lo acertado de mi explicación. Opino que los judíos escribían las diversas lenguas con caracteres hebreos para que musulmanes y cristianos no pudieran entender lo escrito [...]. Mi explicación no satisface al prof. Kurt Schubert, quien opina que ese sistema tenía por fin subrayar la categoría del hebreo, para mantenerse fiel a su sacralidad.

Esta cita me parece muy significativa. En ella se resumen las dos explicaciones comunes del hecho que analizamos: la hipótesis del secretismo y la de la sacralidad. Empezaré por la primera.

---

(10) Algunos ejemplos pueden consultarse en HOENERBACH (1978).

Un simple repaso a la historia de la traducción fehaciente del árabe en España durante el siglos XVI (FERIA, 2002, III) hace innecesario insistir aquí en que el uso de caracteres árabes o hebreos no impedía en modo alguno a las autoridades cristianas acceder al contenido de un texto. Es una cuestión de mero sentido común: si aceptamos que para las autoridades españolas de la época los moros constituían el enemigo por antonomasia del que los moriscos no eran sino la quinta columna, y, además, que España constituía una de las dos principales potencias económicas y militares de la época -si no la principal- y había desarrollado un aparato estatal y administrativo verdaderamente complejo, hubiera sido extraordinario que no dispusiera de trujamanes de algarabía. Tan extraordinario como pensar que en plena guerra fría los EE.UU. no hubieran dispuesto de traductores de ruso o la Unión Soviética de traductores de inglés. Es más, incluso podría afirmarse sin temor a errar que el uso de los caracteres árabes no hacía sino inducir a las autoridades cristianas a la sospecha e inmediata traducción del contenido del texto en cuestión. Por tanto, de cara a la relación con las autoridades cristianas desconocedoras de la grafía árabe, el uso de semejantes letras no podía traer más que inconvenientes.

HEGYI (1978: 147-148), el único autor que a mi juicio ha abordado la cuestión del uso del alfabeto árabe entre los moriscos desde una perspectiva global, llegaba a esta misma conclusión. En sus palabras:

Tanto las autoridades estatales como las de la Inquisición disponían sin duda de expertos en lengua árabe, y por lo tanto el empleo de tal escritura no hubiese servido para nada si el único motivo hubiera sido el de ocultar el contenido.

Descartemos, pues, la hipótesis del secretismo.

### c) La hipótesis de la *sacralidad*

Una vez descartada la hipótesis del secretismo, sobre la que aún insistía GARCÍA GÓMEZ (1978: 502)<sup>(11)</sup> en las palabras de clausura del mismo congreso en

(11) En fechas muy recientes, VALERO CUADRA (2000: 6-7) aún sugería esta explicación al afirmar: "La motivación exacta que llevó a los moriscos a desarrollar este tipo de producción textual [...] todavía no ha sido definitivamente establecida por la crítica, pudiendo haber jugado un papel importante tanto la necesidad de hacer inaccesibles los textos a los cristianos, como cuestiones de tipo étnico aún sin aclarar seguramente relacionadas con la actividad puramente traductora en la que debieron de gestarse muchos de estos textos". En las páginas que siguen espero poder aclarar cuáles son esas

que HEGYI expresaba el parecer anterior, este último se decanta por analizar el asunto teniendo en cuenta otros fenómenos similares que ha conocido la historia del mundo islámico hasta la actualidad, en especial en situaciones de competencia con otras religiones, lenguas y alfabetos. Concretamente, el autor citado analiza con gran detalle el uso de caracteres árabes aplicados a lenguas de la China, la India, el África subsahariana y, sobre todo, de la Europa Oriental (Albania, Serbia y Croacia fundamentalmente). En todos estos casos, HEGYI comprueba que el uso de un alfabeto u otro está condicionado por elementos de carácter religioso, por lo que concluye que (*ibidem*: 162) “a la vista de tantos ejemplos, creemos que el empleo de caracteres árabes por los moriscos se debe también en su mayor parte al carácter sagrado de la escritura árabe y a una actitud afectiva hacia ella”.

No cabe duda de la veracidad de última afirmación. Cualquiera que tenga el menor conocimiento acerca de la cultura islámica sabe que los musulmanes consideran sagrada la lengua árabe, a la que se encuentra indisolublemente unida su grafía, y, por consiguiente, mantienen hacia ambas una especial actitud afectiva, por no hablar, definitivamente, de reverencia.

