

EL VIAJE CONCEPTUAL DE LA SHARÍA EN EL LÉXICO HISPANO

THE CONCEPTUAL JOURNEY OF SHARIA IN THE SPANISH LEXICON

رحلة مفهوم الشريعة في المعجم الاسباني

Luz Gómez García*
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/10/2022 Aceptado: 10/05/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 7-31.

Resumen: Este trabajo⁽¹⁾ se ocupa de la historia conceptual de la noción de sharía en la península ibérica a lo largo de ocho siglos de documentación en lenguas romances. Partimos de dos premisas que debaten entre sí dialécticamente. La primera se apoya en la teoría de la existencia de “conceptos fundamentales” de Reinhart Koselleck (2012). La segunda abunda en la observación de Antonio Gramsci (1975) a propósito de la pervivencia del aspecto externo del lenguaje a pesar del cambio histórico. Analizaremos documentos, obras históricas y obras lexicográficas escritos mayoritariamente en español desde el siglo XIII hasta la actualidad. No pretendemos ser exhaustivos en la documentación, aunque sí que esta sea representativa de cada época. Tomamos como marco teórico las cuatro fases del “viaje de una teoría” de Edward Said (1983 y 2000) y las comparamos con el viaje conceptual de la sharía para explorar cómo y por qué se produjo la traslación de significados desde “*xara é çumna*” en los primeros documentos mudéjares a “*xaraçina*” en las leyes de mudéjares más tardías y a “*ley y xara*” en documentos moriscos aljamiados, para luego, a partir del siglo XVII, llegar al punto de ser una voz ausente de la documentación y reaparecer a finales del siglo XVIII en los diccionarios de los misioneros españoles. Por último, se perfilará el viaje conceptual más reciente de la *charía/sharía* que se ha producido por obra, primero, de la empresa colonial española en Marruecos, y después, de la globalización de la información, la inmigración y la institucionalización del islam español. La conclusión es que el concepto de sharía ha funcionado como un puente de significados que exceden la doctrina islámica y reflejan la historia misma de España.

Palabras clave: sharía, historia conceptual, historia del español, historia del islam

Abstract: This paper deals with the conceptual history of the notion of sharia in the Iberian Peninsula over eight centuries of documentation in Romance languages. We start from two premises that debate dialectically. The first is based on the theory of the existence of “fundamental concepts” by Reinhart Koselleck (2012). The second abounds in the observation of Antonio Gramsci (1975) regarding the persistence of the external aspect of language despite historical changes. We will analyze documents, historical works and lexicographical works written mainly in Spanish from the 13th century to the present. We do not intend to be exhaustive in the documentation analyzed although it is representative of each period. We take as a theoretical framework the four phases of Edward Said's “traveling theory” (1983 and 2000) and compare them with the conceptual journey of sharia to explore how and why the translation of meanings from “*xara é çumna*” took place in the first Mudejar documents to “*xaraçina*” in the later Mudejar laws and to “*ley y xara*” in Moorish documents, to later, from the 17th century, reach the point of being an absent voice in the documentation and finally reappear late eighteenth century in the dictionaries of the Spanish missionaries. Lastly, it will be outlined the most recent conceptual travel of the *charía/sharía* in Spanish: firstly, a result of the Spanish colonial enterprise in Morocco, and later, of the globalization of information, the immigration, and the institutionalization of Spanish Islam. The conclusion is that the

* Email: luz.gomez@uam.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9662-0743>

(1) Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de investigación “Representaciones del islam en el Mediterráneo glocal: cartografía e historia conceptuales-REISCONCEP” (RTI2018-098892-B-100), financiado por el programa RETOS de la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

concept of sharia has functioned as a bridge of meanings that exceed the Islamic doctrine and reflect the very history of Spain.

Key words: sharia, conceptual history, history of Spanish language, history of Islam

ملخص: تتناول هذه الورقة التاريخ المفاهيمي لمصطلح الشريعة في شبه الجزيرة الإيبيرية على مدى ثمانية قرون تم فيها توثيق المصطلح باللغات الرومانسية. نبدأ بمقدمتين تناقض كلاهما جدياً المصطلح. الأولى منها تقوم على نظرية وجود «مفاهيم أساسية» «بقلم راينهارت كوسيليك (2012). أمّا الثانية فتكثر من ملاحظة أنطونيو غرامشي (1975) فيما يتعلق باستمرار الشكل الظاهر للغة على الرغم من التغيير التاريخي الذي تعرفه. سنتقوم بتحليل الوثائق والأعمال التاريخية والمصنفات المعرفية المكتوبة أساساً باللغة الإسبانية من القرن الثالث عشر حتى الوقت الحاضر. لا نعزم أن يكون التوثيق الذي تم تحليله شاملًا مطلقاً ولكنه يمثل كل الفترات. نأخذ إطاراً نظري المراحل الأربع لـ «رحلة النظرية» لإدوارد سعيد (1983 و 2000) ونقارنها بـ «رحلة مفهوم الشريعة لاستكشاف كيف ولماذا حدثت ترجمة المعاني لشريعة من «xara é çumna» في الوثائق المدجنة الأولى لـ «xaraçina» في القوانين المدجنة اللاحقة و «ley y xara» في وثائق الموريسكيين. وبعد ذلك، منذ القرن السابع عشر، أصبحت صوتاً غائباً حتى تعود مرة أخرى الظهور في أواخر القرن الثامن عشر في قواميس المبشرين الإسبان. أخيراً، سيتم تحديد الرحلة المفاهيمية الأخيرة لـ «charía/sharia» في المشروع الاستعماري الإسباني في المغرب أولاً وثم من خلال عملية المعلومات والمحاجة وإضفاء الطابع المؤسسي على الإسلام الإسباني. والخلاصة أن مفهوم الشريعة قد وظف كجسر معاني يتجاوز الإسلام ويعكس تاريخ إسبانيا ذاته.

الكلمات المفتاحية: الشريعة، التاريخ المفاهيمي، تاريخ اللغة الإسبانية، تاريخ الإسلام

1. Introducción

El concepto de sharía⁽²⁾ es una noción irremplazable en la conformación doctrinal del islam y en la praxis histórica de las sociedades que se han desarrollado bajo el paradigma civilizacional islámico. Incluso siendo posible discutir el momento y las condiciones de la normativización doctrinal del islam que conformaría el significado de *šari‘a* como “ley islámica” (Gómez 2020), a efectos del siglo XXI “la sharía” entraría en la categoría de “concepto fundamental” caracterizada por Reinhart Koselleck así: “Ser irremplazable, y por lo tanto controvertido, es lo que diferencia a un concepto fundamental y sumamente complejo de otros conceptos. Todo concepto fundamental contiene un potencial histórico de transformación” (Koselleck 2012: 46). La tensión entre preservación y transformación modela el desplazamiento semántico de un “concepto fundamental” en la historia, y en la medida en que los conceptos se expresan mediante vocablos y el lenguaje es conservador, el análisis filológico permite ahondar tanto en lo que perdura de una noción como en lo que cambia y cómo lo hace. Es aquí donde entra en juego la conocida afirmación de Antonio Gramsci a propósito de la resistencia al cambio que ofrece el lenguaje en su relación con los cambios que se producen en el cuerpo social, y su propensión a la fosilización: “Ninguna situación histórica nueva, incluso aunque esté motivada por el cambio más radical, transforma por completo el lenguaje, al menos en su aspecto formal externo” (Gramsci 1975: II-1407).

Si nos ceñimos a su expresión en las lenguas romances de la península ibérica, la historia conceptual del islam es prácticamente inexistente, lo cual afecta al concepto mismo de sharía, por más que este sea fundamental para comprender el islam hispano. Para contribuir a paliar este vacío, nos proponemos investigar el uso de la noción de sharía en las fuentes hispanas peninsulares. El análisis comenzará por los primeros textos escritos en aragonés, castellano y catalán, que coinciden con el avance definitivo de la conquista cristiana en el siglo XIII. El corpus terminológico que sirve de base para la investigación del periodo que va del siglo XIII al siglo XVIII se ha elaborado atendiendo a todas las referencias de las fuentes documentales históricas y lexicográficas que nutren el *Corpus Diacrónico del Español* de la Real Academia Española, así como a las fuentes de la Real Academia de la Historia u otras editadas por investigadores contemporáneos que se han localizado a partir de las primeras. Si bien no podemos garantizar una completa exhaustividad, hemos intentado elaborar un corpus completo, al menos en castellano, que consideramos que es ampliamente representativo en términos cualitativos. En cuanto a la base para el estudio del léxico de finales del siglo XVIII hasta la actualidad, además de los datos aportados por las fuentes anteriormente mencionadas y los *Corpus de Referencia del Español Actual* y el *Corpus del Español del Siglo XXI*, hemos prestado especial atención a los diccionarios, glosarios y léxicos árabe-español/español-árabe publicados en el periodo.

Partimos de la tesis de Edward Said a propósito de que el viaje de las ideas y las teorías “necesariamente implica un proceso de representación e institucionalización distinto del punto de partida” (Said 1983: 226), y en este caso estudiaremos el viaje de un concepto en las lenguas que conviven con las transformaciones del cuerpo social. Said (1983: 226-227) sintetizó en cuatro las fases comunes a todo desplazamiento de una

(2) A lo largo del trabajo, transcribiremos “*šari‘a*” (siguiendo el sistema de transliteración de la revista *Al-Andalus*) cuando aludamos al término árabe, pero usaremos “sharía” para referirnos al concepto, por ser esta voz la que recoge en la actualidad el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española.

teoría o idea: un punto de origen; la distancia recorrida; el conjunto de condiciones que la idea confronta en el proceso de ser tolerada o introducida; y la idea misma ya incorporada y transformada por los nuevos usos del nuevo tiempo y lugar.

El punto de origen histórico de esta historia conceptual es, en apariencia, sencillo de establecer: el retroceso de Al-Ándalus y la consolidación de los reinos cristianos en lo que antes fue su territorio. Ahora bien, inmediatamente surge la conflictividad de diversa índole que rodea la relación de lo hispánico con lo andalusí como realidad civilizacional y material que determina la identidad española, de modo que el punto de partida podría decirse que son las dos caras de un espejo: el Al-Ándalus que desaparece y el Al-Ándalus que permanece. Este origen sería una expresión de lo que María Jesús Viguera (1995) caracterizó como “la interferencia de al-Andalus” en la historia de España. A los efectos del análisis conceptual de la *šarī'a*, nuestra hipótesis es que la “interferencia andalusí” habría condicionado el “viaje” de la noción desde las primeras menciones en textos del siglo XIII hasta su inclusión en 2017 en la primera actualización en línea de la vigesimotercera edición del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española (2014). Durante este lapso de ocho siglos, el concepto de sharía ha negociado, se ha resistido, ha claudicado y ha resucitado al compás de la relaciones sociales y políticas de la península con el islam, como mostraremos en el análisis conceptual que proponemos.

