

LAS “DEMANDAS” DE LOS DIEZ SABIOS JUDÍOS AL PROFETA MAHOMA. UN RASTRO DE LA *SĪRA* DE IBN IŠHĀQ EN LA LITERATURA DE MUDÉJARES Y MORISCOS

Jorge Pascual Asensi
Universidad de Alicante

MANUSCRITOS Y DESCRIPCIÓN DEL TEXTO

A día de hoy, los estudios que abordan las fuentes textuales originales de la tradición literaria de mudéjares y moriscos resultan insuficientes y a toda luz escasos. Esto se hace especialmente patente en el caso de los textos de tradición islámica, mucho menos expuestos a la innovación, que se presentan como un corpus más o menos homogéneo y dependiente de su modelo árabe-islámico. Dicho de otro modo, la variada producción mudéjar y morisca, en la tipología textual que podríamos denominar “hadiz-aljamiado”, prolonga (por el ejercicio de la traducción o la adaptación del árabe) la nutrida y rica literatura de tradición musulmana en sus distintas tipologías. De ahí que poner en claro el sustrato sobre el que se desarrolla la producción aljamiada resulte de sumo interés, no sólo para conocer el modo de pervivencia de la cultura islámica entre estos últimos musulmanes hispánicos, sino también para entender los mecanismos de recepción de todas aquellas muestras de muy diversa índole que aparecen compiladas y adaptadas en el material aljamiado¹. Dentro de esta literatura de tradición islámica, los géneros consagrados a rememorar la vida del Profeta Mahoma, conocidos en la tradición árabe como *siyar* (biográfico) y *magāzī* (acciones bélicas), cubren un amplísimo cuerpo de material de neta procedencia musulmana, del que mudéjares y moriscos se sirvieron con verdadera profusión.

Una gran parte de este corpus mudéjar-morisco procedente de la *Sīra* o biografía de Mahoma ha sido excelentemente estudiada por Consuelo López-Morillas². Su

1. Véase J.P. MONFERRER SALA, «*Laora que la olyó muryó*: una leyenda oriental sobre la muerte de Moisés en el Ms. Misceláneo 774 de la BNF. Notas para el estudio de las fuentes musulmanas en la literatura aljamiada», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo: de mudéjares a moriscos, una conversión forzada*, 2 vols., Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, II, pp. 861-873.

2. C. LÓPEZ-MORILLAS, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*, Madrid, CSIC, 1994; para el estudio de los textos de *magāzī* en la tradición morisca véase A. GALMÉS DE FUENTES, *El libro de las batallas: narraciones épico-caballerescas*, 2 vols., Madrid, Gredos (CLEAM 2), 1975.

trabajo, sin embargo, ha dejado al margen un conjunto de tradiciones que fueron conocidas por los moriscos con el apelativo de “demandas” y cuyo asunto tiene que ver con las preguntas dirigidas a Mahoma por miembros de las comunidades judía o cristiana, con el objeto de poner a prueba la profecía islámica y encontrar así argumentos propicios que justifiquen la conversión al islam. Entre los textos de “demandas” que se conservan en el acervo aljamiado destacan las “Demandas que hizo ‘Abdu Allāh binu Salāma y lo que fue de su hecho con el annabī [=Profeta]” (Ms. Urrea de Jalón, ff. 170r-171r)³ o el “Alhadiz de Sarÿîl ibnu Sarÿûn” (Ms. 4953 de la BNM, ff. 2v-16r; y Ms. 11/9410 de la BRAH, ff. 197v-207v)⁴. Sin embargo, es posible hallar hasta cinco manuscritos diferentes que contienen una tradición conocida como “Demandas que fizieron los diez sabios de los judíos al annabī Muḥammad”, cuyo relato se reproduce sin variantes entre los códices conocidos, que son los siguientes: Ms. aljamiado 774 de la Biblioteca Nacional de París, ff. 41r-73v, editado por M. Sánchez Álvarez⁵; Ms. aljamiado 11/9415 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, ff. 157v-168v, acéfalo, editado por N. Martínez de Castilla⁶; Ms. aljamiado 11/9410, ff. 234r-248v, inédito⁷; Ms. aljamiado de la Junta (CSIC) núm. 13, ff. 67v-79r, inédito e incompleto⁸; y, por último, Ms. aljamiado de la Junta (CSIC) núm. 60, ff. 122v-133v, inédito⁹.

En esta narración, un grupo de diez sabios judíos examina a Mahoma sobre algunos pasajes desconocidos de las revelaciones de Moisés que, según ellos mismos, “no sabe declararlas ninguno sino que sea almalake [=ángel] cercano o annabī [=Profeta] enviado”. Al final del relato, convencidos los judíos de las respuestas de Mahoma, deciden todos ellos abrazar el islam. Las preguntas presentadas por los judíos a Mahoma tienen que ver con aspectos de culto y ritualidad islámicas o profetismo: (1) “¿Por qué fizo Allāh la casa de Maka cuadrada?”; (2) “¿Por qué causa adebdecio [=ordenó] Allāh los cinco aṣṣalaes [=oraciones] sobre tī y sobre tu alumma [=comunidad] en cinco horas?”; (3) “¿Qué gualardón habrán los que fazen estos aṣṣalaes que fallamos en poder de Allāh?”; (4) “¿Por qué mandó Allāh lavar los miembros del alguadu [=ablución ritual]?”; (5) “¿Qué gualardón alcanzará el que faze alguadu?”; (6)

3. Editado por F. CORRIENTE, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1990, pp. 256-257.

4. Editado por O. HEGYI, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos (ms. 4943 de la BNM)*, Madrid, Gredos (CLEAM 4), 1981, pp. 73-85.

5. M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París (leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)*, Madrid, Gredos (CLEAM 5), 1982, pp. 156-170.

6. N. MARTÍNEZ DE CASTILLA, *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado T19 de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Universidad Complutense (tesis doctoral), 2004, pp. 416-425. Véase igualmente A. GALMÉS DE FUENTES, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998, p. 125.

7. Véase A. GALMÉS DE FUENTES, *Los manuscritos aljamiado-moriscos*, p. 94.

8. Véase J. RIBERA y M. ASÍN PALACIOS, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticias y extractos por los alumnos de la Sección de Árabe*, Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Históricas, 1912, p. 73.

9. *Ibidem*, p. 214.

“¿Por qué mandó Allāh fazer el ṭahur [=purificación] por la esperma del deleyte y no lo mandó fazer por las aguas del depursar [=vomitar]?”; (7) “¿Qué gualardón alcanzará el que faze el ṭahur?”; (8) “¿Por qué adebdeció y honró Allāh, ta’ālā, el mes de ramaḍān que es un mes en el año?”; (9) “¿Qué gualardón alcanzará el que dayunará el mes de ramaḍān?”; (10) “¿Por qué te mejoró Allāh sobre todos los annabīes [=profetas]?”; (11) “¿Por qué mejoró Allāh tu alumma sobre las otras alummās?”.

El texto, que no ha merecido hasta hoy ningún análisis de contenido por lo que respecta a sus dos ediciones, posee la impronta de los primeros textos apologéticos del islam, por lo que se podría precisar su origen en los albores del debate antimusulmán surgido durante los dos siglos posteriores a la muerte de Mahoma. Ello es posible, precisamente, tomando en consideración algunos de estos rasgos textuales característicos, pero especialmente a partir de su capacidad para generar *responso* entre los polemistas judeocristianos.

ORIGEN DE LAS “DEMANDAS”: LA PRIMITIVA *SĪRA* DE IBN ISHĀQ

El origen de este subgénero de la tradición islámica, conocido en árabe como *masā’il* (“consultas”), se encuentra en la *Sīra* o biografía de Mahoma compuesta por Muḥammad ibn Ishāq (m. 768), algunas de cuyas muestras, relacionadas con las encuestas dirigidas por grupos de judíos o cristianos a Mahoma, podrían corroborar la extensión entre mudéjares y moriscos de la primitiva biografía del Profeta. El texto de esta primera biografía fue conservado muy parcialmente debido al proceso de expurgación que sufrió en lo sucesivo de sus recensiones¹⁰, entre las que destaca especialmente la realizada por ‘Abd al-Malik ibn Hišām (m. 833), considerada *canónica* para la mayoría de musulmanes, quien eliminó parte de las dos primeras secciones de la obra de Ibn Ishāq, reduciéndola así a la cronología vital de Mahoma¹¹ y desprendiéndola igualmente de todo aquello que hiciese referencia al pasado sagrado judeocristiano.

Según refiere Ibn Ishāq en la *Sīra*, al comienzo de la revelación islámica los adversarios de Mahoma en Meca deciden enviar a dos emisarios a Medina solicitando el consejo de un grupo de sabios judíos (*aḥbābār*), con el fin de examinar las cualidades proféticas de aquél que se declaraba transmisor de la palabra divina. Siendo preguntados por ello, los judíos proponen a los mequíes tres cuestiones que han de ser formuladas al Profeta para determinar si es éste verdaderamente el Enviado de Dios (“¿sobre qué gentes del pasado se nos ha revelado una historia milagrosa?”; “¿qué peregrino llegó hasta los confines del Este y del Oeste?”; “¿en qué consiste el Espíritu y cuál es su naturaleza?”). Tras el regreso de los dos mequíes, una comitiva se presenta ante Mahoma con las tres cuestiones, quien, al cabo de cincuenta días e inspi-

10. Se contabilizan hasta cincuenta distintas tras la muerte de Ibn Ishāq, véase R.S. FAIZER, «Muhammad and the Medinan Jews: A Comparison of the Texts of Ibn Ishaq’s *Kitāb Sīrat Rasūl Allāh* with al-Waqidi’s *Kitāb al-Magāzī*», *International Journal of Middle East Studies*, 28:4, 1996, p. 489. Para un listado de sus recensionistas, véase H.R. IDRIS, «Réflexions sur Ibn Ishāq», *Studia Islamica*, 17, 1962, p. 26.

11. W. MONTGOMERY WAIT, «Ibn Hishām», *EP*, III, p. 824.

rado por el ángel Gabriel, responde a la requisitoria de los judíos revelando la azora octava del Corán. La resolución es hecha saber a los sabios israelitas, quienes, satisfechos por las respuestas de Mahoma, le identifican como el Enviado de Dios¹².

Tal y como se explicita en la *Sīra* de Ibn Ishāq, cuando apenas se había extendido entre los árabes mequíes la nueva de Mahoma, ésta había llegado igualmente a oídos de los mediníes, “pues no había tribu árabe que supiera más sobre el nuevo profeta que los judíos de Medina, especialmente gracias a sus *ahbār* (sabios)”, que eran expertos en las Antiguas Escrituras¹³. No olvidemos que estos textos del islam primitivo se hacen valer de la coyuntura a su favor que supone la crisis religiosa e institucional del judaísmo medio oriental, cuyos textos (como el *Pirqa Rabbi Eliezer*) se imbuyen de una expectación apocalíptica y mesiánica¹⁴. Por ende, las preguntas que estas Gentes del Libro plantean a Mahoma tienen que ver muchas veces con esa variable salvífica o mesiánica¹⁵. Y no de otro modo, el islam responde a esta expectación revisando la personalidad de los profetas como transmisores de un mensaje divino (Moisés y la Torá, o Jesús y el Evangelio) derivado del Libro Eterno, que es el mismo modelo originario del que Mahoma aspiraba a revelar un mensaje definitivo (*cfr.* Corán, 3:80).

Ello explicará el importante papel ideológico que habían de desempeñar en la primitiva *Sīra* estas tradiciones sobre los interrogatorios (*masā'il*) de estos sabios judíos a Mahoma, a tenor, precisamente, de la dialéctica establecida entre la revelación islámica, encarnada en el Corán, y la tradición bíblica de judíos y cristianos, de la que el islam se presenta como culminación y acabamiento. El mismo Mahoma, en la narración de los misionarios mequíes, pone a su ventaja esta dialéctica cuando tiene ocasión de compararse con Moisés, quien también había sido incapaz de contestar ciertas cuestiones sin invocar a la ayuda divina: “¿Es que queréis poner en cuestión a vuestro Mensajero como ya hicieron con Moisés?” (Corán, 2:106). En este sentido, los relatos de *masā'il* también plantean, dentro del contorno ideológico de la primitiva *Sīra*, un sistema de vindicación del carácter profético de Mahoma fundamentado en las implicaciones bíblicas¹⁶ que poseía la propia revelación islámica.

Precisamente por su vocación vindicativa, la *Sīra* de Ibn Ishāq, como lo hará luego el género de *dalā'il an-nubuwwa* (o “signos de la profecía”), desarrolla la argumentación de la exégesis bíblica como prueba de la profecía mahomética¹⁷. Esta cla-

12. *Cfr.* IBN HIŠĀM, *Sīrat an-nabī*, 4 vols., El Cairo, Maktabat Muḥammad ‘Alī, 1963, I, 194 y ss.; para la adscripción del hadiz original a Ibn Ishāq véase AL-BAYHAQĪ, *Sunan al-Bayhaqī al-kuḅrā*, 10 vols., Meca, Dār al-bāz, 1994, IX, p. 64.

13. IBN HIŠĀM, *op. cit.*, I, p. 182.

14. Véase G.D. NEWBY, «Text and Territory: Jewish-Muslim Relations 632-750 CE», *Judaism and Islam: boundaries, communication and interaction: essays in honor of William M. Brinner*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2000, pp. 83-96.

15. *Cfr.* IBN HIŠĀM, *op. cit.*, II, pp. 408, 410, 411 *et passim*.

16. Véase J. LESSNER, «The Covenant of the Prophets: Muslim Texts, Jewish Subtexts», *AJS Review*, 15:2, 1990, p. 234 y ss.

