

LOS MOROS EN LAS LEYENDAS TUROLENSES

Francisco Lázaro Polo

MAUROFOBIAS Y MAUROFILIAS EN LA LITERATURA ESPAÑOLA

Varios son los textos en la literatura española en los que aparece la figura del moro. Lo encontramos en la época medieval, en el *Cantar de Mio Cid*, como enemigo de los cristianos, al que hay que vencer para recuperar el territorio peninsular perdido. Pero en la misma y en otras obras medievales también aparece el musulmán tratado con simpatía, idealizado, dotado de cualidades positivas como la bondad, la caballeridad, la lealtad, la valentía, en un amago de incipiente maurofilia.

También la literatura del Siglo de Oro nos ofrece distintas perspectivas del moro. Unas veces son negativas, ya que lo presenta como un ser fanático, cruel, lascivo e impregnado de doblez. Significativo es al respecto el capítulo tercero de la segunda parte del Quijote en el que el bachiller Sansón Carrasco tacha a los moros de “embelecadores, falsarios y quimeristas”¹. En otros pasajes de la novela cervantina, se le relaciona con el pecado nefando, la homosexualidad. En otras ocasiones, sin embargo, Cervantes proyecta sobre los moriscos buenas dosis de simpatía y comprensión, como ocurre con Ricote, ese personaje que regresa a España de incógnito, según dice, para desenterrar un tesoro².

Pero, dentro de la literatura del Siglo de Oro, en donde más se pone de relieve la visión amable del moro es en la novela morisca, género al que pertenecen historias como las que cuenta *El Abencerraje* o ese relato insertado en el *Guzmán de Alfarache*, que habla de las peripecias sentimentales de Ozmín y Daraja, así como en ciertas crónicas literarias como las *Guerras Civiles de Granada*. En todas ellas el moro aparece adornado de virtudes como la generosidad, el honor, la honestidad, la medida o la probidad. De ahí que se haya hablado, a propósito de estas narraciones, de “maurofilia literaria”, para muchos estudiosos un acontecimiento enigmático de las letras hispánicas por tratarse de un corpus literario generado en el seno de una Es-

1. M. de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Planeta, 1980, p. 597.

2. *Ibidem*, pp. 992-998.

paña inquisitorial y por plasmar el contrasentido de ensalzar la figura del moro, mientras que en la vida real se prohíbe al morisco real su propia identidad cultural.

Queridos u odiados, los moros están presentes en el infante don Juan Manuel, en el Romancero, en El Lazarillo, en Lope de Vega, en Calderón, en Quevedo, en José Cadalso, en el duque de Rivas, en R.J. Sender, en Juan Goytisolo y en tantos autores y en tan abundantes obras de la historia de la literatura española. Al amor o al odio que se proyectan sobre ellos han contribuido, a lo largo de los siglos, factores sociales, económicos, históricos y religiosos, un cúmulo de elementos que han propiciado una dura pugna en el imaginario español entre maurofobia/maurofilia, que se salda, hasta el momento, con una clara victoria de la imagen negativa de los musulmanes en general y de los marroquíes en particular³. Una situación parecida a la que encontraremos en las leyendas turolenses que nos servirán de argumento en esta comunicación.

Como si fuese una novedad, en la actualidad se habla de “choque de civilizaciones”, una de las causas determinantes que desencadena conflictos internacionales, que relega a un segundo plano otras causas de naturaleza ideológica o económica. Los defensores de esta tesis aseguran que, tras la caída del Muro de Berlín, emerge un mundo plural de civilizaciones que tienen en la religión su más profunda identidad. De estas civilizaciones emergentes tal vez sea la islámica la que con más ahínco, por diferentes vías, intenta desplazar a la civilización occidental, de raíces cristianas, del grupo de poder que maneja los conciertos internacionales⁴.

En lo que se refiere a España, el choque de civilizaciones no es ninguna novedad. Desde finales del siglo XVI fue casi imposible la cohabitación entre cristianos y moriscos, lo mismo que lo fue con los judíos desde el siglo XIV, situaciones muy distintas a las que se producen desde comienzos del siglo VIII hasta el XIII, época en la que la coexistencia fue la nota común entre los tres pueblos, un fenómeno que en el marco más amplio de la historia europea constituye una auténtica peculiaridad⁵.

LEYENDAS TUROLENSES DE MOROS

El concepto de leyenda resulta difícil de determinar. En él se entrecruzan elementos de naturaleza mítica, trágica, religiosa, lúdica y folclórica, que revelan su diversidad temática, con otros de índole formal procedentes de su textualización⁶. La leyenda es la encrucijada de uno o varios elementos históricos, o considerados históricos por la tradición, y un relato mítico. No tiene función eminentemente lúdica como el cuento y de la alegoría se diferencia porque esta precisa de traducción. Por su parte, la leyenda

3. E. MARTÍN CORRALES, «Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66-67, 2004, pp. 39-51.

4. S.P. HUNGTINTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

5. P. BARAHONA, *Judíos, moros y cristianos. Tres pueblos, ritos y costumbres*, Madrid, Libsa, 2004, p. 10.

6. J.J. BUSTOS TOVAR, «Presentación del Coloquio Hispano-Francés», en J.P. ETIENVRE (coord.), *La leyenda. Antropología, historia, literatura*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1989, p. 12.

marca distancias con el apólogo, la fábula y la parábola, porque estos textos tienen una finalidad didáctica, moral, social o religiosa⁷. Las leyendas son narraciones populares, con contenido imaginario, presentado de forma simple, como si realmente hubiera ocurrido. En este concepto se inscriben las leyendas turolenses que aparecen en este trabajo.

Las leyendas canonizan la tradición, pero existen algunas que parecen o reclaman ser antiguas, pero que, en su origen, son bastante recientes, y muchas veces inventadas⁸. Concretamente, en la tradición inventada, incluye Hobsbawm tradiciones realmente inventadas, construidas formalmente, instituidas, y aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez. La leyenda la crea, adapta y conserva el pueblo, que también la transmite, generalmente, de forma oral a través de generaciones, y la altera en un proceso complejo y confuso. Puede nacer de un hecho real importante, de una anécdota banal o de cualquier situación histórica deformada⁹. Esos son los orígenes de las leyendas turolenses que traemos a colación en este trabajo, leyendas que tienen como marco el mundo musulmán y que forman parte de la cultura popular turolense. La mayoría surgen en el siglo XIX, en los epígonos del Romanticismo. Lo que no debe extrañarnos, dado que la cultura popular, en la que se inserta la leyenda, es una invención romántica; lo cual no quiere decir que sea mentira¹⁰. Las leyendas que nos van a servir de apoyo en esta comunicación, para establecer maurofilias o maurofobias, son populares. Han sido recogidas y conformadas por diversos estudiosos del patrimonio cultural inmaterial turolense¹¹.

EL MORO ENEMIGO

Son varias las leyendas en las que los moros aparecen como enemigos a los que los cristianos deben vencer para recuperar el territorio que habían perdido. En ellas se evidencian, por parte de uno u otro bando, cualidades como la astucia y la valentía, compatibles, en ocasiones, con la piedad. Una de estas leyendas cuenta la toma del castillo de Aguilar de Alfambra por las huestes cristianas de Alfonso II. Para conquistar la fortaleza, los cristianos lanzan, mientras los moros duermen, un enorme rebaño de cabras que portan en sus cuernos teas encendidas. Los moros despiertan asustados, creyendo que la tierra se hunde, y huyen despavoridos.

7. F. GUTIÉRREZ, «Epifanías de lo imaginario. La leyenda», en J.P. ETIENVRE (coord.), *op. cit.*, pp. 17-28.

8. E. HOBSBAWM, *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 7.

9. A. BELTRÁN, *Leyendas aragonesas*, León, Everest, 1990, pp. 7-9.

10. L. DÍAZ G. VIANA, «La cultura popular es una mentira romántica», en E. GÓMEZ PELLÓN *et al.*, *Tradición oral*, Estella, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 55-79.

11. J. CARUANA Y GÓMEZ DE BARREDA, *Relatos y tradiciones de Teruel*, Teruel, Imprenta Perruca, 1965; M. GUALLAR PÉREZ, *Historia de Muniés. Desde sus orígenes hasta nuestros días*, Lérida, Gráficas Larrosa, 1978; J. HERNÁNDEZ BENEDICTO, *Monreal "Trono de Dios"*, Teruel, Imprenta M. Villalba, 1977; J. DOMÍNGUEZ LASIERRA, *Aragón legendario*, Zaragoza, Delsán, 2009; F. LÁZARO POLO, *El bardo de la memoria. Mitos, leyendas y narraciones turolenses*, Teruel, Aragón Vivo, 2006; C. TOMÁS LAGUÍA, «Leyendas y tradiciones en la sierra de Albarracín», *Teruel*, 12, 1954, pp. 123-148; A. UBIETO ARTETA, *Leyendas para una historia paralela del Aragón medieval*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1988.

En otra leyenda, que narra la fundación de Teruel, son los moros los que lanzan sobre las tropas cristianas de Alfonso II, que intentan erigir una villa donde se manifieste alguna señal celestial, una manada de toros, también con teas encendidas sobre sus cuernos. Los musulmanes intentan sorprender dormidos a los cristianos, pero estos, avisados por sus espías, esperan la acometida de la manada, a la que dispersan, y hacen frente al enemigo, al que vencen. Al día siguiente, los cristianos, atónitos, avistan algo que interpretan como la señal celestial que les indica el lugar en el que deben levantar la villa. En lo alto de una muela aparece un miembro de la manada taurina que, el día anterior, había arremetido contra las huestes cristianas. De entre sus cuernos, surge un resplandor que semeja a una estrella. Ese sería el lugar donde debía fundarse Teruel.

El moro enemigo también aparece en la leyenda que cuenta la reconquista de Alcañiz, una población que el rey Alfonso I el Batallador arrebató a los musulmanes sin derramar una gota de sangre. Lo hace levantando un castillo frente a la zona que ocupan los moros. Estos contemplan admirados, cada día que pasa, cómo crecen sus muros. Y sienten miedo. Por eso esconden sus tesoros y destruyen sus casas, para, después, cargar sus carros con lo más imprescindible y salir, en largas filas, por la puerta principal de la ciudad. No olvidan, sin embargo, llevar consigo las llaves de sus casas, albergando la esperanza de regresar algún día a la tierra que dejan y reconstruir sus moradas.

Otra leyenda cuenta la victoria, gracias al ingenio de Alfonso I el Batallador, de los cristianos sobre las huestes almorávides. Esta tiene lugar en una cañada, cerca de Cutanda, donde el rey cristiano concentra a sus soldados y ordena que pequeñas partidas salgan al encuentro de los sarracenos. Cuando estos grupos son descubiertos, simulan huir por miedo, mientras son perseguidos por los moros. En su huida y consiguiente persecución conducen al enemigo al lugar planeado, la Cañada de la Celada, que queda sembrada de cadáveres musulmanes.

En ciertas ocasiones, será Santiago el Mayor quien decida la victoria de los cristianos sobre los moros. Como sucede en La Iglesia del Cid, en donde el Hijo del Trueno desciende del cielo y aparece en lo alto de la Peña del Morrón, montado sobre su caballo blanco. Llega en ayuda de los cristianos que libran desigual combate y lo han invocado. Desde lo alto de la peña espolea su caballo, da un salto vertiginoso y se planta en medio de la explanada. El prodigio enardece a las tropas cristianas, que terminan derrotando a los moros. Del hecho existe memoria, ya que el caballo del apóstol, tras el vertiginoso salto, dejó grabada la huella de su pata izquierda en una roca.

No menos vertiginoso que el de Santiago es, según cuenta otra leyenda, el salto de Pero Gil. Perseguido por los moros de la Shala, este lugarteniente del Cid se topa con el desfiladero de Barrancohondo, un accidente muy estrecho por cuyo lecho discurren las aguas del río Guadalaviar. Su caballo se detiene temeroso al borde del precipicio. Pero el caballero no está dispuesto a dejarse atrapar. Por eso agujonea con fuerza al corcel, se abraza a su cuello y ambos vuelan por el aire, acabando su viaje al otro lado del abismo, en medio de la admiración sarracena.

Ni siquiera la astucia de los moros puede con los cristianos, sobre todo si estos cuentan con ayuda celestial. En otra ocasión, dirigidos por Alfonso II, los cristianos ponen cerco al castillo de Mora de Rubielos. Esperan que los moros se rindan

cuando empiecen a escasear los alimentos. Pero, de repente, estos arrojan, desde el interior del castillo, viandas de todas clases, para hacer comprender a los cristianos que están bien abastecidos y nunca se rendirán. Desolados, las huestes del rey Alfonso se retiran y acampan en un lugar, cercano a Mora, conocido como El Castellar. Mientras duermen, el arcángel san Miguel aparece en medio del campamento, y se dirige a ellas revelándoles que los alimentos que los sarracenos arrojaron eran los últimos que les quedaban. Se trataba de una estratagema para que abandonasen el cerco. Las revelaciones del arcángel levantan el ánimo de los cristianos, que regresan de nuevo a Mora. Tras unos días de cerco los moros se rinden.

Como enemigos de los cristianos aparecen los moros en la leyenda que narra la toma del castillo del Mallo, cerca de Mosqueruela. Tras largos meses de asedio, los cristianos toman la fortaleza. Cuentan con la ayuda de una esclava cristiana que vive en el castillo y que se ha enamorado de uno de los sitiadores, que también le corresponde. En una de sus entrevistas nocturnas en los muros del castillo los dos amantes convienen el día de san Juan como la fecha indicada para que los cristianos se apoderen de la fortaleza. Aprovecharían el momento en el que los sarracenos descienden a un barranco cercano por cuyo lecho pedregoso corre un riachuelo en el que llevan a cabo sus abluciones. Y así se hace. En la historia también se pone de manifiesto la generosidad de los vencedores, que permiten a un moro anciano quedarse a vivir en aquellos parajes en los que había vivido siempre, en una gruta conocida como la Peña del Moro, donde terminó sus días.