2. Historia conceptual de la sharía

2.1. El punto de origen: el primer islam mudéjar

Las fuentes más antiguas en lenguas romances peninsulares en que podemos rastrear la noción de sharía datan de mediados del siglo XIII. Es un momento en que el avance de la conquista cristiana está asentado y el poder islámico ha quedado prácticamente reducido a lo que será durante los dos siglos siguientes el emirato nazarí de Granada. En este contexto, poblaciones musulmanas enteras pasan a estar bajo dominio de las coronas de Castilla y Aragón y se hacen necesarias ordenanzas y códigos para administrarlas y para que se gestionen internamente. En estas fuentes primeras, no se recoge ningún término referido a la *šarī'a/šar'*, lo cual contrasta con el hecho de que sí aparecen variantes de *sunna*, mientras que un siglo después lo habitual es que aparezcan juntos. Tenemos un ejemplo temprano de *çuna* en el *Vidal Mayor* (ca. 1250), que se ocupa del régimen procesal de los juicios en la jurisdicción pluriconfesional de judíos, cristianos y musulmanes del reino de Aragón (Tilander 1956: II-133 y 182-183).

En esta compilación foral, se observa que cuando aparece la voz *çuna* se glosa su significado: por un lado, se da la traducción –“costumpne” (Tilander 1956: II-182), “fuego” (Tilander 1956: II-133)– y por otro se desarrolla su significado e implicaciones –su origen no es real ni de las Cortes, por lo que no se puede imponer a las leyes cristianas, emanadas de una y otras; y su jurisdicción se reconoce porque así lo desea el legislador cristiano (Tilander 1956: II-182-183)–. De facto, la aplicación de la *çuna* quedaba a expensas de la voluntad del señor cristiano, pues la condición de los moros es de “traydores” y “enemigos de Díus” (Tilander 1956: II-133). En este sentido, la “interferencia de al-Andalus” de la tesis de Viguera todavía está en el primer estadio, el defensivo, en que es necesario denigrar al adversario –cruel, traidor, cobarde y lascivo es lo habitual (Viguera 1995:64)– a fin de justificar y magnificar la conquista.

Aproximadamente un siglo después, hallamos las primeras referencias a la *šarī'a/šar'*. Se encuentran en los fueros concedidos a “los moros pobladores de los arrabales o barrios de Chelva” (1370) y a “la aljama de los moros de Palma del Río”

(1371). Ambas localidades fueron conquistadas por los cristianos casi un siglo y medio antes, y cada una repoblada de forma distinta en tiempos de los fueros, lo cual puede explicar la diferencia formal en el tratamiento del vocablo.

En el caso de la carta de la villa valenciana, conquistada a los musulmanes en 1237 y repoblada con cristianos desde entonces, los nuevos señores reconocen a una vieja comunidad unos derechos empleando expresiones que denotan un conocimiento genérico y no detallado. En concreto, puede leerse:

Otorgo en cara en el dito, que vuestras cuestiones é calonias sean..... alcadi, segun Zuna ó Xara de moros, é segun se acostumbraba en vida del sobredito noble en el rio de Chelva (Fernández y González 1866: 387).

En cuanto a los fueros de los musulmanes de la villa cordobesa, se otorgaron coincidiendo con la llegada de repobladores mudéjares traídos de Burgos para paliar los estragos demográficos causados por la peste negra, de modo que es muy probable que los propios mudéjares castellanos participaran en la redacción, con lenguaje preciso y abundancia de arabismos. Dicen:

Diuos ende este: Primeramente juro é prometo que seades horros, con condicion que uos guarde lo que en este previllejo se contiene, é uos que me dedes todo lo que en él se contiene, é que Bos guarde vuestra axara é çumna, é que ayades vuestros juezes quales Bos quisieredes que libren Buestros pleitos ordinarios, que escribano non bala en testimonio contra vosotros, salvo si non fuese con otro moro ó mora, que fablen amos de un [fecho] en su testimonio (Fernández y González 1866: 390).

Dada la proximidad fonética de la transcripción latina al original árabe, es posible establecer que el escribidor de Palma del Río conocía bien la lengua árabe: *axara* viene del nombre determinado *aš-šar'*, como es habitual en árabe, y *çumna* reproduce la geminación del fonema [n] árabe de *sunna*.

En ambos fueros, no se precisa el significado de los términos, pero se valen de una formulación sintáctica distinta que implica una comprensión conceptual diferente: en Chelva, la “Zuna o Xara” es competencia del cadí, alude a la norma que ha de aplicarse y no distingue entre ambas (nótese el uso de la conjunción disyuntiva), mientras que en Palma del Río son los musulmanes, hombres libres, los que tienen que cumplir las “axara é çumna”, dos entidades diferentes (unidas por la conjunción copulativa). Esto último abona la hipótesis mencionada del conocimiento interno de la tradición islámica por el redactor del texto de Palma del Río: sharía y sunna no son lo mismo, y es el creyente el que ha de guiarse por sus preceptos, el que ha de guardarlos, por más que el cadí juzgue su quebrantamiento.

En las concesiones otorgadas a los musulmanes de Nuez en 1446, en este caso en Aragón, vuelven a aparecer juntos ambos conceptos, si bien en otro orden (“çuna e Xara”); tampoco se glosan, y, como en el caso de Chelva, la sharía es la ley que se debe imponer según se venía haciendo por costumbre:

(...) antes los ditos moros vasallos del dito lugar que algún crim cometido haurán hayan a seyer iudgados por el dito senyor et sus officiales sin premio alguno de turment, segunt que antigament solían seyer iudgados, seruándoles su çuna e Xara (Longás 1963: 439).

Podría deducirse que, en ambos momentos (última mitad del siglo XIV y primera mitad del siglo XV), son voces conocidas y distinguidas por los interlocutores y que no precisan de aclaración. La coexistencia de códigos y vasallos de distintas confesiones era ya una práctica asentada en los reinos de Castilla y Aragón con el avance de la conquista cristiana por antiguos territorios en poder musulmán, y sobraban las aclaraciones que sí eran necesarias en el momento del *Vidal Mayor*. Por lo mismo, ya no son precisas las denostaciones de los “moros” presentes en ese fuero, ya que los mudéjares no se sienten como un peligro inminente por su confesión: la “interferencia andalusí” actúa en este momento más avanzado del islam mudéjar poniendo la atención en la ecuanimidad del vencedor, de modo que se da un carácter más neutro al musulmán.

Una fuente que plantea otros interrogantes es el *Llibre de la Çuna e Xara dels moros*, un tratado temporalmente intermedio respecto a los fueros anteriores. Esta obra es única en muchos sentidos, como destaca Carmen Barceló (1989: IX-XXI) en el estudio que precede a su edición. Se trata de una traducción del árabe al valenciano de normas religiosas y jurídicas islámicas, realizada en el reino de Valencia y que está fechada en 1408. Deja entrever claras conexiones de la comunidad musulmana valenciana con Granada, y refleja el interés de los señores valencianos en conocer el funcionamiento de las normas que regían para una buena parte de sus vasallos, los musulmanes o *sarraïns*. A los efectos que nos ocupan, es importante la aclaración que se hace sobre qué es la sunna y qué es la sharía. El interés en deslindar el origen de la sharía (divino, pues viene del Corán) del de la sunna (humano, venido de Mahoma) es singular en este tratado de derecho islámico en valenciano. Dice:

XLIX. Com, ço que és contengut en lo Alcorà, és appellada Xara.

Tot ço que és contegut en lo Alcorà és appellada Axara, la qual, segons que afermen los sarrahins, fon ordenada per veu (...) lo qual Mafomat profeta d'aquells.

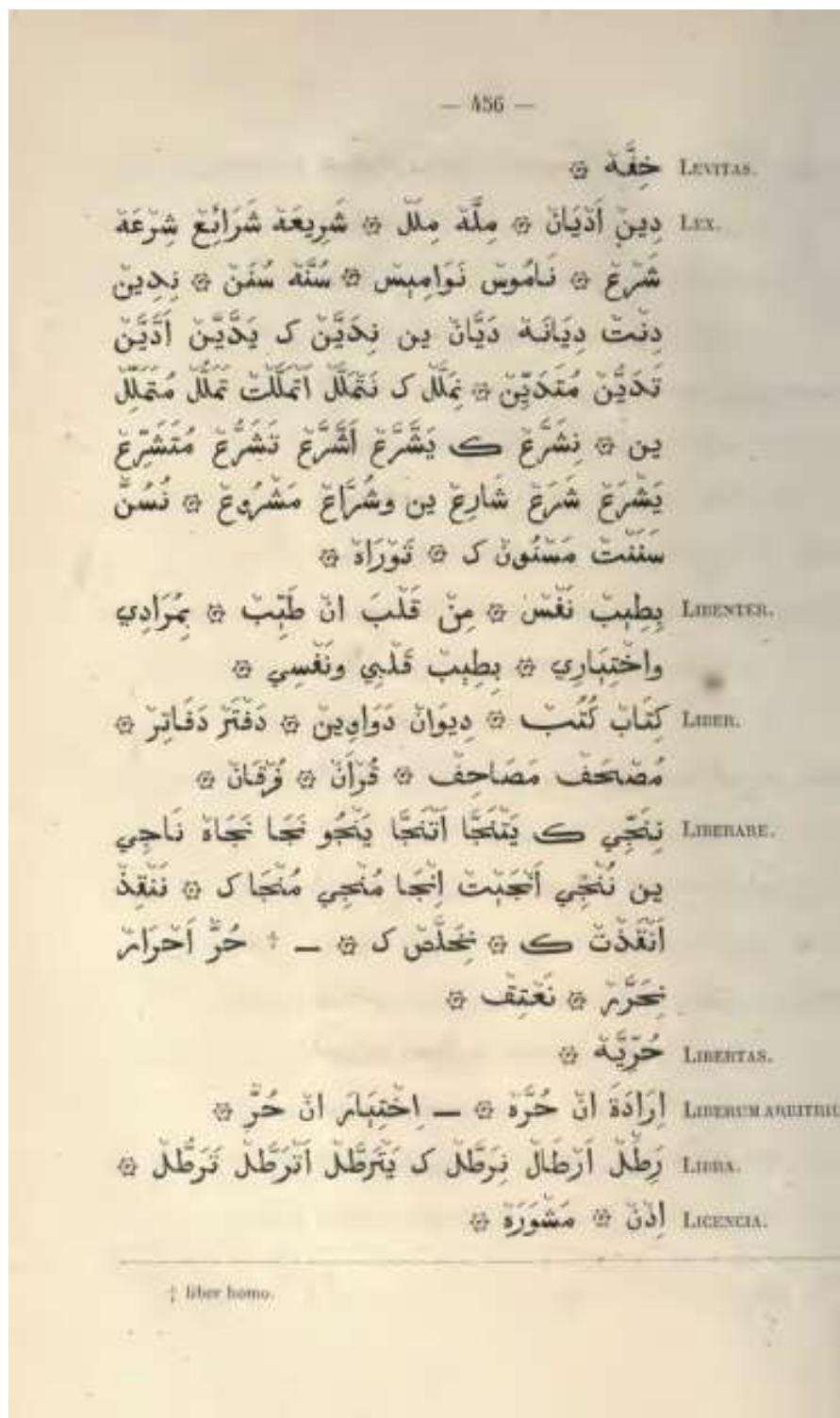
L. Com la cosa que no és en l'Alcorà és appellada Çuna.