17. Véase H. LAZARUS-YAFEH, «Muslim Bible Exegesis: The Prediction of Muhammad and Islam», *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, New Jersey, Princeton University Press, 1992, pp. 73-110.

se de argumentación desarrolla la idea de que algunos pasajes de la Torá y el Evangelio aluden a Mahoma y al advenimiento del islam, postura que aparece por primera vez en la *SĪra* de Ibn Ishāq basándose en el argumento del *paráclito* sobre los versículos de Juan (xiv, 16-17)¹⁸, pero igualmente en el hecho de que el Antiguo Testamento proyecte una serie de acciones solamente comprensibles por la efectiva revelación del texto coránico, pues éstos harían referencia a ciertos aspectos de la ritualidad y el culto islámicos que, a su vez, dotarían a aquellas antiguas acciones de una consagración histórica¹⁹. Así pues, cuando los israelitas preguntan a Mahoma por qué Dios prescribió a los musulmanes con el ayuno de Ramadán, el Profeta contesta: “Cuando Ādam [...] comió del árbol [...] estuvo aquella comida en su cuerpo treinta días y fueron en el mes de ramadān que nunca comió ni bebió ni se desdayunó fasta al cabo de los treinta días que sallió de su cuerpo, y por esto adebdecio [=ordenó] Allāh sobre mī y sobre mi alumma [=comunidad] el mes de ramadān”²⁰.

Este tipo de alusiones a una acción del pasado de la Historia Sagrada que sirve de norma práctica resultaban, no obstante, habituales en la religiosidad popular de los moriscos. Pensemos por un instante que el calendario islámico aljamiado atribuido al Mancebo de Arévalo²¹, por ejemplo, cumplía igualmente como recordatorio de las acciones de una Historia que, entendida en la visión islámica del tiempo, proporcionaba –en palabras de L.F. Bernabé– “el necesario sustrato de diversas conmemoraciones y ceremonias islámicas”²².

Los sacramentos o preceptos de fe islámicos (el ayuno, la oración ritual, la ablución, etc.) son, por tanto, un tema central en los textos de “demandas” y éstos, además, se presentan como normas intemporales, o bien han sido impuestos a los hombres por causa de sus faltas desde antes de la revelación mosaica. En este sentido se plantea la revelación mahomética en términos de “restauración” de una alianza primitiva. Esto es así porque el propio texto del Corán asume para sí la idea de *hanīfismo*, esto es, la de un modelo primigenio de fe²³ para una comunidad, la musulmana, que se somete a la Ley de Dios sin las supuestas desviaciones de los modelos judío y cristiano. Según explica la *SĪra* de Ibn Ishāq, algunos judíos del Bayt Midrās solicitaron a Mahoma que definiera la naturaleza de su credo, a lo que el Profeta respondió que su fe era “la fe de Abraham”, por lo que los judíos replicaron que Abraham representaba a su religión; el Profeta les instó a que lo probaran con algún versículo

18. Véase M. de EPALZA, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispánicos (siglos VI-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, Estudios Históricos-Chronica Nova, 1999, pp. 128-132.

19. Véase H. LAZARUS-YAFEH, *op. cit.*, pp. 93-98.

20. Ms. BNF 774, ff. 61v-62r.

21. Véase L.F. BERNABÉ PONS, «Un tiempo para los moriscos: el calendario islámico del Mancebo de Arévalo», *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 91-102; ID., «El calendario musulmán del Mancebo de Arévalo», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17, 1999-2002, pp. 241-263.

22. L.F. BERNABÉ PONS, «El calendario musulmán del Mancebo de Arévalo», p. 245.

23. Véase J. WAARENBURG, «Towards a Periodization of Earliest Islam According to Its Relations with other Religions», *Proceedings of the 9th Congress of the «Union Européenne des Arabisants et Islamisants»*, Leiden, E.J. Brill, 1981, pp. 317-319.

de la Torá, pero se negaron y entonces Mahoma reveló la aleya 3:66 del Corán: “Abraham no era ni judío ni cristiano, sino *hanīf* [sometido a Dios Único] y musulmán”²⁴. El mismo asunto se alude en las “demandas de los diez sabios” cuando éstos preguntan a Mahoma “por qué hizo Allāh la casa de Maka [=el Santuario de La Meca] cuadrada”, a lo que el Profeta responde:

“Cuando Allāh mandó a Ibrāhīm [...] que fraguase la casa de Maka [...] empezó a hacer la cuadra primera con estas palabras, tanto cuanto duró la primera cuadra: *subhāna Allāhu, subhāna Allāhu* [=alabado sea Dios]. Cuando empezaron de hacer la otra cuadra decían siempre: *lā ilaha illa Allāh* [=no hay más Dios que Alá]. Y cuando empezaron de hacer la otra cuadra decían: *Allāhu akbar, Allāhu akbar* [=Alá es más grande]. Y cuando empezaron la otra cuadra hicieronla diciendo: *al-ḥamdu lilāhi* [=alabado sea Alá]. Y por esto fue cuadrada [...]”²⁵.

Igualmente, en otra tradición unos judíos de los Banū Qurayṣa preguntaron a Mahoma si ellos debían adorarle de la misma manera que los cristianos adoran a Jesús; el Profeta respondió negativamente, revelando de nuevo una aleya de la tercera azora del Corán: “No cabe en ningún ser humano a quien Allāh le ha dado el Libro, la Sabiduría y la Profecía, que diga a los hombres: Sed siervos míos en vez de siervos de Allāh; sino más bien: Sed maestros [*rabbāniyīn* = rabinos] puesto que conocéis el Libro y lo habéis estudiado” (3:78)²⁶. No obstante, el polígrafo árabe aṭ-Ṭabarī (m. 923) parte de la exégesis de esta aleya para explicar igualmente que la figura del *ḥabr* (sing. de *aḥbār*) se asimilaba en tiempos de Mahoma a la de doctor en ciencia religiosa (*‘alīm*), por debajo de los rabinos, quienes ostentaban el poder temporal y la guía espiritual del pueblo judío (*fi duniyāhim wa-dīnīhim*), de ahí tal vez que al islam primitivo le interesase más la figura de los *aḥbār* como posibles adeptos musulmanes, al vislumbrar una evidente disputa de castas cuya coyuntura pretende revertir a su favor²⁷.

En definitiva, las “demandas” se plantean, como otros textos de la tradición islámica, como una exhortación hacia los judíos a que resuelvan sus discrepancias a través de sus propias Escrituras. Si, como se proyecta desde el prisma teológico islámico, no existe discrepancia teórica entre lo revelado en la Torá y el Corán, es precisamente porque ambos proceden de una misma fuente divina (Corán 3:2). Así pues, las semejanzas entre el Corán y el resto de Libros han de entenderse como la efectiva revelación de un plan divino que señala a Mahoma con el sello de la profecía. Así, a la pregunta de los judíos sobre “por qué te mejoró Allāh sobre todos los annabiēs [=profetas]”, Mahoma contesta:

24. Cfr. IBN HIŠĀM, *op. cit.*, II, pp. 393-394.

25. Ms. BNF 774, f. 43r.

26. Cfr. AṬ-ṬABARĪ, *Ŷāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur’ān*, 12 vols., Beirut, Dār al-fikr, 1405 h., III, pp. 326-27.

27. Véase J. PASCUAL ASENSI, «Tras los signos de la profecía: a propósito de las fuentes ideológicas y literarias del *Fecho de Buluqiya* y su pervivencia en la literatura piadosa de los moriscos», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 18, 2003-2007, p. 184. Sobre la figura de estos *aḥbār* en las comunidades judías de Arabia en tiempos de Mahoma véase S.A. ARJOMAND, «Messianism, Millennialism and Revolution in Early Islamic History», *Imagining the End. Vision of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, Londres, Tauris, 2002, esp. pp. 110-111.

“Allāhu [...] me especialó con siete bendiciones y mejorías sobre todos sus formados [...]: lo primero, si no por mī no habría fecho Allāh alŷanna [=paraíso] ni ŷahannama [=infierno] ni cielos ni tierras [...] ni este mundo ni el otro ni cosa formada; la segunda, especialóme Allāh con la subida de los cielos [...]; la tercera, diome la rogaria para los pecadores de mi alumma [=comunidad]; la cuarta, adebdecíó Allāh sobre todos los almalakes de los cielos y sobre todos los annabiēs [=profetas] [...] que no pasase creyencia ni rogaria de ningún formado fasta que ficiese aṣṣala [=oración] sobre mī, y atorgase con la mensajería que Allāh me dio y puso en mī [...]”²⁸.

Sin embargo, en esa misma invocación a releer el pasado sagrado de los judíos, las discrepancias sólo pueden ser entendidas como resultado de la alteración (*taḥrīf*) literal o hermenéutica de sus propios textos sagrados (cfr. Corán 2:75, 4:46, 5:13 y 5:41)²⁹. En relación con la doctrina islámica de *taḥrīf* y su vertiente polemista, la *Sīra* de Ibn Ishāq presenta a estos sabios judíos (*aḥbār*), así como a algunos monjes cristianos (*ruḥbān*), jacobitas o nestorianos, como conocedores de unas Escrituras (la Torá o el Evangelio), que han sido alteradas o malinterpretadas por el resto de las Gentes del Libro³⁰.

Por tanto, estas “demandas” de los judíos, en tanto que relatos de conversiones condicionadas siempre a una serie de pruebas de valor exegético, se prestarían en el islam primitivo como un importante argumento polemista al desarrollar intrínsecamente un motivo coránico, el de la “ofuscación de la interpretación” (*taḥrīf al-ma‘nā*) de los Textos Sagrados por los propios exegetas judíos o cristianos. De esta manera, la revelación islámica, dirigida en sus orígenes a los propios árabes paganos, adquirió tempranamente una evidente orientación confrontadora en oposición a las comunidades poseedoras de las antiguas Escrituras. Desde este punto de vista, estos primeros conversos constituirían el importante eslabón de individuos que habría restituido el auténtico vínculo con el judaísmo primigenio (*i.e.* la idea de *ḥanīfismo*) supuestamente desvirtuado³¹. Esta orientación y el primitivo carácter proselitista del islam confesarían, pues, a las historias que narraban la conversión de las Gentes del Libro un relieve teológico especial³², que también dejó su impronta en los textos religiosos de mudéjares y moriscos.

28. Ms. BNF 774, ff. 66v-67r.

29. Véase M. PERLMANN, «Medieval Polemics Between Islam and Judaism», *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Association for Jewish Studies, 1974, pp. 103-139; H. LAZARUS-YAFEH, *op. cit.*, pp. 26-29 y 58-72; para el desarrollo del motivo polemista véase J.M. GAUDEUL y R. CASPAR, «Textes de la tradition musulmane concernant le *taḥrīf* (falsification) des Écritures», *Islamochristiana*, 6, 1980, pp. 61-104; J. SADAN, «Some Literary Problems Concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources», *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Aylon*, Leiden-Jerusalén, E.J. Brill, 1984, p. 371.

30. H. LAZARUS-YAFEH, *op. cit.*, p. 20.

31. Véase J. LESSNER, *op. cit.*, pp. 234-235.

32. M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda (Abdallāh al-Tarjūmān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, Madrid, Hiperión, 1994, p. 29.

LAS HISTORIAS DE LOS “DIEZ SABIOS JUDÍOS” Y LA PRIMITIVA *SĪRA*

La existencia de una larga y temprana tradición de textos mosaicos polemistas que nos hablan de “diez sabios conversos” en tiempos de Mahoma puede permitir una aproximación temática y filogenética de la tradición aljamiada sobre terrenos más firmes de lo habitual. Estos textos indican que Mahoma fue instruido por una serie de maestros judíos que fueron convertidos insinceramente al islam, lo que desacreditaría su misión profética. La principal acusación es que cada uno de los diez judíos, cuyos nombres aparecen siempre citados, habría compuesto un capítulo del Corán, dejando su firma en el encabezado de cada uno mediante las misteriosas letras (conocidas como *muqatta‘āt*) con que aparecen precedidas algunas de sus azoras.

El más temprano testimonio de todos estos documentos, escrito en hebreo y datado en la primera mitad del siglo X, se halla en un tratado anticaraíta que fue editado por Jacob Mann en 1921 a partir de un manuscrito procedente de la Geniza de El Cairo³³. A este documento se le han ido sumando otros, posteriores ya al siglo XII y escritos también en judeoárabe, si bien alguno de ellos parece compartir la misma procedencia cairota que el primero de los citados³⁴.

La tradición que describe carece de base histórica, porque entre los diez judíos conversos aparece la figura de Wahb ibn Munabbih (m. 728 ó 732), tradicionista de origen judío que nació con posterioridad a la fecha de muerte de Mahoma (m. 632), lo que ha llevado a J. Mann a afirmar que se trata de una leyenda forjada tardíamente³⁵. Sin embargo, una tradición atribuida a Ibn Ishāq ya cita tempranamente y por sus nombres a un grupo de ocho judíos que “profesaron el islam hipócritamente”³⁶, por lo que ya es posible encontrar un precedente islámico cuando menos del motivo de la conversión insincera. Por ello podemos presuponer, como ha hecho Holyland, que sobre la base de esta narración u otras de la *Sīra* los polemistas judíos pergeñaron la noticia de que Mahoma había sido instruido por sabios de la religión de Moisés³⁷. No obstante, el asunto de la dogmatización de Mahoma por judíos versados continuará presente entre los polemistas judíos hasta entrada la Edad Moderna³⁸. También la *disputatio* cristiana había adoptado tempranamente la cuestión de la formación herética de Mahoma como uno de sus pilares fundamentales,

33. J. MANN, «An Early Theologico-Polemical Work», *Hebrew Union College Annual*, 12-13, 1938, pp. 411-459; e ID., «A Polemical Work against Karaite and Other Sectaries», *The Jewish Quarterly Review*, 12, 1921-1922, pp. 123-150; Hoyland data el texto a finales del siglo IX o principios del X, véase R.G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writing on Early Islam*, Princeton, Darwin Press, 1997, p. 506.