La hipótesis de la *sacralidad*, que es a la que en definitiva llega HEGYI, parece, pues, mucho más verosímil. No obstante, el asunto puede abordarse desde otra perspectiva. HEGYI (*ibidem*) casi llega a enunciarlo cuando afirma que se trata de “una manifestación externa de pertenencia a la *umma*, o comunidad islámica [...]”, el uso del alfabeto árabe puede considerarse hasta cierto punto como una especie de *confesión de la fe*”.

A mi juicio, el problema que subyace al punto de vista de HEGYI es que hace del islam un fin en sí mismo, cuando, en realidad, no era sino un medio. Tanto es así que, como afirma muy acertadamente STALLAERT (1998: 63),

el morisco se aferra a todo elemento capaz de diferenciarle de la mayoría cristianovieja [...]. Determinados símbolos religiosos vacíados de todo contenidos o incluso ajenos al auténtico islam se convierte en los pilares de la resistencia morisca. El islam de los moriscos castellanos es más bien un anticristianismo, cuyo fin principal consiste en crear un cuerpo dogmático que sirva de contrapeso a la doctrina cristiana<sup>(12)</sup>.

*cuestiones de tipo étnico* relacionadas con la actividad puramente traductora.

- (12) Son realmente muy numerosos los elementos de la doctrina islámica común entre los moriscos (incluso entre los menos aculturados) que escapan por completo a la ortodoxia islámica. Por poner sólo un ejemplo, nada más lejos del islam que afirmar la creencia en la trinidad de Alá, Mahoma y el Corán (GARCÍA ARENAL, 1978: 86). De hecho, afirma EPALZA (1995: 286), “cuando el profesor

Adelantaré que, en mi opinión, las razones del uso de los caracteres árabes o latinos en las traducciones, aunque varían con el correr del tiempo, tienen una explicación de carácter fundamentalmente sociológico que es, en síntesis, la que da sentido a todos los otros rasgos comunes a los textos mudéjares y moriscos. Trataré, pues, de abordar el asunto desde esta otra perspectiva.

### 3. La asimilación de los moriscos: un proceso de etnicismo

#### a) Algunos presupuestos teóricos.

Asumo plenamente la tesis de STALLAERT (1998) de que los moriscos son, ante todo, un grupo étnico, esto es, un grupo humano definido por unos valores que, producto de su herencia común, los distingue de otros grupos (no hablamos, naturalmente, de rasgos fenotípicos). El fenómeno de la etnicidad, como es reconocido unánimemente, se sustenta en la lealtad del grupo a esos valores a lo largo de un período dilatado de tiempo. El grupo étnico, en una palabra, no tiene sentido sin lealtad intergeneracional a la distinción y la especificidad.

Por asimilación entiendo, como es común entre antropólogos y sociólogos, el proceso por el que desaparece la frontera étnica entre dos grupos. La asimilación, por tanto, es ante todo un ataque a la existencia misma del grupo. Este proceso de desintegración puede tener lugar con o sin resistencia del grupo étnico en vías de asimilación. Según la terminología de SMITH (1986, *apud* STALLAERT: 1998, 13), la resistencia a dicho proceso se denomina etnicismo, “lo que suele traducirse en el deseo de retornar a una situación idealizada en el pasado” (SMITH, *idem*: 50).

En estos procesos de afirmación de la propia identidad se invocan sólo algunos de los elementos culturales definidores de ese pasado idealizado, no todos. En otras palabras, se produce, por parte del grupo amenazado, un “uso selectivo de su patrimonio cultural” (STALLAERT, *ibidem*). No es en absoluto inusitado que los elementos seleccionados sean de carácter religioso. En cualquier caso, lo que sí es seguro es que dichos elementos habrán de formar parte de lo que Charles TAYLOR denomina en algunos de sus escritos los “significados públicos” o “bienes sociales irreductibles”, es decir, “aquellos que sólo son significados para el sujeto

---

Benjamia presentó su traducción al árabe [del *Breviario qurra'i*, obra de Iqe de Gebir, Alfaquí Mayor de Segovia, ningún ignorante, por tanto] en el Coloquio de Zaguán de 1987, el Dr. Cheikha pudo afirmar que se trata de una nueva escuela de *fiqh* o derecho islámico, diferente de las cuatro escuelas ortodoxas del islam sunni".

en tanto que compartidos con otros” (*apud* LLAMAS, 2001: 139). A ello debe sumarse el hecho de que, siguiendo nuevamente a TAYLOR, “la expresión lingüística es el lugar en el que se constituye más radicalmente nuestra identidad”. La identidad, por tanto, se construye “en la adquisición de lenguajes expresivos” (LLAMAS, *idem*: 123 y 130).