L'altra cosa que no és contenguda en lo Alcorà és appellada Çuna, que fon ordenada per lo dit Mafomat (Barceló 1989: 13).

A lo largo de la obra, se repiten otras cinco veces las voces *Xara/Axara*. Cuando parece ser una traducción directa del tratado árabe, se distingue entre *çuna* y *Xara* (Barceló 1989: 9, 84, 91), pero cuando interviene la mano del traductor/exégeta, es visible cierta confusión en los límites entre *çuna* y *xara*, que tiende a amalgamar ambas y considerarlas como ley en general. Así, puede leerse:

Com per tot lo món sia entre els sarrahins una Çuna que entre aquells lei o Xara és appellada (Barceló 1989:42).

Con todo, la amalgama entre sunna y sharía no es nueva, puede rastrearse en el *Vocabulista in arabico*, atribuido a Raimundo Martí, que suele fecharse hacia 1270 y cuyas entradas, según Federico Corriente, responden más a lo que se esperaría de un diccionario de ideas afines que a uno bilingüe, por más que el conocimiento del árabe del autor no fuera escaso (Corriente 1989: 6). En este glosario latín-árabe, a la voz “*lex*” le acompaña todo el desarrollo que se observa en la imagen 1, donde convergen nociones relativas a la ley religiosa (دین), moral (ناموس), comunitaria (مُلْل) o mosaica (تُوراه), además de la *sunna* y la *šari‘a*:



Fuente: Schiaparelli, 1871: 456.

2.2. La distancia recorrida: las dificultades del islam morisco

Tras los primeros indicios textuales, la sharía comienza una transformación semántica y léxica marcada por las circunstancias sociopolíticas del periodo que va de finales del siglo XV a comienzos del siglo XVII: el avance de la conquista cristiana de los últimos territorios del emirato nazarí de Granada, la capitulación de la ciudad, el fin de Al-Ándalus como entidad política, el incumplimiento de los acuerdos de capitulación, la conversión forzosa de los musulmanes y la persecución y expulsión de los moriscos. Durante un siglo y medio (de 1462, fecha aproximada del *Breviario Çunní* de Iça de Gebir, a 1612, año límite de la expulsión de los últimos moriscos valencianos), se advierte cómo el concepto de sharía pasa de estar naturalizado, y en algunos casos traducido sin más por “ley”, a prácticamente desaparecer, como los propios musulmanes hispanos.

2.2.1. La amalgama entre sharía y sunna

El alfaquí segoviano Iça de Gebir es uno de los personajes más fascinantes de la historia del islam español. Su influencia es perceptible en los autores posteriores de la comunidad mudéjar y luego morisca (Wiegers 2010: 132). Su *Breviario Çunní*, un compendio de las normas mudéjares para uso interno de los musulmanes castellanos, arranca en su capítulo primero con estas palabras:

El Soberano Criador que rrebeló su honrrado alcoran á su honrrado profeta Mohammad el bienabenturado, habla en siete maneras y asi mesmo contiene en la Ley y Çunna mandamientos, ystorias y rrebelaciones, castigos, amenaçamientos, suma brebe y conpendiosa de todos los mandamientos y debedamientos que en la Ley y Cunna se contienen y los mas principales dellos son los siguientes (Gebir, 1853: 250).

Segovia contaba con una importante comunidad mudéjar en la segunda mitad del siglo XV, integrada en los usos de lo que era una pujante ciudad de artesanos y comerciantes (Gómez 1997-1998: 35), lo cual nos da una idea de las posibilidades de acoplamiento de la sharía al entorno castellano general. El *Breviario* resume las normas del islam para unos musulmanes que desconocen ya la lengua árabe y que conviven en minoría con la comunidad cristiana. A lo largo del texto, comprobamos que *şarī'a* /*şarī'* se ha traducido por Ley, y que se distingue de Çunna, con la cual suele aparecer emparejada mediante la conjunción copulativa “y” (Ley y Çunna), si bien hay tres casos en que la disyuntiva “o” marca la diferencia entre un ámbito (el del *alcoran*) y el otro (el del Profeta) (Gebir, 1853: 251, 252, 127). Solo una vez aparece el concepto de sharía en su voz castellana *xara*:

Quando dos personas se yequalren sobre alguna dibision ó combenencia y de ello ubiere testigos con la una parte, siendo el negocio çibil y no abiendo cosa de *xara* ni la otra parte no se reclamare al juez, no lo deshaga, antes lo confirme (Gebir, 1853: 368).

En este caso, *xara* no se glosa, lo cual pudiera ser un indicio de comprensión por parte del lector mudéjar, pero dada su excepcionalidad frente a las ocasiones en que se traduce, nos inclinamos a pensar que no era así, sino que en la versión que circuló del *Breviario* se tradujo la voz *xara* por “ley” a partir de una primera versión en que sí aparecía el vocablo árabe, pero quedó este ejemplo fosilizado debido a que no se menciona junto a *çunna*, como es habitual.

Es curioso que, a diferencia del *Breviario Çunní*, de factura y uso musulmán, en las fuentes cristianas coetáneas encontramos distintos ejemplos de términos técnicos islámicos que integran el concepto de sharía. Felipe Maíllo recoge nueve referencias con

al menos cinco variantes: *jaraçuna*, *xaraçina*, *xaraçcuna*, *xara çuna* y *jarazama* (Maíllo 1998: 511). Estas voces aparecen en las cartas de capitulación de las localidades del emirato nazarí que van conquistando los castellanos, y destaca la identificación entre *šar^c* y *sunna* hasta el punto de dar lugar a un único vocablo, lo cual pudiera ser indicio de que la mención conjunta era habitual en árabe andalusí, el que transcribían los hombres al servicio de la nueva administración cristiana, si bien Maíllo (1998: 429) señala que son voces que no se encuentran en los diccionarios y glosarios de la época:

Ent. 1482-1492?, F. del Pulgar, *Crón. De los R. C.*, II, 176: “El Rey les prometio en su palabra real de los conseruar en la ley de Mahomad (...) y consentir que sean juzgados sus pleitos por juez y alfaquí, e a consejos de alcayde, e por la ley Jaraçuna”.

1489, Capitulación de la ciudad de Purchena [C.D.], 129: “Yten, que les madamos guardar sus buenos usos y costumbres (...) e serán juzgados por su ley xara çuna (...) segund costumbre de los moros”.

1490, Colecc. *Docum. Inéditos para la Historia de España*, XI, 476: “Seran juzgados por su ley jarazama con consejos de sus alcadís según costumbres de los moros”.

1491, Capitulación de la toma e entrega de Granada, Colecc. *Docum. Inéditos para la Historia de España*, VIII, 425: “E que serán juzgados por su ley xaraçina con consejo de sus alcadís según costumbre de los moros”

Federico Corriente (1999: 354) apunta a que es probable que estos términos reflejen las voces *šar^c* y *sunna* conectadas por la conjunción copulativa “e” del castellano antiguo, apenas pronunciada por los mudéjares. De ser así, la propia comunidad musulmana castellana estaría operando a nivel popular la identificación de ambas, mientras que sus jurisconsultos, como Iça de Gebir, continuarían manteniendo la diferencia y de ahí la mención separada de “ley” y “çuna”.

La misma diferencia entre conocimiento y no conocimiento de la lengua árabe a la hora de traducir el concepto por “ley” o asimilarlo a sunna se puede deducir de un texto cristiano no jurídico escrito a comienzos del siglo XVI por Hernando de Baeza. Se trata de un relato en primera persona de las intrigas y empresas diplomáticas de alguien que conoció la corte nazarí. La sharía en este caso no está referida a su aplicación bajo poder cristiano, sino en el contexto islámico de los últimos años del emirato nazarí. Cuenta Hernando de Baeza a propósito del golpe palaciego que derribó en 1462 a Abū Naṣr Sa^d:

Este príncipe Abulhacen con sus caualleros, y otra mucha gente que le acompañó, assí christianos, como moros, fué hasta la villa de olmedo, donde el dicho rrey D. Juan estaba, al qual dió su enbaxada, la cual era esta:

“Que el rrey su padre le besaua las manos y los pies de su señoría y la tierra que hollaúa debaxo de sus pies, y le hazia sauer como i causa que el Rey su padre reprehendia y castigaua muchos excessos y males que halló en la cibdad de granada y en su rreyno al tiempo que él reinaua, y porque quería gouernallos y tenellos en justicia, se avian lebantado contra él, y le avian echado de la cibdad, y avian elegido otro Rey, á quien segúen los usos y costumbres y su ley y jara y çuna, que es casi como derecho canónico y civil, él era el Rey, y el otro no” (Rodríguez, Tinsley y Rodríguez 2018: 61).

En este texto, se observa además el prurito con que Hernando de Baeza –del que se tienen pocas noticias, pero del que se sabe que fue intérprete del sultán Boabdil– explica *jara* (derecho canónico) y *çuna* (derecho civil).

Sin embargo, la amalgama y confusión entre *šar^c* y *sunna* debía ser lo más habitual en el entorno mudéjar. Se observa con claridad en *El vocabulista aravigo en letra castellana* de Pedro de Alcalá, fechado en 1505 y por lo tanto contemporáneo de la

relación de Hernando de Baeza; en él se recogen las siguientes traducciones bilingües español-árabe:

- ”ley eclesiatica” (291,I,31): sunna
- ”ley seglar” (291,I,33), “ley para redimirse el que se vendio” (291,I,23), “ley que desuia los engaños” (291,I,27): *šar^f*
- ”ley general mente” (291, I,18): *šar^f kulliyy* (Pezzi 1989: 326).