34. J. LEEVAN, «Mohammed And His Jewish Contemporaries», *The Jewish Quarterly Review (NS)*, 26, 1925-1926, pp. 399-406.

35. J. MANN, «An Early Theologico-Polemical Work», p. 421.

36. Cfr. IBN HIŠĀM, *op. cit.*, II, pp. 369-373.

37. R.G. HOYLAND, *op. cit.*, p. 505.

38. Véase S. SHTOBER, «Muhammad and the Beginning of Islam in the Chronicle Sefer Divrey Yoseph», *Studies in History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Jerusalén-Leiden, Cana & E.J. Brill, 1986, pp. 337-344.

tal y como se recoge en la *Epístola* de al-Kindī³⁹ o en los textos de controversia mozárabes como el *Liber denudationis*, datado en el siglo XI pero con diferentes versiones durante la Edad Media⁴⁰.

El texto de Teófanos (ca. 810-814)

Parece, pues, evidente que los *topoi* más significativos que desarrolla esta leyenda aparecen consolidados ya en tradiciones judías y cristianas del segundo y tercer siglo de la hégira⁴¹. Existe, sin embargo, un texto sobre el mismo asunto que precede en más de un siglo a las versiones rabínicas sobre los “diez sabios conversos”. Se trata de un fragmento de argumentación antimusulmana contenido en la *Chronographia* del historiador bizantino Teófanos (m. 818). El texto nos habla de diez judíos que, toda vez convertidos al islam, observaron ciertos hábitos de comportamiento en Mahoma contrarios a los que de él esperaban –pues le creían el esperado Mesías–, aunque por miedo decidieron permanecer junto a él. Algunas de las alusiones del texto a la vida del Profeta son muy explícitas y pueden ayudar a localizar sus fuentes textuales.

De partida, la existencia de dicho texto plantea una variación importante en lo que se refiere a las fuentes textuales islámicas con respecto a las cuales la noticia judeo-cristiana de los “diez sabios” era contestataria. Y es que debe tenerse en cuenta que la crónica de Teófanos fue redactada a más tardar entre los años 810 y 814⁴², por lo que su autor no pudo emplear otra biografía de Mahoma que no fuera la primitiva *Sīra* de Ibn Ishāq, antes de ser expurgada en la recensión más conocida de Ibn Hišām. Resulta verosímil creer que el fragmento que a continuación expongo posea su fuente de información en la primitiva *Sīra*, máxime cuando se sabe de su empleo desde comienzos del siglo VIII por otros polemistas bizantinos como Juan Damasceno (m. 724)⁴³. El texto de la *Chronographia* es el que sigue:

“Durante este año murió Muamed [=Muhammad], el caudillo y falso profeta de los Sarracenos, después de nombrar a su pariente Abourbachar [=Abū Bakr] como su sucesor. Al mismo tiempo, su reputación se extendió por todo el mundo [sic], causando con ello el terror entre la gente.

Al principio de su advenimiento *los judíos confusos pensaron que él era el Mesías* que ellos esperaban, de modo que algunos de sus líderes se unieron a él y aceptaron su religión, abandonando para ello la religión de Moisés [...].

39. Véase P.G. TARTAR, *Dialogue islamochretien sous le calife Al-Ma'mûn (813-834). Les Epîtres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985, p. 231.

40. Véase T.E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs (c. 1050-1200)*, Leiden-Nueva York-Colonia, E.J. Brill, 1994, vid. esp. pp. 41-42.

41. S. SHTOBER, *op. cit.*, p. 347.

42. *Ibidem*, p. 349 (nota 8).

43. Véase A.T. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Leiden, E.J. Brill, 1972, p. 77; y D.J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites*, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 73-74.

Los que así lo hicieron *eran en número diez*, y así permanecieron con él hasta su asesinato. Pero cuando le vieron comer la carne del camello se dieron cuenta de que él no era quien esperaban y no supieron qué hacer. Mas, teniendo entonces miedo de abjurar de su [nueva] religión, esos infortunados hombres le enseñaron las cosas ilícitas dirigidas contra nosotros, los cristianos, y de este modo permanecieron junto a él [...]”⁴⁴.

El texto aporta indicios suficientes para poder afirmar que su fuente de información pudo ser la *Sīra* de Ibn Ishāq. En primer lugar, la noticia traída por Teófanos afirma que los diez judíos permanecieron junto a Mahoma “hasta su asesinato”. La muerte de Mahoma es un asunto de natural relevancia para los musulmanes que es narrado prolijamente en numerosas tradiciones. Esto también sucede, lógicamente, entre los moriscos⁴⁵. Pero incluso en lo referente a la finitud de su vida, la tradición islámica no deja de aplicar a Mahoma exactamente los mismos atributos que al resto de profetas. Las recopilaciones canónicas de hadiz han insistido en la idea de que Mahoma, como los demás Mensajeros, era un ser mortal pero con características particulares. Esa particularidad de los profetas, en lo que a la muerte se refiere, posee un signo principal: los profetas pueden elegir el momento de su muerte⁴⁶. Esta idea, desarrollada igualmente en el género de *qiṣaṣ anbiyā’* (“historias de los profetas”)⁴⁷ desde una época temprana, impide que un profeta pueda fallecer en contra de su voluntad. Existe, a este respecto, una tradición recogida por Ibn Hišām en su recensión de la *Sīra*, que narra el intento de asesinato del Profeta por obra de una mujer judía de Jaybar:

“Cuando el Profeta –¡Dios le bendiga y salve!– terminó su campaña [contra los judíos de Jaybar], Zaynab b al-Ḥārīt, esposa de Salām b. Miškam, le ofreció un borrego asado. Ella había preguntado qué parte del animal era la apetecida por el Profeta, a lo que le dijeron que la antepierna. Entonces dispuso que ésta fuera envenenada [...]. Luego ella misma le sirvió el manjar. Cuando dispuso la comida en las manos del Profeta, éste cogió un trozo de la antepierna y se la llevó a la boca pero no la tragó. Junto a él estaba Bišr b. al-Barā’ b. Ma’rūr, quien, como el Profeta de Dios, había cogido una porción de la pierna del borrego. Sin embargo, Bišr ya había tragado parte de ella cuando el Profeta escupió la comida mientras exclamaba: ‘¡Este hueso me ha dicho que ha sido envenenado!’. Luego llamó a la mujer judía y le preguntó: ‘¿Qué te ha empujado a hacer esto?’. Y ella contestó: ‘El dolor infligido a mi Pueblo no te ha de salir de balde, por eso me he dicho que si verdaderamente eres el Profeta serías prevenido, mientras que si sólo un caudillo nos libraríamos al fin de ti’. Entonces el Profeta la perdonó. Bišr murió envenenado a causa de aquella comida”⁴⁸.

Este hadiz, recogido igualmente en otras fuentes clásicas⁴⁹, no permite entender *stricto sensu* que Mahoma hubiese muerto con posterioridad por causa del veneno.

44. J.P. MIGNE (ed.), *Patrologia Graeca*, vol. 108, Paris, Bibliotheca Cleri Universae, 1861, pp. 683-684 (A.M. 6122). Trad. mía del latín.

45. Véase C. LÓPEZ-MORILLAS, *op. cit.*, pp. 141-145.

46. Véase AL-BUJĀRĪ, *al-Ŷāmi’ al-sahīh al-muǧtasar*, 6 vols, Beirut, Dār Ibn Kazīr, 1987, III, p. 1423. Según un hadiz transmitido por Āiša: “Oí al Mensajero de Dios decir que no hay ningún profeta que haya enfermado sin que se le dé la opción de elegir entre seguir en este mundo o pasar al más allá”.

47. Véase AṬ-TA’LABĪ, *Qiṣaṣ al-anbiyā’ al-musammā ‘arā’is al-maǧālis*, El Cairo, Dār al-fayr li-t-turāṭ, 2001; o AL-KĪSĀ’Ī, *Qiṣaṣ wa-mawālid al-anbiyā’*, Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004, *passim*.

48. IBN HIŠĀM, *op. cit.*, III, pp. 800-801. Trad. mía.

49. Véase AṬ-TABARĪ, *Ta’rīj al-umam wa-l-mulūk*, 5 vols., Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1407 h, II, p. 138.

Sin embargo, un texto atribuido a Ibn Ishāq fue más allá de lo contenido en el hadiz al advertir de que la muerte le pudo sobrevenir, después de algunos años, como consecuencia de la intoxicación provocada por la judía:

“Dijo Ibn Ishāq, quien lo supo de Marwān b. ‘Utmān b. Abī Sa‘īd, que había dicho: cuando Umm Bišr b. al-Barā’ b. Ma‘rūr fue a visitar al Profeta –¡Dios le bendiga y salve!– éste le habló sobre [*qāla fī*] la enfermedad que *tiempo después le causó la muerte*: Oh, Umm Bišr, en aquél preciso momento sentí como si seccionaran mi vena aorta al comer de lo mismo que [mató a] tu hermano en Jaybar”⁵⁰.

Teófanos sólo pudo conocer esta noticia a partir de la cita de Ibn Ishāq, puesto que todos los grandes teólogos clásicos del islam han admitido la “gran singularidad” (*garāba šādīda*) de ésta y la han considerado “reprobable”⁵¹. El islam no ha concedido, pues, ninguna credibilidad a la teoría del asesinato con posterioridad a la tradición del biógrafo medinés⁵², justamente por el atributo de infalibilidad profética (*išma*) con que la tradición islámica distingue también a los ángeles⁵³.

Un segundo indicio de que Teófanos empleó la primitiva *Sīra* del Profeta como fuente de información nos lo da la noticia acerca de los hábitos dietéticos del Profeta. Curiosamente, el texto nos informa de que los diez judíos reconocen que Mahoma no era el profeta esperado sólo porque tenía por costumbre el comer carne de camello. En el trasfondo de la noticia subyace un precedente polemista antijudío que los primeros apologistas del islam desarrollaron a partir de la cita de Corán 3:93: “Todos los alimentos eran lícitos para los hijos de Israel, salvo lo que Israel se hizo ilícito a sí mismo (por sus ofensas) antes de que se hiciera descender la Torá. Di: ¡Traed, pues, la Torá y leedla si es verdad lo que decís!”. El versículo sale al paso de lo que los judíos consideraban una violación de las leyes bíblicas, cuando el Corán, en cambio, repetía que la profecía mahomética confirmaba la verdad inherente en las revelaciones de los profetas precedentes. El argumento a favor en que se apoya Mahoma es que el Corán aplica a una nueva comunidad que observa someterse verdaderamente a Dios unos nuevos preceptos sin las restricciones que fueron impuestas en la Torá para los Hijos de Israel por causa de sus ofensas (*cfr.* Génesis ix, 4 y xxxii, 32)⁵⁴.

Sin embargo, lo más destacable, además de la horma polemista de la que surge la noticia de Teófanos, es que esta noticia parece desarrollarse, precisamente, a partir de una tradición transmitida por Ibn Ishāq sobre las “demandas” de unos *aḥbār* o sabios israelitas al Profeta y que alude directamente a la cita coránica 3:93. Cuenta la tradición que estos judíos fueron a buscar a Mahoma y le dijeron: “Responde a

50. IBN HIŠĀM, *op. cit.*, III, p. 801. Trad. mía.

51. Véase IBN KAṬĪR, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, 14 vols., Beirut, Maktabat al-ma‘ārif, s.f., IV, p. 211.

52. Véase IBN ḤAṬĪR, *Fat al-bārī šarḥ šaḥīḥ al-Bujārī*, 13 vols., Beirut, Dār al-ma‘rifa, 1379 h., X, p. 245.

53. Véase F. JADAANE, «Le place des anges dans la théologie cosmique musulmane», *Studia Islamica*, 41, 1975, p. 56.

54. Véase H. HIRSCHFELD, «Historical and Legendary Controversies between Mohammad and the Rabbits», *The Jewish Quarterly Review*, 10, 1898, p. 105; y B.M. WHEELER, «Israel and the Torah of Muhammad», *Bible and Qur'an. Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, pp. 61-85.

cuatro preguntas y entonces creeremos en ti”. Entonces el Profeta les hizo prometer que se convertirían al islam si respondía correctamente a sus demandas. Tras asentir a ello los judíos, le expusieron una por una sus preguntas. Al llegar a la tercera cuestión, los judíos preguntaron a Mahoma: “¿Qué fue lo que se prohibió Israel a sí mismo?”. A lo que el Profeta respondió: “Israel se vetó a sí mismo el *comer la carne del camello* y el beber de su leche”. Finalmente los judíos dieron el visto bueno a las respuestas y se convirtieron al islam⁵⁵.

El planteamiento argumental que ofrece la noticia de Teófanos deja entrever que éste conocía los textos que narraban el acercamiento de algunos *ahbār* judíos a Mahoma, con los que la tradición islámica desarrollaba uno de sus argumentos apoloéticos más importantes; siendo consciente de ello, emplea el motivo de una de estas tradiciones, conocida a través de la primitiva *Sīra* de Ibn Ishāq, para contravenirla al objeto de su análisis particular sobre la vida del Profeta de los musulmanes.

Pero si el texto de Teófanos nos permite conocer datos de la biografía del Profeta que han pervivido en la recensión de la *Sīra* de mano de Ibn Hišām, también puede, igualmente, proporcionarnos algún otro dato sobre lo que no pervivió de la primitiva *Sīra* de Ibn Ishāq. De este modo, si los datos hallados en la noticia de Teófanos resultaban extractados de la obra del primer biógrafo del Profeta, parece lógico pensar que el motivo de los “diez sabios judíos” pudiera haber sido tomado igualmente de la misma fuente.