Otra esclava cristiana que vive en el castillo de Villed, dominado por los moros, también ayuda a los cristianos, entre los que se encuentra su hermano, a tomar la citada fortaleza. Se vale de sus encantos, que han logrado seducir al alcaide del castillo, al que asesina clavándole una larga aguja de salmar mientras descansa en su ragazo. Seguidamente, desde una de las almenas del castillo, agita un pañuelo rojo tal como había convenido, previamente, en una entrevista secreta, con su hermano. Es la señal para tomar la fortaleza, justo en el momento en que la mayor parte de los defensores se encuentra celebrando la boda de uno de los jefes. Cuenta la leyenda que las mujeres moras, antes que dejarse prender como esclavas por los cristianos y para evitar cualquier tipo de deshonor, se cubrieron la cabeza con el velo y se arrojaron a las aguas del río.

EL MORO AVARO

El Corán prohíbe percibir intereses sobre cualquier dinero prestado. Además, dice, la limosna es un derecho que poseen los que no tienen nada o muy poco sobre los que poseen mucho. Dar limosna significa que el hombre es depositario en este mundo de los bienes recibidos de Dios, el único propietario¹². Y, sin embargo, es común en el imaginario hispano, plasmado en la literatura, la imagen del moro ligada a tesoros. Tuvimos ocasión de comprobarlo en la leyenda de la reconquista de Al-

12. E. SANTONI, *El Islam*, Madrid, Acento, 1996, p. 30.

cañiz y en el Quijote, a propósito del morisco Ricote. Los moriscos solían vanagloriarse de la aureola poética y cultural en la que estaban envueltos sus antepasados, los moros medievales. Consideraban que aquellos habían sido grandes guerreros, grandes sabios, grandes nigromantes y grandes constructores. Pocos años después de su expulsión se forma en torno a ellos una aureola mítica parecida, según la cual se creía que el morisco expulsado, huido, había dejado tesoros ocultos y había tenido relaciones con las potencias infernales, así como que existían lugares encantados en los que vivían moriscos¹³.

Como en las de otros rincones de España, en las leyendas turolenses abundan los tesoros de los moros, tesoros fabulosos que todavía siguen ocultos, esperando que alguien los encuentre. Famoso es el de la reina mora, el de aquella mujer que, huyendo con su hijo tras ser derrotada por los cristianos, con el fin de aligerar la carga para que sus caballos fueran más deprisa, lo escondió en el término de Cuevas de Cañart. No pudo volver a recogerlo, ya que tanto la madre como el hijo murieron en su huida, al terminar despeñados en el fondo de un barranco.

Oculto en la espesura de los bosques de Griegos, sigue, asimismo, un toro de oro que un soldado moro tomó como botín de una ciudad fabulosa que existía en la Muela de san Juan y escondió. El sarraceno no pudo volver a recogerlo, ya que, en una cruel batalla que libró contra los cristianos, una flecha lo hirió de muerte.

Y siguen ocultos en el término de Monreal del Campo dos tesoros, que pertenecieron a dos moros. Uno era de Alí Mohal, prestamista llegado de Valencia, que se instaló en una cueva, convertida en palacio, conocida como la Gruta del Gato. Allí se encerró con una docena de esposas, que le ayudaron a guardar sus tesoros en bolsas de piel de gato. Un día que salió de su vivienda para familiarizarse con la contornada, fue descubierto por una partida de soldados cristianos, que lo siguieron para saber sus intenciones. Pero él huyó y se escondió en su cueva, tapiando la entrada para mayor seguridad, pero con tan poca fortuna que provocó un movimiento de rocas que la cerraron por completo, quedando enterrando para siempre tanto el moro como sus doce esposas y sus tesoros.

Otro tesoro, oculto en tierras de Monreal, es el de Mustafá, un moro alquimista que rigió el lugar y que tenía como afición convertir muchas libras de metales variados en oro. Los lingotes del valioso metal los enterraba en una loma a las afueras del pueblo, consciente de que los cristianos estaban rompiendo la frontera. Tomado Monreal por estos, ni Mustafá ni nadie de su raza reveló lo que escondía la misteriosa loma. Todos mantenían la esperanza de que llegaran tiempos favorables para disfrutar las riquezas. Pero las cosas no cambiaron para los moros y el tesoro de Mustafá siguió oculto.

EL MORO VENGATIVO

Tradicionalmente se ha atribuido al moro en la literatura la característica de ser un personaje cruel y vengativo. Esta visión negativa parte de la Edad Media y llega

13. J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1986, p. 16.

hasta la última guerra civil, en la que autores de filiación republicana componen romances de moros traidores, violadores y vengativos¹⁴. La imagen del moro vengativo también aparece en las leyendas turolenses ambientadas en la época medieval. Una de las venganzas más crueles es la que lleva a cabo Abdelmelic ben Razín, segundo señor independiente de la Shala, sobre su cuñado Obaidalá, alcaide del castillo de Adakún, cuando este es invitado por el primero a un festín. El vino corre en abundancia y, en medio de la euforia y ebriedad, los esbirros de Obaidalá se abalanzan sobre Abdelmelic asestándole unas cuantas puñaladas. Este habría muerto de no haber sido por los gritos de su hermana, la mujer de Obaidalá, que hizo que sus soldados acudieran en su auxilio. Controlada la conspiración, Abdelmelic pidió a su guardia que no rematase a su cuñado, ni tampoco al hijo de éste, que también había participado en la trama criminal. Ordenó que al padre le cortaran los pies y las manos, que le sacaran los ojos y que lo crucificaran. El señor de la Shala se conformó, sin embargo, con que a su sobrino le privasen de un pie para que nunca pudiese perseguirle.

Despiadada venganza es también la llevada a cabo por un antiguo regidor del castillo de Daroca sobre su hija. Esta deseaba convertirse al cristianismo para casarse con un caballero cristiano del que se había enamorado. Él, a su vez, también le correspondía. Enterado el moro de los planes de su hija, arrasó el castillo de Báguena, donde se encontraba esta en compañía de la familia de su amado. La apresó y la encerró en una mazmorra, donde aguantó vejaciones y sufrimientos, a consecuencia de los cuales la muchacha murió.

La venganza también cae sobre Juan de Perusa y Pedro de Saxoferrato, dos franciscanos que desde Teruel osaron adentrarse en tierras levantinas para convertir musulmanes al cristianismo. Enterado el rey moro Azoto de la misión de los frailes en sus dominios, los manda matar, siendo conocidos desde entonces como los Santos Mártires, patronos de Teruel. Curiosamente, años después, el rey moro se convierte al cristianismo como le habían vaticinado, poco antes de morir, los dos mártires. Con el mismo fervor que Azoto se convirtió al cristianismo un moro Muniesa. En su poder tenía a un cristiano, natural de Cortes. En cierta ocasión, el moro encontró llorando al cristiano, preguntándole la causa este le dijo que, por primera vez en su vida, no podría asistir a la fiesta de la Virgen de la Aliaga, patrona de Cortes, su pueblo. El moro, que entendía muy poco de religión, le preguntó al cautivo sobre dicha mujer y este le contó la vida y milagros de la Virgen, algo que el moro juzgó como una treta para escapar. De ahí que lo atase y lo metiese en el interior de un arcón. Después, lo cerró bien con llave; tomó una manta, se envolvió en ella y se dejó caer encima del arcón para pasar la noche, sin temor a que el prisionero escapase. Al día siguiente, los vecinos de Cortes que acudieron a la ermita en la que se encontraba la Virgen, su patrona, para venerarla, experimentaron una gran sorpresa cuando encontraron al lado del santuario a un moro, tapado con una manta, que dormía encima de un arcón. Ante tanto alboroto despertó sobresaltado el sarraceno,

14. C.T. SOTOMAYOR BLÁZQUEZ, «El moro traidor, el moro engañado, variantes del estereotipo en el romancero republicano», *Anaquel de Estudios Árabes*, 16, 2005, pp. 233-249.

sin comprender dónde se hallaba, mientras que del interior del arcón salía el cautivo, al que reconocieron y agasajaron todos sus paisanos. El milagro produjo la conversión del moro de Muniesa.

EL MORO GALANTE

Una visión más positiva se proyecta sobre los moros y las moras, también sobre los cristianos, cuando en las leyendas turolenses se relacionan con el amor. Digno ejemplo de amor cortés es el que embarga a doña Alba, esposa del rey Lobo, que se enamoró del más fiel de los vasallos de su marido: don Pedro Ruiz de Azagra. En cierta ocasión, debiendo partir a tierras levantinas, el rey encargó a don Pedro el cuidado de su esposa y de sus tierras de Albarracín. Pasó el tiempo y el vasallo también se enamoró de doña Alba. Ninguno de los dos, sin embargo, por no ensuciar la memoria del marido y del amigo ausente, comunicó al otro el amor que le tenía. Un día regresó el rey Lobo para llevarse consigo a doña Alba a las tierras que había conquistado, pero esta, ante la perspectiva de no volver a ver más al hombre que amaba, murió de pena. Dolido por lo mucho que amaba a su esposa, el rey partió de nuevo hacia el Levante, dejando a don Pedro Ruiz de Azagra como señor perpetuo de Albarracín, para que gobernase el lugar en su nombre.

Otro moro persistente en el amor es un joven que, en lo que hoy es Calomarde, se enamoró de una cristiana, que también le correspondía. Las familias de ambos se oponen a la relación. De ahí que los padres de la muchacha determinen mandarla fuera del lugar para que se olvide del mancebo, y los padres de este, con el mismo fin, decidan encerrarlo en una cueva, conocida hoy con el nombre de la Cueva del Moro. Pero un día antes de su partida, la muchacha se dirige a las afueras de la población, donde está situada la gruta en la que está encerrado el hombre que ama, y lo libera, para huir con él adonde puedan amarse libremente.

Por el amor que sentía Abén Razín, el hijo menor del rey moro de Albarracín, hacia la hija del señor de Cella, Zaida, que también le correspondía, se construyó un acueducto que llevó las aguas del Guadalaviar hasta los secos campos de Cella. Esa fue la condición que impuso el padre de la muchacha al padre del Abén Racín para otorgar la mano de su hija al joven príncipe. Miles de hombres perforaron, a lo largo de los años, montañas y rocas hasta coronar la empresa que, una vez concluida, unió para siempre a los dos jóvenes.

Y por amor, el que sentía el alcaide de Huesa del Común hacia su hija, se transformaron unos campos secos y estériles en un hermoso vergel. Ese fue el regalo que el padre le hizo a Aixa, su hija, cuando esta cumplió quince años; el regalo elegido por una mujer de exquisita sensibilidad que intuyó la belleza de aquellos parajes, aparentemente inhóspitos, una vez transformados y ordenados. Así nació Muniesa, que, en árabe, significa “huerto de Aixa”.

También por amor, el que sentían dos moros alarifes, Omar y Abdalá, hacia la bella Zoraida, se construyeron las torres turolenses de san Martín y de El Salvador. Fue el padre de la muchacha indecisa el que decidió conceder la mano de su hija a aquél que acabase antes la torre que le habían encomendado los cristianos y lo hiciese mejor. Omar terminó antes la de san Martín, pero por una serie de artimañas

que utilizó la construyó inclinada. Desesperado, subió a lo alto de esta y se arrojó al vacío. Solo unos días más tarde, Abdalá acabó la torre de El Salvador, más recta que la de san Martín, pero igual de hermosa, y con ello obtuvo la mano de Zoraida.

También una hermosa historia de amor entre un caballero cristiano y una princesa mora explica los nombres de Rubielos de Mora y Mora de Rubielos. Alonso, señor de Rubielos, y Fátima, princesa de Mora, se enamoraron y para casarse tuvieron que cumplir la condición impuesta por los grandes e influyentes señores tanto cristianos como musulmanes: Alonso sería señor de Mora y Fátima de Rubielos, en las mismas condiciones. O lo que es lo mismo: Mora sería de Rubielos; y Rubielos, de Mora.

Otras veces, sin embargo, son los enamorados, de una u otra religión, los que, llevados por la lujuria, ensucian algo tan sagrado como es el amor, trocando la cortejía por la locura. Ocurre en la leyenda que cuenta los amores del rey moro de Camañas y la condesa de Alfambra. Esta última, casada con el conde don Rodrigo, se enamora de oídas del moro y, usando de malas artes y de hechizos, deshonra a su marido, marchándose a vivir con el rey moro con el que vivirá días de pasiones y locuras. Pero ambos pagarán sus traiciones al morir quemados en Sierra Palomera cuando los cristianos de Alfambra arrebatan Camañas a los moros.

LAS MORICAS

Varias son las leyendas turolenses en las que encontramos una serie de mujeres moras sobre las que se proyecta una visión positiva. Todas terminan convertidas en hadas, viviendo al lado de los ríos y las fuentes mientras buscan el amor o la libertad. Una de estas es una princesa de la corte musulmana de Albarracín, que, harta de estar siempre encerrada por orden de su padre, que pretendía un enlace matrimonial ventajoso, huye al bosque para gozar de la libertad. En los montes de Frías encuentra un pequeño hilo de agua con el que sacia su sed. Y decide quedarse a vivir allí. Entretanto, enterado su padre de la desaparición, emprende la búsqueda de la hija, pero sin resultados. Será una hechicera la que le confirme que su hija vive, que nadie la ha raptado y que se ha marchado libremente. También le hace saber que no podrá encontrarla, pero sí castigarla a distancia. El rey monta en cólera y ordena a la hechicera que ni la enfermedad ni la muerte alcancen a su hija, pero que sufra como los animales del bosque; además, le ordenó que, cuando su hija tenga sed y se acerque a una fuente a saciarla la aguas se retiren de sus labios. De ahí que la fuente, al lado de la que vive la princesa mora, por ser intermitente y arrojar a intervalos su caudal, se conozca con el nombre de la Fuente de la Mentirosa o Burlona.

Otra morica habita la conocida hoy como Cueva de la Mora, gruta situada junto a la Fuente de los Mozos, cerca de los manantiales del río Guadalaviar. Solo se puede ver cuando amanece, el día se san Juan. Sale de la cueva, se dirige hacia la fuente y se sienta en ella, para, después, peinarse su oscura cabellera con un peine de oro. De ella dicen que es una hermosa mora que llegó encima de la grupa de un caballo montado por un jinete que le dijo que lo esperara allí, en la cueva, al lado de la fuente, prometiéndole que, terminada la campaña militar a la que iba, volvería a recogerla. Pero

no regresó; seguramente porque debió morir. Y la morica sigue esperando al caballero.