Los elementos seleccionados en el proceso de etnicismo actúan como “centinelas simbólicos” (ARMSTRONG, 1982, *apud* STALLAERT, *idem*: 15) que definen las fronteras étnicas; elementos que, por otra parte, se transmiten de generación en generación dando a la comunicación etnosimbólica toda su dimensión histórica. Este conjunto de elementos constituye, según SMITH (1992: 451, *apud* STALLAERT, *ibidem*), el “complejo mitosimbólico” que permite la supervivencia étnica a largo plazo. Y, también, este conjunto de elementos simbólicos es el que permite que los miembros de un grupo étnico se reconozcan como tales. En otras palabras, constituyen signos de pertenencia a un grupo.

Concretando, para explicar la cuestión del uso de los caracteres árabes en estos textos, parto de la idea de que tanto mudéjares como moriscos constituían ante todo un grupo étnico. En la etapa propiamente morisca, el grupo se vio sometido a un inflexible proceso de asimilación que los condujo a seleccionar, de entre todos los elementos que conformaban su tradición cultural, aquellos que, por simple contraposición a los valores del grupo mayoritario, les permitían establecer más fácilmente unos “centinelas simbólicos” que los diferenciaran de los demás. En la misma medida, esos elementos simbólicos les permitían reconocerse o identificarse como miembros honrosos de su propio pueblo en el espacio -sólo público para sus integrantes- de la aljama. Por último, estos elementos simbólicos, transmitidos como valores éticos vehiculados a través de un lenguaje especial<sup>(13)</sup>, se establecen en el marco más general de los signos de identificación o de pertenencia a grupos que habían sido comunes en la etapa mudéjar, y que seguirían siéndolo, a todo lo largo del mundo mediterráneo, siempre que las circunstancias permitieran la convivencia equilibrada de los grupos étnicos.

Ahora bien, ¿cuáles son esos signos comunes de pertenencia a grupo?

---

(13) El que abordo en este artículo no es, ni mucho menos, el único caso en el que se utilizan estrategias lingüísticas como medio de afirmación de un grupo étnico o social. Especial atención ha merecido en este ámbito el uso de los insultos, estudiados con gran detenimiento, entre otros, por LABOV (1974) y DITTMAR (1976). En el campo del arabismo, PEÑA (1991) ha aplicado las teorías de los autores citados al estudio de los insultos en la obra de Naṣīb Maḥfūz.

b) *Los renegados y los signos de pertenencia a grupo: atavío y nombre propio.*

A mi juicio, nada más fácil que rastrear estos signos en los cambios que los individuos evidencian al renegar de su pertenencia a un grupo e ingresar en las filas de otro, y en cómo los miembros del grupo de origen y de adopción interpretan dichos cambios. Por ello, creo que resulta interesante hacer un breve recuento de cuáles eran estas señas de identidad tomando como punto de referencia principal a los renegados.

En síntesis, tres eran, en mi opinión, los “centinelas simbólicos” tradicionales de las fronteras entre los diferentes grupos étnicos: el atavío, el nombre propio y el uso de una grafía u otra. Comencemos por los dos primeros.

*El atuendo.*

En la época que nos ocupa, a no ser por impedimentos exteriores, resulta impensable que un individuo pueda pertenecer a un grupo étnico sin que su atavío lo demostrase. Por consiguiente, cambiar de religión y de identidad equivalía, en primer lugar, a cambiar de atavío. Los cristianos mudan de atuendo cuando se hacen moros, como también los moros o los judíos cuando se tornan cristianos.

Aportaré únicamente un par de ejemplos significativos. GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999: 25) narran un episodio curioso. Se trata de la conversión al cristianismo, y consiguiente traslado a España, de los hermanos Salomón y Samuel Saportas, judíos de Orán. El caso es que, a su llegada a España en el año 1671, la Inquisición intervino y mandó se les interrogase por separado

preguntándoles el discurso de su vida después de salir de Orán, por dónde habían venido y con qué licencias [...], qué causas han tenido para mudar el traje suyo propio de judíos, por qué puertos han entrado, con quién han tratado y qué motivos han tenido para desear bautizarse y vivir como cristianos.