Hay que observar, a este respecto, que la *Sīra* de Ibn Hišām no menciona ninguna tradición sobre “diez sabios” conversos. Sin embargo, algunos compiladores de hadiz ofrecen un nuevo dato, extractado de una de las sentencias de Mahoma, que nos puede permitir una mayor aproximación a la fuente original de la historia de los “diez sabios judíos”. Según el *Musnad* de Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 855): “Dijo el Profeta, ¡Dios le bendiga y salve!: Si me hubieran creído diez sabios (*ahbār*) de entre los judíos, me habrían creído todos los judíos”⁵⁶.

Este hadiz del Profeta, considerado fidedigno (*ṣaḥīḥ*) y que, por tanto, resta crédito a las tradiciones que narran la conversión sincera de judíos, pudo ser uno de los detonantes de su definitiva expurgación en las biografías del Profeta posteriores al siglo IX, que es cuando se sistematizan los textos de la tradición islámica atribuidos a Mahoma. El hecho de que se vuelva a referir la cifra de “diez sabios” puede significar alguna alusión a las tradiciones que circulaban hasta entonces sobre las relaciones de Mahoma con los representantes de la fe judía, en un momento, precisamente, en que la biografía de Ibn Ishāq todavía continuaba vigente. La hipótesis más plausible es que el texto aljamiado bien pudiera hacer alusión a un resto de la obra primitiva de Ibn Ishāq cuyo relato original árabe, sin embargo, no me consta que haya sido conservado en los textos islámicos de época clásica. Sin embargo, otros relatos de “demandas” que han pasado a la literatura aljamiado-morisca sí permiten avalar la tesis de una presencia de la *Sīra* de Ibn Ishāq en la literatura de los últimos musulmanes hispánicos.

55. IBN HIŠĀM, *op. cit.*, II, p. 385.

56. Cfr. IBN ḤANBAL, *Musnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, 6 vols., El Cairo, Mu’assasat Qurṭuba, s.f., II, p. 346. Véase igualmente AL-BUJĀRĪ, *op. cit.*, III, p. 1434.

La literatura aljamiada y la reconstrucción de la primitiva *Sīra*

Sí he podido, no obstante, confrontar o documentar los originales árabes de otros dos textos que la tradición aljamiado-morisca ha conservado sobre las primitivas tradiciones árabes de *masā'il* o “demandas”, y que permiten sostener la teoría sobre la presencia de la obra de Ibn Ishāq entre los moriscos⁵⁷. Conservamos, de esta manera, las “Demandas que hizo ‘Abdu Allāh binu Salāma y lo que fue de su hecho con el annabī”⁵⁸, versión romanceada de una extendida tradición sobre este converso judío conocida en árabe como *Masā'il ‘Abd Allāh ibn Salām*⁵⁹, y cuyo texto, despojado justamente en la parte en que el judío exhorta a Mahoma con sus preguntas, se conserva en la *Sīra* de Ibn Hišām⁶⁰. Esas preguntas, sin embargo, aparecen al margen de la biografía de Mahoma a partir del siglo IX en las recopilaciones de *sunna*⁶¹, pero no al completo, pues el texto aljamiado conserva una más (cuatro en total, por las tres de la tradición árabe) referida a una cuestión cosmológica. Además, una de las preguntas atribuidas a Ibn Salām aparece atribuida al anecdotario de otro *ḥabr* en la *Sīra* de Ibn Hišām⁶². Mi hipótesis, que intentaré establecer en otro lugar, es que el texto aljamiado debe de corresponderse con una recensión primitiva que hubo de ser expurgada con resultado tal y como la expone al-Bujārī en su *Sahīḥ*, pues en esta obra aparece ya sin la referencia a la cuestión controvertida del *Leviatān* o “pez cósmico”, que había sido juzgada muy críticamente por la ortodoxia islámica⁶³.

Sin embargo, el documento aljamiado-morisco que mejor refleja el impulso que llegó a obtener la *Sīra* de Ibn Ishāq en territorio hispánico es, sin duda, el “Alhadiz de Sarḡīl ibnu Sarḡūn”⁶⁴. Esta tradición narra la historia de un monje cristiano procedente de Siria que, haciéndose acompañar de un séquito de eremitas, se presenta ante Abū Bakr y sus compañeros en la mezquita del Profeta para solicitar sus respuestas a una larga serie de preguntas que aclarasen el significado de algunos pasajes crípticos tomados del Evangelio de sus antepasados, a cuya efectiva contestación se condiciona en este caso la conversión del monje y sus correligionarios al islam. En esta ocasión no es Mahoma, sino ‘Alī, el cuarto califa ortodoxo del islam, quien da cuenta no sólo de las demandas, sino también de la propia identidad del monje. Este es un dato que favorece nuestra hipótesis de adscripción a la *Sīra*, pues ya existe un ri-

57. También se documenta la presencia de Ibn Ishāq en algunas “cadenas de transmisores” (*isnād*) en al menos dos tradiciones moriscas, véase A. GALMÉS DE FUENTES *et al.*, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo, Universidad de Oviedo-Fundación Menéndez Pidal, 1994, p. 694.

58. Véase nota 3.

59. Véase S.M. WASSERSTROM, «Jewish Pseudepigrapha and Qiṣaṣ al-Anbiyā’», *Judaism and Islam*, Leiden, E.J. Brill, 2000, p. 245.

60. IBN HIŠĀM, *op. cit.*, II, p. 360.

61. AL-BUJĀRĪ, *op. cit.*, III, p. 1211; véase también AN-NISĀ’Ī, *Sunan an-Nisā’ī al-kubrā*, 6 vols., Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1991, V, p. 338.

62. IBN HIŠĀM, *op. cit.*, II, p. 385.

63. *Cfr.* IBN ḤAZM, *al-Fiṣal fī-l-mīlāl*, 5 vols., El Cairo, Maktabat al-Jāniyī, s.f., II, p. 76.

64. Véase nota 4.

guroso debate sobre la importante presencia de ‘Alī en la primitiva biografía⁶⁵, lo cual pudo constituir uno de los detonantes de su definitiva expurgación por Ibn H̄iṣām en el ámbito sunní, y, en el caso concreto del hadiz de Sarʿīl b. Sarʿūn, por no narrar además sus hechos en el tiempo de vida del Profeta. Más aún, en el rastreo de las fuentes originales árabes del texto aljamiado, he encontrado una recensión que aparece trasmitida por el propio Ibn Ishāq⁶⁶ y que parece constituir el texto matriz de otras varias recensiones conservadas en árabe⁶⁷. Además, la *Sīra* contiene, tal y como nos ha llegado, otros relatos de argumento análogo al de Sarʿīl, como la tradición sobre un mago (*kāhin*) que se presenta ante Abū Bakr y ‘Umar, de nuevo en la mezquita del Profeta, y que tras la reunión con éstos se convierte al islam⁶⁸.

En definitiva, un análisis comparado –y mucho más sistemático de lo que he pretendido– del material aljamiado-morisco puede favorecer, sin duda, la reconstrucción de algunas de las páginas más significativas de la literatura islámica primitiva. Dicha reconstrucción, que en el caso de la *Sīra* ha tenido resultados dispares⁶⁹, habrá por fuerza de abrir las fronteras de la literatura islámica en árabe a otras literaturas islámicas que han resultado, a la muestra de datos veraces⁷⁰, mucho más fieles en el mantenimiento de los textos primitivos del islam.

BIBLIOGRAFÍA

- ‘ABD AR-RAHĪM, M. (1993), *Alf rāhib wa-rāhib wa-qiṣṣatuhum ma‘a al-imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib*, Beirut, Dār al-mujtārāt.
- AL-BAYHAQĪ (1994), *Sunan al-Bayhaqī al-kubrā*, 10 vols., Meca, Dār al-bāz.
- BERNABÉ PONS, L. (2001), «Un tiempo para los moriscos: el calendario islámico del Mancebo de Arévalo», *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 91-102.
- BERNABÉ PONS, L. (2002), «El calendario musulmán del Mancebo de Arévalo», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17, pp. 241-263.
- AL-BUJĀRĪ (1987), *al-Ŷāmi‘ al-sahīh al-mujtasar*, 6 vols, Beirut, Dār Ibn Kazīr.

65. Véase U. RUBIN, «Prophets and Progenitors in the Early Shi‘a Tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1, 1979, pp. 41-65; y H.R. IDRIS, *op. cit.*, pp. 31-32.

66. El texto ha sido editado por M. ‘ABD AR-RAHĪM, *Alf rāhib wa-rāhib wa-qiṣṣatuhum ma‘a al-imām ‘Alī ibn Abū Ṭālib*, Beirut, Dār al-mujtārāt, 1993.

67. He encontrado distintas versiones en AṬ-ṬĀBARŚĪ, *Kitāb al-ih̄tiyāy*, 2 vols., Nayaf, Maṭba‘at an-Nu‘mān, 1385 h., I, pp. 307-308; y AL-MAYLISĪ, *Biḥār al-anwār*, 108 vols., Beirut, Mu‘assasat al-wafa‘, 1983, X, pp. 52-53, ambos textos de la tradición chií; y, seguramente más próximo a nuestro texto, en el manuscrito árabe Daiber Collection n° 134, ff. 24v-28v (inédito).

68. IBN HIṢĀM, *op. cit.*, I, p. 136.

69. Véase especialmente A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad*, Oxford, Oxford University Press, 1955; y G.D. NEWBY, *The Making of the Last Prophet*, Columbia, University of South Carolina, 1989.

70. Véase un caso en G. DREWES, «Javanese versions of the Questions of Abdallah b. Salam», *Bijdragen tot de Taal*, 142, 1986, pp. 325-327.

- BURMAN, T.E. (1994), *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs (c. 1050-1200)*. Leiden-Nueva York-Colonia, E.J. Brill.
- CORRIENTE, F. (1990), *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico".
- EPALZA, M. de (1994), *Fray Anselm Turmeda (Abdallāh al-Tarjūmān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, Madrid, Hiperión.
- EPALZA, M. de (1999), *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispánicos (siglos VI-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, Estudios Históricos-Chronica Nova.
- GAUDEUL, J.M. y CASPAR, R. (1980), «Textes de la tradition musulmane concernant le *tahrīf* (falsification) des Écritures», *Islamochristiana*, 6, pp. 61-104.
- HIRSCHFELD, H. (1898), «Historical and Legendary Controversies between Mohammed and the Rabbis», *The Jewish Quarterly Review*, 10, pp. 100-116.
- HOYLAND, R.G. (1997), *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writing on Early Islam*, Princeton, Darwin Press.
- IBN HANBAL (s.f.), *Musnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, 6 vols., El Cairo, Mu'asasat Qurtuba.
- IBN ḤAYYAR (1379 h.), *Fat al-bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bujārī*, 13 vols., Beirut, Dār al-ma'rifā.
- IBN ḤAZM (s.f.), *al-Fiṣal fī-l-milal*, 5 vols., El Cairo, Maktabat al-Jāniyī.
- IBN HISHĀM (1963), *Sīrat an-nabī*, 4 vols., El Cairo, Maktabat Muḥammad 'Alī.
- IBN KAṬĪR (s.f.), *al-Bidāya wa-n-nihāya*, 14 vols., Beirut, Maktabat al-ma'ārif.
- IDRIS, H.R. (1962), «Réflexions sur Ibn Ishāq», *Studia Islamica*, 17, pp. 23-35.
- LAZARUS-YAFEH, H. (1992), «Muslin Bible Exegesis: The Prediction of Muhammad and Islam», *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, New Jersey, Princeton University Press.
- LEEVAN, J. (1926), «Mohammed And His Jewish Contemporaries», *The Jewish Quarterly Review (NS)*, 26, pp. 399-406.
- LESSNER, J. (1990), «The Covenant of the Prophets: Muslim Texts, Jewish Subtexts», *AJS Review*, 15:2, pp. 207-238.
- LÓPEZ-MORILLAS, C. (1994), *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*, Madrid, CSIC.
- MANN, J. (1922), «A Polemical Work against Karaite and Other Sectaries», *The Jewish Quarterly Review*, 12, pp. 123-150.
- MANN, J. (1938), «An Early Theologico-Polemical Work», *Hebrew Union College Annual*, 12-13, pp. 411-459.
- MONFERRER SALA, J.P. (2002), «Laora que la olyó muryó: una leyenda oriental sobre la muerte de Moisés en el Ms. Misceláneo 774 de la BNF. Notas para el estudio de las fuentes musulmanas en la literatura aljamiada», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo: de mudéjares a moriscos, una conversión forzada*, 2 vols., Teruel, Centro de Estudios Mudéjares.
- MIGNE, J.P. (ed.) (1861), *Patrologia Graeca*, vol. 108, París, Bibliotheca Cleri Universae.
- NEWBY, G.D. (2000), «Text and Territory: Jewish-Muslim Relations 632-750 CE», *Judaism and Islam: boundaries, communication and interaction: essays in honor of William M. Brinner*, Leiden-Boston, E.J. Brill, pp. 83-96.
- AN-NISĀ'Ī (1991), *Sunan an-Nisā'ī al-kubrā*, 6 vols., Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya.