Igual que espera, sentada, junto a la Fuente de la Sielva, la hija de un rey moro de Albarracín al Cid Campeador, de quien se enamoró de oídas. Cuando supo que el héroe pasaba por las tierras de su padre, se dirigió a su encuentro, llegando hasta la fuente mencionada, para comunicarle su amor. Enterado su padre de las intenciones de la hija y alarmado por la posibilidad de que cayese prisionera de los cristianos, ordenó a un mago que convirtiera a la princesa en estrella. El hombre accedió; pero no llevó a término el encargo, pues, mientras pronunciaba el conjuro, se asustó del irreversible castigo que le imponía el padre a la hija y tuvo en cuenta un futuro arrepentimiento del monarca. Por eso, introdujo una pequeña variación en el encantamiento que hizo posible que todas las noches, convertida en estrella, la muchacha se asomase desde el cielo a los dominios de su padre, pero que al mismo tiempo, cada cien años, adoptase de nuevo forma humana, apareciendo sentada, al lado de la Fuente de la Sielva, esperando a su amado, mientras con un peine de oro peina sus cabellos.

También viven dos hadas en el término de Monreal. Una es la hija del alcaide del castillo de Daroca; otra, su camarera. Ambas huían hacia el Levante, buscando la libertad, ya que el alcaide obligaba a su hija a contraer un matrimonio que no le satisfacía. Pero era tal el galope de los caballos que conducían la carreta que transportaba a las dos mujeres que, al atravesar los parajes por los que discurren esos manantiales que son los Ojos del Jiloca, las sedientas bestias se precipitan sobre las cristalinas aguas de estos, perdiéndose para siempre en sus profundidades y arrasando consigo a las dos jóvenes.

LA JURISPRUDENCIA ISLÁMICA EN EL LIBRO DE *AL-TAFRI*^C: UN ESTUDIO COMPARATIVO DE DOS TRADUCCIONES MORISCAS FRENTE A SU ORIGINAL ÁRABE

Inés Shabou

Instituto Superior de Lenguas Aplicadas y de Informática de Beja (Túnez)

En los manuscritos moriscos predominan los escritos de contenido religioso y jurídico, cuya finalidad es asegurar la continuidad espiritual y la identidad islámica entre los hispano-musulmanes contra la progresiva aculturación hispano-cristiana a que se veían abocados. En los manuscritos traducidos los moriscos intentan conscientemente no apartarse del original, porque se trata de textos sagrados tradicionales y la traducción ha de transmitir su contenido afectivo. Esto requiere un gran esfuerzo intelectual, religioso y lingüístico que los traductores y autores moriscos supieron resolver. Ellos eran, en buena medida, responsables de la transmisión y defensa del patrimonio cultural¹.

Los moriscos copian en árabe muchas obras mālīkīes de derecho islámico tales como: el *Muhtasar de at-Tulaytuli* (traducido en el siglo XVI en aljamía); *Idāb sabīl al murīdīn* (traducido en el aljamía en 1601); *Kitāb Samarqandi* (traducido en el siglo XVI); y *Alquiteb del Tafri*^c, muy divulgado entre mudéjares y moriscos (traducido en caracteres latinos y en aljamía)². Este último, *Kitāb al-Tafri*^c, es el manuscrito objeto de mi comunicación.

El tratado de *al-Tafri*^c está escrito en el siglo X por el alfaquí Abū al Qācim ‘Ubayd Allāh Ibn al-Gallab al-Basri al Mālīkī y fue considerado hasta la Baja Edad Media como una obra de referencia. Es un compendio de varias obras jurídicas anteriores al siglo X, consideradas por la comunidad de expertos religiosos medievales como

1. G. COLÁS LATORRE, «Los moriscos aragoneses y su expulsión», *Destierros aragoneses*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1988, vol. 1, pp. 198-199.

2. A. CARMONA GONZÁLEZ, «Consideraciones sobre la pervivencia de la jurisprudencia andalusí en las épocas mudéjar y morisca», *Le V^e Centenaire de la chute de Grenade*, Zaghuan, CEROMDI, 1991, t. I, pp. 212-213.

fuente principal de las enseñanzas mālīkīes³. El libro comprende todas las ramas de la jurisprudencia, las reglas y procedimientos del derecho islámico. De transmisión en romance aljamiado, tanto en caracteres árabes como en latinos, se hallan en España cuatro copias:

1. El manuscrito J-XXXIII de la Biblioteca de la Junta, escrito en caracteres árabes, se conserva en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid y fue editado y estudiado por Soha Abboud Hagggar.
2. El manuscrito n° 4870 de la Biblioteca Nacional de Madrid, escrito en caracteres árabes⁴.
3. El manuscrito n° 232 de la Biblioteca Pública de Toledo, escrito en caracteres latinos⁵.
4. El tratado jurídico *Leyes de Moros*, editado en 1853 por Pascual de Gayangos y Arce, que se basó en la copia 11/9396 de la Real Academia de la Historia⁶.

Los autores de estos manuscritos se aferraron con particular ahínco a sus tradiciones, su cultura y su religión para salvaguardar las creencias y los principios del Islam, porque la traducción del libro de *al-Tafrīr* requiere un gran esfuerzo, dada la importancia y el volumen de este compendio doctrinal.

En esta comunicación me propongo explorar tres fragmentos de estos dos manuscritos que se dedican al ayuno, al entierro y al aljihād (la guerra santa). Pretendo hacer un estudio comparativo entre el texto original árabe de *Kitāb al-Tafrīr* de Ibn Gallab y sus dos traducciones.

La comparación entre estos manuscritos es fundamental para poder indagar si el texto morisco del manuscrito 232 de la BP de Toledo (escrito en el año 1609) es una traducción directa del texto original árabe o una reproducción de la traducción del manuscrito aljamiado 4870 de la BNM (escrito alrededor del año 1480), puesto que este último es una copia anterior.

El estudio comparativo entre las dos traducciones frente a su original árabe arroja luz sobre tres tipos de coincidencias o similitudes entre los manuscritos. Detallo a continuación las características de este estudio comparativo.

LA COINCIDENCIA ENTRE LOS DOS MANUSCRITOS EN LOS ERRORES DE TRADUCCIÓN

- El autor del manuscrito 4870 de la BNM traduce la frase del texto original árabe:

' إذا أصبح الناس غير عالمين بالصيام '

3. S. ABBOUD HAGGAR, *El tratado jurídico de al-Tafrīr*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1999, pp. 17-18.

4. Es el objeto de mi trabajo de investigación de tercer ciclo titulado: *Algunos preceptos, prácticas y doctrina islámica en una versión aljamiada de Kitāb al-Tafrīr de Ibn Gallab: edición, estudio lingüístico y glosario*, 2005.

5. I. SHABOU, *El manuscrito 232 de la Biblioteca Pública de Toledo: edición, estudio lingüístico y glosario*, tesis doctoral inédita, 2008.

6. S. ABBOUD HAGGAR, *op.cit.*, pp. 29-33.

por: “I cuando amanezará la gente obrantes en el *ḍayuno*” (41v). Así, en vez de leer *غير عاملين* ha leído *عاملين*, “obreros”, confundiendo las letras por la similitud de la grafía en la lectura del original árabe, lo que hace perder el sentido en la traducción. La misma confusión sufre el morisco autor del manuscrito 232 de la BPT: “Y cuando amanezará la gente no obrantes en el *dayuno*” (79v).

- Los autores de los dos manuscritos traducen la frase del texto original árabe:

’ويؤخذ منهم العشر كاملا فيما حملوه من البر والعروض والقطناني‘

por: “I sea tomado d-ellos el diezmo cunplido en lo que llevan de las traperías i muebles i alcoñón” (64v) (4870 de la BNM), y “Y sea tomado d-ellos el diezmo en lo que lleban de las traperías y muebles y alcottón” (116v) (232 de la BPT), confundiendo *القطناني*, “las legumbres”, del original con “alcoñón”, “algodón”, porque son derivados de la misma raíz.

- En el texto original árabe podemos leer:

’ومن استقاء عامدا فعليه القضاء وهو عندي مستحب غير مستحق عليه لأنه لو كان مفسدا للصوم لاستوى مختاره وغايبه كالأكل والشرب إذا قصد أو أكره عليه‘

El morisco autor del manuscrito 4870 la traduce por: “I qui^{ve}n se hará gomitar a sabi^{ve}endas, pu^{ve}s sobr-él-es tornar el dí^{ve}a, y-es enta mí amado que él lo haga. I no es a él adebdeçido, porque él si fu^{ve}ese que afollase el *dayunō* sería igu^{ve}al su esle^{ve}idor i su vençedor, como el comer y-el beber cuando lo á en voluntad, o fu^{ve}ese esquivado sobr-él” (43v), confundiendo *أكره*, “está obligado”, con *مكروه*, “no recomendable”, por ser dos derivados de la misma raíz; así, el sentido se pierde en la traducción. Encontramos el mismo error en el manuscrito 232 de la BPT: “porque él si fuese que afloxase el *dayuno* sería igual su esleydor y su vençedor, como el comer y el beber quando lo á en voluntad, o fuese esquivado sobr-él” (73r).

- En el manuscrito aljamiado la frase: “depu^{ve}és imi^{ve}ende un año solo” (46r) es una traducción errónea de la frase árabe:

’ثم قضى شهرا واحدا‘

ya que el escritor morisco traduce la palabra *شهرا*, “mes”, por *سنة*, “año”. La misma confusión está en el manuscrito 232 de la BPT: “después enmiende un año solo” (76r).

- En el manuscrito 4870 de la BNM la frase: “I qui^{ve}n abrá voluntad de *dayunar* en camino, i depu^{ve}és *dayunar*á y comerá” es una traducción equivocada de la frase árabe:

’ومن تطوع بالصوم في الحضر ثم سافر فافطر‘

puesto que el morisco traduce la palabra *سافر*, “ir de viaje”, por “ayunar”, *صام*. La misma traducción errónea se lee en el manuscrito 232 de la BPT: “Y quien abrá voluntad de *dayunar* en camino, y después *dayunar*á y comerá” (71r).

- La frase del texto original árabe:

’إن كان متأولا سقط حرمة الصيام عنه فلا كفارة عليه‘

se traduce por el morisco como sigue: “si será aquello por golosía el derrocar el dayuno d-él, pues no ay alkafara sobr-él” (43r). El error consiste en traducir el árabe *متأولا*, “tener excusa”, por “golosía”, *شراهة*. La misma traducción aberrante está en el manuscrito 232 de la BPT: “si será aquello por golosía el derrocar el dayuno d-él, pues no ay alkafara sobr-él” (72r).

- Al traducir del texto original árabe la frase:

'ومن ازدرد حبة من سويق أو طعام وجدها في فيه فلا شيء عليه'

el morisco cambia la palabra *سويق*, “trigo”, y *طعام*, “comida”, por “fresas” y “migaja”: “I qui'en se tragará algún grano de fresas o alguna migaja que hallará en su boca, pues no ay cosa sobr-él” (43v). Encontramos en la otra traducción el mismo error y el mismo tipo de comida utilizado en la versión aljamiada: “Y quien se tragará algún grano de fresas o alguna migaxa que hallará en su boca, pues no ay cosa sobr-él” (73v).

- El traductor del manuscrito aljamiado interpreta la frase:

'تيمم المرأة الأجنبية الرجل إذا لم يكن معه غيرها'

por: “I faga attayammum la mujer al ombre estarjero cuando no abrá con él sino ella” (48r). Puede ser una posible lectura errónea del árabe, en vez de leer *المرأة الأجنبية*, “la mujer extranjera”, ha leído “el hombre extranjero”, *الرجل الأجنبي*. La misma lectura aberrante hace el morisco autor del manuscrito 232 de la BPT: “Y haga atayamum la muger al hombre estrangero quando no habrá con él sino ella” (81r).

LA COINCIDENCIA ENTRE LOS DOS MANUSCRITOS EN LOS TÉRMINOS O FRASES SUPRIMIDOS

El segundo tipo de coincidencia que he podido detectar entre el manuscrito aljamiado y la traducción romance, al comparar la versión aljamiada con el texto original árabe, es la falta de unas palabras o frases que el traductor se salta a la hora de traducir. La supresión de algunos términos en la frase entorpece la comprensión del mensaje y, a veces, la norma cambia o el sentido se aleja del original. Y lo que más llama la atención en este caso es que los dos autores se saltan u olvidan traducir las mismas partes. Estas coincidencias se notan en varios casos como los que refiero a continuación.

- La frase del texto árabe:

'لزمه قضاء ثلاثة أشهر: شهرلقضاء رمضان وشهران لكفارتة'

no está traducida completamente en los dos manuscritos, ya que los escritores traducen sólo la norma general *الزمه قضاء ثلاثة أشهر*, “debe observar tres meses”, sin traducir la parte explicativa de la norma: *شهرلقضاء رمضان وشهران لكفارتة*, “un mes correspondiente al mes de Ramadan, y dos meses de expiación”.

Así, la traducción de la frase en el manuscrito 4870 de la BNM es: “adebdécese a él en que vu^velva tres meses” (44v), y la del segundo manuscrito “adeudeçésele a él en que buelba tres meses” (75v).

- En el texto original árabe la frase:

أن يطعم ستون مسكينا ستون مدا.

está traducida en el manuscrito aljamiado por: “dé a comer a sesenta pobres” (44v), sin traducir *مدا*. La misma supresión se hace en el segundo manuscrito: “dé a comer a sesenta pobres” (76r).

• الشهيد الذي مات في سبيل الله عز و جل.

está traducida en el manuscrito 4870 de la BNM por: “al šahīd que mu^were en fī ḡabili Al.lah” (47r), y en el 232 de la BPT: “el xahid que muere en fī ḡabili / llehi en la guerra” (78v), saltando la expresión *عز و جل*, “ensalzado y glorificado sea”.

• وكذلك الحائض إذا طهرت في بعض النهار لم يلزمها الكف عن الطعام والشراب.