Parece claro que la Inquisición, auténtica autoridad en la materia, veía muy claro qué significaba mudar el traje de judíos. Siguiendo con ejemplos de Orán, aunque de época más tardía, cuando la mora de paz Baldra Ben Caz solicitó bautizarse en la plaza de Orán el 25-8-1786 (SÁNCHEZ DONCEL, 1991: 596), lo primero que se hizo fue adquirir para ella vestidos cristianos. Y cuando lo decidió (*idem*, 594) la hija del capitán de la Compañía de Mogataces Gali Ben Almanzor, fue recluida durante treinta y dos días, al cabo de los cuales se arrepintió y quiso volver al islam y a su familia, lo que provocó que, por disposición real, y con la

intención de prevenir casos similares, se obligara a su padre a reintegrar los 993 reales y 31 maravedís que costaron las ropas que se le habían comprado. Por consiguiente, primero se había de mudar de vestido, lo que rompía todos los lazos con la identidad anterior, y después se producía el bautismo.

Volviendo a la Península Ibérica y al siglo XVI, huelga recordar, por bien conocidas, las sucesivas disposiciones de las autoridades cristianas encaminadas a que los moriscos abandonaran sus atavíos tradicionales y la resistencia que los interesados mostraron a ello en todo momento.

Es evidente, pues, que el vestido constituye uno de los principales elementos de identificación étnica en la época<sup>(14)</sup>.

*El nombre.*

El nombre propio es, naturalmente, otro de los elementos simbólicos definidores de la identidad étnica. Las *Leyes de Castilla*, de época de Felipe II, lo afirman taxativamente cuando mantienen que (EIMERIC y PEÑA, 1983: 87):

el judío que se convierte al cristianismo debe cambiar de nombre. Que se le aconseje encarecidamente que adopte uno del martirologio cristiano, pues si no siempre suscitará en los demás sospechas sobre su origen.

Igual ocurría con los conversos al islam o al judaísmo. Hay casos verdaderamente significativos. ROTH (1979: 111) recuerda cómo don Lope de Vera, cristiano viejo y de cierta alcurnia, tras estudiar hebreo en Salamanca, decidió que el judaísmo es la única religión verdadera. Prisionero de la Inquisición, se negó a responder a su anterior nombre, afirmando que su verdadero y único nombre era Jusah el Creyente.

---

(14) En el siglo XX seguimos encontrando ejemplos en el mismo sentido. Así, MATEO DIESTE (en curso, “Los límites del estatuto personal: relaciones mixtas, derecho y política”), recoge un fragmento de una carta, fechada en Ceuta en el año 1948 y dirigida por un musulmán a su novia cristiana, con la que pretendía desposarse una vez bautizado, en la que afirma: “Referente al día de mi bautizo creo que será el día 25 del corriente mes, porque según me dijo el padre Bernabé que yo ya no puedo bautizarme con la ropa que llevo puesta, porque sería una vergüenza y por eso quiero esperar hasta ver si me puedo comprar un traje y unos zapatos”. No creo que se trate de ropa más o menos nueva o lujosa, sino cristiana o no cristiana. También los musulmanes conversos españoles de hoy tienden a distinguirse de sus excorreligionarios mediante el atavío, llegando en ocasiones a tal punto de exageración que no pueden menos que provocar la hilaridad de los musulmanes de origen.

Pero es que, además, el uso de un nombre u otro se asociaba automáticamente al uso de una grafía u otra. Un ejemplo lo tenemos, también recogido por GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999: 32-33), en Francisco del Espíritu Santo, judío natural de Marraquech, primero converso al islam, y más tarde al cristianismo, quien fue procesado por la Inquisición entre los años 1615 y 1618. Tanto los inquisidores como el procesado eran perfectamente conscientes del significado de mantener un nombre judío y, en consecuencia, de firmar con caracteres *no cristianos*.

Francisco -asevera el acta inquisitorial- firma todas sus declaraciones en hebreo. Le preguntan que por qué firma así y no Francisco del Espíritu Santo, y dice que no se quiere llamar por ese nombre sino por su nombre antiguo de judío. Cuando le insisten que firme con su nombre cristiano se niega y dice que puesto que él es judío, cómo va a firmar con nombre cristiano.

Aunque los inquisidores lo consideraron “un hombre descompuesto”, pues seguramente pecaba de ciertos desequilibrios, lo cierto es que, para todos los que participaron en el proceso, firmar con nombre cristiano equivalía a hacerlo en caracteres latinos, y con nombre judío, en caracteres hebreos.