- PASCUAL ASENSI, J. (2007), «Tras los signos de la profecía: a propósito de las fuentes ideológicas y literarias del *Fecho de Buluqiya* y su pervivencia en la literatura piadosa de los moriscos», *Sbarq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 18, pp. 173-201.
- PERLMANN, M. (1974), «Medieval Polemics Between Islam and Judaism», *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Association for Jewish Studies, pp. 103-139.
- RUBIN, U. (1979), «Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1, pp. 41-65.
- SÁNCHEZ ÁLVAREZ, M. (1982), *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París (leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)*, Madrid, Gredos (CLEAM 5).
- SHTOBER, S. (1986), «Muhammad and the Beginning of Islam in the Chronicle Sefer Divrey Yoseph», *Studies in History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Jerusalén-Leiden, Cana & E.J. Brill, pp. 337-344.
- TARTAR, P.G. (1985), *Dialogue islamochretien sous le calife Al-Ma'mûn (813-834). Les Epîtres d'Al-Hashimi et d'Al-Kindi*, Paris, Nouvelles éditions latines.
- AṬ-ṬABARĪ (1405 h.), *Yāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, 12 vols., Beirut, Dār al-fikr.
- AṬ-ṬABARĪ (1407 h.), *Ta'rīj al-umam wa-l-mulūk*, 5 vols., Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- WHEELER, B.M. (2003), «Israel and the Torah of Muhammad», *Bible and Qur'an. Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, Society of Biblical Literature, pp. 61-85.

LA REFERENCIA A LOS MOROS EN TRES RELATOS LEGENDARIOS TUROLENSES DE LA EDAD MEDIA

Fernando López Rajadel
Historiador

Existen tres relatos turolenses conocidos, escritos el uno en la primera mitad del siglo XIV y los otros dos en la segunda del siglo XV, que fueron escritos el primero para ensalzar el origen y fundación de Teruel, y los otros dos para ese mismo motivo pero aplicado a la familia Martínez de Marcilla, que fue una de las principales de la ciudad a finales de la Edad Media.

Los tres relatos tienen en común que en el desarrollo de su trama dan protagonismo a los moros. Dos de ellos lo hacen de forma muy escueta, pero otro, conocido como *La enterrada viva de Alfambra*, pone al rey moro de Camañas como a uno de los protagonistas principales.

Los tres relatos reflejan una ideología aristocrática que elogia la lucha de los cristianos contra los moros y valora el esfuerzo realizado por los primeros pobladores cristianos que ganaron estas tierras tras la expulsión de los musulmanes después de encarnizados combates, que demostraban el valor y virtudes de los primeros turolenses que poblaron estas tierras.

*LA FUNDACION DE TERUEL SACADO DE UN LIBRO VIEJO Y DE PERGAMINO EN LENGUAJE ANTIGUO EN QUE TRATA DE LAS COSAS SENIALADAS Y MEMORABLES DE AQUELLOS TIEMPOS*¹.

A honor de Dios ques trinidad de personas y unidad de esencia. Segun cuentan los viejos antiguos en tiempo pasado de Teruel ayuso toda la tierra era de moros. En aquel tiempo vino el noble señor rey don Alfonso, por la gracia de Dios rey de Aragon, conte de Barcelona et marques de Proença ad aquel lugar que era do Santa Maria de Villa Vieja de Teruel con buena jent et de grant esfuerço a tener frontera contra los moros. Et el dicto señor rey tractava et orde-

1. Vid. F. LÓPEZ RAJADEL (ed.), *Crónicas de los jueces de Teruel (1176-1532)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1994, pp. 58-64. Existen algunos errores de imprenta y omisión de palabras en esta edición, que en el texto presente hemos corregido.

nava entresi si pudies en esta comarca hazer una villa. Empero vidiendo que era muy perillosa cosa de fer por la gran multitud de moros qui eran a rededor por todas partes temiose que no podrian aver cabo encara mucha jent, por esto echolo ansi en olvido.

Et la buena jent qui eran alli con el rey entendieron la voluntad del dicho rey et el gran dubbio et con grant esfuerço dixeronle: “Señor, dadnos aquellos fueros, franquezas et libertades que nos vos demandaremos por vos et por todos los vuestros et por todos tiempos para nos et para los nuestros presentes y advenideros, et nos con la ayuda de Dios poblaremos una villa en esta comarca con la qual fiamos por Dios que conquerreremos et ganaremos mas tierra adelant”.

Et el rey visto el gran peligro et dificultad dixo que el no lo querie ni lo otorgava, que gran verguença le serie et menosprecio de començar obra no valedera. Et dixoles que si tal cosa volien fer, que lo fiziesen por si, mas no por el ni en su nombre, antes los ajenava et desnaturava de si como no vasallos suyos porque si la lur hobra no uviese cabo que a el no fuese vergüença ni le pudiese ser retraido que avia començado tal obra et que no le avie dado cabo.

Et la buena jent con grant esfuerço dixeronle que ellos si querian aventurar a la merçed e ayuda de Dios. Et de si dixoles el rey con gran horrençia et comendolos a Dios et a la buena jent que fincaron amandose como a buenos hermanos et teniendose buena voluntad los unos a los otros. En el nombre de Dios pusieron en obra la dita poblacion. Et anduvieron por todas las otras muelas que estan cerca esta villa et non ovieron tan buenas seniales como en esta muela do es agora la villa de Teruel.

Et los adalides et los mas sabidores de tal fecho subieron a la muela et alli do es agora la plaça, de mañana en el alva trobaron un bel toro et andava una bella estrella sobre el. Et luego que lo vido el toro començo a bramar et dixeron los adalides que aquí avian buenas señales por fer la poblacion do aquel toro les clamava. Et aquel encuentro de aquel toro tomaron señal. Et por eso fazen en la seña toro y estrella. Et aun de aquel encuentro mismo tomaron nombre por la villa et tomaron del toro tres letras: T O R

Et dizen los sabidores que la estrella avie nombre Actuel et tomaron del nombre de la estrella otras tres letras: U E L

Et todas estas seis letras ayuntadas en uno fazen part et dizen Toruel. Et por esto pusieron tal nombre a la villa. Et de si començaron a poblar esta villa en esta muela que es dicha Toruel.

Et con gran treballo començaron a fer los muros de la villa, no solament con agua et con tierra et con piedra, mas aun con sangre, porque los unos fazian los muros, los otros lançavanlos et los otros defendianlos et combatianse con los moros. Et por manera fizieron un antipecho con que se defendiesen. Et fendo aquel et lidiando con los moros murian los homes cada dia sobre los fundamentos de los adarves, volviendo i lur sangre, sobre la qual sangre multiplicavan los adarves.

Et fizieron esta poblacion con lur propia sangre con la qual ganaron estos fueros, franquezas et libertades segunt que adelante se siguen.

Et pues que los pasados tan caros los compraron, gran vergüença es a los presentes si bien no los defienden, porque lo que una vez pierde home a tarde lo alcança.

Et por esto valdria mas a los presentes esponder lur sangre por defender lo que sus antecesores con su sangre guaniaron, que lexar perder con gran negligencia, por lo qual asi como son loados por todos los reinos podrien ser menospreciados como aquellos que por su culpa se dexan deseredar de su derecho.

Et como quiere que entre los pobladores se sigan otros odios et desgrados pero en quanto en esto todos deven de seyer unos et salvar lur drecho et levar aquel adelante como sus antecesores fizieron cuando la poblaron.

Et asi fue poblada esta villa por los antecesores, aviendose buen amor como buenos et leales amigos, et teniendose buena leyltat como hermanos; de la jeneracion de los quales anti-guament la poblaron son aquellos que oy en dia la mantienen.

Et aquellos edificaron aquí a honor de Dios la iglesia de Santa Maria en medio de la villa, en la qual el nombre de Dios es laudado e santificado, et an fecho et faran et fazen mu-

chas oraciones et almosnas por las cuales a los que son pasados e a los que son presentes y advenideros reciba en su santa gloria.

Et fecha la dita poblacion con gran vitoria socorrieronse los dichos pobladores al franco señor rey don Alfonso a demandarle graçia et merced de fueros, franquezas et libertades con que se mantuviesen.

Et por esto le mandaron aquellos fueros, franquezas et libertades las quales adelante son escritas en el fuero de la ciudad de Teruel alli do comiença asi: “Primerament a los pobladores de Teruel qui agora son et por tiempo seran [...], dada en Caragoça a 24 de octubre, era 1214, año 1276, en nombre de Dios et de Santa Maria et de la cort çelestial, amen”.

Esta leyenda de la fundación de Teruel se conserva en copia del siglo XVII; como tantos otros documentos importantes para la historia de la ciudad no se conserva en su fuente original. Ha sido publicada varias veces y es de sobra conocida entre los turolenses, pero no ha sido estudiada detenidamente para extraer de ella la interesante información que lleva.

Lo primero que podemos decir es que formaba parte de un código de los fueros de Teruel, como así expresamente se menciona:

Et fizieron esta poblacion con lur propia sangre con la qual ganaron estos fueros, franquezas et libertades segunt que adelante se siguen.

Por esas palabras, también podemos deducir que la leyenda hacía de prólogo del mentado código legislativo de los turolenses.

Sobre la época de composición, se puede aventurar que es de la primera mitad del siglo XIV. Varias referencias nos lo indican. Durante todo el relato se menciona a Teruel como villa. Sólo hay una última cita final que habla de Teruel como ciudad, que muy bien puede ser el añadido de un copista posterior. Debió ser compuesta antes de 1347, pues en ese año es cuando Teruel recibió el título de ciudad por parte del rey Pedro IV, como recompensa por su lealtad en las guerras de la Unión. Por tanto hay que considerar esa fecha como el límite extremo en que pudo ser compuesta la leyenda. La otra fecha extrema es más difícil de delimitar, pero tenemos también cierta información que nos ayuda a fijar la fecha *post quam*. Esa información se refiere a la lucha de bandos que se dice existía en el momento cuando se redacta la leyenda:

Et como quiere que entre los pobladores se sigan otros odios et desgrados pero en quanto en esto todos deven de seyer unos et salvar lur drecho et levar aquel adelante como sus antecesores fizieron cuando la poblaron.

Aunque no sabemos con precisión el momento en que comenzó en Teruel la lucha de bandos entre las dos principales familias de la población, sí conocemos que en los primeros años del siglo XIV ya existía tal rivalidad, que obligó al rey Jaime II a enviar un intermediario suyo para poner concordia entre las gentes de Teruel².

Durante la primera mitad del siglo XIV hubo varios momentos en los que la lucha entre los Marcillas y Muñozes perturbó la convivencia de sus vecinos. En 1309 ya se registran los primeros enfrentamientos conocidos. Graves son los habidos en

2. Vid. A. GARGALLO, *El Concejo de Teruel en la Edad Media 1177-1327*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1997-2006, vol. IV, p. 296, doc. 313.

1324, 1343 y 1344, pero especialmente el enfrentamiento que se registró en 1332 entre miembros de las dos familias en presencia del príncipe Pedro, según relata Zurita³.

En alguno de esos momentos pudo, pues, redactarse muestra leyenda. Quizá en alguno de esos disturbios el rey pudo amenazar a los turolenses con la supresión del régimen foral, habida cuenta que no garantizaba la paz y la convivencia entre sus vecinos.

Además de esos enfrentamientos entre bandos de la villa, en las tierras de Teruel se vivía también el enfrentamiento que había entre los habitantes de las aldeas y los de la urbe. Sobre los aldeanos recaían los impuestos que se pagaban al rey, pero lo que más protestaban los habitantes de las aldeas eran los pagos extraordinarios, como reparación de murallas de la villa, cenas reales, bodas de infantes, etc., que los de Teruel pretendían que fuesen pagados también íntegramente por los aldeanos. En la primera mitad del siglo XIV se dieron algunas graves disputas entre ambas partes, como estudió el profesor Antonio Gargallo⁴. Quizá la leyenda haga referencia también a las disensiones entre habitantes de la villa y de las aldeas, que reiteradamente pleitearon sus diferencias ante el rey.

Desde el punto de vista ideológico o doctrinal, la leyenda de la fundación de Teruel realza el carácter autónomo de los turolenses, que levantan la nueva villa a sus expensas, sin la ayuda del monarca, que no se quiere aventurar a hacer una fundación real en un territorio de frontera duramente atacado por el enemigo.

La fundación de la ciudad y la obtención de los fueros, franquezas y libertades es algo ganado a pulso por los primeros habitantes de la villa, que pagan un alto precio por ello, su propia sangre derramada al pie de las murallas que levantan ante los moros, que les atacan fieramente para impedir el levantamiento de la nueva población.

Recordemos nuevamente la referencia a los moros que se hace en esta leyenda de la fundación de Teruel:

Segun cuentan los viejos antiguos en tiempo pasado de Teruel ayuso toda la tierra era de moros [...]

En aquel tiempo vino el noble señor rey don Alfonso, [...] ad aquel lugar que era do Santa Maria de Villa Vieja de Teruel con buena jent et de grant esfuerço a tener frontera contra los moros.

[...] era muy perillosa cosa de fer por la gran multitud de moros qui eran arededor por todas partes.

[...] poblaremos una villa en esta comarca con la qual fiamos por Dios que conquerreremos et ganaremos mas tierra adelant.

Et con gran treballo començaron a fer los muros de la villa, no solament con agua et con tierra et con piedra, mas aun con sangre, porque los unos fazian los muros, los otros lançavanlos et los otros defendianlos et combatianse con los moros.

Et fendo aquel et lidiando con los moros murian los homes cada dia sobre los fundamentos de los adarves.

Prescindiendo de las citas mitológicas del toro y la estrella para explicar los símbolos de la población, las breves referencias de los moros encierran una verdad his-

3. Vid. F. LÓPEZ RAJADEL, *Datación de la "Historia de los Amantes de Teruel"*, Teruel, Fundación Amantes, 2008, pp. 62-63, especialmente notas 112 a 117.