También *šar^f* y sunna se confunden en el texto de las capitulaciones de la entrega de Granada: en los documentos coetáneos conservados figuran las variantes *xaraçina* (Garrido Atienza 1992: 273), *xarcima* y *xaraçuna* (Garrido Atienza 1992: 277) y *xaraçina* (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 425). En todos los casos, se añade que son los alcaldíos los encargados de aplicar la ley.

Pero la forma *xara* sigue apareciendo en un documento inmediatamente posterior a las capitulaciones, con letra de finales del siglo XV, la “Minuta de lo tocante al asiento que se dió a la ciudad de Granada por los Reyes Católicos acerca de su gobierno” (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 463-479). Lo interesante de la minuta es que la misiva fue enviada por la ciudad de Granada a los reyes solicitándoles que designaran un espacio y dieran normas para conformar el ayuntamiento de la ciudad, al tiempo que se les proponía una serie de soluciones para el trato de la población musulmana. Es decir, se trata de un texto escrito por alguien que conoce de primera mano los usos y necesidades de la ciudad y la propia sharía, la cual no confunde en absoluto con sunna, pues sabe en qué casos la penas vienen de la sunna (cárcel y multas) o de la sharía (azotes) y cómo funciona el derecho procesal islámico: con testigos, sin torturas y con penas tan rigurosas “como las leyes de los reinos de vuestras Altezas” (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 465). Dice la misiva:

Lo otro que vuestras Altezas manden establecer por ley la pena que se ha de dar á los moros que se hallaren borrachos por las calles é fuera de sus casas; é á los moros que se hallaren trayendo vino para beber porque lo dispone..... la Xara é Cima de los moros, ochenta azotes, é veinte é cuatro dineros para el verdugo. Y el que se toma trayendo el dicho vino, que sea punido al alvedrio del alcadi moro; é que sea traído ante por los oficiales de la justicia de vuestras Altezas porque haga él lo que fuere justicia segund su Xara.

Lo otro que vuestras Altezas manden establecer la pena que se ha de dar á los moros por casar ó casados que se hallaren en casas agenas, ó mugeres agenas y solteras, porque lo que la Xara é Cima de los moros en este caso dispone es quellos sean presos; é puestos en la carcel, considerada la calidad de las personas, quel alcalde lo juzgue segund su alvedrio, y quel conocimiento y punction desto, que vuestras Altezas lo manden remediar al alcadi moro.

Oue vuestras Altezas manden establecer la pena que se ha de dar al cristiano que se hallare con mora, y la mora que se hallare con el cristiano, porque lo que está establecido por la Xara es quel alcalde moro juzgue al moro é mora por testigos y segund su alvedrio, no atormentando á ninguno dellos (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 464-465).

Que suplican á vuestras Altezas que en los pleitos criminales que hobiere tocantes á los moros, vuestras Altezas manden que su justicia tome consigo al alcadi moro para los librar é determinar, é que se libren é determinen por la Xara, pues que en la impusicion de las penas corporales es tan rigurosa la Xara como las leyes de los reinos de vuestras Altezas (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 467-468).

Un asunto que vemos recogido a lo largo de todos los textos y que resulta de sumo interés para la conceptualización de la sharía en la península ibérica es la vinculación que el poder político establece entre las disposiciones de la sharía y el cuerpo de jurisconsultos encargados de participar, al menos como consultores, en su aplicación. Es algo singular

del derecho andalusí en el contexto de la historia general de la sharía (Hallaq 2009: 52 y 177), y fue algo igualmente estipulado por las autoridades cristianas que reconocían la jurisdicción de la sharía en materia civil. En la Minuta aparecen tres “oficios” a estos efectos, que son, por este orden: cadí, moftí y alfaquí. A cada uno se le reconoce una función y se estipula su estipendio. Nos interesa la función:

cadí: “Este dicen que no tiene mas derechos que cada uno de los otros alfaquies de todo su juzgado” (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 474).

moftí: “Y el oficio destos es conoscer de los agravios fechos por el Cadi é por sus oficiales” (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 475).

alfaquí: “Estos son como clérigos, é son como escribanos porque dan fe de todos los contratos é de todos los abtos públicos. Parece que la eleccion destos por vacacion de cualquier dellos debe ser al cabildo de los alfaquies, y la confirmacion á sus Altezas” (Salvá y Sainz de Baranda 1845: 475).

Como se observa, a ninguno de ellos se le reconoce expresamente la capacidad para emitir fetuas propiamente dichas, y su función se centra en la gestión de la impartición de justicia en los asuntos exclusivos de la comunidad musulmana, sin que quepa deducirse que moftíes o alfaquies estuvieran autorizados a crear nueva jurisprudencia, por más que fuera necesaria dadas las nuevas circunstancias de mudéjares y moriscos⁽³⁾. De ese modo, la sharía no se tiene por un ente activo, sujeto a evolución, sino que se concibe como un código cerrado que se debe “guardar” siguiendo a “cadis y jueces”, como explica Mármol Carvajal en un documento bastante posterior que analizaremos a continuación. La supremacía cristiana y la mera supervivencia musulmana sin apenas capacidad de agencia explican el viaje conceptual a lo largo del siglo XVI.

2.2.2 La desaparición y el regreso a los orígenes

El correr del siglo XVI hasta la expulsión final de los moriscos en 1612 sitúa la historia conceptual de la sharía en España en el contexto del proyecto imperial español en general y de la lucha por la supervivencia de los moriscos en particular.

En este marco destaca una aportación singular de un defensor de la España imperial. La encontramos en la versión de las capitulaciones de Granada que da Luis del Mármol Carvajal en su *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada* (1600). Mármol Carvajal, de origen granadino (nacido hacia 1524), formó parte de la expedición militar de Carlos V a Túnez y pasó más de siete años cautivo en África; estuvo al servicio de distintos sultanes magrebíes; e incluso llegó a Egipto en un periplo africano de cerca de veinte años. De vuelta a España, sus oficios dejaron entrever que trató de hacer valer los conocimientos lingüísticos y sociopolíticos adquiridos en África para trabajar como experto al servicio de la corona; participó también en la represión de la sublevación morisca de las Alpujarras. Así pues, aun con las dudas que plantea su conocimiento de la lengua árabe clásica y su uso de fuentes árabes, su trayectoria vital y su desempeño literario están marcados por sus lazos con el islam, los árabes y los moriscos (Rodríguez Mediano 2009: 266). En cualquier caso, su conocimiento del islam no se limita al contexto español, sino que es más amplio. Mármol Carvajal actualiza en su versión de las capitulaciones la ortografía y sintaxis del castellano del siglo XV a los usos de su tiempo, un siglo después, y, a los efectos que nos interesan, “traduce” o más bien “corrige”

(3) La fetua más conocida que marcó la vida de los moriscos, la llamada “fetua de Orán”, no se emitió en el reino de Castilla sino en el norte de África, probablemente en Fez, en 1504 (Stewart 2007: 265). En ella se autorizaba a los musulmanes de la península ibérica a permanecer en su tierra, aun estando bajo control cristiano, y a relajar ciertas prácticas (Harvey 2005: 60-64).

xaraçina, xarcima y xaraçuna. En su relación, recupera el término “xara”, que veíamos en los textos del siglo XIV, y recurre a una paráfrasis para relacionarlo, que no identificarlo, con la sunna:

Que los moros sean juzgados en sus y leyes y causas por el derecho del xara que tienen costumbre de guardar, con parecer de sus cadis y jueces (Mármol Carvajal 1992: 89).

Que los pleitos que ocurrieran entre los moros serán juzgados por su ley y Xara, que dicen de la zuna, y por sus cadis y jueces, como lo tienen de costumbre, y que si el pleito fuere entre cristiano y moro, el juicio dél sea por alcalde cristiano y cadí moro, porque las partes no se puedan quejar de la sentencia (Mármol Carvajal 1992: 93).

En cuanto a los usos moriscos de la noción de sharía, que serían el reverso de las acepciones de la oficialidad imperial, avanzamos dos hipótesis embrionarias.

La primera hipótesis tiene que ver con la progresiva asimilación de sharía a Ley que venimos observando. Los textos moriscos en lenguas romances están repletos de referencias a la “Ley”, ya sea en sentido restringido como “normas del islam”, ya sea en sentido laxo como “mandato divino”. No hemos encontrado en la documentación tardomorisca manejada las voces técnicas españolizadas *xara*, *axara*, o sus compuestos con sunna, que aparecían en la documentación de época anterior. Por otra parte, no tenemos textos en árabe con la voz técnica *šarī'a* o *šar'*, mientras es frecuente la inclusión de otras voces como sunna, *hudūd* o *ḥadīt/ahadīt*. Así, los textos en árabe de los moriscos valencianos que recogen Carmen Barceló y Ana Labarta (2009) no contienen voces del éntimo *š-r-'*; sin embargo, reflejan un conocimiento de las fuentes doctrinales del islam que, a juicio de Mercedes García-Arenal (2010: 65), merece que se reconsideré el supuesto “islam deteriorado” de los moriscos.

En este sentido, la desaparición de la voz técnica reflejaría el fin en época moderna del viaje de la sharía como “concepto fundamental” no traducido o asimilado por otras voces comunes, en un momento en que, para los musulmanes hispanos sometidos a la presión de la conversión y la expulsión, su significado era absorbido por los usos modernos de “ley” o de “religión”. Por su parte y al mismo tiempo, la España oficial se ocupaba de borrar a conciencia la presencia de un “concepto fundamental” del islam en su territorio.

La segunda hipótesis apunta a la existencia de un retraimiento comunitario que trataría de preservar la pureza de los orígenes de la fe ante una creciente hostilidad política y social, lo cual se manifestaría en el recurso a la transcripción técnica del término en los textos doctrinales de circulación intramorisca. Hay ejemplos como este de cerca de 1600:

Especialmente me rogaron que de arábigo sacase en *'alğamī* del dicho Alqur'en y testos de *šar'a* (...) diré aquí una partida dellos y púselo en *'alğamī* según la tierra, porque mejor lo entiendan los mayores y los menores de Allah (Bernabé Pons 2010: 29).