La mayor parte de los ejemplos anteriores están condicionados por el hecho de datar de épocas en las que ya resulta impensable una situación de mudejarismo. En época mudéjar, el asunto es más claro. Recordemos que numerosos documentos notariales toledanos de finales del siglo XIV<sup>(15)</sup>, cuyos protagonistas son judíos, son redactados en lengua árabe y con caracteres árabes, a excepción de los nombres propios, que aparecen en caracteres hebreos. No era algo privativo de Toledo. Son bien conocido los casos de actas notariales, monolingües o bilingües latino-hebraicas o latino-árabes, en las que los interesados se identifican mediante firmas en las que utilizan las grafías definitorias de sus grupos étnicos.

### c) *La grafía utilizada por los traductores*

Así pues, no cabe duda de que, junto al atavío y al nombre propio, el uso de una u otra grafía identificaba a los individuos. Incluso, como hemos podido comprobar, sus protagonistas no distinguían claramente entre unos y otros elementos simbólicos.

Por otra parte, tampoco cabe duda de que la identificación de la lengua árabe con la letra arábigo y el islam era un fenómeno compartido por las autoridades

---

(15) Editados por GONZÁLEZ PALENCIA (1926-1930). El ejemplo lo proporciona MOLÉNAT (1995: 57).

cristianas. De hecho, en el nombramiento de Gabriel Israel como intérprete, fechado el 29 de junio de 1476, se le declara “yntrépetre e truxamán mayor de la letra e lengua aráuiga e morisca” (GARCÍA CASAR, 1983: 193). En las capitulaciones entre los Reyes Católicos y los mudéjares de Vélez Rubio (GRIMA CERVANTES, 1993: 222), se afirma:

Yten, que todos los recabdos e obligaciones e otras cartas de casamientos que tienen en letra aráviga, firmadas de sus alfaquíes e cadíes, tengan en si tanta fuerça e vigor que sean guardadas agora e de aquí adelante, bien asy e tan complidamente como sy fuesen otorgadas ante nuestros escrivanos públicos.

Y cuando Juan Rodríguez, en su calidad de “escrivano de su Magestad y su notario puvlico en su corte, reynos y señorios”, lleva a cabo en el año 1550 el *Empadronamiento y aprecio de los bienes y propiedades de las familias de la Qalahorra* (ALBARRACÍN, ESPINAR MORENO, MARTÍNEZ RUIZ y RUIZ PÉREZ, 1986), lo hace “en lengua y letra arabiga”.

Desde el punto de vista de la traducción, el empleo de una u otra grafía identifica principalmente al destinatario del traslado. No podía ser de otro modo, puesto que la actuación del traductor está condicionada, ante todo, por el destinatario. En el caso de los traductores que emplean la grafía árabe, el destinatario de la traducción es, evidentemente, el grupo étnico que se identifica a sí mismo de tal modo. En el caso de los traductores al servicio de las autoridades cristianas -es decir, de los traductores fehacientes-, fueran o no moriscos, el uso de la grafía latina tiene igual sentido de manifestación de pertenencia y fidelidad a un grupo étnico, en este caso el mayoritario.

Puede que en la actualidad se nos escape la posibilidad de plantear el asunto en estos términos, pero no me cabe duda de que los traductores de la época eran plenamente conscientes de ello. El famoso traductor granadino Alonso del Castillo<sup>(16)</sup>, por poner sólo un ejemplo significativo de las traducciones dirigidas al grupo mayoritario, hace constar en la leyenda de un romanceamiento oficial de un acta notarial, fechado en Granada en el año de 1559 y editado por ESPINAR (1997), lo siguiente:

---

(16) Respecto a Alonso del Castillo, véase el clásico de CABANELAS (1965).

[...] ante mi, el licenciado Alonso del Castillo [...], pareció Alonso Axir, vecino desta dicha çibdad, e hizo muestra de una escritura de bendida, escrita en un pedaço de pergamino antiguo, en letra e lengua arábiga [...] e para que conste lo en ella contenido [...] le conbenía tener la dicha escritura arábiga en letra e lengua castellana, y en nuestro común hablar.