4. A. GARGALLO, *Los orígenes de la Comunidad de Teruel*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1984.

tórica hoy día comprobada. Lo de que *de Teruel ayuso toda la tierra era de moros* no es una fantasía del redactor de nuestra leyenda, sino que refleja la frontera que existía en tiempo de Alfonso II.

Sabemos que la ocupación de estas tierras del sur de Aragón por Alfonso II no pasó de Villel, Teruel, Cedrillas, Alcalá de la Selva y Villarroya de los Pinares.

Más o menos coincide con el límite que el fuero de Molina de Aragón⁵ señalaba a esta población como su zona de expansión cuando le fue concedido por el conde castellano Manrique de Lara en 1154. El puerto Escandón, entre Teruel y La Puebla, era el límite meridional de expansión que marcaba el fuero de la villa castellana; y cuando los aragoneses ocupen la zona de Teruel en tiempos de Alfonso II no pasarán tampoco de ese vértice geográfico.

Las poblaciones del Rincón de Ademuz, Camarena, La Puebla de Valverde, Mora, Rubielos, Linares, Sarrión, etc., serán conquista o repoblación del siguiente reinado, es decir, de Pedro II.

Otra realidad histórica que refleja la leyenda es que la población de Teruel fue levantada de nueva planta en una muela cercana al antiguo poblado musulmán, emplazado en los alrededores de la Villa Vieja, en el viejo Teruel que citaban las fuentes musulmanas de época anterior⁶.

Más difícil es saber el grado de resistencia que los moros opusieron a la fundación de la villa de Teruel. Establecer una población importante en la frontera era una empresa arriesgada, que ya tuvo precedentes en tiempo de Alfonso el Batallador cuando en 1128 pretendió erigir una ciudad en la vecina localidad de Cella. Con la derrota de Alfonso en Fraga en 1134 aquella empresa fracasó, y ahora podía suceder algo parecido frente a los almohades que acababan de ocupar Valencia.

Pero el sentido que debemos darle a la lucha que los moros sostenían contra los cristianos que intentaban levantar una nueva fortaleza en la frontera es que no fue una empresa fácil para éstos. Les costó derramamiento de sangre, o lo que es lo mismo, la concesión de los fueros a los pobladores de Teruel no fue una concesión graciosa del monarca, sino que fue algo adquirido al más alto precio. Esa es la idea que se quiso transmitir.

Poco más podemos extraer de la referencia a los moros que se hace en la leyenda. Como puede apreciar el lector, la cita que se hace de los musulmanes refleja la oposición encarnizada de éstos para impedir que los cristianos se asienten en la zona. Pero no se pretende ensalzar la resistencia de los moros, sino el grado de heroísmo de los primeros pobladores cristianos de Teruel, que se aventuraron a erigir una población en territorio enemigo a costa de su propia sangre.

Otra de las leyendas turolenses de la Edad Media que hace referencia a los moros y a los primeros conquistadores y repobladores cristianos de la zona es la conocida como *La enterrada viva de Alfambra*. Esta leyenda, a diferencia de la ante-

5. Vid. M. SANCHO IZQUIERDO, *El fuero de Molina de Aragón*, Madrid, 1916.

6. Vid. A. GARGALLO, *El concejo...*, especialmente el volumen I, capítulo 3.

rior, si se conserva en su soporte original. Se halla en el manuscrito 353 de la Biblioteca de Cataluña, en Barcelona. A mediados del pasado siglo XX fue dada a conocer y editada por el profesor Martín de Riquer⁷. El códice 353 es un manuscrito de procedencia turolense adquirido por la Biblioteca de Cataluña a principios del pasado siglo. Fue mandado componer con toda probabilidad por los Martínez de Marcilla, uno de los dos principales linajes nobiliarios de Teruel, durante el reinado de Juan II de Aragón (1458-1479), para exaltar el origen de su familia.

Esta leyenda turolense es una adaptación local de una versión literaria ampliamente conocida en la literatura europea. *La enterrada viva* ha inspirado obras de Bandello, Shakespeare, Lope de Vega, etc.

Piensen algunos que puede tener un origen bizantino. De sus diversas variantes, existe una leyenda eslava que es prácticamente igual a la versión turolense, donde los protagonistas turolenses son reemplazados por el rey Salomón, su esposa y el faraón de Egipto.

En la versión turolense los protagonistas son el conde Rodrigo de Alfambra, su esposa la condesa y el rey moro de Camañas.

La leyenda narra la rivalidad existente entre el conde cristiano, primer señor de la villa de Alfambra, y su enemigo vecino el rey moro de Camañas. El conde Rodrigo es traicionado por su esposa, que presa de lujuria decide irse a vivir con el rey moro, de quien se ha enamorado. Urden un engaño para aparentar que la condesa ha muerto, y después de ser sepultada es rescatada de la tumba por un sirviente del rey moro, que la lleva a vivir con su amante. Descubierta el engaño tiempo después por el conde, éste decide ir a recuperarla. Pero de nuevo es burlado por su adúltera mujer. Mediante una estratagema los soldados del conde logran rescatarlo y vencer a su enemigo. La pareja adúltera es condenada a morir en la hoguera, castigo que solía aplicarse comúnmente en la Edad Media a este delito. En el momento en que se enfrentan los guerreros del conde Rodrigo y los del rey moro de Camañas quedan desguarnecidos por los moros los lugares vecinos de Argente y Visiedo. Estos lugares son ocupados por las tropas cristianas que moraban en el castillo de Bueña, al frente de las cuales iban algunos de los primeros miembros de la familia Marcilla que vinieron a poblar tierras de Teruel.

En el momento de redactarse esta adaptación literaria local, el comendador de Alfambra era un miembro de la familia Marcilla, fray Alfonso Martínez de Marcilla. Su hermano mayor, Francisco, era el señor de Escriche, y a la vez era el jefe del clan poderoso de los Marcilla que estaba enfrentado desde hacía más de siglo y medio al otro linaje poderoso de Teruel, el linaje de los Muñozes⁸.

Es indudable que la leyenda fue compuesta para enaltecer el origen de la poderosa familia Marcilla, y el hecho de que la genealogía de los Marcilla comience por un personaje con un nombre y apellido patronímico idénticos a los del señor de Escriche (Francisco Martínez) nos hace pensar que a él estaba dedicado el códice.

7. M. de RIQUER, «Una versión aragonesa de la leyenda de la enterrada viva», *Revista de Bibliografía Nacional*, VI, 1945, pp. 241-248. Véase también del mismo autor, «Crónica aragonesa del tiempo de Juan II», *Analecta Sacra Tarraconensis*, XVII, 1944, pp. 1-29.

8. Vid. F. LÓPEZ RAJADEL, *Datación...*

La referencia a los moros en esta leyenda es mucho más amplia que en la anterior de la fundación de Teruel. Aquí también aparece el carácter luchador de los musulmanes defendiendo sus lugares; pero a la postre también son derrotados, como no podía ser menos en una leyenda escrita por cristianos para enaltecer sus glorias. En esta leyenda cobra especial protagonismo el rey moro de Camañas, que es presentado como un valiente y experimentado jinete. Es también un guerrero clemente que no desea ser cruel cuando tiene en su poder al conde cristiano. Pero los valores del moro, que no tiene reparo en quedarse con la mujer de otro, no son los valores de un cristiano, que únicamente puede tener una esposa, como le replica el conde Rodrigo al rey moro cuando va a recuperar a su mujer y cae en su poder.

La ideología que subyace en esta leyenda es la propia de la clase aristocrática de los caballeros, que a finales de la Edad Media, cuando emerge la burguesía mercantilista en muchos lugares de Europa, aún se aferran a los viejos ideales caballerescos para intentar manter los privilegios de clase de los que han disfrutado en tiempos pretéritos:

Dicho avemos algun poco de XII reyes de Aragon como fueron verdaderos christianos. De llos se puede dir el dicho de la Cananea, de cómo sus animas fueron sanas de la vexacion del diablo he que evitaron el peccado de pereza.

Antes que digamos de los otros reyes (que son el dicho don Pedro, su fijo don Johan, su hermano don Martin, su nieto don Ferrando, su fijo don Alfonso, su hermano don Johan, agora regnant), tornemos a dir del magnifico rey don Alfonso, fijo de Remon Belenguer e de dona Urraca, fija del rey Remiro, el qual dio los fueros a Teruel, et fue en la manera siguiet.

Primerament digamos que quiere dir/[folio 233v] cavallero. En latin dizen miles, que quiere dir escogido de mil, porque buen cavallero, debe seyer escogido de mil. En romanz dizen cavallero, porque debe tener cavallo: el menor de todos los cavalleros debe tener cavallo, escudero et rapaz. Oficio de cavallero es onrrado, porque todo enperador, rey, princep, duh, conte, vizconte, baron, debe seyer cavallero.

El cavallero que quiere facer su fijo cavallero, chico lo debe nodrir o facer nodrir a otro cavallero en cavalgar cavallo et nodrirse en aquello. En que tiempo se debe facer cavallero, digo que en tiempo que se pueda armar et batallar; por aquesto aquellos que viejos yaciendo en el lecho que natura les fallece, no se deven facer cavalleros.

A que son tovidos los cavalleros, digo que a morir por la ley, por el rey et por la patria, defensar la viuda, el pobil et a dodo [sic] aquel que no tiene poder de defensarse que le facen fuerça.

Todo cavallero es tovido de perseguir los omecidas, ladrones, malvaces, siempre servando justicia, verdat, con mucha caridat.

Los cavalleros su oficio es vebir de rendas, en manera que otros treballen para ellos. Car deven justar, tornear, correr tavlado, garlandeta, continuando la art de cavalleria; e por no estar occiosos estales /[234r] bien seyer cazadores no fun [...] side muncho que pierdan sus afe-res, mas buenament tomando el medio.

Los cavalleros e sus descendientes costumbran tomar e no dar por alguna villania ni facer alguna servitut real.

En el regno de Navarra yde ha una villa clamada Marziella, he pasa yde hun rio clamado Aragon. En el tiempo que yde avia buena poblacion avia yde algunos caballeros; entre los otros avia yde un caballero que le dizian Francisco Martinez, e tenia una onrrada muller que le dizian doña Jobana de Peralta, los quales ovieron hun fijo clamado Martin.

El dicho mossen Francisco Martinez, en servicio del rey, murio en una batalla de moros, et lexo el dito Marti Martinez de edat de vº anyos; al qual la madre, doña Jobana de Peralta, crio con grant diligencia, nodrido en comer, beber et bien deprender. Quando vido que sabia bien leyer et escrevir, enviolo a la cort del rey; por el qual fue bien recebido, por razon que su padre avia

muerto en su servicio. Vidolo muy gracioso/[234v] que senblava a su padre en muchas virtudes. Como fue en edat de xx anyos, el rey lo fizo cavallero et le dio cavallerias en que bivies.

En Açagra, otro lugar de Navarra, tenia hun hombre rico, que le dizian Garci Sanchez, una fija clamada Catalina, la qual caso con el dito Marti Martinez. Su madre, Johana de Peralta, conservo los bienes que su marido le avia lexado. El dito Garci Sanchez dio buen matrimonio a la dita Catalina, et con la renda quel rey le avia dado, el dito Martin Martinez tenia onrrada casa. El qual uvo en aquesta muller algunos fijos et fijas, de los quales los seys fueron cavalleros, et se [uvieron] de absentarse por grant mortaldat.

Los dos fueron a morar a Peralta, ques villa en el regno de Navarra; esto es por tal como y tenían parientes de part de la dicha dona Johana de Peralta, su agüela. Los otros dos hermanos se trobaron en la conquista de Mora, et fizieron hun portiello en la muralla; e demandaron en gracia al rey que les dixiesen d'Asportiella. Et asi les dizian Pero Martinez de Asportiella, etc.; los otros dos hermanos vinieron a Buenvya, aldea de Teruel; al uno dizian Martin, al otro Garcia.

Asi fueron partidos los seys cavalleros hermanos, fijos de Marti Martinez et de Catalina Sanchez, fija de Garci Sanchez de Açagra./[235r] Lex[ados] los quatro, es asaber de los dos que se pusieron en Peralta et de los otros que tomaron nombre de Asportiella, diremos de los otros dos que se clamavan Martin et Garcia; los quales, conquistando contra moros, tomaron el castiello de Buenvya.

Alfanbra, que no está mucho luent de Buenvya, era del conte don Rodrigo, hombre mucho virtuoso e de gran esfuerzo; e estava cerca de alli, en Camanyas, hun rey moro joven et bien valient.

El conte tenia una muger bella e liviana de seso; et hun dia el conte se encontro con el rey moro e corriolo hun rato. El rey moro levava hun valient ginet, et volviendose al conte:

— ¿Qué te parece desti venablo?— mostrandole el biembro. El conte sende ridio; et asi se partieron.

El conte comia en su casa con su mujer; et tomose a redir benbrandole aquello que avia visto al moro. Dixo la condesa:

— Senyor, ¿por qué vos redis?—

El conte non ge lo queria dir. Tanto porfidio que je lo dixo. La condesa, oydas las paraulas del conte, sende fizo esquivia; enpero tantost envio hun su secretario al rey moro dizien-dole/[235v] que era su enamorada, et que pensase como favlarian en uno.

El rey moro fue muy alegre, et uvo a un moro que sabia de fetillerias; et dio al tractant hun grano dexoblit, e dixole que cuando la condesa durmies, que le meties aquel grano dexoblit dius la lengua, et que staria ocho dias que no se espertaria, e que semejaria muerta.

El tractant lo fizo asi como le avian dicho. La condesa semejaba muerta; el conte, que la vidia calient que senblava que durmia, no la lexava soterrar. Et asi la tuvo tres dias, estando maravillados desti [...] quantos la vidi-[an. El conte] acordo de regalarle plomo et echaron palma como [...] çaron la mano foradada et [...] de avia visto [...] ento el conte [la mando] soterrar en una [sepol]tura muy gentil.