Esta frase se suprime entera en los dos manuscritos.

• ولو وجبت عليه كفارتان عن يومين ، فأطعم ستين مسكينا في يوم واحد لإحدى الكفارتين ، ثم أطعمهم في اليوم الثاني، عن الكفارة الثانية أجزاء ذلك عن كفارتيه.

Los dos traductores de los dos manuscrito saltan la parte siguiente: *إحدى الكفارتين* “da a comer a sesenta pobres en un solo día por una sola expiación”, lo que dificulta la comprensión: “i si se le adebdeçerán a él dos alkafaras i depués les dará a comer en el día segundo ad-aquellos pobres, por su alkafara la segunda, pásale a él por sus dos alkafaras” (43r) (4870 de la BNM); “y si se le adeudeçerán a él dos alcafaras y después les dará a comer en el día segundo ad aquellos pobres por su alcatara, la segunda pásale a él aquello por su alcatara” (73r) (232 de la BPT).

• ومن اعتكف العشر الأواخر من رمضان فليقم ليلة الفطر في المسجد و يشهد العيد يوم الفطر ثم ينصرف بعده

En esta frase, la parte *و يشهد العيد يوم الفطر* “celebra la fiesta del Aīd en el día de la ruptura del ayuno”, queda sin traducir. Así, el sentido de la frase se aleja del original árabe en los dos manuscritos: “pu^wes si hará alī^tikāf los dī^vez dī^vas zagueros de aramaḡḡān, pu^wes faga a^ššala en la meḡquida la noche de la pascu^wa del dī^va de alfi^tra, depu^wés váyase depués de aquello” (46v) en el manuscrito aljamiado; y “pues si hará alytiqefi los diez días ḡagueros de ramaddan pues haga aḡḡala en la meḡquida / la noche de la pasqua del día de la alfi^tra después báyase después de aquello” (77v) en el segundo manuscrito.

- La frase del texto original árabe del *Libro del entierro*:

وإن جلده الإمام الحد ثم مات فلا يصلى عليه وقد قيل يصلى عليه.

“Si fallece por los azotes que le ha infligido el imam en virtud de una sentencia, no se reza por él, aunque algunos afirman que sí”, no está traducida en ninguno de los dos manuscritos.

- En la frase siguiente:

ويستحب للمعتكف أن يدخل المسجد قبل غروب الشمس من الليلة التي يريد الإعتكاف من صبيحتها، فإن دخل بعد غروب الشمس وقبل طلوع الفجر أجزاءه .

quedan sin traducir: *من الليلة التي يريد الإعتكاف من صبيحتها* “de la noche que precede el día en el que se pretende realizar el retiro espiritual”, y *أجزأه*, “es lícito”. La coincidencia en la supresión de estas dos partes en las dos traducciones entorpece total-

mente la comprensión. Así, se lee: “i-es amado al faṣiʿente al iʿtikāf en que se den- trará a la meḡquida antes que se venga el sol y antes que salga el-alba” (46v) en el ma- nuscripto aljamiado, y “y es amado al haziente alytiquefi en que dentre a la mezquida antes que se ponga el sol y antes que salga el alba” (78r) en el segundo manuscrito.

- La frase del texto original árabe:

والغنيمة كلها مخمسة عينها و عرضها وأسلايها

está traducida en el manuscrito 4870 de la BNM por: “la ganaṣiʿa toda ella sea quin- tada, su muʿeble i sus espojos” (63r). Así, el morisco traductor no traduce la pala- bra *عينها*, “su oro”. La misma supresión hace el traductor del manuscrito 232 de la BPT: “la ganaṣia toda ella / sea quintada, su mueble y sus espojos” (111v).

- Tres títulos de los capítulos del *Libro del entierro* no están traducidos:

باب في غسل الميت - باب في كفن الميت - باب في دفن الميت

Capítulo de lavar el muerto; capítulo de amortajar el muerto y capítulo de ente- rrar el muerto.

- Los copistas de los dos manuscritos saltan también un título del capítulo de *El libro de alḡihād*, “el combate sagrado”:

باب العشر على أهل الحرب وعلى أهل الذمة

capítulo “Del diezmo que se aplica a los combatientes y los dimites”.

LA COINCIDENCIA ENTRE LOS DOS MANUSCRITOS EN LOS TÉRMINOS O FRASES AÑADIDOS

El tercer tipo de coincidencia entre la traducción aljamiada del manuscrito 4870 de la BNM y la morisca del manuscrito 232 de la BPT frente a su texto original árabe es la inserción de algunos comentarios explicativos y dichos de alfaquies, y, a veces, el añadido de un párrafo en el manuscrito que no existe en la versión original. Ex- pongo aquí los casos.

- El autor del primer manuscrito inserta “faṣlun”, “párrafo”, en el capítulo “En tornar el dayuo del mes de aramaḡān” de *El libro del ayuno*:

“I quiʿen prometerá ḡayunō ḡe un ḡiʿa señalado i enfermería o será mujer i le vendrá ḡe su purgaṣiʿón, dixo ʿAbdu ʿl Ḥakimi: no ay sobr-él en que lo torne, sino que sea que aya en voluntad el tornarlo. I dixo Ibnu ʿl Qāṣim: sobr-él es el tornarlo, sino que sea que abrá en voluntad ḡe no tornarlo si enfermería” (46r).

El mismo párrafo lo introduce el traductor del segundo manuscrito: “Y quien prometerá dayuno de un día señalado y enfermará o será muger y le vendrá de su porgaṣiʿón, dixo @bdulhaquimi, no ay sobr-él en que lo torne, sino que sea que aya en voluntad el dayunarlo. Y dixo ybnul-qaṣim: sobr-él es el tornarlo, sino que sea que aya abrá en voluntad de no tornarlo si enfermará” (76v).

- También en *El libro del ayuno* y en el capítulo “En los testigos de aber visto la lūna ḡ-el mes ḡe aramaḡḡān”, el autor del primer manuscrito añade la frase si-

guiente: “I qui^ven verá la lūna de aramađđān solo faga a saber con ello al-alimām, porque por aventura la abrá visto otro algunō, i se cunplirá la testemoñança” (41v). El copista del segundo manuscrito inserta la misma frase en el mismo capítulo y así se lee: “Y quien verá la luna de ramaddan solo haga a saber con ello al alimem, porque por ventura la abrá visto otro alguno, y se cumplirá la testimoñança” (69r).

- En el capítulo “En a^lššala de g^araçiy^a” el copista del manuscrito aljamiado introduce también una frase que no existe en el texto original: “I qui^ven abrá voluntad de đayunar đayunō de g^araçiy^a en aramađđān, no le pasa su đayunō por đayuno de đebdo, ora sea caminero, o no lo sea” (42r). En el mismo capítulo el copista del segundo manuscrito inserta la misma frase: “Y quien abrá voluntad de dayunar dayuno de graçia en ramaddan, no le pasa su dayuno por dayuno de deudo, ora sea caminero, o que no lo sea” (71r).

- En el texto original árabe la frase:

ولا يحتاج إلى تجديد النية كل ليلة ما لم يقطعها بفطريه

está traducida en el manuscrito aljamiado por: “i no á menester en que renu^weve la āniya cada noche, sino que sea el caminero; pu^wes renu^weve la aniya cada noche, mi^ventras no lo detalle con el comer” (42r). Notamos aquí que el morisco añade “sino que sea el caminero; pu^wes renu^weve la aniya cada noche”, que no forma parte de la frase del texto original. En el mismo capítulo, y dentro de la misma frase, el morisco autor del segundo manuscrito introduce esta frase: “y no á menester que renuebe la ynia cada noche, sino que sea el caminero, pues renuebe la ynia cada noche, mientras no lo detalle con el comer” (70v).

- En el texto original árabe la frase:

لزمه الكف عن الأكل فيما بقي من النهار و عما ينقي الصيام

está traducida en el manuscrito aljamiado por: “se adebdeze en que se detengan de comer lo que abrán por pasar d-el día, i que se detengan de comer i beber, i todo lo que desecha el dayuno”, añadiendo la frase en aposición “i que se detengan de comer i beber”. La misma aposición se incluye en el segundo manuscrito: “se adeudéçese en que se detengan de comer lo que abrá por pasar del día, y que se detenga de comer y beber y de todo lo que desecha el dayuno” (69v).

- En el texto original árabe la frase:

ومن قتل الإمام في حد من الحدود فلا يصلي عليه الإمام

está traducida en el manuscrito aljamiado por: “i quien lo matará el alimām con alguna sentencia de las sentencias, pues no faga a^lššala el alimām sobr-él” (47r), añadiendo una conclusión al final de la frase: “i fagan a^lššala sobr-él sus conpañas i los muçlimes”. La misma conclusión aparece en el segundo manuscrito: “y quien lo matará el alimem con alguna sentençia de las sentencias, pues no haga aççala el alimem sobr-él, y hagan aççala sobr-çel sus conpañas y los musulimes” (78v).

- La frase del texto original árabe:

ولا بأس بالصلاة على سائر الشهداء غيره مثل المبطون والمطعون والمحترق والغريق وصاحب الهدم وصاحب ذات الجنب والمرأة تموت حاملاً ومن قتل دون ماله.

la interpreta el autor de nuestro manuscrito por: “I bi^yen pu^weden fazer a^lṣṣala sobre sus otros šahīdas, sinés de aqueste semejante del que mu^were de dolor de vi^yent^re, o de landara, o quemado, o afogado, o el que se le cae alguna f^ragü^wa encima, semejante de parte o cosa o su semejante, o el que mu^were de dolor de costado, i la mujer que mu^were pereñada. I qui^yen lo mataran por defender su algo” (47v), e inserta al final la conclusión siguiente: “báñenlos i fagan a^lṣṣala sobr-ellos”. Lo mismo ocurre en el segundo manuscrito, se añade la misma conclusión utilizando las mismas palabras y la misma construcción: “váñenlos y hagan aḡḡala sobr-ellos” (79r).

- La frase del texto original árabe:

ولا يكفن في خز ولا وشي ولا حريراً إلا ألا يوجد غيره.

en el manuscrito 4870 se interpreta por: “I no amortajen en chamellad, ni en çendal, ni terçiopele, ni en seda, sino que sea que no hallará otro” (48v), añadiendo así un interdicto del rito de amortajamiento que no existe en el texto árabe: “terçiopele”. El mismo interdicto se observa en el manuscrito 232 de la BPT: “Y no amortajen en jamelote, ni en çendal, ni terçiopele, ni en seda, sino que sea que no hallará otro” (81v).

- La frase del texto original árabe:

وعنه في الرجعية روايتان إحداهما أنه يغسل كل واحد منهما صاحبه إذا مات في العدة والأخرى أنه لا يغسلها ولا تغسله.

se interpreta como sigue en el manuscrito aljamiado: “ay en la tornada aquella que tornará con su marido dos raçones: la una d-ellas, que bañe cada uno d-ellos el otro cuando se morirá en-el al^cidā, i la otra raçón que no lo bañe” (48r). Se observa que no hay una correspondencia exacta entre el original y la traducción, ya que el morisco añade al original la parte: “sino que sea que abrá vu^welto con su marido, i si abrá cunplido su al^cidā”. El mismo añadido se hace el manuscrito 232 de la BPT: “ay en la tornada aquella que tornará con su marido dos raçones: la una d-ellas, que vañe cada uno d-ellos el otro quando se morirá en el alyda, y la otra raçón que no lo vañe sino que sea que abrá buelto con su marido, y si abrá cunplido su alyda” (80v).

- La frase del texto original árabe:

ولا يجوز أن يشترط المعتكف أنه إن بدا له خرج من اعتكافه

está traducida en el manuscrito aljamiado por: “I no pasa en que meta en condiçión el façi^yente al-i^tikāf, en que si querrá salir que salrrá” (46v), añadiendo al final una conclusión lógica: “o que si no querrá salir que no salrrá de la meçquida”. La misma frase se añade en el otro manuscrito: “Y no pasa en que meta en condiçión el hiziente alytiquefi en que si querrá sallir que saldrá, o que si no querrá sallir que no saldrá de la mezquida” (78r).

- En *El libro del ayuno* el escritor del manuscrito 4870 de la BNM introduce dos dichos de algunos alfaquíes que no existen en el texto original árabe. “Dixo Mālik apiadelo Al.lah: ‘el dar a comer es un almud de trigo con el almud de aⁿnabī Muḡammad š^m.’” (44r). “Dixo el Mahzumī i Ibnu Kitānata: ‘sobr-él es tornar el día y-al-alkafara’” (42v).

Los mismos dichos añade el traductor del manuscrito 232 de la BPT: “Dixo Meliq, apiádelo Alah: el dar a comer es un almud de trigo con el almud del annabi Muhamed c@m” (75r). “Dixo alMahzumiyu y ybnu Quinenah: sobr-él es el bolber el día y alcafara” (71r-v).

Sin salirnos de estos fragmentos anteriormente comparados, se puede observar obviamente que hay una relación muy estrecha entre las dos traducciones. La comparación evidencia la dependencia de ambas, puesto que las coincidencias y similitudes en los errores de comprensión del texto árabe y la coincidencia en las partes suprimidas y las frases añadidas son abundantes y muy claras. La correspondencia de ambos textos es, a veces, palabra por palabra.

A mi juicio, no podemos considerar una mera casualidad el hecho de que los dos traductores cometen los mismos errores de traducción y de comprensión y se saltan las mismas partes o insertan otras que no existen en la versión original árabe.

Así pues, podríamos suponer que el morisco autor del manuscrito 232 de la BPT ha tenido acceso al manuscrito aljamiado. Pero al mismo tiempo no podemos decir que la traducción morisca es directa o una reproducción del manuscrito aljamiado, porque también con este estudio comparativo se comprueba que el traductor se ha servido del texto original árabe porque, como notamos a continuación, ha podido traducir otras partes saltadas o suprimidas que no figuran en el manuscrito aljamiado y que coinciden con el texto original árabe. Expongo a continuación los ejemplos.