Y termina diciendo:

[...] e juró por Dios e por Santa María e por las palabras de los Santos Ebangelios e por la señal de la cruz en que corporalmente puso su mano derecha de traduzir la dicha escriptura bien e fielmente.<sup>(17)</sup>

Es evidente, por tanto, que Alonso del Castillo distinguía entre el uso de la letra arábiga en lengua castellana y árabe y el uso de la letra castellana en lengua castellana, así como entre la lengua castellana en “nuestro común hablar” y en otros modos de hablar. Al morisco (el mismo Alonso del Castillo lo era) lo distingue, no sólo el utilizar la letra arábiga para escribir en castellano, también el utilizar un modo de hablar castellano que no es el común. El morisco ha adquirido en sus escritos un lenguaje expresivo que lo distingue del grupo mayoritario. En palabras de BOUZINEB, “un estilo universal” que no es producto de malas traducciones.

En la otra cara de la moneda, esto es, entre los traductores moriscos que trabajan al servicio de su propio grupo étnico, Muḥammad b. Ibrāhīm, el copista de la versión castellana del Corán contenida en el manuscrito T235 de la Biblioteca Pública de Toledo, se disculpa por no mantener la grafía árabe de la traducción aljamiada que se hallaba copiando y emplear, por el contrario, “las letras de los cristianos”, afirmando que el manuscrito era prestado y le apremiaba devolverlo (LÓPEZ-MORILLAS, en prensa). Por cierto que se trata de la única versión islámica del Corán al castellano anterior a la expulsión que utiliza caracteres latinos.

#### 4. En conclusión: un elemento de construcción simbólica de la identidad y otros factores.

Al carácter principalmente sociológico que define las razones del uso de los caracteres árabes o latinos en las traducciones del árabe de la Edad Media y

---

(17) Iguales consideraciones pueden encontrarse en las traducciones de Juan Rodríguez, también traductor fehaciente de la Granada del siglo XVI, editadas por ESPINAR MORENO (1987).

principios de la Edad Moderna debe sumarse un factor cronológico aceptado por toda la bibliografía consultada. De hecho, durante la época mudéjar se utilizó siempre en las traducciones islámicas la grafía árabe, que empezó a ser sustituida en los últimos años anteriores al exilio por la latina, la cual, a su vez, sería dominante durante la época del exilio, es decir, ya en pleno siglo XVII. Sin embargo, a mi juicio, aún no se ha propuesto una hipótesis que explique suficientemente esta evolución.

Como apunta VALERO CUADRA, también este fenómeno podría explicarse como un mecanismo simbólico de identificación como grupo étnico. En el caso de los textos moriscos del exilio, afirma VALERO CUADRA (2000: 9), el uso de los caracteres latinos se explicaría

seguramente por ser ésta la escritura que les permitía ahora destacar la parte hispánica de su identidad tras tantos años de presencia en la Península, lo que se observa asimismo en textos en los que los moriscos demuestran conocer la literatura española del Siglo de Oro tan bien como sus compatriotas españoles.

Sin embargo, esta explicación debería ser matizada teniendo en cuenta que el uso de la grafía latina en traducciones islámicas es un fenómeno que comenzó antes de la expulsión. Así, por ejemplo, la versión del Corán a la que aludía antes (manuscrito T235), la cual data de principios del siglo XVII, ya utiliza la grafía latina antes de la expulsión. Es cierto que su artífice se disculpa por ello, pero la excusa resulta tan poco convincente que cabe pensar en la existencia de otros factores.

Seguramente uno de esos factores que debemos tener en cuenta, y que se sumaría al deseo de afirmar una identidad cada vez más difusa, es el progresivo desconocimiento de la lengua árabe, e incluso de su grafía, por parte de los moriscos (se trata de un fenómeno bien conocido que no creo necesario justificar aquí). Dicho desconocimiento generalizado, parece de sentido común, habría tenido como consecuencia que el uso de la grafía árabe se hubiera terminado convirtiendo en un mecanismo simbólico escasísimamente funcional.

De todos modos, como cualquier otro fenómeno humano, este asunto muestra diversas caras.