Como fue de noche, el tractant la saco de la tonba; et tirandole el grano de exoblit et dandole a comer, levola aquella noche a Camanyas, al rey moro.

El rey que vido a la condesa en su poder, fue muy alegre; e fizose a tan secreto que no lo sabian sino los/[236r][tres], el rey, la condesa, et el alcabuet. A los servido[res de la] casa el rey les dio a entender que je la avian trydo de luentes tierras, et que avia costado doze mil doblas, tanto era [...]. Estuvieron asi ocho meses e [ella no se] enprenyo, ni tampoco se avia enprenyado del conte.

Esdevinose que hun xristiano que demandava por Dios, que se avia encertado quando avian foradado la mano a la condesa, vino a Camanyas en tiempo que los xristianos e moros tenían tregua, a demandar por Dios. La condesa era de grant almosma, e saco una racion de pan e diola al pobre, el qual le vido la mano foradada; e conociendole et no dixo res.

De fecho fue al conte ad Alfanbra et dixo gelo, el qual fue a la sepultura et no la trobo; creyolo, en especial que quando la soterro estava calient.

El conte tomo las vestiduras del pobre et vistioselas; et dixo a sus escuderos, que a Camanyas yva, et que en cier varanco estuviesen escondidos porque, si los avia menester, le socorriesen.

El conte en manera de romero fue a Camanyas, demandando almosna. La condesa matexa sallio con la almosna. El conte/[236v] se le dio a conocer, et ella mostro alegrarse con el; et secretament metiolo en su canbra. La contesa con grandes lagrimas dixo de como falsament era venida alli contra su voluntat, e que querria tornar a el. Diole a comer; e como estavan asi, el rey vino. La condesa dixo:

– *Senior, el rey viene; ponervos en esta arca.*

El conte side metio. La contesa echole la clau. El rey entro en la cambra, abrazo la condesa como aquel que la amava mucho, echola sobre la arca en do estava el conte encerrado et tomo placer con ella.

Como se lexaron del negocio, dixo la contesa bien alto:

– *Senior, [a qui] vos das al con[te Ro]drigo, ¿qué le d[ariays]?*

[Re]spuso el rey:

– *[La meatat] de mi regno.*

[Dixo] la falsa:

– *Sease: [ca]tatlo en aque[sta ar]ca.*

El conte sa[lio mal] su grado. El rey le demando como era venido. Ella je lo conto. Dixol rey:

– *Sus peccados lo yde an traydo; tudus tiempos lo tuvi por hombre de poco juicio, et bien se a parezido quando aquí se a puesto.*

El rey dixo al conte:

– *¿Cómo soys venido aquí?*

Respuso:

– *Por cobrar mi muller, que si yo pudiera tomar otra, como vosotros/[237r] los moros, no avria venido por ella.*

He en una [...] no lexandose de [...] tan amorosas [...] quel rey se paro [...] a no quererlo ma [...] e pensava que faria [...]. Dixol rey:

– *Conte, si en vuestro poder me tenyais, como fago yo a vos, ¿qué fariays de mí?*

Dixol el conte sin nengun pensar:

– *Ponervos ya una cadena al cuello et una gentil bocina en las manos, et en hun alto cerro faria fer una grant foguera en do vos cremaria; he assi como fuesemos en la carrera, vos toca-riays el cuerno et yo yria en hun carro, muy bien arreado de trapos doro e de seda, e mis hom-bres yrian a cavallo jugando a las canyas, fendo grandes alegrías.*

Dixol el rey:

– *Pues tan buen voler me tienes, aquella buena voluntat que me lievas avras, e no otra.*

Tantost, sin nenguna tarda, arrean el carro quanto millor pudieron, en do yva el rey en grant cadira, e la condesa, que ya era mora, en otro carro con bellas donzellas et otras sirvientas, e los escuderos, cavalleros, con sus almexias desarmados, sino tan solament adargas.

El conte, con buena cadena al cuello, tocando la boci-/[237v]na tan fuert que se huya del castiello de Alfanbra. He como yva a piet, yva poco a poco, he tocava el cuerno a grant priesa. Los del conte, que stavan en celada, sallieron bien armados, he con grant virtud fieren a los moros. Algunos se fueron a pienes de rozin; enpero los otros todos murieron. Al rey e a la reyna lanzaronlos en la foguera que sta en Palomera, en hun cerro clamado [en blanco]. Quando a nuestro senyor Dios place concuerdarse los fechos.

No sabian res desto aquellos que stavan en Buenya. Los dos hermanos sobredichos, Martin Martinez et Garci Martinez, los quales avian sallido de aquel lugar clamado Marziella, del regno de Navarra, vinieron con muncha gent sobre hun lugar clamado Argent. Los moros avian sopido la nueva de su rey; he como fuesen en la Palomera por ayudar a su rey, et eran un troz

fuera del lugar, los xristianos entraron por otro cabo, que no fueron recordados. Las voces fueron a los que avian sallido; quisieron tornar et no pudieron entrar, que los xristianos avian preso el lugar.

En esta forma fue tomado Argent, e a pocos dias Visiedo; pues el conte, apries que uvo lançado en la foguera al rey/[238r] moro et su muger, tomo los carros con las donzellas e sirvientas, con grant goyo tornose ad Alfanbra. Antes que plegas al lugar, supo que los xristianos de Buentya avian tomado ad Argent.

Laora el conte se ynojo et fizo lohores a nuestro senyor Dios Jhesucristo. Aquí dixo a todos en general que uviesen grant devocion en la oracion de Sant Agostin et en el salmo "De confitemini Domino", en lo qual el avia grant devocion. Cada dia lo dizian con mucha grant alegria, fincados los ynojos en tierra; et ciertament el creya que aquella oracion le avia fecho aver aquella victoria, la qual es segunt se sigue: O dulcissime domine Jhesu Christe, verus Deus, qui de sumi patris omnipotentis misus es in mundum relaxare, peccata afflictos redimere, in carcere positos solvere, dispersos congregare, peregrinos in suam patriam reducere, contractos corde confortare, dolentes medicare, tristes consolare, penitentes indulgere et confortare digneris. Dignare me absolvere de tribulacione et afflictione in qua positus sum et libera me. Et tu, Domine, qui genus humanum in tantum homo vitam cum patre recepisti in custodia omnipotentia et crudelitate paradisum cum sanguine proprio mercatus es et inter angelos et homines fecisti pacem cum Deo. Et tu, Domino, dignare per tuam passionem sanctam et misericordiam.

La tercera leyenda que analizamos aquí es la famosa *Historia de los Amantes de Teruel*. Igual que sucede con la primera leyenda, sólo ha llegado hasta nosotros a través de una copia tardía hecha por el notario Juan Yagüe de Salas⁹ en 1619. Como creo haber demostrado en otro lugar, se trata de un relato legendario escrito en la segunda mitad del siglo XV¹⁰, que formaba parte del más arriba mentado códice 353 de la Biblioteca de Cataluña, compuesto para ensalzar el origen de los Martínez de Marcilla. En la *Historia de los Amantes* el protagonismo lo tiene un miembro de la familia citada, Juan Martínez de Marcilla, que en su azarosa vida desarrolla a la perfección el ideal caballeresco. Pertenece a una ilustre familia; se enamora y es correspondido por su amada, pero la mayor riqueza de la muchacha por ser hija única hace que él no pueda igualarla, al tener más hermanos que heredarán de sus padres a partes iguales, como establecía el fuero de Teruel. Ello hace que el padre de la doncella no acepte el matrimonio. Como lo único que se opone al matrimonio de ambos amantes es la riqueza, Juan Martínez de Marcilla acuerda con su amada un plazo de cinco años para ir a conseguirla. Y la consigue triplicando la dote que su amante podía aportar al matrimonio. Lo hace a través del medio que solían emplear los caballeros: la guerra. Como caballero cristiano en región fronteriza, la guerra la hace contra sus enemigos naturales, los moros: *revolviendose contra moros gano passados cient mil sueldos*.

9. Existen varias ediciones de la copia hecha por Yagüe. Una hecha con especial cuidado es la de C. GUARDIOLA, *La verdad actual sobre los Amantes de Teruel*, Teruel, Instituto Estudios Turolenses, 1988, pp. 73-78. Por nuestra parte editamos la leyenda de *Los Amantes de Teruel* precedida de la leyenda de *La enterrada viva*, tal como suponemos que iban originalmente en el mentado manuscrito 353 de la Biblioteca de Cataluña. Vid. F. LÓPEZ RAJADEL, *Datación...*, pp. 80-89.

10. F. LÓPEZ RAJADEL, «Los Amantes de Teruel. Una adaptación literaria del siglo XV», *Aragonia Sacra*, XI, 1996, pp. 63-90; pero especialmente en *Datación...*

La anterior es la única referencia que se hace de los moros en todo el relato. La cita es corta, pero dio pie para que el ilustre medievalista aragonés Antonio Ubieto¹¹ teorizase sobre la posible historicidad del relato, habida cuenta que en la *Historia de los Amantes* se dice que los acontecimientos ocurrieron en 1217, época en que la tierra de Teruel era la frontera de Aragón frente al reino musulmán de Valencia. Algunos estudiosos posteriores del tema han tomado la hipótesis del recordado maestro como si fuese una verdad establecida para hacer una defensa a ultranza de este relato legendario como un hecho acaecido en los primeros años del siglo XIII, pasando por alto los anacronismos de todo tipo (socioeconómicos, lingüísticos, de cronología, etc.) que se aprecian en el relato por haberse escrito en la segunda mitad del siglo XV.

Ciñéndonos aquí a la cita que se hace de los moros, esta referencia en la *Historia de los Amantes* nos refleja más el “espíritu de frontera” contra los musulmanes, vivido en tierras de Teruel hasta la conquista de Valencia, que los otros dos relatos que hemos analizado previamente, y de ellos podemos afirmar que el uno se escribió en la primera mitad del siglo XIV y el otro en la segunda del XV (recordemos que en *La enterrada viva de Alfambra* el patriarca del linaje Marcilla, Francisco Martínez, murió en una batalla *contra moros* en servicio del rey).

Esperemos que la cita que se hace en la *Historia de los Amantes* a la fortuna que hizo el amante en tierra de moros no vuelva a confundir más. La referencia a los moros en estos tres relatos legendarios corresponde a los tópicos que sobre los musulmanes y sobre la reconquista se solía tener entre los cristianos viejos de la Baja Edad Media. La *Historia de los Amantes de Teruel* fue un relato más del código misceláneo de historias que se escribió para enaltecer el linaje de los Marcilla. Analizando lo poco que ha quedado de aquel manuscrito, vemos que a la historia de amor falso (lujuria y traición) que se narra en *La enterrada viva de Alfambra* le seguía un relato de amor auténtico (castidad y fidelidad) que se narra en la *Historia de los Amantes*. Las citas tópicas que aparecen sobre los moros también los hermanan, aunque la referencia a ellos sea mucho más amplia en un relato que en otro:

{Historia de los amores de Juan Martinez de Marzilla y Isabel de Segura.

Año mil ducientos y diez y siete. Fue juez de Teruel don Domingo Zeladas}.*

He pues decimos de males y guerras, bueno es digamos de amores no fictos, mas verdaderos.

En Teruel era un joven clamado Juan Martinez de Marcilla, de tenor vint dos años. Enamorosse de Sigura, fija de Pedro Sigura. El padre non tenia otra, he era muy rico. Los juvenes se amavan muy mucho, en tanto que viniéron a favla. E dixo el joven como la desseava tomar por muller; he ella respusso que, ciertament, el desseo de ella era aquel mateix, enpero que supies que nunca lo faria, sino que su padre y madre se lo mandassen. La hora el la quiso mas. Fizolo dir a su padre. Su respuesta fue que ciertament el era muy bien pagado del joven e que venia bien[veni]do [al margen indica: rasgado]; empero que el no tenia valientes riquezas e que su padre tenia otros fijos, quen mas no le poria heredar, he quel podia dar a su fija treinta mil sueldos, he que apres tenia toda su cassa; assi que no lo faria. E al joven fue bien contado; el qual dixo a la doncella que, pues su padre no lo menospreciava sino por los dineros, que si ella lo queria esperar cinco años, quel iria a treballar por mar y por tierra, en do huvies dineros. A fin de

11. A. UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. Literatura medieval, I*, Zaragoza, Anubar, 1981, pp. 307-322.

* Es muy posible que estas dos frases sean una adición tardía, al menos el título.

nuevas, ella se lo prometio. Porque la historia es larga de recontar, revolviendose contra moros estos cinco años, gano passados cient mil sueldos, agora por mar, agora por tierra.

La doncella en este tiempo fue muy acusada del padre que tomas marido. Su respuesta de-lla esta era: que votado havia virginidad entra que fues de xx años, diziendo que las mulle-res no devian cassar finque pudiese e supiesen regir su cas[a].

El padre, como aquel que la amava, quisola complacer. Cumplidos los cinco años, el padre le dixo:

– Fixa, mi desseo es que tomes tu compania.

Ella, vidiendo que el tiempo de los cinco años era passado he no sabia res del enamorado, dixo que le placia. Tantost el padre la desposso; he a poco tiempo hizieron las bodas; he el otro arriba.

[esto que sigue está en el margen: *aquí falta por haberse perdido, una hoja del libro don-de estaba esto escrito, y es contar el modo que el tuvo para entrar en casse ella y ponerse tras el lecho para hablalle y dezille lo que se sigue*].** Y prosigue:]**

He dixo: Bessame que me muero.

He ella respuo: No placia a Dios que yo faga falta a mi marido. Por la passion de Jesuchristo vos suplico que vos aconhorteis con otra, que de mi no fagais cuenta. Pues a Dios no ha pla-cido, no place a mi.