- El traductor del manuscrito aljamiado traduce la frase árabe:

'ومن نذرا عتکاف عشرة أيام مطلقه غير معينة لزمه أن يتابعها ولا يفرقها'

saltando la parte: عشرة أيام مطلقه غير معينة لزمه, “diez días absolutos y no determinados, tiene que”: “I qui^ven promete ali^tikāf sigui^ventamente i que no los desparta” (46v). En cambio, el traductor del manuscrito 232 de la BPT traduce la frase entera correctamente: “Y quien promete alytiqefi de diez días absueltamente que no señalará los días, adeudécese a él en que los dayune en su alytiqefi / en consiguiente y que no los desparta” (77r).

- En la frase del texto original árabe:

لا يصلی علی سقط قبل استهلاكه، وان تحرك ولم يستهل صارخا، فلا يصلی علیه، وحركته بعد وضعه كحركته في بطن أمه لا حکم علیه.

el copista de nuestro manuscrito olvida dos partes: وان تحرك ولم يستهل صارخا, “Si se mueve y no llora”, y لا حکم علیه, “es inválido”, de manera que la frase traducida pierde sentido y resulta difícil de entender: “i no fagan a^lşşala sobre el abortinō, sino que sea que naçerá chiclando, pu^wes no sea fecho a^lşşala sobr-él por su remeçerse depu^wés de aber naçido, es como su e^rremeçerse en el vientre de su madre” (47r).

En cambio, se traduce la frase entera en el segundo manuscrito: “y no hagan aççala sobre el abortino, sino que sea que naçerá chiclando, y si se remeçerá y no saldrá chiclando pues no sea fecho aççala sobr-él porque su remeçerse después de aber naçido, es como su rremeçerse en el vientre de su madre” (78v).

- La frase del texto original árabe:

ومن نوى صيام رمضان في أوله ثم أفطر لمرض أو سفر أو حيض أو نسيان ثم أراد الصيام لزمه تجديد النية لما بقي منه. está traducida en el manuscrito aljamiado por: “i quien abrá voluntad con dayunar aramaddān en su preñcipi^{vo}, i depu^wés querrá dayunar, adebdéçese a él en que renu^weva la āniya por lo que queda por pasar d-él” (42r), olvidándose de la parte: “por enfermedad, viaje, menstruación o olvido”.

Al contrario, se traduce toda la frase fielmente en el manuscrito 232 de la BPT: “y quien abrá voluntad con dayunar aramaddan en su prinçipio y después comerá por enfermedad o por caminar o por porgaçión a la muger, y después querrá dayunar, adeudéçese a él en que renuebe la ynia” (70v).

- *El libro del ayuno* en el texto original árabe empieza con:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْكَرِيمِ

“En el nombre de Dios Clemente y misericordioso, bendígale Dios a nuestro señor Mahoma, el noble profeta”. Esta expresión no está traducida en el manuscrito aljamiado aunque sí en el otro: “En el nombre de Alh piadoso de piedad y crezca onor Alh sobre nuestro caudillo Muhammed y los suyos y salbe” (69r).

UNA VERSIÓN MORISCA DEL CUENTO DE «LAS DOCE PALABRAS RETORNEADAS»

Jorge Pascual Asensi
Universidad de Alicante

Resulta paradójico que los cuentos populares posean en ocasiones muy remotos orígenes y, sin embargo, no hayan sido recogidos fielmente de la tradición oral hasta el siglo XIX, cuando el idealismo romántico da paso al interés por el folclore y las creencias populares, precisamente en el momento en que la tradición oral empieza a decaer. En España, el primer intento serio de recoger este material de la tradición colectiva fue a cargo de Antonio Machado y Álvarez, padre de los famosos poetas, con su serie de volúmenes conocida como *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*¹. Varias décadas más tarde, el folclorista americano Aurelio Espinosa publicó una importantísima obra, los *Cuentos populares españoles*, que su hijo continuó con igual acierto².

Fue precisamente en este volumen donde Espinosa dio a conocer uno de los cuentos más interesantes y difundidos no sólo de la tradición española, sino también de Europa y de América Latina. A él dedicó, además, un extenso estudio publicado en la *Revista de Filología Española* del año 1930³. Me estoy refiriendo al cuento de «Las doce palabras retorneadas» o “redobladas”, que es como se conoce comúnmente en España e Iberoamérica, aunque en Francia también es conocido como «Les douze mystères» y en Italia como «Le docici parole della verità». El cuento se corresponde con el tipo 812 del *Catálogo tipológico del cuento folklórico español* de Julio Camarena y Maxime Chevalier⁴.

1. A. MACHADO Y ÁLVAREZ, *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, once volúmenes, Sevilla, Francisco Álvarez y C^a, 1882-1888 (1883-1886, Madrid, Ricardo Fé).

2. Véase, respectivamente, A.M. ESPINOSA, *Cuentos populares españoles recogidos de la tradición oral de España y publicados con una introducción y notas comparativas*, 3 vols., California, Stanford University Publications, 1923-1927; y A. ESPINOSA, *Cuentos populares de Castilla y León*, 2 vols., Madrid, CSIC, 1987-1988 (en adelante citaré por la 2ª ed. de 1997).

3. A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento de las doce palabras retorneadas», *Revista de Filología Española*, 17, 1930, pp. 392-413.

4. Véase J. CAMARENA y M. CHEVALIER, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos religiosos*, Madrid, Centro de Estudios Cervantinos, 2003, pp. 262-269. Según el índice general de

Espinosa propuso como modelo del cuento en Occidente una versión castellana de Cuenca. Esta versión narra la historia de un viejecito al que se le aparece el Malo diciéndole que se lo lleva si para la medianoche no le dice las doce palabras retorneadas. El viejecito se marcha contrariado y en el camino se encuentra con un anciano limosnero, a quien le cuenta su asunto con el Malo. El limosnero, que resulta ser San José, le lleva consigo y, a la hora de dormir, cuando vuelve el Malo a cumplir su amenaza, San José, que estaba acostado al lado del viejo, le dice las doce palabras retorneadas haciéndose pasar por el anciano y libra a éste de ser llevado⁵. El motivo central del cuento consiste en la presentación de una prueba de doce preguntas por medio de las cuales se solicita identificar los números del uno al doce con un mismo cómputo de objetos o equivalentes de significado religioso:

- “—De las doce palabras retorneadas, dime la una.
 —*La una, el Sol y la Luna.*
 —De las doce palabras retorneadas, dime las dos.
 —*Las dos, las dos tablillas de Moisés, donde Jesucristo puso los pies para subir a la casa santa de Jerusalén. La una, el Sol y la Luna.*
 —De las doce palabras retorneadas, dime las tres.
 —*Las tres, las tres Marías. Las dos, las dos tablillas de Moisés. La una, el Sol y la Luna.*
 —De las doce palabras retorneadas, dime las cuatro.
 —*Las cuatro, los cuatro evangelistas. Las tres, las tres Marías. Las dos, las dos tablillas de Moisés. La una, el Sol y la Luna.*
 —De las doce palabras retorneadas, dime las cinco.
 —*Las cinco, las cinco llagas. Las cuatro, los cuatro evangelistas. Las tres, las tres Marías. Las dos, las dos tablillas de Moisés. La una, el Sol y la Luna [...]*”.

Y así las respuestas siguen, volviendo a repetir todas y cada una de las anteriores en larga retahíla, hasta completar doce: los seis candeleros, los siete coros, los ocho gozos, los nueve meses (del embarazo), los diez mandamientos, las once mil vírgenes y los doce apóstoles. Se trata de una leyenda de carácter fundamentalmente religioso y didáctico; y los cambios que poco a poco se van desarrollando en cada una de las respuestas del cuento doctrinal son debidos sencillamente al modo de entender la religión en cada lugar y de la preponderancia que adopta en éstos cada uno de sus iconos y sacramentos⁶. Del mismo modo, la figura del personaje intercesor puede llegar a variar según la tradición: San Juan suele aparecer en Galicia en lugar de San José⁷; San Cipriano y San Custodio en Portugal⁸, y San Martín en la Toscana ita-

A. AARNE y S. THOMPSON, *The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography*, Helsinki, Indiana University Press, 1964, se trata del tipo 2010 [Z22].

5. Véase A.M. ESPINOSA, *Cuentos populares españoles...*, vol. I, pp. 60-62; e ID., «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», pp. 390-392.

6. A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», p. 393.

7. V. VAQUEIRO, *Guía da Galiza máxica, mítica e lendaria*, Vigo, Galaxia, 2003, pp. 296-299; y J. RODRÍGUEZ CRUZ y A. LOURENÇO FONTES, *Mitos, crenzas e costumes da Raia Seca. A máxica fronteira Galego-Portuguesa*, Vigo, Ir indo, 2004, pp. 87-88.

8. Ver bibliografía en S. PRATO, «Le dodici parole della verità. Novellina-cantilena popolare considerata nelle varie redazioni italiane e straniere. Saggio critico», *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 11, 1892, p. 273.

liana⁹; en Andalucía, en la Sierra del Segura, son llamadas «Las palabras torneadas del Santo Ángel de la Guarda» y en alguna regiones de Chile los niños interpretan las “doce palabras” adoptando los personajes del demonio y del ángel¹⁰, e incluso la Virgen intercede en las respuestas del viejo ignorante en una versión de Asturias¹¹.

Espinosa ya examinó en su trabajo cerca de cien versiones de la tradición moderna occidental del cuento, incluyéndose entre ellas las versiones latinas y las judías¹². Entre las judías existe una versión oficial rabínica que forma parte del ritual de vísperas de la Pascua. Esta tradición, que lleva por título *Eḥad mi yode‘a* (lit. “¿Quién sabe qué es uno?”), entró a formar parte de libro de *Hagadá* no antes del siglo XVI, y se cree que es una nueva adición de los judíos askenazíes (comunidades judías de Centroeuropa) del siglo XVII o más tarde¹³. Esta versión judía tiene trece preguntas y respuestas en vez de las doce habituales: [1] Dios; [2] Las dos tablas de la Ley; [3] Los tres patriarcas: Abraham, Jacob e Isaac; [4] Las cuatro madres de Israel: Sara, Rebeca, Raquel y Lía; [5] Los cinco libros de Moisés; [6] Los seis libros del Misná; [7] Los siete días de la semana; [8] Los ocho días de la circuncisión; [9] Los nueve meses de la preñez; [10] Los diez mandamientos; [11] Las once estrellas de José; [12] Las doce tribus de Israel; [13] Los trece atributos de Dios.

En cuanto a las versiones latinas, ninguna parece ser anterior al siglo XVI. Espinosa atribuye a Melitón de Sardes (siglo II) una versión de las “doce palabras”¹⁴, pero lo cierto es que son muchos los escritos espurios que se le han atribuido a Melitón en adición a la obra en la que se encuentra, conocida como *Melitonis Clavis Sanctae Scripturae*. Esta obra, supuestamente perdida durante la Edad Media, aparece mencionada por primera vez en el año 1653 como una traducción latina del texto original en el colegio Clermont de los jesuitas en Francia¹⁵.

Las versiones latinas, junto con la oficial judía, no son propiamente un cuento. En las tres cuartas partes de las versiones que se conocen de «Las doce palabras torneadas» falta por completo la trama argumental del relato y en ellas sólo aparece la parte correspondiente a las preguntas y respuestas en forma de canción o cantilena, empleada como ejercicio doctrinal o más popularmente como conjuro¹⁶. No obstante, hay que considerar «Las doce palabras torneadas» entre los conjuros y

9. S. PRATO, «Le docici parole della verità. Novellina-cantilena popolare considerata nelle varie redazioni italiane e straniere. Saggio critico», *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 10, 1891, pp. 501-502 y 506-507. Véase, igualmente, F. VALLA, «Le dodici parole della verità in una leggenda sarda di Nuoro. S. Martino e il diavolo», *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 12, 1893, pp. 378-385.

10. Cfr. M. PEÑA MUÑOZ, *Chile, memorial de la tierra larga*, Santiago de Chile, RIL, 2008, p. 96.

11. Véase J. SUÁREZ LÓPEZ, *Cuentos medievales en la tradición oral de Asturias*, Oviedo, Red de Museos Etnográficos de Asturias, 2008, pp. 251-255.

12. A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», p. 392.

13. E. YASSIF, «Pseudo-Ben Sira and the ‘Wisdom Questions’ Tradition in the Middle Ages», *Journal of Folklore Studies*, 23, 1982, p. 63.

14. A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», p. 400.

15. Véase Ch.T. CRUTTWELL, *A Literary History of Early Christianity Including the Fathers and the Chief Heretical Writers of the Ante-Nicene Period*, Nueva York, Kessinger Publishing, 2004, p. 364.

16. A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», p. 403.

las plegarias más habituales de la tradición oral española por sus diversos poderes benéficos, como fórmula para defenderse contra el diablo¹⁷, pero también como canto funeral en Asturias y en la Sierra del Segura¹⁸, como oración recitada contra las tormentas en la serranía de Albacete¹⁹, e, incluso, es posible encontrar la canción de las “doce palabras” convertida en villancico en algunos lugares de Andalucía²⁰.

UNA VERSIÓN MORISCA DE «LAS DOCE PALABRAS RETORNEADAS». LAS FUENTES ISLÁMICAS

El manuscrito aljamiado-morisco n° 4953 de la Biblioteca Nacional de Madrid contiene, entre los fols. 2v y 16r, una leyenda titulada «Alhadiš [sic] de Šarýil ibnu Šarýün y de las demandas que trayó a ‘Alí ibnu Abī Ṭālib». El texto completo del manuscrito, editado por Ottmar Hegyi en 1981, carece de datación, pero un estudio de sus rasgos lingüísticos parece determinar que se trata de un texto originario del Bajo Aragón escrito o copiado hacia la segunda mitad del siglo XVI²¹.