## Referencias bibliográficas

- ABADÍA (1974) *del Sacromonte, La. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes. Universidad de Granada, Colegio Mayor San Jerónimo (21 noviembre- 5 diciembre de 1974)*. Granada: Universidad.
- ABBOUD HAGGAR, Soha (1999): *El tratado jurídico de al-Taffrī' de Ibn al-Gallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*. Edición, estudio, glosario y confrontación con el original árabe por. Zaragoza: Institución Fernando el Católico / Excma. Diputación. 2 vols.
- ACTAS (1978) *del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca. Departamento de Filología Románica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo, del 10 al 16 de julio de 1972*. Madrid: Gredos.
- ACTES (1984) *du II Simposium International du C.I.E.M.: Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*. Reunidos y presentados por Abdeljelil Temimi. Túnez, 2 vols.
- ALBARRACÍN Navarro, Joaquina; Manuel ESPINAR MORENO, Juan MARTÍNEZ RUIZ y Ricardo RUIZ PÉREZ (1986): *El Marquesado del Cenete. Historia, toponimia, onomástica, según documentos árabes inéditos*. Granada: Universidad. 2 vols.
- AMO, Mercedes del (1991): *Realidad y fantasía en Naguib Mahfuz*. Granada: Universidad de Granada.
- ARMSTRONG, J.A. (1982): *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: The University of North-Carolina Press.
- BENJEMAA, Mohamed Nejib (1984): "Le bilinguisme morisque à travers la littérature aljamiada", en *ACTES*, 45-52.
- BOUZINEB, Hossain (1984): "Religión y lengua en los escritos aljamiados", en *ACTES*, 286.
- (1987): "Algunas observaciones sobre la traducción en textos aljamiados", en *HOMENAJE* (1987, t. 3, 613-619).
- CABANELAS, Darío (1965): *El morisco granadino Alonso del Castillo*. Granada: Patronato de la Alhambra.
- (1974): "El Sacromonte, punto de confluencia doctrinal entre el Islam y la Cristiandad", en *ABADÍA* (1974, 34-40).
- CARMONA, Alfonso (1992): "Textos jurídico-religiosos islámicos de la época mudéjar y morisca". *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 15-26.

- CARO BAROJA, Julio (1992): *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*. Barcelona: Seix Barral.
- DELGADO, Josep Hernando (2000): "De la usura al interés. Crédito y ética en la Baja Edad Media", en *SOCIEDAD*, 55-74.
- DITTMAR, Norbert (1976): *Sociolinguistics: A Critical Survey of Theory and Applications*. Londres: Arnold.
- EIMERIC, Nicolau y Francisco PEÑA (1983): *El manual de los inquisidores*. Introducción, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins. Traducción del francés de Francisco Martín. Barcelona: Muchnik Editores.
- EPALZA, Mikel de (1995): "La voz oficial de los musulmanes hispanos". *Sharq al-Andalus*, 12, 279-297.
- ESPINAR MORENO, Manuel (1987): "El reparto de las aguas del río Alhama de Guadix en el siglo XII (año 1139)", en *ESTUDIOS*, 235-255.
- (1997): "Escrituras árabes inéditas del siglo XV romanceadas por Alonso del Castillo". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 46, 29-48.
- ESTUDIOS* (1987) sobre *Málaga y el Reino de Granada en el V centenario de la conquista*. Editados por J. E. López de Coca Castañer. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial.
- FERIA GARCÍA, Manuel C. (2002): *La traducción sefáiente del árabe. Fundamentos históricos, jurídicos y metodológicos*. Tesis doctoral inédita. Director: Dr. Salvador Peña. Universidad de Málaga, 2002.
- FLORIANO, Luis (1972): *El derecho matrimonial en la literatura aljamiado-morisca*. Universidad de Oviedo. Tesis doctoral.
- (1978): "Algunos problemas del léxico jurídico en la literatura aljamiado-morisca", en *ACTAS*, 373-397.
- GAGE, William W., ed. (1974): *Language in its Social Setting*. Washington: The Anthropological Society.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (1984): "Cultura y pensamiento de los moriscos según sus escritos", en *ACTES*, 311-323.
- (1994): *Glosario de voces aljamiado-morisca*s. Oviedo.
- GARCÍA-ARENAL, M. y G. WIEGERS (1999): *Entre el Occidente y el Islam. Vida de Samuel Pallache, judío de Fez*. Madrid.
- GARCÍA CASAR, M<sup>a</sup> Fuencisla (1983): "Trujimanes judíos al servicio de los Reyes Católicos". *Helmántica*, 103-105, 191-196.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1978): "Palabras pronunciadas en la sesión de clausura", en *ACTAS*, 499-507.

- GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1926-1930): *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid.
- GRIMA CERVANTES, Juan (1993): *Almería y el reino de Granada en los inicios de la modernidad (s. XV-XVI)*. Compendio de estudios. Almería: Arráez.
- HAGERTY, Miguel José (1980): *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Editora Nacional.
- HEGYI, Ottmar (1978): "El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas", en *ACTAS*, 147-163.
- (1984): "Implicaciones lingüísticas del contexto religioso-cultural de la literatura aljamiada", en *ACTES*, 375-379.
- (1985): "Una variante islámica del español: la literatura aljamiada", en *HOMENAJE*, 647-655.
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y Gonzalo FERNANDEZ PARRILLA (eds.) (1997): *Pensamiento y circulación de ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha.
- HOENERBACH, W. (1978): "Los moriscos a la luz de sus documentos", en *ACTAS*, 49-106.
- HOMENAJE* (1985 [primer tomo]-1987 [tercer tomo]) a Álvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos / Universidad de Oviedo.
- HOMENAJE* (1987) al Profesor Dario Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario. Granada: Universidad.
- HOMENAJE* (en prensa) a Luce López-Baralt y Mercedes López-Baralt. *Escritura, individuo y sociedad en España y en las Américas*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- HONNETH, A. ed. (1991): *Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- II JORNADAS* (1988) Internacionales de Cultura Islámica: "Aragón vive su historia". Madrid: Al-Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica).
- KONTZI, R. (1978): "Calcós semánticos en textos aljamiados", en *ACTAS*, 315-334.
- (1988): "Características lingüísticas de la literatura aljamiada", en *II JORNADAS*, 201-211.
- LABOV, William (1974): "The art of sounding and signifying", en *GAGE*, 84-116.

- LLAMAS, Encarna (2001): *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*. Pamplona: Ediciones Universitarias de Navarra.
- LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo (en prensa): "La autoría del manuscrito coránico morisco T235". En *HOMENAJE* (en prensa).
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (1991): *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias.
- MATEO DIESTE, Josep Lluís (en curso): *Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos: discurso y prácticas de interacción entre intervenidores y marroquíes*. Tesis doctoral en curso. Universidad Pompeu Fabra.
- MEZZINE, Mohamed (1988): "Les relations entre les places occupées et les localités de la région de Fès au XV et XVI siècles, à partir de documents locaux inédits: les *Nawāzil*", en *RELACIONES*, 539-560.
- MOLÉNAT, Jean-Pierre (1995): "Le problème du rôle des notaires mozarabes dans l'oeuvre des traducteurs de Tolède (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)", en *La España Medieval* (Universidad Complutense), 18, 39-60.
- PEÑA, Salvador (1991): "Insultar en árabe *standard* moderno: diglosia y diálogo narrativo en las novelas de Mahfouz", en *AMO*, 227-306.
- RELACIONES* (1988) de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XII-XVI). Actas del coloquio editadas por Mercedes García-Arenal y María J. Viguera. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- ROMANO, David (1992): "Hispanojudíos traductores del árabe". *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 43, 211-232.
- ROTH, Cecil (1979): *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Madrid.
- RUSSELL, Peter (1985): *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*. Barcelona: Universidad Autónoma/Bellaterra.
- SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Mercedes (1995): "Observaciones sobre el arcaísmo lingüístico de los textos aljamiado-moriscos". *Sharq al-Andalus*, 12, 339-348.
- SÁNCHEZ DONCEL, Gregorio (1991): *Presencia de España en Orán (1509-1792)*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso. Seminario Conciliar.
- SANGRADOR GIL, José (1997) "La Escuela de Traductores de Toledo durante la Edad Media". En *HERNANDO DE LARRAMENDI* y *FERNÁNDEZ PARRILLA* (eds.), 25-52.
- SMITH, A.D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

- (1992): "Chosen peoples: why ethnic groups survive", en *Ethnic and Racial Studies*, 11/1, 1-25.
- SOCIEDAD (2000) *culturas, e ideologías en la España bajomedieval*. Zaragoza: Universidad.
- STALLAERT, Christiane (1998): *Etnogénesis y etnicidad: Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- TAYLOR, Charles (1991): "Language and Society", en HONNETH, 23-35.
- TRATADOS (1853) *de legislación musulmana*. Edición de Pascual Gayangos. Madrid: Memorial Histórico Español.
- VALERO CUADRA, Pino (2000): *La leyenda de La Doncella Careyona. Estudio y edición crítica*. Alicante: Universidad.
- VINCENT, Bernard (1994): "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)". *Sharq al-Andalus. Homenaje a María Jesús Rubiera Mata*, 10-11, 731-748.