La defensa de una identidad en peligro de extinción ante la persecución de la Inquisición habría alentado un purismo o una vuelta a los orígenes, con manifestaciones terminológicas de transcripciones que no se daban cuando el discurrir del islam era cotidiano y, por ende, popular y oral. Otra razón relacionada con este “retorno” puede ser que las lenguas romances se trasmutan de ser lenguas de comunicación –como era el caso para Iça de Gebir al justificar el castellano de su *Breviario Cunní* (Gebir 1853: 247-248)– a ser lenguas impuras para expresar las creencias íntimas, por más que sean necesarias en

aras de la comunicación (Bernabé Pons 2010: 29), de modo que hay palabras que no pueden asimilarse. “Sharía” sería una de esas palabras “inasimilables”, una voz “sagrada” (nótese en el ejemplo anterior que los otros dos arabismos son Allah y Alqur’én). De este modo, se le devuelve un estatus que su transformación en “Ley” le había ido restando. Es algo que nunca sucedió con sunna, presente hasta la saciedad en los textos moriscos de toda índole. Esta sharía reinstaurada sería un ejemplo, según la caracterización de Victor Klemperer, de que “el lenguaje crea y piensa por nosotros” (Klemperer 2001: 155): en este caso, el término *šari‘a* guía las emociones y dirige al musulmán al terreno de lo ignoto, más próximo a Dios/Allah. La extinción de los moriscos se hallaba a la vuelta de la esquina, y la pureza del árabe era el canto del cisne de una comunidad condenada a la desaparición en España y, a la postre, en el Norte de África.

2.3. Condiciones para la confrontación y la tolerancia: los misioneros españoles

Durante casi dos siglos –de comienzos del siglo XVII al último tercio del siglo XVIII– no tenemos constancia de textos en español que recojan el concepto en las variantes léxicas manejadas. Esto no significa que no circularan, sino que no forman parte de las fuentes documentales históricas y lexicográficas a las que hemos tenido acceso, y que componen una suerte de base documental oficial, en la medida en que es de la que se nutren para sus corpora la Real Academia Española (RAE) y la Real Academia de la Historia. Sin embargo, un cambio singular se produjo a partir de finales del siglo XVIII, cuando la lexicografía bilingüe cobró impulso.

En 1787 el franciscano Francisco Cañes publicó una obra que retomaba la tradición lexicográfica árabe-español/español-árabe interrumpida tras el *Vocabulista* de Pedro de Alcalá. Se trata del *Diccionario español-latino-arábigo en que siguiendo el diccionario abreviado de la Academia se ponen las correspondencias latinas y árabes, para facilitar el estudio de la lengua arábigo á los misioneros y á los que viajaren ó contratan en Africa y Levante*. Cañes había pasado veinte años en el Levante mediterráneo, y en el colegio que los franciscanos tenían en Damasco conoció la gramática y el diccionario que Bernardino González, también franciscano, confeccionó entre 1697 y 1703 para el aprendizaje y uso de los misioneros españoles que pasaban por la escuela en sus viajes a Tierra Santa. Nos hallamos, por tanto, ante una autoría controvertida, cuando no de un “calco” con un fondo más “ampuloso y de relleno” (Lourido Díaz 2005: 13 y 125). En cualquier caso, la obra responde a la necesidad de comunicarse en lengua árabe de misioneros y comerciantes, esto es, mira hacia fuera de España, no obedece a una necesidad interior, fruto de una lengua que fue autóctona y expresión de la fe de unos súbditos. Por ello, el diccionario de Cañes solo tiene la sección español-latín-árabe y no la inversa árabe-español-latín –como sí tenía el *Intérprete arábico* de González–, de modo que solo podía utilizarse en el caso de traducciones del español al árabe.

En la imagen 2, pueden verse las correspondencias para el lema “ley” y otros lemas del sema “legal” del *Diccionario* de Cañes:

Fuente: Cañes 1787: II-359 y 367.

La “interferencia” otomana, propia del momento de redacción de la obra de Bernardino González y también de la época de Cañes, es patente: “ley” como *nâmûs*. Incluso constatamos la traducción de “ley divina” como *nâmûs Allâh* y “ley humana” como *sunna*. En cuanto al vocabulario relacionado con el éntimo *š-r-i*, se vincula con la legalidad y la legitimidad y no con la normativización o lo religioso. En el *Intérprete Arábico* de Bernardino González sucede lo mismo en la entrada “*šarī'a - šarā'i - šurū'*”: Ley, estatuto -s. caminos” (González 2005: II, 194). En ambos casos, destaca el caudal de vocabulario cristiano, no habitual en los diccionarios árabes, realizados por musulmanes, como observó Elías Terés (1956: 261).

Las distorsiones del diccionario de Cañes contrastan con la pulcritud y erudición de Patricio de la Torre, también franciscano, que, en 1787, el mismo año en que se publicó el diccionario de Cañes, ocupó la cátedra de lengua árabe en El Escorial. Patricio de la Torre fue luego comisionado por Carlos IV para estudiar árabe en Marruecos y reeditar el *Vocabulista* de Alcalá en grafía árabe, añadiendo nuevas voces del árabe marroquí. La obra se llamó *Vocabulista castellano arábigo compuesto, y declarado en letra y lengua castellana por el M. R. P. Fr. Pedro de Alcalá del orden de San Gerónimo. Corregido, aumentado, y puesto en caracteres arábigos por el P. Fr. Patricio de la Torre de la misma orden, Bibliotecario, y Catedrático de la lengua Arábigo-erudita en el R¹. Monasterio de Sⁿ. Lorenzo del Escorial, y profeso en él. Año de 1805*. En total, Patricio de la Torre añadió tres mil voces, giros y expresiones, e hizo numerosas glosas a las entradas de Alcalá, eliminó algunas y suprimió otras; el trabajo en su conjunto le ocupó de 1798 a 1808, mucho después de su vuelta de Tánger (Moscoso 2018: 28-29). Según opinión de Francisco Moscoso (2018: 30), la obra, que vio primeras pruebas de imprenta, quedó sin publicar. Casi dos siglos después, la reciente edición de Francisco Moscoso del *Vocabulista* ha venido a reparar esta pérdida, lo cual es un indicio de las carencias lexicográficas que ha lastrado al arabismo español. La entrada de “ley” (Moscoso 2018: 402-403) es un magnífico ejemplo del trabajo de Patricio de la Torre, como puede comprobarse si se compara con la correspondiente de Pedro de Alcalá y Cañes:

- LEY, la regla y medida de lo que se puede y no se puede hacer. أَمْرٌ شَرِيعَةٌ شَرْعٌ
 — divina. اللَّهُ دِينٌ أَوْ شَرِيعَةٌ أَوْ أَمْرٌ
- escrita, los preceptos que Dios nuestro Señor dio á Moysés en el monte Sinay, y escribió con su dedo en las dos tablas. تَوْرَاهُ
 - de gracia ó evangélica, la que Cristo Señor nuestro estableció y nos dexó en su Evangelio. شَرِيعَةُ الْمَسِيحِ
 - eclesiástica. سُنَّةٌ
 - seglar, civil. شَرْعٌ
 - del Pontífice. الْمَفْتُحُ طَرِيقٌ الْأَسْنَفُ طَرِيقَةٌ
 - ó estatuto. فَرَآيْضُنْ فَرِيَصَةٌ فَوَانِينْ قَانُونْ قَانُونٌ
 - de cualquier. وَظَلِيلٌ وَظَلِيلٌ
 - Significa pacto y cosa pactada شَرْعٌ
 - para redimirse el que se vendió. خُرُودُ خَدَّ
 - que pena los adulterios. شَرْعٌ
 - que desvia los engaños. وَصِيَّةٌ
 - de la manda del quarto. أَيْتَانٌ بَيْنُ
 - comúnmente por rito, ceremonia, religión. رَائِيْنْ أَصْنَوْنَ أَصْنَنْ
 - Raiz y fundamento de la ley. أَلْدِينْ أَصْنَوْنَ أَصْنَنْ
 - Conforme á lo que prescribe ó manda la ley. أَلْشَرِيعَةُ مُوجَبٌ عَلَىٰ
 - La palabra sonna que el P. Alcalá interpreta ley eclesiástica, tiene entre otras varias significaciones la de *instituto*, *manera de vida*, *exemplo de los dichos y hechos de Mohamed*, y como si dixéramos ley oral, que comprende los dichos y los hechos de su profeta, la qual pasaba de unos en otros por medio de la tradición, hasta que después se puso por escrito en forma de código legal. Así que, todo el derecho canónico y civil mahometano está fundado en esos dos libros, el *Alcoran* y la *Sonna*.

Patricio de la Torre se esmera en presentar el funcionamiento de las normas en el islam, acomodando la distinción entre ley civil y canónica del cristianismo a las circunstancias del islam que él conoció de primera mano en Marruecos, y explicando el significado de “sonna” para que mejor se entienda todo ello. La voz “*šari‘a*” aparece ya con esta forma en caracteres árabes (شريعة), si bien en Alcalá lo que se consigna es la forma *šar‘* en las acepciones “Ley, la regla y medida de lo que se puede y no se puede hacer”; “ley divina”; “ley de gracia ó evangélica”; “conforme a lo que prescribe o manda la ley”. Llegados a este punto, se impone una pregunta: ¿por qué Patricio de la Torre opta preferentemente por *šari‘a* en lugar de *šar‘*, cuando la voz “*šari‘a*” no se halla en el *Vocabulista* de Pedro de Alcalá?

Como se observa, la *šari‘a* en el sentido de Patricio de la Torre no tiene especiales connotaciones islámicas, sino religiosas en general, e incluso cristianas en particular. Es llamativo que la ley de “Cristo Señor” sea la *šari‘a*, mientras que la de “Mohamed” es la *sonna*: posiblemente no se trate solo de escrupulosidad en el significado de sunna, sino de una gradación entre la Ley verdadera y por antonomasia, la cristiana, y la ley del islam o de Mohamed, que no merece el título de Ley/sharía.

2.4. Transformaciones por nuevos usos en nuevas posiciones: de la política colonial al islam global

A partir del siglo XIX, en el viaje conceptual de la noción de sharía se produce lo que Edward Said (1987: 223) describe así: “la idea ya total o parcialmente acomodada o incorporada se ve transformada por los nuevos usos que tiene, por su nueva posición en un tiempo y un espacio nuevos”. A las necesidades misioneras de los hombres de la Iglesia del siglo anterior, que no se circunscribían al norte de África, sino que llegaban a Siria y Palestina, como hemos visto, se suman y acaban imponiendo las de los comerciantes y los diplomáticos primero y las de los funcionarios y los militares después,

en concreto a partir de la Conferencia de Algeciras (1906) y de la instauración del Protectorado en Marruecos seis años más tarde. La empresa colonial española condicionó la nueva relación con el islam.