Esta tradición narra la historia de Šarýil, un monje cristiano procedente de Siria (“Axxām”) que, haciéndose acompañar por un séquito de frailes, se presenta ante el califa Abū Bakr (m. 634) y sus compañeros en la mezquita del Profeta para exponer una larga serie de preguntas (“demandas contrarias”). El objeto de dichas preguntas consiste en esclarecer el significado de algunos pasajes tomados del Evangelio de su “padre” y de su “agüelo”, a cuya efectiva contestación se condiciona la conversión al Islam del monje y de sus acompañantes. Abū Bakr, desconocedor de las respuestas, hace llamar de entre las autoridades islámicas a ‘Alí ibn abī Ṭālib (m. 661), yerno y familiar directo de Mahoma. Finalmente ‘Alí ofrece respuesta a las demandas, motivo por el cual los monjes juran el testimonio de fe como nuevos musul-

17. J.M. FRAILE GIL, *Conjuros y plegarias de tradición oral*, Madrid, Compañía Literaria, 2001, p. 102.

18. En Asturias las “palabras retorneadas” se recitaban de forma repetitiva y mecánica cuando alguien moría para que su alma pudiera viajar impávida de este mundo al otro. Véase A. de LLANO ROZA DE AMPUDIA, *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1977, pp. 103-105; F.J. FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. I. Alta Edad Media (s. VII-X)*, Oviedo, Universidad, 2000, p. 502; y J.F. JORDÁN MONTES, «Costumbres funerarias en la Serranía de Albacete (Curso bajo del río Mundo y Sierra del Segura)», *Al-Basit. Revista de Estudios Albacetenses*, 39, 1996, p. 335.

19. J.F. JORDÁN MONTES y A. de la PEÑA ASENCIO, «El cosmos y los fenómenos naturales en la Sierra de Yeste y de Nerpio (provincia de Albacete)», en L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ et al. (eds.), *Cultura y sociedad en Murcia*, Murcia, Universidad, 1993, p. 283.

20. Véase M^aJ. RUIZ, «La tradición romancística en la Navidad de Jerez», *Revista de Flamencología*, 2, 1995, pp. 3-12.

21. O. HEGYI, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*, CLEAM 4, Madrid, Gredos, 1981, pp. 10-11. Existe otra copia de la misma leyenda, hasta la fecha inédita, contenida en el manuscrito aljamiado T-13 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (fols. 197v y 207v) que lleva por título “Las demandas que hizo Šarýil hijo de Šarýün ada Abū Bakri y a[da] ‘Alí bnu Abī Ṭālib”. Se trata de una copia de 1586 perteneciente a la misma recensión del texto que contiene el primero de los dos códices referidos. Véase 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, pp. 91-94.

manes. De las treinta y cinco preguntas que realiza el monje las últimas siete desarrollan el motivo principal del cuento de «Las doce palabras retornadas»:

- “[1] Y fesme a saber por uno que no hay segundo a él;
 [2] y por dos que no habe tercero a ellos;
 [3] y por tres que no habe cuatreno a ellos;
 [4] y por cuatro que no habe cinqueno a ellos;
 [5] y por cinco que no habe seiseno a ellos;
 [6] y por seis que no habe seteno a ellos;
 [7] y por siete que no habe ocheno a ellos; y si tú, ¡ye Abū Bakri!, me declaras estas demandas todas sabremos que vosotros sois los de la verdad y nosotros sobre la mentira”²².

Las respuestas de ‘Alī son las siguientes:

- “[1] A cuanto tu demanda por uno que no habe segundo a él, es Allāh, ¡tan Bendito es!;
 [2] a cuanto dos que no habe tercero a ellos, son Ādam y Ḥawā [=Adán y Eva];
 [3] y tres que no habe cuatreno a ellos, son Ībrīl y Mikāil y Israfil [=Gabriel, Miguel e Israfil];
 [4] y a cuanto que no habe cinqueno a ellos, son los alkitābes [=libros] cuatro: el Ataurāt [=Torá] y el Avangelio y el Azzabbūr [=Salmos] y el Al Qur‘ān;
 [5] y cinco que no habe seiseno a ellos, son los cinco aṣṣalaes [=oraciones] que los escribió Allāh sobre los siervos;
 [6] y por seis que no habe seteno a ellos, son los días aquellos que los nombró Allāh en el Al Qur‘ān engrandecido, nuestro señor Allāh, aquel que jaleqó [=creó] los cielos y la tierra en seis días, después igualóse sobre su al‘arṣi [=trono];
 [7] y por siete que no hay ocheno a ellos, son los siete assamās [=cielos] en atabaqas [=grados, estratos], que los jaleqó Allāh en seis días con su poderío y su grandeza; y aquestas son las demandas aquellas que tú me has demandado por ellas”²³.

Nos encontramos, por tanto, ante la primera versión conocida del cuento de «Las doce palabras retornadas» en la tradición morisca y, más aún, en toda la tradición islámica occidental. Se podrá observar, no obstante, alguna diferencia con respecto a la tradición cristiana. En primer lugar, se trata sólo de siete “palabras” y no doce o trece, que es lo común en la tradición hispánica y europea en general. Pero, además, las respuestas adolecen del carácter acumulativo del cuento español. Sin embargo, la versión morisca emplea una fórmula especial en la exposición de las preguntas que no posee el cuento de «Las doce palabras retornadas», y es el sentido *excluyente* con que se pide al interrogado relacionar cada una de las cifras mediante la proposición adversativa <A que no/pero no B> (“fesme a saber por uno que no hay segundo a él”, que es un calco sintáctico del árabe “*ajbar-nī ‘an wāḥid lā ṭānī la-hu*”).

Estimo que la aparición de esta versión morisca del siglo XVI permite reorientar el debate sobre el origen de este extendidísimo cuento del folclore moderno occidental hacia el área de influencia hispanoárabe. Espinosa ya daba como posible fuente de las versiones europeas la tradición árabe que pasó por Grecia o por España,

22. Ms. 4953 BNM, fols. 5v-6r. Prescindo de la transcripción de O. Hegyi.

23. *Ibidem*, fols. 14v-15v.

aunque el folclorista americano desconocía la presencia de ésta en ambos extremos de Occidente²⁴. No obstante, Espinosa había expuesto conjeturalmente esta posibilidad porque ya conocía que el cuento se había originado primitivamente en la tradición oriental²⁵. En el año 1876 el también folclorista Reinhold Köhler daba a conocer en una publicación periódica alemana que la serie de preguntas cifradas que se conocía en Europa ya aparecía en un antiguo cuento pahlavi titulado «Gôsh-t-i Fryânô»²⁶, relato que, al parecer, proviene de fuentes antesasánidas porque está ya mencionado en los primitivos textos zendos²⁷. Este cuento persa relata la historia de un hechicero, llamado Ajt, que llega a la ciudad de los adivinadores de enigmas y amenaza con la muerte a todos los que no pueden resolver sus preguntas. Entre los adivinadores de enigmas se encuentra uno llamado Gôsh-t-i Fryânô, que, según noticias, puede resolver satisfactoriamente todos los enigmas que se le plantean. Éste es presentado ante el hechicero, quien le hace treinta y tres preguntas de carácter enigmático y a todas ellas responde el adivinador correctamente. Entonces Gôsh-t-i Fryânô le propone él mismo tres preguntas al hechicero. Busca el hechicero la ayuda del jefe de los demonios, pero de ninguna manera puede resolver las preguntas y al volver del infierno Gôsh-t-i Fryânô le mata. El enigma número trece del hechicero contiene, a su vez, diez preguntas que son el origen último de «Las doce palabras retorneadas». Estas diez preguntas y respuestas son las siguientes:

“Entonces pasaron al enigma número trece, y [Ajt] preguntó: ¿Qué es uno? ¿Y qué son dos? ¿Y qué son tres? ¿Y qué son cuatro? ¿Y cinco? ¿Y seis? ¿Y siete? ¿Y ocho? ¿Y nueve? ¿Y diez? Y Gôsh-t-i Fryânô dijo así: [1] Uno es el buen sol que alumbra todo el mundo. [2] Dos son el inspirar y el espirar. [3] Tres son los buenos pensamientos, las buenas palabras y las buenas obras. [4] Cuatro son el agua, la tierra, los árboles y los animales. [5] Cinco son los reyes persas: Kai-Kabâd, Kai-Kahûs, Kai-Jushrôv, Kai-Lorâsp y Kai-Gûsh-tâsp. [6] Seis las fiestas de Gâhanbars. [7] Siete son los arcángeles. [8] Ocho las buenas famas o leyendas. [9] Nueve las aberturas del cuerpo. [10] Y diez son los dedos de la mano”²⁸.

24. A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», p. 412.

25. Hay quien estableció el origen del cuento de las “doce palabras” como transformación de una antigua tradición druida de la Bretaña al producirse la cristianización de los bretones. Véase R.M. de AZKUE, *Cancionero popular vasco*, 2 vols., Bilbao, Biblioteca de la Gran Enciclopedia Vasca, 1968, vol. II, p. 916. Stanislao Prato, por su parte, concedió una importancia capital al episodio del pacto con el diablo –que no forma parte del argumento de todas las versiones– y consideró erróneamente que el cuento constituía una “transformazione manifesta del mito di Edipo e della Sfinge” por el efecto de la cultura helenística en Italia, S. PRATO, «Le docici parole della verità...», *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 11, 1892, pp. 275-276.

26. La primera noticia de su descubrimiento fue publicada por R. KÖHLER, «Die Pehlevi-Erzählung von Gôsh-t-i Fryânô und der Kirgisische Büchergesänge ‘Die Lerche’», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 19, 1876, pp. 633-636. Posteriormente fue reeditado en su vasta obra *Kleinere Schriften zur Neueren Literaturgeschichte, Volkskunde und Wortforschung*, 3 vols., Berlín, E. Felber, 1898-1900, vol. III [1900], pp. 365-371. El texto del antiguo cuento en lengua pahlavi y su traducción fue publicado por E.W. WEST, «The Tale of Gôsh-t-i Fryânô», en D. HOSHANGJI JAMASPIJI ASA (ed.), *The Book of Arda Viraf. Pahlavi Text*, Bombay-Londres, Government Central Book Depot, 1872, pp. 205-266.

27. Véase *Zend-Avesta* II-5:81 y *Avesta-Vendidâd* 19:4, *apud* M. MÜLLER y J. DARMESTETER (eds.), *Sacred Books of the East*, 50 vols., Oxford, Oxford University Press, 1879-1910, vol. XXIII [1882], p. 72, y vol. IV [1880], p. 205.

28. E.W. WEST, *op. cit.*, pp. 255-256.

El contenido y alcance de las respuestas están relacionados principalmente con distintas doctrinas religiosas y aspectos culturales de la sociedad persa antigua y el Zoroastrismo²⁹. Obsérvese ahora, en relación con el relato persa, que la versión paneuropea del cuento sólo desarrolla las preguntas correspondientes a la serie doctrinal de los números, pero tanto en la versión morisca como en el relato *princeps* pahlavi esta serie de preguntas forma parte de un cuestionario mayor (35 y 33 preguntas respectivamente). Como se podrá apreciar, el relato aljamiado-morisco es una versión de origen arábigo del mismo cuento zoroástrico, porque no sólo se trata de la serie doctrinal de los números, sino de un verdadero cuento que responde a un argumento análogo al del texto pahlavi. Siendo la primera parte del cuento tan semejante al principio del «Gôst-i Fryânô», y en vista de las siete preguntas con sus respuestas especiales que indican claramente su carácter islámico, podemos asegurar que la versión conservada en la recensión morisca es una forma islámica de la antigua tradición zoroástrica, mucho más próxima a su original que las versiones del folclore hispánico y europeo.

De igual suerte, con respecto a la tradición hispánica, la figura del agente coadyuvante se corresponde conceptualmente con una misma categoría de personaje, porque si en el caso de la versión tipo paneuropea se trata habitualmente de uno de los santos de la Iglesia (San José, San Martín, etc.), en la tradición aljamiada esta función recae en uno de los fundadores de la religión musulmana (el imam Alí).

Habría, pues, que tratar de valorar si la versión morisca pudiera corresponderse con una forma islámica que ha servido de eslabón entre Oriente y Occidente en la cadena tradicional del cuento. Si nos detenemos por un momento a examinar cada una de las respuestas especiales que tienden siempre a explicar las doctrinas religiosas de que se trata, observamos que a pesar de las diferencias doctrinales todavía queda en la versión islámica morisca algún rasgo del primitivo relato pahlavi. Por ejemplo, la respuesta 7 del texto zoroástrico se corresponde con los siete arcángeles, que en la versión islámica morisca se identifican con la respuesta 3³⁰. Y aún más, podemos apreciar que las versiones modernas occidentales conservan o traslucen algunos rasgos de la versión islámica representada por la tradición morisca. En la versión islámica tenemos ya a Dios en primer lugar, que es lo general en las versiones modernas occidentales salvo en las españolas, que ponen a la Virgen en ese lugar preferente³¹. La causa se debe encontrar en la devoción mariana, tan extendida en el catolicismo peninsular, o bien se trata de una reacción en contra del *unitarismo* musulmán, hecho reafirmado en algunas versiones como las de Palencia y Mérida, en

29. Véase M. BOYCE, «Middle Persian Literature: The Later Religious Writings», en B. SPULER (ed.), *Handbuch der Orientalistik. Iranistik II: Literatur*, Leiden-Colonia, Brill, 1968, pp. 32-66.

30. Según la tradición islámica los arcángeles son Ýibril (Gabriel), mensajero de Dios y ángel de la Revelación, Mijâ'íl (Miguel), quien sopesa los actos de los hombres, e Isráfil, el que convocará a los hombres en el Juicio Final. En la tradición xiíta se suele incluir a Azrâ'íl (Azrael), el ángel de la muerte. Véase VV.AA., *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1991-2007, *sub voce* «Malâ'ika», vol. VI [1991], pp. 200-204.

31. Sin embargo, Dios aparece como respuesta a la pregunta n° 1 en un 63% de las versiones occidentales. Véase A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», p. 408.

las que el tres se identifica con la Trinidad³². Los cuatro evangelistas de las versiones cristianas podrían ser, también por contraposición, los cuatro Libros revelados de la tradición aljamiado-morisca³³. No es difícil hallar evidencias de un vínculo directo entre los relatos de conversiones y los instrumentos de resistencia más habituales en las comunidades moriscas, y sin duda estos cambios demuestran que en la posible cristianización del relato musulmán han podido operar algunos principios sensibles a los dogmas de la polémica islámica que ya se muestran en la versión aljamiada³⁴.