He el dixo otra vegada: Bessame que me muero.

Respuo: No quiero.

He la hora cayo muerto. Ella, que lo vidia como si era de dia por la gran lumbre de la cam-bra, tomosse a temblar; he despertó al marido diziendo que tant roncava que la facia miedo; que contasse alguna cossa. He el conto una burla. He ella dixo que queria contar otra. He la hora [conto] por orden sus amo[res], he de cómo [con un suspi]ro era muerto.

Dixo el marido: ¡O malvada, he por que no lo bessava!

Respuo ella: Enpero no hizo falta a su marido.

– Ciertament no –dixo el–, antes es digna de lohor.

La hora dixo: Levantadvos, que a Juan Martinez, que agora ha venido tan rico, trobareis muerto zaga el lecho.

He el, todo alterado, levantosse; he no sabia que fiziessse.

Dezia: Si las gentes lo saben que aquí ha muerto, diran que yo lo he muerto y sere pue-sto en gran confussion.

Acordaron que se esforçassen entramos, he que lo llevasen a cassa de su padre. Ellos lo fi-zieron con grant afan, que no fueron sentidos.

El cuitado del padre, que no sabia su fijo do era, toda aquella noche no durmio ni se spu-jo. Como fue el alva, abrió la finestra, he vido a su fijo tendido a la puerta. Hechados gran-des chillidos, to[dos] buscavanle como lo habian muert[o], he no trovavan golpe. A la final, no hovo otro remeydio sino soterrarlo. He como era de gran mano he tenia mucho dinero, fi-zieronle gran fiesta de companias y clerigos.

La joven cayole grant pensamiento de quanto la queria he quanto havia fecho por ella, he que por no quererlo bessar era muerto. Acordo de irlo a bessar antes que lo soterrasen, e tomo su honesta companya; se fue a la yglesia del señor Sant Pedro, que alli lo tenian. Las mulieres honrradas levantaronse por ella. Ella no curo de mas sino de [ir] al muerto; he escobijole la ca[ra], apartando la mortaja, bessolo tan preto que alli esclato. Y estava queda que no cayo. Las gentes, que vidian que ella, que era no parienta assi estava sobre el muerto, fueron algu-nas parientas por dirle que se tiras [...] vieron que era muert[a]. Venido a no[tici]a del mari-

** Apostilla del transcriptor Yagüe de Salas que copia la nota marginal (en negrita) que llevaba el escrito.

do; he la hora, davant todos quantos havia, conto el casso segunt ella se lo havia contado. Acordaron de soterrarlos juntos en una sepultura. Los actos que aquí se fizieron fueron muchos, enpero aquí se ha puesto tan breve como veyeis.

BIBLIOGRAFÍA

- GARGALLO, A. (1984), *Los orígenes de la Comunidad de Teruel*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses.
- GARGALLO, A. (1997-2006), *El Concejo de Teruel en la Edad Media 1177-1327*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, IV vols.
- GUARDIOLA, C. (1988), *La verdad actual sobre los Amantes de Teruel*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses.
- LÓPEZ RAJADEL, F. (ed.) (1994), *Crónicas de los jueces de Teruel (1176-1532)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses.
- LÓPEZ RAJADEL, F. (1996), «Los Amantes de Teruel. Una adaptación literaria del siglo XV», *Aragonia Sacra*, XI, pp. 63-90.
- LÓPEZ RAJADEL, F. (2008), *Datación de la "Historia de los Amantes de Teruel"*, Teruel, Fundación Amantes.
- RIQUER, M. de (1944), «Crónica aragonesa del tiempo de Juan II», *Analecta Sacra Tarraconensia*, XVII, pp. 1-29.
- RIQUER, M. de (1945), «Una versión aragonesa de la leyenda de la enterrada viva», *Revista de Bibliografía Nacional*, VI, pp. 241-248.
- SANCHO IZQUIERDO, M. (1916), *El fuero de Molina de Aragón*, Madrid.
- UBIETO ARTETA, A. (1981), *Historia de Aragón. Literatura medieval, I*, Zaragoza, Anubar.

ÍNDICE

LAS INTERVENCIONES EN LOS MUNUMENTOS MUDÉJARES

Ponencia

- Rafael MANZANO MARTOS, Arquitectura y restauración arquitectónica en Fernando Chueca 7

Comunicaciones

- María Pilar GARCÍA CUETOS, Las intervenciones en los monumentos *mudéjares* de Castilla-León. De Alejandro Ferrant a Luis Menéndez-Pidal 17
- Miguel MARTÍNEZ MONEDERO, El monasterio de Guadalupe (Cáceres), la restauración arquitectónica de Luis Menéndez-Pidal: 1923-1934, 1942-1974 .. 37
- Javier ORDÓÑEZ VERGARA, La restauración de la arquitectura mudéjar en Málaga durante la posguerra. Algunos ejemplos 51
- María Lourdes GUTIÉRREZ CARRILLO, Técnicas de restauración en el patrimonio doméstico mudéjar granadino 75
- María del Valle GÓMEZ DE TERREROS GUARDIOLA y María Gracia GÓMEZ DE TERREROS GUARDIOLA, La capilla sevillana de Santa María de Jesús. Obras y restauraciones, 1909-2006 87
- Manuel JÓDAR MENA, María Luisa QUIRÓS GUERRERO y Tulia SÁEZ MEDINA, La “Casa Mudéjar” de Úbeda (Jaén): la restauración como camino hacia la recuperación del pasado arquitectónico 107
- María DIÉGUEZ MELO, Arquitectura mudéjar toresana. Últimas actuaciones en las iglesias del Santo Sepulcro y San Salvador de los Caballeros 131
- Fernando MARTÍNEZ NESPRAL, Relatos y dibujos de viajeros como fuentes alternativas para el estudio, intervención y restauración de los monumentos mudéjares 141
- Alex GARRIS FERNÁNDEZ, La restauración de la arquitectura militar mudéjar bajo la bandera franquista 149

| | |
|---|-----|
| Ascensión HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, El muro de la parroquia de la Seo: el tapiz de Penélope de la restauración de la arquitectura mudéjar aragonesa .. | 161 |
| J. Fernando ALEGRE ARBUÉS, Restauración de la torre de la iglesia de Belmonte de Gracián. Criterios y propuesta metodológica para la restauración de la cerámica vidriada | 185 |
| Javier IBÁÑEZ FERNÁNDEZ y J. Fernando ALEGRE ARBUÉS, El Santo Sepulcro de Calatayud. Hacia una nueva lectura e interpretación del monumento | 197 |
| Javier SANZ PRAT, Análisis de las restauraciones constructivo-estructurales en las torres mudéjares de Aragón en intervenciones posteriores a 1985. Estado de la cuestión y primeras conclusiones | 211 |

EL AGUA EN LA CULTURA HISPANOMUSULMANA

Ponencias

| | |
|---|-----|
| Enric GUINOT RODRÍGUEZ, De la vega andalusí a la huerta feudal. El regadío del mundo mudéjar-morisco (siglos XIII-XVIII) | 223 |
| Antonio MALPICA CUELLO, Paisaje y agua en el reino nazarí de Granada .. | 255 |
| Carlos LALIENA CORBERA, Hidráulica mudéjar en una sociedad feudal. Infraestructura, producción y renta en el regadío musulmán del Valle del Ebro en los siglos XII y XIII | 279 |
| Francisco ANDÚJAR CASTILLO, Los moriscos y el regadío. Hacia una nueva interpretación | 305 |

Comunicaciones

| | |
|--|-----|
| Ana María ECHANIZ QUINTANA, Pedro J. LAVADO PARADINAS, Encarnación MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Isabel SÁENZ GARCÍA-BAQUERO y Ángel ZAS BARRIGA Aguas mudéjares. Aguas para la salud | 325 |
| Pedro J. LAVADO PARADINAS, El agua mudéjar: tópicos y realidades | 345 |
| Francisco J. MORENO DÍAZ, Granadinos en La Mancha: la relación del morisco con el regadío en la Castilla interior | 363 |
| Ferran ESQUILACHE MARTÍ, Sobre la rigidez de los sistemas hidráulicos y la evolución del parcelario en las huertas de moriscos. El caso de la acequia de Alèdua | 379 |
| María del Carmen ANSÓN CALVO, Los moriscos aragoneses y el agua: dos fuentes de riqueza | 393 |

| | |
|--|-----|
| Francisco Saulo RODRÍGUEZ LAJUSTICIA, Mudéjares y agua en los dominios del monasterio cisterciense de Santa María de Veruela durante la Edad Media | 409 |
| José Manuel ABAD ASENSIO, La domesticación del agua: el regadío mudéjar turolense | 423 |

VARIA

Comunicaciones sobre “Arte mudéjar”

| | |
|--|-----|
| Silvia GARCÍA ALCÁZAR, Mudejarismo y Romanticismo: orígenes del concepto de arte mudéjar | 439 |
| Alicia CARRILLO CALDERERO, La Capilla Real de la catedral de Córdoba. ¿Un origen califal? Reflexiones y defensa de su origen cristiano | 451 |
| Aurelio GARCÍA LÓPEZ, Maestros de obras, alarifes, fontaneros y alcañares mudéjares de Guadalajara al servicio de los Mendoza | 465 |
| Ignacio HERNÁNDEZ GARCÍA DE LA BARRERA y Raimundo MORENO BLANCO, El templo de Santa María del Castillo (Madrigal de las Altas Torres). Anotaciones a su evolución constructiva | 483 |
| Ignacio HERNÁNDEZ GARCÍA DE LA BARRERA, La iglesia de El Salvador (Arévalo). Aportaciones al estudio de su fábrica | 495 |
| Sonia MORALES CANO, Imágenes funerarias del Toledo mudéjar | 505 |
| Verónica GIJÓN JIMÉNEZ, El arte mudéjar de Toledo a través de la literatura de viajes. De Münzer a Demolder | 515 |
| Elena PAULINO MONTERO, Palacios y casas principales mudéjares toledanas del siglo XV. Análisis y evolución de su tipología | 529 |
| María Luisa CONCEJO DÍEZ, Escuela de carpintería gótico-mudéjar burgalesa | 539 |
| Pilar LOP OTÍN, La desaparición de dos iglesias mudéjares zaragozanas: San Lorenzo y San Juan el Viejo | 563 |
| Antonio OLMO GRACIA y Carmen RALLO GRUSS, Arquitectura y color: un revestimiento mudéjar inédito en el castillo de Mozota (Zaragoza) | 579 |
| Pedro Luis HERNANDO SEBASTIÁN, Aportación al estudio de las techumbres bajomedievales hispanas. La techumbre de la iglesia parroquial de Galve (Teruel) | 591 |
| Pedro J. LAVADO PARADINAS, Propuesta de trabajo para una base de datos del arte mudéjar perdido y recuperado, 2004-2008 | 603 |

Comunicaciones sobre “Historia de los mudéjares”

- Brian A. CATLOS, Dos musulmanas pleitean contra un oficial de su aljama en un proceso concluido en Daroca el 10 de noviembre de 1300 621
- Gonzalo VIÑUALES FERREIRO, Aspectos de la convivencia entre moros y judíos en la ciudad de Guadalajara en la Edad Media 635
- Pablo ORTEGO RICO, Elites y clientelas mudéjares de Guadalajara durante el siglo XV 645
- Andrés FERRER TABERNER, El final del estatus mudéjar en la baronía de Serra: ¿el caso de una conversión temprana en un señorío valenciano? ... 659
- Vicent ROYO PÉREZ, Violencia contra violencia en el mundo rural valenciano. Los mudéjares del valle de Pop (1419) 667
- Frederic APARISI ROMERO, Pequeños campesinos mercaderes. Los trabajos complementarios de la explotación campesina 681
- Manuel RUFAZA GARCÍA, Trabajos y actividades laborales en las morerías valencianas a fines del siglo XV 693
- Joaquín APARICI MARTÍ, De molinos, alquerías y *poblas*. Hábitat mudéjar disperso en la Plana de Vila-real y Burriana (ss. XIV-XVI) 707
- Vicent BAYDAL SALA, Los primeros hechos del levantamiento mudéjar de 1276 en el reino de Valencia 727
- Concepción VILLANUEVA MORTE, Consideraciones sobre los mudéjares en las “Tablas del General” del Alto Palancia 739
- Germán NAVARRO ESPINACH, La morería de Zaragoza en el siglo XV ... 761
- David PARDILLOS MARTÍN, Conflictividad mudéjar en la Daroca bajo-medieval (siglo XV) 775

Comunicaciones sobre “Historia de los moriscos”

- Santiago OTERO MONDÉJAR, ¿Integración o rechazo? La comunidad morisca en Baena (1570-1610) 789
- Luis José GARCÍA PULIDO, La configuración de los pagos agrícolas del ruedo de Granada en época morisca 803
- Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael M. PÉREZ GARCÍA, San Bernardo morisco: familia, ocupación del espacio urbano y movilidad de una minoría en la Sevilla de Felipe II 825
- José María CASTILLO DEL CARPIO, Documentos para el estudio de la revuelta mudéjar de Espadán (1526) 837

María del Carmen ANSÓN CALVO, El Ebro en la aciaga vida de Cándida
Compañero y el afortunado hallazgo de su último testamento 853

Comunicaciones sobre “Literatura”

Jorge PASCUAL ASENSI, Las “demandas” de los diez sabios judíos al Pro-
feta Mahoma. Un rastro de la *Sīra* de Ibn Ishāq en la literatura de mudé-
jares y moriscos 871

Fernando LÓPEZ RAJADEL, La referencia a los moros en tres relatos le-
gendarios turolenses de la Edad Media 887