Junto al perfil sociológico de las nuevas utilidades de la lengua árabe, hay un hecho singular de carácter académico que también determina la historia de la actualización del concepto de sharía. En un principio parecía que los arabistas iban a sumarse a la producción de conocimiento africanista, al integrarse en la Junta para la Ampliación de Estudios creada en 1907. Sin embargo, muy pronto las rencillas universitarias y las posiciones ideológicas dispares de arabistas y africanistas llevaron al divorcio de ambas disciplinas, y finalmente el arabismo español acabó por desmarcarse de los proyectos de enseñanza del árabe marroquí en la universidad española, que quedó relegado a las escuelas de comercio y militares (Moscoso 2012: 186-189). El aspecto positivo que tuvo esta deficiencia de los estudios universitarios de lengua árabe en España, solo muy recientemente enmendada, fue la flexibilidad y el carácter práctico que se dio al estudio y la docencia del árabe marroquí, que se libraron de los corsés del arabismo académico. De ello da cuenta la diversidad de obras dedicadas a su aprendizaje: Moscoso (2012) recoge cuarenta y seis manuales, diccionarios y crestomatías entre 1900 y 1957. Esta doble vía, la del árabe “clásico” y la del árabe “coloquial”, conllevó que se “institucionalizara” también de manera distinta el concepto de sharía.

En el caso del árabe clásico, el interés creciente por la etimología del léxico español –que se evidencia en la incorporación de los étimos a la edición del *Diccionario de la Lengua Castellana* de la Real Academia Española de 1884– propicia la publicación de glosarios especializados de arabismos. No resulta ajena a esta nueva inclinación de los lexicógrafos la influencia de los estudios franceses sobre etimologías, no exenta de significado nacionalista en pleno auge colonialista⁽⁴⁾.

En 1886 Leopoldo Eguílaz y Yanguas, catedrático de la Universidad de Granada y miembro de la RAE, publicó un *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de origen oriental* (árabe, hebreo, malayo, persa y turco). En la “Introducción”, de un nacionalismo españolista sonrojante y que hoy podría ser considerado racismo a secas, Eguílaz ataca a Dozy y Engelmann⁽⁵⁾ por partir de “la superioridad de la civilización muslímica sobre la hispano-latina” (Eguílaz y Yanguas 1974: VII), cuestión que él rebate de manera furibunda. El planteamiento mismo de la obra es singular: incluye de forma pormenorizada como “palabras españolas” las de lenguas y variantes lingüísticas peninsulares⁽⁶⁾, y en línea con el orientalismo europeo al uso aglutina como “orientales” una panoplia lingüística muy dispar. Eguílaz (1974: 31) recoge “axara” con las acepciones de Raimundo Martí (“lex”) y Pedro de Alcalá (“ley generalmente, ley para redimirse el que vendió, ley seglar, ley que desuia los engaños”) y les suma la de “ley divina” de Kazimirski, pero no documenta la voz. En cambio, en el lema “xara” sí lo documenta con Salvá y Sainz de Baranda, aunque remite a “axara” para el significado; y en “xaraçina” explica: “Voz compuesta de ع xara, 'ley seglar, derecho

(4) El “afrancesamiento” del Diccionario de 1884 fue materia de debate en la prensa del momento.

(5) Reinhart Dozy y Willem Herman Engelmann (18692): *Glossarie des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Leiden: E. J. Brill.

(6) Eguílaz (1974: XIV-XV) incluso explica por qué el bable ha quedado accidentalmente excluido, pese a sus intentos.

‘civil’, y de سنة *sunna*, ‘ley’ en R. Martín, ‘ley eclesiástica, derecho canónico’ en P. de Alcalá”, y vuelve a remitir a Salvá y Sainz de Baranda (Eguílaz y Yanguas 1974: 543).

Por otra parte, no puede dejarse de destacar que el afán erudito de Eguílaz le lleva a recuperar fondos documentales inéditos de los archivos españoles, de modo que la labor de los historiadores de la época revierte en los estudios lingüísticos de un modo prácticamente inédito hasta entonces. También hay que hacer notar que los historiadores mismos, al estudiar fuentes inéditas de los archivos, emplean la voz mudéjar “xara” y la hacen equivalente a “ley” (por ejemplo: Conde 1874: 269, 318 y 320; y Fernández y González 1866: 217 y 431). Con todo, la recuperación del vocablo entre los especialistas no cuajó, como queda de manifiesto en la ausencia de cualquier mención en la monografía de 1932 *Derecho musulmán*, del agustino José López Ortiz, una obra singular por su carácter pionero en español e incluso en otras lenguas occidentales. Es por demás llamativa la ausencia de la voz “sharía” así como su evidente traducción por “Ley”, en contraste con el volumen de términos técnicos árabes españolizados y cuyo significado se glosa.

En cuanto al árabe marroquí, el primer gran diccionario es prácticamente coetáneo del glosario de Eguílaz. Se trata del *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*, del padre franciscano José Lerchundi (1892). A diferencia de las obras de religiosos anteriores, la de Lerchundi es más respetuosa en el tratamiento del vocabulario islámico y de los usos y costumbres autóctonos, e incorpora abundante terminología propiamente islámica sin hacerla dependiente de la cristiana (Vidal 2008: 342). En el caso del lema “ley”, se observa su tratamiento objetivo y hasta erudito:

LEY, regla, norma، فانون *kánon*, voz Gr. Lat., pl. kuánen. — divina, religión، شرعيّة *xárâ*, pl. saráâ; شريعة *xariâa*, poc. us., pl. *id.*; دين *din*, pl. اديان *dián*, por *adián*. — de Moisés. V. ATORA (Lerchundi 1892: 471).

Lo significativo es la anotación de que *xariâa* es una voz poco usada, y que es lo mismo que *din*, en lo cual Lerchundi vuelve a las acepciones de Alcalá y Cañes, tomadas del árabe clásico. También es visible en ello la influencia de los diccionarios franceses usados por el autor, en concreto los de J. J. Marcel, Reinhart Dozy y Marcelin Beaussier.

A partir del *Vocabulario* de Lerchundi, la labor lexicográfica árabe-español, independientemente del registro de la lengua árabe, cambia de autoría. Ya no será obra de religiosos sino que a ella se dedicarán preferentemente militares. Varios repertorios más o menos extensos que ven la luz en la primera mitad del siglo XX y se editan en ciudades del norte de África responden a ello: *Vocabulario militar hispano-mogrebino*, de Antonio García Pérez (1907); *Compendio de Gramática Árabe Vulgar y Vocabulario Hispano-Árabe-Militar*, de Fausto Santa Olalla Millet (1908?); *Vocabulario español-árabe (con pronunciación figurada). Especialmente dedicado al soldado español en Marruecos*, de Enrique Escribano (1922); *Vocabulario de árabe marroquí de la zona española de Marruecos*, de Valentín Benéitez Cantero (1952).

La sustitución de la empresa misionera por la empresa colonial tuvo consecuencias importantes. La atención que se prestaba a lo religioso pasó de ser central a quedar subordinada a las necesidades de la administración militar del territorio, de modo que los lemas y definiciones relativos a la religión se redujeron significativamente en los diccionarios de la época. Los de García Pérez, Santa Olalla y Escribano no recogen étimos

de la raíz “š-r-ṣ” o la voz “ley”, y habrá que esperar a época tardocolonial para que, en 1952, cuatro años antes de la independencia marroquí, Benéitez Cantero haga un despliegue equiparable al de Lerchundi, si bien más apegado al árabe marroquí:

Ley.	Ley tradicional	Aaorf	عرف
		Kaaida	قَعْدَةٌ
		Musanasa	مسانسة
	Koránica	Sunna	سُنَّةٌ
	Ley jurídica	Xeraa	شَرْعَةٌ
	Justicia	Aadl	عَدْلٌ

Prácticamente por las mismas fechas vio la luz el *Diccionario Arábigo-Español*, obra de dos militares, José Solís Pascual y José Madrid López, revisado por un tercero, Luciano Garriga Gil. No está abiertamente dedicado al árabe marroquí, sino a un árabe que podríamos calificar de “intermedio” entre el estándar literario y variantes del Sáhara, Argelia y norte de Marruecos; un buen ejemplo de ello es la formulación que acompaña a la voz “ṣarī‘a”, que suma al sentido de justicia el más general de religión: “Justicia; ley divina, religión, شریعه pl. شرایع” (Solís y Madrid, 1950: 278).

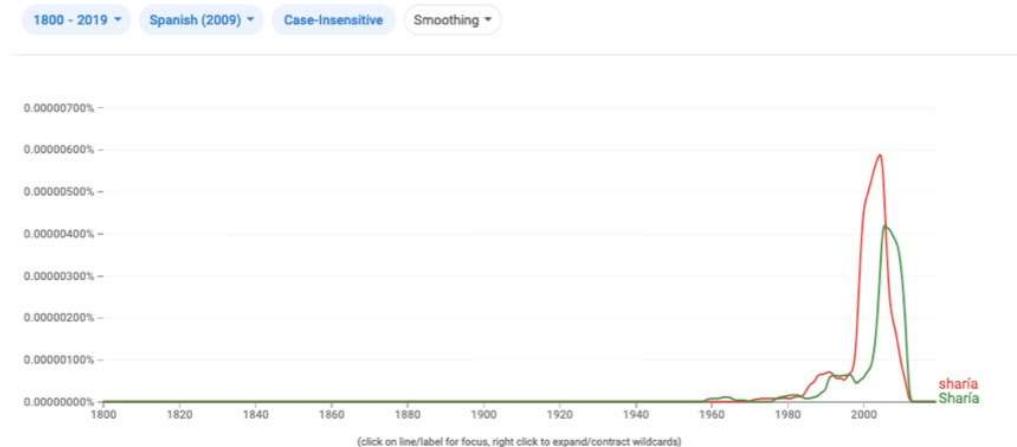
Cabe deducir, a partir de estos dos diccionarios de 1950 y 1952 respectivamente, que, a medida que se impone el fin del protectorado, se produce una apertura a un árabe menos instrumental, o, al menos, menos militar y de intereses más plurales, lo cual afecta a su vez al tratamiento de la voz “ṣarī‘a”, que, podríamos decir, se neutraliza y, en cierto modo, vuelve al significado de *axara*.

En la segunda mitad del siglo XX, y en especial en el paso del siglo XX al XXI, el concepto de sharía en español ha conocido un giro radical, marcado por los nuevos usos y las nuevas posiciones del islam en el contexto mundial y local. La transnacionalización de la información ha supuesto la circulación de noticias, opiniones, personajes o ideas que refuerzan las imágenes negativas del islam: violencia, primitivismo, atavismos y amenazas son las generalizaciones más habituales sobre esta fe, su fundador y sus gentes (Said 1997: XVI). De este modo, la interferencia de Al-Ándalus de la que partió la noción de sharía en el siglo XIV se ve reforzada por la imagen de una religión a la que se relaciona con la guerra, el terrorismo y la miseria, y, además, en el caso de España, por la nueva realidad de un islam fruto de la inmigración.