No obstante, Espinosa dio a conocer una versión musulmana de tipo popular que sin duda contribuye a demostrar que la narración morisca poseía ya un largo camino recorrido en la literatura de tradición islámica escrita en árabe. Se trata de un cuento del folclore kirguiso conocido como «La alondra» (*Boz Torgai*), y en él se narra el encuentro entre Alí—el mismo personaje de la leyenda aljamiada—y el infiel Mulá. En este cuento Alí se compromete a pagar la deuda de un pobre creyente. Con este fin sale en busca de oro y es llevado por una alondra a una ciudad habitada por infieles. Allí, el gobernante de la ciudad, llamado Mulá, le amenaza con matarle si no responde correctamente a diez preguntas. Alí responde correctamente las diez preguntas y, a su vez, plantea tres cuestiones a Mulá. El tirano, asimismo, contesta felizmente y se declara partidario del Islam, y con él todos los habitantes de la ciudad. Al final, Alí, ricamente recompensado con oro y plata, es devuelto a Medina por la alondra, y el pobre consigue pagar la deuda³⁵. Obsérvese ya en el relato kirguiso dos de las características esenciales del cuento de «Las palabras retornadas» en la tradición islámica. Principalmente se trata de un relato piadoso de conversión al Islam, tal y como sucede en el cuento aljamiado. Pero, además, las diez preguntas que formula Mulá a Alí se presentan mediante la misma proposición adversativa que aparece en el relato morisco y que es de origen árabe: “¿Qué es uno y no es dos? Uno es Dios; ¿Qué son dos y no tres? Dos son el sol y la luna; ¿Qué son tres y no cuatro?”, etc.³⁶.

Este relato del folclore kirguiso, seguramente deturpado por ser parte de la memoria colectiva de la población musulmana del sur siberiano, es en realidad producto tardío de una vasta tradición de textos característicos del Islam primitivo. Ba-

32. Véase, respectivamente, L. DÍAZ VIANA, «Las doce palabras: romance y leyenda», *Revista de Folklore*, 1, 1980, pp. 2-7; y S. HERNÁNDEZ DE SOTO, «Juegos infantiles de Extremadura», *Biblioteca de las tradiciones populares españolas*, 2, 1884, p. 181.

33. La Torá, los Salmos, el Evangelio y el Corán son los Libros que contienen las revelaciones de Dios a través de Moisés, David, Jesús y Mahoma, quien, según la creencia islámica, confirmó el mensaje revelado por los anteriores, y por ello a todos estos Libros se les debe reconocimiento (cfr. Corán 5:45-50).

34. Considérese que estos relatos, al menos implícitamente, abordan los aspectos más representativos de los textos polémicos, especialmente a partir de los argumentos de la tradición islámica antipaulina (el rechazo del dogma trinitario y la acusación de alteración de los evangelios, entre otros), véase L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid-México, FCE, 1979, pp. 207-278.

35. Véase un análisis de este cuento con su traducción al alemán en W. RADLOFF, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus Meinem Tagebuche*, 2 vols., Leipzig, T.O. Weigel, 1893, vol. I, pp. 496-501.

36. Véase *infra* el cuadro resumen de las respuestas junto con las de otras versiones islámicas.

sándose en el libro coránico, la literatura de tradición islámica desarrolló tempranamente toda serie de relatos apologeticos que querían probar la superioridad del Islam por medio de un esquema de preguntas (*masā'il*) cuyas respuestas generaban argumentos que justificaban la conversión del interrogador³⁷. De este modo, en la primera gran biografía (*Sīra*) de Mahoma, compuesta por Muḥammad ibn Ishāq (m. 768), ya se refieren algunos relatos sobre las preguntas que efectuaban ciertos judíos y cristianos al Profeta de los musulmanes³⁸. No obstante, en la labor de búsqueda de las fuentes originales árabes del cuento morisco, he encontrado una recensión que aparece transmitida por el propio Muḥammad ibn Ishāq y que parece constituir el texto matriz de otras versiones distintas conservadas en árabe. Con todo, el relato morisco aparece transmitido por una autoridad todavía anterior, Wahb ibn Munabbih (m. 728 ó 732)³⁹. Lo más curioso es que en ambos casos la autoridad última del relato se remite a Silmān al-Fārisī o el Persa (m. 644). En ocasiones las cadenas de autoridades (*isnād*) que garantizan la transmisión de los textos islámicos pueden resultar poco fiables (*da'if*), pero en el caso de las versiones morisca y árabes del relato de Šar'yīl ibn Šar'yūn resulta sumamente verosímil que la autoridad última sea atribuida a Silmān al-Fārisī, uno de los primeros conversos musulmanes de antigua confesión zoroástrica⁴⁰. Es una prueba concluyente de que la tradición islámica representada en el relato aljamiado-morisco constituye el esla-

37. Véase H. HIRSCHFELD, «Historical and Legendary Controversies between Mohammad and the Rab-bis», *The Jewish Quarterly Review*, 10, 1898, pp. 100-116. Muy probablemente estos relatos de *masā'il* se fundamentan en un principio escolástico que ya está presente y ampliamente desarrollado en las polémicas de Leoncio de Bizancio (m. ca. 543) contra los herejes. Volviendo a la dialéctica aristotélica, este aristotélico, influenciado por el Neoplatonismo, es muy consciente de la técnica escolástica que consiste en preguntas seguidas de refutaciones en forma de respuesta (véase M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., Berlín, Akademie-Verlag, 1956, vol. I, pp. 104-107). Es concebible que la polémica de Leoncio contra los Nestorianos, que iba a continuar vigente hasta alcanzar, doscientos años después, su punto culminante con Juan Damasceno, hubo de favorecer, en ciertos círculos siríacos, el desarrollo de una técnica de argumentación polemista similar (véase S. GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah (c. 750-c. 820 A.D.): A Methodological, Comparative Study in Christian Arabic Literature*, Washington, Catholic University of America, 1978, p. 33 y ss.). Gracias a las disputas y polémicas entre cristianos y conversos musulmanes esta técnica pudo llegar a ser conocida en los círculos musulmanes y aceptada como modelo para estimular la práctica de la polémica islámica. Sobre su impacto en la literatura de mudéjares y moriscos véase J. PASCUAL ASENSI, «Las 'demandas' de los diez sabios judíos al profeta Mahoma. Un rastro de la *Sīra* de Ibn Ishāq en la literatura de mudéjares y moriscos», *Actas del XI Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2009, pp. 871-886.

38. Son los llamados «ašḥāb al-ma's'ala» o «interrogadores». Véase IBN HIŠĀM, *Sīrat an-nabī*, 4 vols., El Cairo, Maktabat Muḥammad 'Alī, 1963, vol. II, pp. 358-360; y también IBN KATĪR, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, 14 vols., Beirut, Maktabat al-ma'ārif, s.f., vol. III, pp. 236-237; e ID., *as-Sīrat an-nabawīyya*, 4 vols., Beirut, Dār al-ma'rifa li-ṭ-ṭabā'a wa-n-našr wa-t-tawzī', 1976, vol. II, pp. 342-344.

39. Véase A.L. de PRÉMARE, «Wahb b. Munabbih, une figure singulière du premier islam», *Annales: histoire, sciences sociales*, 60:3, 2005, pp. 531-549.

40. Véase VV.AA., *Encyclopédie de l'Islam, sub voce* «Salmān al-Fārisī», vol. XII [2007], pp. 722-723. Sobre este personaje en la tradición morisca véase M.A. VÁZQUEZ, «Un morisco muere ante nuestros ojos: el jadiz y leyenda de Silmān al-Farasi», en A. TEMIMI (ed.), *Le V^e Centenaire de la chute de Grenade (1492-1992)*, 2 vols., Zaghuan, CEROMDI, 1993, vol. II, pp. 733-746.

bón, hasta ahora desconocido, entre el cuento original pahlavi y las versiones modernas de «Las doce palabras retornadas».

El relato transmitido por Muḥammad ibn Iṣḥāq lleva por título «Historia de los mil monjes con el imam ‘Alī ibn Abī Ṭālib» (*Qiṣṣat al-alf rāhib ma‘a al-imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib*) y se conserva en el ms. n.º 3871 de la Biblioteca Nacional de Damasco cuyo texto ha sido editado en su integridad por M. ‘Abd ar-Raḥīm⁴¹. Éste y otra versión casi idéntica contenida en el ms. 134 del Institute of Oriental Culture de Tokio, fols. 24v-28v⁴², que he editado para el presente estudio, constituyen sendas versiones árabes orientales de nuestro relato aljamiado⁴³. Existe, además, una versión más breve del cuento, que aparece ya en el *Libro de la prueba* (*Kitāb al-iḥtiyāy*) de Abū Maṣṣūr Aḥmad ibn ‘Alī aṭ-Ṭabarsī, autor xiíta muerto hacia finales del siglo XII⁴⁴, cuyo desenlace lo hace emparentar, aunque sea lejanamente, con la tradición kirguisa, pues en ambos relatos Alí es gratificado con riquezas para los pobres de Medina. Se debe a la data de este libro, por ende, la mención más antigua de nuestro relato. Sin embargo, la principal dificultad que he hallado para establecer definitivamente una filiación árabe-islámica del cuento de «Las doce palabras» es que en todas estas versiones árabes que se conservan del relato de Šarḡīl ibn Šarḡūn no aparece entre las preguntas formuladas por el monje la serie que origina el relato en Occidente.

Sí he hallado otra serie árabe distinta de la protagonizada por Alí que, en cambio, conserva el conjunto de preguntas que dieron en Europa «Las doce palabras retornadas». Este nuevo ciclo de relatos desarrolla el mismo argumento apologético, pero en este caso protagonizado por el conocido místico sufí Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 877-878)⁴⁵. Esta versión de la leyenda, puesta en boca del propio al-Biṣṭāmī, cuenta cómo el sabio místico, obedeciendo un mandato divino, acude al encuentro de los monjes del monasterio (*dayr*) de Sam‘ān. Los monjes se habían reunido para escuchar un discurso de su abad, y al-Biṣṭāmī se camufla entre ellos. El abad, sin embargo, no puede hacer su discurso, y explica que se ha visto impedido por la presencia de un musulmán entre ellos. Los monjes piden que sea descubierto para matarlo, pero el abad desoye a sus correligionarios y decide desafiarlo con una serie de preguntas como condición para dejarle marchar libre.

41. M. ‘ABD AR-RAḤĪM, *Alfrāhib wa-rāhib wa-qiṣṣatuhum ma‘a al-imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib*, Beirut, Dār al-mujtārāt, 1993 (reed. en Dār al-Ḥikma, 1996).

42. Véase para su descripción H. DAIBER, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Daiber Collection II: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo*, Tokyo, Institute of Oriental Culture-University, 1996, p. 196. Ambos manuscritos están fechados en el siglo XVIII.

43. Igualmente, el ms. AR 1931 de la Biblioteca Nacional de París contenía entre los fols. 52v-58v la «Histoire de Schordjil ibn Djorhoûin, et des cent moines qui l’accompagnèrent à la Mecque et qui se convertirent tous à l’islamisme», texto que hoy se encuentra perdido (cfr. W.M.G. de SLANE, *Catalogue des Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1883, pp. 345-346).

44. AṬ-ṬABARSĪ, *Kitāb al-iḥtiyāy*, 2 vols., Nayaf, Maṭba‘at an-Nu‘mān, 1385 h., vol. I, pp. 307-308. Véase también AL-MAḤLISĪ, *Biḥār al-anwār*, 108 vols., Beirut, Mu‘assasat al-wafā’, 1983, vol. X, pp. 52-53.

45. Véase VV.AA., *Encyclopédie de l’Islam, sub voce* “Abū Yazīd al-Biṣṭāmī”, vol. I [1991], pp. 166-167.

Entre estas preguntas se encuentra la serie de los números. Abū Yazīd se descubre y responde con éxito las preguntas. Los monjes, convencidos, deciden no sólo dejarle marchar sino que también adoptan la fe islámica. El texto más antiguo conservado de este relato lo encontramos en la obra titulada *El excelso jardín de los sermones y los cuentos edificantes* (*ar-Rawḍ al-fā'iḳ fī-l-mawā'iz wa-r-raqā'iq*), del sabio egipcio 'Abd Allāh b. Sa'd b. 'Abd al-Kāfi al-Ḥurayfiš (m. 1398)⁴⁶. El conjunto de las preguntas que aparecen en este relato, y no sólo me refiero a las del orden equivalente a «Las palabras retorneadas», sigue muy de cerca al que encontramos en las tradiciones árabe y aljamiado-morisca sobre monje Šar'yil ibn Šar'yūn (contiene un 57% del total de las preguntas que aparecen en esta última). Otras versiones de la leyenda de al-Bištāmī, que corresponden al siglo XVI, conservan igualmente la serie doctrinal de las preguntas que aquí estudiamos, pero en general presentan un mayor número de variantes en cuanto al contenido de los demás enigmas. Se trata de la «Historia de Abū Yazīd al-Bištāmī con el monje» (*Qiṣṣat Abī Yazīd al-Bištāmī ma'a ar-rāhib*), conservada en el ms. AR 1913 de la Biblioteca Nacional de París (fols. 195v-196v)⁴⁷, y la «Historia de Abū Yazīd al-Bištāmī» (*Ḥadīṯ Abī Yazīd al-Bištāmī*), contenida en el ms. 94 del Institute of Oriental Culture de Tokio (fols. 1v-3r), cuyo texto he tenido ocasión de editar para este trabajo⁴⁸.

Después de un análisis exhaustivo de todos los textos se hace evidente que en la transmisión primitiva del relato islámico hubieron dos recensiones principales: la transmitida por Muḥammad ibn Ishāq, que es la que se conserva en árabe, y la de Wahb ibn Munabbih, cuya única muestra se corresponde con la tradición aljamiado-morisca. Seguramente, las diversas tradiciones sobre la historia de Abū Yazīd al-Bištāmī con los monjes derivaron tardíamente de la recensión transmitida por Wahb ibn Munabbih, de ahí que todas las versiones de la historia de Abū Yazīd conserven la serie de preguntas que aquí estudiamos y que, además, la más antigua de todas ellas (la contenida en el texto de al-Ḥurayfiš, del siglo XIV) guarde una mayor relación de contenido con el relato aljamiado. Sólo la versión popular kirguisa de «La alondra», supuestamente moderna, guarda un eco del relato protagonizado por Alí que primitivamente contenía la serie de preguntas sobre los numerales.