Un repaso a los corpus lingüísticos de las bases de datos de la RAE explica el cambio que se ha operado. En el *Corpus Diacrónico del Español*, que recoge el vocabulario desde la Edad Media hasta 1985, no hay ninguna referencia por “sharía” o “charía”, las dos formas de adaptación de la voz árabe que más tarde aparecerán. La cuestión cambia notablemente en el *Corpus de Referencia del Español Actual*, con lapso que va de 1984 a 2000: “charía” tiene 19 usos en 9 documentos de prensa, mientras que “sharía” tiene 42 usos en 22 documentos, tanto de prensa como libros impresos⁽⁷⁾. A partir del año 2000, la presencia del término se acelera, y el *Corpus del Español del Siglo XXI* recoge 6 usos en

(7) Real Academia Española, *Corpus de Referencia del Español Actual*, [en línea], “sharía/sharia” disponible en: <https://tinyurl.com/28h6th9g> y “charía/charia” disponible en: <https://tinyurl.com/28h6th9g> / <https://tinyurl.com/bdd4p7yw> [consultado el 21/10/2022].

prensa solo para “charía” y 131 usos en 99 documentos de prensa y libro para “sharía”⁽⁸⁾. La guerra de Afganistán de la década de 1980 y, sobre todo, los sucesos que se desencadenaron tras los atentados yihadistas en Estados Unidos en 2001 son fundamentales en este cambio, hasta el punto de que si se repasa el gráfico sobre “sharía” a partir de los fondos de Google Books (imagen 3), aun con todas las salvedades que esta fuente pueda merecer, es indiscutible que entre 1999 y 2009 (último año que se consigna) la presencia de “sharía” se dispara en las obras impresas⁽⁹⁾:



Fuente: Google Books Ngram Viewer, “Sharía” y “sharía”

Además, la imagen 3 debería completarse con la derivada del corpus de “charía” y “charia”, si bien en este caso hay que señalar que nos hemos encontrado con una distorsión digital insalvable de momento⁽¹⁰⁾. En cualquier caso, lo interesante en esta oscilación ortográfica es precisamente la popularización del término a partir de fuentes foráneas, inglesas en el caso del dígrafo “sh” y francesas en el de “ch”.

En paralelo a la incorporación de la sharía/charía como una voz con entidad propia en libros y prensa escrita, se ha producido otro viaje en el lenguaje del español institucional.

En 1992 el Gobierno de España ratificó un acuerdo histórico con la Comisión Islámica de España, por el que se reconoce a los musulmanes una serie de derechos en

-
- (8) Real Academia Española, *Corpus del Español del Siglo XXI*, [en línea], “sharía/sharia” disponible en: <https://tinyurl.com/2yq7626m> y “charía/charia” disponible en: <https://tinyurl.com/2yq7626m> [consultado el 21/10/2022].
- (9) Google Books Ngram Viewer, “Sharía” y “sharía”: <https://tinyurl.com/292q9t2p> [acceso 13.10.2022]. A ello habría que sumar los resultados de “sharia/Sharia”, sin tilde, pero las interferencias con fuentes inglesas y nombres propios nos han llevado a descartar esta fuente: Google Books, [en línea], “sharia/sharia” disponible en: <https://tinyurl.com/2a6atazj> [consultado el 13/10/2022].
- (10) Existe un personaje en el folclore amerindio llamado Charía que distorsiona los resultados: Google Books Ngram Viewer, [en línea], “charía/Charía” disponible en: <https://tinyurl.com/2dghrz83>, y “charia/Charia” disponibles en: <https://tinyurl.com/2bhsdekv> [consultado el 13/10/2022].

materia de educación, culto, alimentación o fiscalidad. El texto oficial del acuerdo incluye algunos términos y expresiones de origen árabe, como los nombres de las fiestas islámicas, pero sistemáticamente se refiere a la “ley islámica” para aludir a la sharía, en ocasiones de forma tan llamativa como en el artículo 14, que emplea el término “halal” y reza:

De acuerdo con la dimensión espiritual y las particularidades específicas de la Ley Islámica, la denominación «Halal» sirve para distinguir los productos alimentarios elaborados de acuerdo con la misma (BOE, 1992: 38217).

En la edición impresa en español, árabe, francés e inglés que el Ministerio de Justicia publicó en 2006 persiste esta incongruencia, con sus correspondientes árabe (شريعة), francés (*Loi Islamique*) e inglés (*Islamic law*) (Ministerio de Justicia, 2006: 36, 53 y 69).

Esta ausencia de la voz sharía en un texto oficial fundamental por su trascendencia normativa, así como por su carácter simbólico de reconocimiento de la pluralidad confesional del Estado español democrático, halla espejo en el *Diccionario de la lengua española* de la RAE en las cinco ediciones publicadas desde 1975. Y ello a pesar de la progresiva incorporación académica de otros términos del acervo islámico, tanto doctrinales como culturales (Gómez 2015: 110-113). Finalmente, en la actualización en línea del DLE de 2017, se introdujo el lema “sharía”⁽¹¹⁾:

sharía

Tb. *sharia*.

Del ár. *šari‘ah* [*al-islāmiyah*]; propiamente ‘camino o senda [del islam]’.

1. f. Ley religiosa islámica reguladora de todos los aspectos públicos y privados de la vida, y cuyo seguimiento se considera que conduce a la salvación.

Son llamativas algunas cuestiones de esta entrada del *Diccionario* de la RAE en vigor. En primer lugar, la grafía. El dígrafo “sh” es inexistente en la fonética castellana, y en este caso es sin duda deudor del inglés. La cuestión es más llamativa en la medida en que la RAE había optado por el dígrafo “ch” en casos semejantes, como al recoger “chiismo” en 1992. Por lo demás, no queda huella en el nuevo léxico de la vieja equis de la “xara” mudéjar y morisca. En segundo lugar, la etimología. En la entrada hay un error notorio, propio del desconocimiento de la lengua árabe por parte del redactor y el revisor, pues se hace concordar el adjetivo determinado *al-islāmiyah* con el sustantivo indeterminado *šari‘ah*, y se traduce la expresión como un estado constructo (“camino o senda [del islam]”), cuando, en todo caso, el uso islámico habitual sería *al-šari‘ah al-islāmiyah* (“camino [islámico]”). En tercer lugar, la definición. La entrada ofrece una definición con intensificadores inexactos: nótese la hipérbole de “todos los aspectos públicos y privados de la vida”, perfecto ejemplo de la crítica de Edward Said a los orientalistas actuales por su insistencia en que “el islam regula las sociedades musulmanas de arriba abajo” (Said 1997: XVI). Además, se acentúa el sustrato peyorativo en la expresión “se considera que”, inhabitual cuando se trata léxico cristiano o judío⁽¹²⁾.

(11) Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.1 en línea], disponible en: <https://tinyurl.com/y83hwh6d> [consultado el 13/10/2022].

(12) Puede leerse sobre Torá: “Libro de la ley de los judíos, que se corresponde con los cinco que forman el Pentateuco en el Antiguo Testamento” o sobre Biblia: “Conjunto de Escrituras Sagradas formado por el Antiguo y el Nuevo Testamento, de las cuales el Antiguo Testamento es común a judíos y cristianos, y el Nuevo Testamento es aceptado solo por los cristianos”(Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.1 en línea], disponible en: <https://tinyurl.com/8chfhd2y> y <https://dle.rae.es/biblia?m=form> [consultado el 13/10/2022].

3. Conclusiones

El islam mudéjar es el punto de partida del viaje conceptual de la sharía en el islam hispano. Pero las voces *axara/xara* aparecen en lenguas romances hacia finales del siglo XIV, ya bien avanzada la conquista cristiana de Al-Ándalus y casi un siglo después que las relativas a sunna, concepto con el que está emparejado sharía en las fuentes existentes. Habría que preguntarse entonces si esto supone que *šari‘a/šar‘* no eran voces corrientes en los primeros usos mudéjares, y si esto no se debía a que no habían sido de curso habitual en el islam andalusí, pues fue con la consolidación del poder cristiano y su relación con el emirato nazarí de Granada cuando entró el concepto en el léxico de las normativas de los reinos cristianos. En cuanto a su significado, en la documentación de época mudéjar se tiende a confundir con *sunna* como “ley de los moros”, sin que estén claros los límites semánticos entre ambos conceptos, como se aprecia en la diversidad de variantes de compuestos de ambas: *xarcima, xaraçuna, xaraçina, xaraçcuna, xaraçuna, jarazama, jaraçuna*. También se puede deducir que la confusión era habitual por la necesidad que tiene de explicar las diferencias la única fuente no jurídica que nos ha llegado, el *Libre de la Çuna e Xara dels moros*: la sharía es la legislación emanada del Corán; la *sunna*, la emanada del modelo del Profeta. Por otra parte, se aprecian diferencias conceptuales según los tiempos de aparición de la voz y la lengua o dialecto (aragonés, castellano y valenciano), lo cual hace depender la noción de sharía de las distintas circunstancias de los reinos y territorios cristianos. En cualquier caso, la sharía no es un ente activo, sujeto a evolución, donde las fetuas acumulen sentido, sino que se concibe como un código cerrado que debe guardarse siguiendo a sus jueces.

Tras los primeros indicios textuales, el concepto de sharía vivió una transformación marcada por las circunstancias sociopolíticas que van de finales del siglo XV a comienzos del siglo XVII, y que llevan al islam hispano de su reconocimiento comunitario a la persecución y la extinción. De 1462 a 1612 —fecha aproximada del *Breviario Çunní* de Iça de Gebir y año de la expulsión de los últimos moriscos valencianos, respectivamente— se observa cómo el concepto de sharía pasa de estar naturalizado, y en la mayoría de los casos traducido por “ley”, a quedar absorbido o incluso anulado por el de *sunna*, en un proceso paralelo al de las dificultades de supervivencia que vive el islam morisco. Las escasas referencias conceptuales que nos han llegado reflejan una lucha agónica por preservar la esencia de una identidad islámica que se diluye ante la presión social y política de la conversión. El concepto de sharía, entendido como “concepto fundamental” en la acepción de Reinhart Koselleck, resulta así imposible de asimilar por el orden imperial español.

Con el decurso del siglo XVIII, las condiciones para la confrontación y la tolerancia con el concepto de sharía se trasladan del interior del país al ámbito misionero cristiano en el exterior, en el Levante mediterráneo primero y luego en Marruecos. Los diccionarios y glosarios de este tiempo desislamizan el concepto, que en su traducción por “ley” llega a tener la acepción, en el diccionario de Patricio de la Torre, de “la sharía del Mesías”. La recuperación del término con su significado islámico a finales del siglo XIX y comienzos del XX se produjo bajo el signo del orientalismo del arabismo, mientras que el africanismo marroquista pareció desinteresarse por la materia. De hecho, la mayoría de los glosarios y diccionarios de árabe marroquí no recogen el lema.

A partir de la década de 1980 se produce un cambio radical en la historia conceptual de la sharía, tanto a nivel mundial, en relación con la posición central que el islam

adquiere en la geopolítica, como a nivel local, con el asentamiento en España de una creciente comunidad musulmana de origen inmigrante.

A raíz de la Revolución Islámica de Irán y la guerra de Afganistán, y sobre todo de los atentados del 11-S de 2001, “sharía” y “charía” se convierten en voces de curso habitual en los medios de comunicación españoles, pero tardarán más en institucionalizarse y adquirir un carácter representativo, tal vez porque la sharía mantiene lo que Edward Said llamó la capacidad de contestación y rebeldía de algunas teorías: a ojos del conservadurismo lingüístico del que hablaba Antonio Gramsci, que lo es social, la sharía seguía sin ser asumible como algo “propio”.

El concepto de sharía que se recoge en la normativa que reconoció al islam como una de las religiones con estatuto propio en el sistema jurídico español en 1992 sigue manteniendo la relucencia a su reconocimiento léxico como un “concepto fundamental”. El texto del *Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España* habla de “ley islámica”, expresión que ya apuntaba desde principios del siglo XVI en los decretos de conversión forzosa de los musulmanes. Finalmente, la actualización digital de 2017 del *Diccionario de la lengua española* introdujo el lema “sharía”, en clara dependencia de la voz inglesa, contradiciendo transliteraciones previas del mismo fonema para otros vocablos árabes, e ignorando el pasado propio de un islam peninsular que acuñó los términos *axara* y *xara*.

Aunque la interferencia de Al-Ándalus en la visión del islam actual no está ya vinculada a la idea de conquista territorial, por más que naciera con ella, es posible sostener que sigue persistiendo la noción de frontera con la que nació. Esa sería la característica de la cuarta fase del viaje conceptual de la sharía en España. La “frontera andalusí” interfiere hoy en el imaginario colectivo español, que se construye con el islam como vecino geográfico, demográfico e identitario. En este sentido, el concepto de sharía ha funcionado y funciona como un puente o un paso entre estas fronteras de distinto tipo, y su significado trae y lleva sentidos de los espacios que la frontera une y separa. A lo largo de casi nueve siglos, el concepto de sharía ha transitado por las lenguas romances de la península ibérica reflejando las condiciones de esta naturaleza a la vez de paso y de fundamento.

4. Referencias bibliográficas

- BARCELÓ, Carmen (ed.) (1989): *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El Llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdoba: Universidad de Córdoba.
- BARCELÓ, Carmen y LABARTA, Ana (2009): *Archivos moriscos: textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608*, Valencia: Universitat de València.
- BENÉITEZ CANTERO, Valentín (1952): *Vocabulario de árabe marroquí de la zona española de Marruecos*, Larache: Editora Marroquí.
- BERNABÉ PONS, Luis (2010): «Los manuscritos aljamiados como textos islámicos», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, pp. 27-44.
- BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO (1992): *Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España*, nº 272, p. 38217 [en línea], disponible en: <https://tinyurl.com/bdd4p7yw> [consultado el 26/10/2022].
- CAÑES, Francisco (1787): *Diccionario español latino-arábigo*, Madrid: Imprenta de Don Antonio Sancha, 3 vols.
- CONDE, José Antonio (1874): *Historia de la dominación de los árabes en España. Sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*. Madrid: Marín y Compañía Editores.
- CORRIENTE, Federico (1989): *El léxico árabe andalusí según el Vocabulista in arabico*, Madrid: Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense.
- CORRIENTE, Federico (1999): *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid: Gredos.
- EGUÍLAZ Y YANGUAS, Leopoldo (1974, 1886¹): *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de origen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco)*, Madrid: Atlas.
- ESCRIBANO, Enrique (1922): *Vocabulario español-árabe (con pronunciación figurada)*. Especialmente dedicado al soldado español en Marruecos, Barcelona: Guinart y Pujolar Impresores.
- FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Francisco (1866): *Estado social y político de los mudéjares de Castilla considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes (2010): «La Inquisición y los libros moriscos», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, pp. 57-71.
- GARCÍA PÉREZ, Antonio (1907): *Vocabulario militar hispano-mogrebino*, Melilla: Imp. El Telegrama del Rif.
- GARRIDO ATIENZA, Miguel (1992, 1910¹): *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada: Universidad de Granada.
- GEBIR, Isa (1853): «*Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna*», *Memorial histórico español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, Madrid: Real Academia de la Historia, vol. 5, pp. 247-421.
- GÓMEZ GARCÍA, Luz (1997-1998): «*Los mudéjares menestrales segovianos*», *Sharq Al-Andalus*, nº 14-15, pp. 35-45. DOI <https://doi.org/10.14198/SharqAl-Andalus.1997-1998.14-15.02>
- GÓMEZ, Luz (2015): «*El tratamiento del vocabulario islámico en la vigesimotercera edición del Diccionario de la Lengua Española*», *Español actual*, nº 103, pp. 105-121.
- GÓMEZ, Luz (2020): «*Describir, prescribir, performar: la inteligibilidad de la sharía en el siglo XXI*», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 29, pp. 32-52. DOI <https://doi.org/10.15366/reim2020.29.004>

- GONZÁLEZ, Bernardino (2005): *Intérprete arábico - Gramática arábiga [Obras manuscritas]*, Madrid: Real Academia de la Historia-Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2 vols.
- GRAMSCI, Antonio (1975): *Quaderni del carcere*, Turín: Einaudi, 4 vols.
- HALLAQ, Wael B. (2009): *Sharī'a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HARVEY, L. P. (2005): *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago-Londres: University of Chicago Press.
- KLEMPERER, Victor (2001): *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, trad. Adan Kovacsics, Barcelona: Minúscula.
- KOSELLECK, Reinhart (2012): *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Madrid: Trotta.
- LERCHUNDI, José (1892): *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*, Tánger: Imprenta de la Misión Católico-Española.
- LONGÁS, Pedro (1963): «Un documento sobre los mudéjares de Nuez (Zaragoza), siglo XV», *Al-Andalus*, nº XXVIII (2), pp. 431-443.
- LÓPEZ ORTIZ, José (1932): *Derecho musulmán*, Barcelona-Buenos Aires: Labor.
- LOURIDO DÍAZ, Ramón (2005): «Estudio preliminar», *Bernardino González, Intérprete arábico - Gramática arábiga [Obras manuscritas]*, Madrid: Real Academia de la Historia-Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, vol. I, pp. 1-164.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe (1998): *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- MÁRMOL CARVAJAL, Luis del (1992, 1578-1599¹): *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, Granada: Delegación Provincial de la Consejería de Cultura.
- MINISTERIO DE JUSTICIA (2006): *Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España. Edición en español, árabe, francés e inglés*, Madrid: Ministerio de Justicia.
- MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2012): «Árabe marroquí: Vulgar y dialectal. El Interés por su aprendizaje y su metodología de estudio durante el Protectorado», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 12, pp. 183-220.
- MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2018): *Vocabulista castellano arábigo compuesto, y declarado en letra, y lengua castellana por el M. R. P. Fr. Pedro de Alcalá del orden de San Gerónimo. Corregido, aumentado, y puesto en caracteres arábigos por el P. Fr. Patricio de la Torre de la misma orden, Bibliotecario, y Catedrático de la lengua Arábigo-erudita en el R¹. Monasterio de Sⁿ. Lorenzo del Escorial, y profeso en él. Año de 1805*, Cádiz-Córdoba: Universidad de Cádiz-UCOPress.
- PEZZI, Elena (1989): *El Vocabulario de Pedro de Alcalá*, Almería: Cajal.
- RODRÍGUEZ ARGENTE DEL CASTILLO, Juan Pablo, TINSLEY, Teresa y RODRÍGUEZ MOLINA, José (eds.) (2018): *Relación de Hernando de Baeza sobre el Reino de Granada. Historia de los Reyes Moros de Granada. El ms. 633 de la Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Alcalá La Real (Jaén): El ojo de Poe - Asociación Cultural Enrique Toral y Pilar Soler*.
- RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando (2009): «Luis del Mármolecteur de Léon. Une appréhension espagnole de l'Afrique», Françoise Pouillon (dir.) *Léon l'Africain*, París: Karthala-IISMM, pp. 239-267.
- SAID, Edward W. (1983): *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- SAID, Edward. W. (1997): *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How we See the Rest of the World*, Nueva York: Vintage Books.

- SAID, Edward. W. (2000): *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- SALVÁ, Miguel, y SAINZ DE BARANDA, Pedro (1845): *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. Tomo VII, Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.
- SANTA OLALLA MILLET, Fausto (1908?): *Compendio de Gramática Árabe Vulgar y Vocabulario Hispano-Árabe-Militar*, Tánger: Establecimiento Tipográfico S. Benaioun.
- SCHIAPARELLI, Celestino (1871): *Vocabulista in Arabico*, Florencia, Tipografia dei successori Le Monnier, [en línea], disponible en: <https://tinyurl.com/2mpuuh6k> [consultado el 26/10/2022].
- SOLÍS PASCUAL, José y MADRID LÓPEZ, José (1950): *Diccionario Arábigo-Español*, Tetuán: Editora Marroquí.
- STEWART, Devin (2006): «The Identity of “the Muftī of Oran”, Abū l-Abbās Aḥmad b. Abī Jum'ah al-Maghrawī al-Wahrānī (D. 917/1511)», *Al-Qantara*, nº XXVII (2), pp. 265-301. DOI <https://doi.org/10.3989/alqantara.2006.v27.i2.2>
- TERÉS, Elías (1956): «El diccionario español-latino-árabe del P. Cañes», *Al-Andalus*, nº XXI (2), pp. 255-276.
- TILANDER, Gunnar (ed.) (1956): Vidal Mayor. Traducción aragonesa de la obra “In Excelsis Dei Thesauris”, Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 3 vols.
- VIDAL CASTRO, Francisco (2008): «Los diccionarios español-árabe: más de cinco siglos de lexicografía bilingüe», *Philologia Hispalensis*, nº 22, pp. 319-345. DOI <https://doi.org/10.12795/PH.2008.v22.i01.11>
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (1995): «al-Andalus como interferencia», Montserrat Abumalham (ed.) *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid: Trotta, pp. 61-70.
- WIEGERS, Gerard A. (2010): «Breviario Çunnî, de Iça de Gebir», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, pp. 130-133.