46. AL-ḤURAYFIŠ, *al-Rawḍ al-fā'iḳ fī-l-mawā'iz wa-l-raqā'iq*, El Cairo, al-Maṭba'a al-Minyya, 1304 h., pp. 214-217.

47. Editado por 'A-R. BADAWI, *Šataḥāt aš-šūfiyya*, Kuwait, Wakālat al-Maṭbū'āt, 1976, vol. 1, pp. 218-222. Para una descripción del ms. véase W.M.G. de SLANE, *op. cit.*, p. 343.

48. Para su descripción véase H. DAIBER, «An Arabic Manuscript Library: Some Important Discoveries», *Manuscripts of the Middle East*, 2, 1987, p. 19. Otras versiones de este mismo relato ya fueron dadas a conocer por A.J. ARBERRY, «A Bištāmī Legend», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 70, 1938, pp. 89-91.

CUADRO 1

Resumen de las respuestas en la tradición islámica del cuento

PR.	AL-ḤURAYFĪŠ, AR-RAWḌ (al-Biṣṭāmī y el monje)	Ms. AR 1913 BNP (al-Biṣṭāmī y el monje)	Ms. 94 IOCT (al-Biṣṭāmī y el monje)	TRADICIÓN POPULAR KIRGUISA (Alí y Mulá)
1	Dios	Dios	Dios	Dios
2	El Día y la Noche	El Día y la Noche	El Sol y la Luna	El Sol y la Luna
3	Trono divino, Palio celestial y Cálamo	Los tres dictámenes de repudio	Los tres dictámenes de repudio	Los “Oturashyp”
4	Los cuatro Libros revelados	Los cuatro Libros revelados	Los compañeros del Profeta	Los cuatro califas “ortodoxos”
5	Las cinco oraciones y abluciones	Las cinco oraciones	Las cinco oraciones	Las cinco oraciones
6	Los seis días de la Creación	Los seis días de la Creación	Los seis días de la Creación	Las palabras del imam de Dios
7	Los siete cielos	Los siete cielos	Los siete cielos	Los siete infiernos
8	Los portadores del Trono divino	Los portadores del Trono divino	Los portadores del Trono divino	Los ocho paraísos
9	Los nueve corruptos (de Zamud)	Meses del embarazo de la mujer	Meses del embarazo de la mujer	Los nueve hijos de Abraham
10	Días de ayuno compensatorio	Compañeros de la Caverna	Los compañeros del Profeta que juraron fidelidad bajo el árbol	Meses del embarazo de la mujer [sic]
11	Los hermanos de José	Los hermanos de José	Las once estrellas que vio José en su sueño	--
12	Meses del año	Meses del año	Meses del año	--
13	Las trece visiones de José	--	--	--

Las respuestas 1 (Dios), 2 (el Sol y la Luna), 6 (días de la Creación), 7 (cielos), 9 (meses del embarazo), 11 (hermanos de José) y 12 (meses del año) del conjunto de versiones islámicas, incluyendo el relato morisco y a excepción de la tradición kirguisa, vuelven a aparecer al menos en alguna versión de la tradición occidental mo-

derna, tanto cristiana como judía⁴⁹. La versión kirguisa, sin embargo, sólo se ve representada en la tradición europea por las respuestas 1 (Dios) y 2 (el Sol y la Luna).

Además, el cuento kirguiso posee solamente diez preguntas y respuestas. En la tradición pahlavi también son diez las preguntas, sin embargo la tradición panárabe las amplía con regularidad a doce, que es la cifra que aparece habitualmente, salvo excepciones, en la tradición paneuropea de «Las palabras retornadas». Es cierto que la tradición morisca sólo incluye siete preguntas y respuestas, aunque esto puede deberse a una supresión por la habitual concisión de la que suelen hacer gala los textos moriscos⁵⁰, pero sin duda esta versión es paradigmática porque cinco de las siete respuestas coinciden con las que aparecen en la tradición árabe del relato. Ello demuestra que la versión kirguisa no es relevante en la cadena de transmisión islámica del cuento en Occidente, lo que decanta aún más la posibilidad de que el cuento fuera introducido en Europa a través de la Península Ibérica.

La conjetura de un origen hispanoárabe del cuento en Occidente modificaría forzosamente la hipótesis sobre la filiación de la versión judía del *Ehad mi yode'a*, y especialmente la tesis de Aurelio M. Espinosa, quien defendía que la tradición judía se habría originado en Europa por influencia directa de la versión antigua oriental y, por ende, por canales distintos de las versiones cristianas⁵¹. Ha habido, incluso, opiniones inmoderadas que negaban la presencia de este canto en el judaísmo hispánico⁵². Sin embargo, la Inquisición española arrancó a criptojudíos procesados versiones completas de este cuento transformado ya en cantilena que usaban en festejos rituales y que durante siglos siguieron cantando los sefardíes⁵³. Ya a principios del siglo XVI encontramos una versión del canto obtenida, al parecer, de la confesión de dos judaizantes valencianos (Tolosana Monçonis y Rafael Baró) en los años 1512 y 1520⁵⁴. Esta versión se compone de doce preguntas, que es lo habitual en la tradición cristiana en España, cuyas respuestas son las siguientes:

«[1] Uno Dió en el cielo, barahu barahu simo; [2] Dos son Moysé y Arón; [3] Tres son nuestros parientes, Abraham, Isach y Jacob; [4] Quatro madres de Israel, Sarra, Rica, Lia y Ragel; [5] Sinco libros de la Ley; [6] Los seys días de la sempmana; [7] Siete días con el Sab-

49. Según listado de respuestas extractadas de las 83 versiones hispánicas y europeas estudiadas por A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», pp. 404-406.

50. Vincent Barletta ha llamado la atención sobre la naturaleza anónima y colectiva de la literatura aljamiada, cuya constante actualización permite los procesos de ampliación y síntesis textual como prácticas habituales. Véase V. BARLETTA, *Gestos clandestinos: la literatura aljamiado-morisca como práctica cultural*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2005, pp. 41-43.

51. A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», p. 399.

52. Véase, entre otras, las opiniones de J.R. COHEN, «Music and the Reconstruction of Iberian Crypto-Jewish Identity», en J. TARGARONA BORRÁS y A. SÁENZ-BADILLOS (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century: Volume II. Judaism from the Renaissance to de Modern Times*, Leiden, Brill, 1999, pp. 282-292; y M. de HERVÁS, «La invención de la tradición: leyendas apócrifas de los judíos de Las Hurdes y Las Batuecas», *Revista de Estudios Extremeños*, 59:2, 2003, pp. 519-545.

53. J.M. PEDROSA, «Literatura sefardí de transmisión oral I. El cancionero», *Maguén-Escudo*, 156, 2010, pp. 50-57.

54. J. RIERA I SANS, «Oracions en català dels conversos jueus: notes bibliogràfiques i textos», *Anuario de Filología*, 1, 1975, pp. 345-367; y D.M. GITLITZ, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Santa Fe, University of New Mexico Press, 2002, pp. 467-468.

bat; [8] Los ocho días de la circumsisión; [9] Los nueve messes de la prenyada; [10] Diez mandamientos de la Ley; [11] Los honze jermans de Josep; [12] Las dotze tribus de Israel”⁵⁵.

Se puede hablar de coincidencia con otras pruebas inquisitoriales en las que se registra esta canción en el ámbito castellano, como en una versión de diez preguntas procedente de Quintanar de la Orden, fruto de otro proceso inquisitorial contra una familia judía de finales del siglo XVI, cuya filiación no ofrece dudas⁵⁶. A ello hay que sumar el descubrimiento de una versión de los *xuetes* mallorquines, descendientes judíos de las islas convertidos al cristianismo, a través de los procesos inquisitoriales que sufrieron hacia finales del siglo XVII⁵⁷.

En el año 1907 se publicó en el *Bulletin Hispanique* una serie de cantos y oraciones pertenecientes a una colonia de judíos españoles que se había asentado supestamente tras la expulsión de 1492 en Saint-Esprit, cerca de Bayona, con el título de nuevos cristianos. Se trataba, muy probablemente, de un grupo de criptojudíos o *marranos* emigrados con el paso del tiempo a Francia, porque entre esos cantos existe una versión de 13 preguntas de «Las palabras retorneadas»⁵⁸. Espinosa la consideraba una variante moderna de la oficial judaica y dudaba de que fuese de antigua tradición judeo-española⁵⁹. Es cierto que esta versión es igual a la del *Eḥad mi yode‘a*, salvo por las respuestas 2 (Moisés y Aarón) y 11 (los once hijos de Jacob). Pero ahora podemos afirmar que se trata de una versión de origen hispanojudío por dos motivos que desconocía el hispanista americano. En primer lugar, porque esas respuestas 2 y 11 son las mismas que aparecen en las versiones substraídas en los procesos inquisitoriales contra los *marranos* del siglo XVI; pero, además, porque la respuesta 11 posee su precedente en la tradición islámica del cuento (los hermanos de José)⁶⁰, que sabemos fue conocida en España gracias al hallazgo de la versión morisca. Parece más bien probable que se trate ya de una versión intermedia entre las judías que se conocieron en España durante el siglo XVI y la del *Eḥad mi yode‘a*, que se incorpora mucho más tarde, en Centroeuropa, a la tradición rabínica de libro de *Hagadá*.

Lo cierto es que las versiones hispánicas cripto-judías, contemporáneas de la aljamiado-morisca, suponen el más antiguo testimonio del cuento en la tradición judía

55. Véase J. RIERA I SANS, *op. cit.*, pp. 350-352, publicado in extenso de AHN, Inq. Valencia, leg. 5422, nº 20.

56. C. AMIEL, «Les cent voix de Quintanar. Le modèle castillan du marranisme (II)», *Revue de l'histoire des religions*, 218:4, 2001, pp. 506-508 (para el texto véanse pp. 575-577).

57. Véase B. BRAUNSTEIN, *The Chuetas of Majorca: Conversos and the Inquisition of Majorca*, Nueva York, Ktav Publishing House, 1973, pp. 104 (n. 27) y 112 (texto en p. 199); A. SELKE, *Los chuetas y la Inquisición: vida y muerte en el ghetto de Mallorca*, Madrid, Taurus, 1971, p. 284. Véase también M. LAZAR, «Scorched Parchments and Tortured Memories: The 'Jewishness' of the Anussim (Crypto-Jews)», en M.E. PERRY y A.J. CRUZ (eds.), *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Los Ángeles, University of California Press, 1991, p. 197.

58. H. LEÓN, «Les Juifs espagnols de Saint-Esprit. Chansons et prières», *Bulletin Hispanique*, 9:3, 1907, pp. 277-285 (para el texto de las “palabras retorneadas” véanse pp. 279-280).

59. A.M. ESPINOSA, «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento...», p. 298.

60. Véase cuadro resumen *supra*.

en toda Europa. Ahora cabe cuestionar también el origen de la versión de trece preguntas que se estableció como definitiva en el judaísmo oficial centroeuropeo y que también existe en España, pues trece preguntas y respuestas aparecen en algunas versiones en Burgos, Segovia y Vizcaya⁶¹. Fermín Bouza-Brey indicó, quizás influenciado por Espinosa, que las versiones con trece números eran de procedencia judaica medieval⁶². Wilhelm Giese descartaba que fueran de procedencia arábiga y las consideraba de origen judío, porque la única versión islámica que era conocida, el cuento de la tradición kirguisa, poseía solamente diez preguntas y respuestas⁶³. Sin embargo, ahora conocemos versiones islámicas que contienen no sólo doce preguntas, sino también trece, como la que aparece en *El excelso jardín de los sermones* de al-Ḥurayfīš en el siglo XIV. Domingo Hergueta afirmaba, citando la versión castellana de Villasilos (Burgos), que las “trece lunas” que aparecen en la respuesta a la pregunta 13 se refieren al año gregoriano⁶⁴. Yo creo que puede constituir, al menos indirectamente, una vaga alusión a las “trece visiones de José” (los once astros, el sol y la luna) que ya encontramos en la respuesta 13 de la versión árabe de al-Ḥurayfīš. Se trata de una clara referencia a la historia del patriarca israelita que aparece en Corán 12:4 y cuya aserción es conforme con el dogma cristiano, pues la misma referencia se encuentra en la Biblia (Gn 37:9-11), de ahí que también la tradición tardojudía de trece números la haya conservado aunque para la respuesta 11 (“las once estrellas de José”).

La aparición del relato morisco debe suponer, por tanto, la aceptación de la influencia hispanomusulmana en la transmisión del cuento de «Las doce palabras retornadas» en Occidente. Muy probablemente, la parte esencial del cuento adquirió las características del tono acumulativo porque en la España cristiana éste se convirtió en una oración o cantilena religiosa dotada de propiedades defensivas contra diversos males (el diablo, las tormentas, etc.), para lo que se necesitaba crear “una imagen circular y un retorno continuo al origen, donde se encuentra la fuerza salu- tífera y el poder profiláctico”⁶⁵. O podría decirse que, simplemente, el cuento adquirió las estructuras y los esquemas repetitivos propios de la literatura de tradición oral de los que habría carecido en la cultura libresca musulmana.

61. Véase respectivamente D. HERGUETA Y MARTÍN, *Folklore burgalés*, Burgos, Diputación, 1934, pp. 197-202; A. ESPINOSA, *op. cit.*, vol. II, p. 404; y W. GIESE, «Las doce palabras retornadas y trece», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 26:4, 1935, pp. 3-8.

62. F. BOUZA-BREY, «Un conto oriental na Galiza. As versións galegas das palabras retornadas», *Trabalgos da Sociedade Portuguesa de Antropología e Etnología*, 8, 1936, pp. 139-162.

63. W. GIESE, *op. cit.*, p. 7.

64. D. HERGUETA Y MARTÍN, *op. cit.*, p. 201.

65. J.F. JORDÁN MONTES y A. de la PEÑA ASENCIO, *op. cit.*, p. 284.