

Vincent BARLETTA, M^a Palmar ÁLVAREZ BLANCO 'El nacimiento del Profeta':
Textualidad y performance entre los moriscos aragoneses, «SIGNO. Revista de Historia
de la Cultura Escrita» 12 (2003) I.S.S.N. 1134-1165, Universidad de Alcalá, Alcalá de
Henares 2003 pp. 7-30.

‘EL NACIMIENTO DEL PROFETA’: TEXTUALIDAD Y PERFORMANCE ENTRE LOS MORISCOS ARAGONESES

VINCENT BARLETTA - M^a PALMAR ÁLVAREZ BLANCO
UNIVERSIDAD DE COLORADO EN BOULDER

Dentro del creciente *corpus* de estudios modernos sobre el lenguaje y la vida cultural de los moriscos de Aragón durante el siglo XVI, la tendencia crítica de sugerir conexiones entre los escritos de los moriscos y su habla en contextos sociales ya cuenta con una bibliografía considerable (e.g., Galmés de Fuentes 1996, 1983; López-Morillas 1994a, 1994b; Hegyi 1989). Basándose en la noción de que los textos aljamiado-moriscos son una representación más o menos fiel del habla de los moriscos desde una perspectiva formal, varios lingüistas y filólogos de Europa y Norteamérica han mantenido, desde el siglo XIX hasta nuestros días, que la morfología, la sintaxis, y la fonología del dialecto del castellano-aragonés hablado por los moriscos aragoneses están codificadas dentro de los manuscritos producidos por miembros de comunidades morisco-aragonesas. Mar Gómez Renau, por ejemplo, ha sugerido que:

El lenguaje de la *aljamía* (lengua romance escrita en caracteres árabes) ofrece un carácter híbrido con vocablos árabe-hispánicos y frecuentes citas coránicas. Es una lengua dialectal y vulgar con constantes faltas de ortografía; las construcciones sintácticas son toscas y las palabras y modismos anticuados. El romance que utilizan los moriscos es muy arcaizante, sin embargo muy valioso para atestiguar los cambios lingüísticos y filológicos que experimenta el castellano en su evolución de la Edad Media a la Moderna. (2000: 71)

En esta cita, Gómez Renau ofrece una imagen del repertorio lingüístico de los moriscos que se basa casi por completo en la palabra escrita: “El lenguaje de la *aljamía* . . . es una lengua dialectal y vulgar con constantes faltas de ortografía”. Pero a la vez, su presentación parece borrar cualquier distinción entre el lenguaje escrito y el habla de los moriscos, dado que sitúa los textos aljamiados dentro del marco más expansivo de “los cambios lingüísticos y filológicos que experimenta el castellano en su evolución de la Edad Media a la Moderna”. La idea general que subyace al argumento de Gómez Renau, y al de otros estudiosos, es que es posible llegar a un conocimiento concreto y productivo del discurso morisco a través del análisis formal de los escritos aljamiados. A pesar de las preguntas que no se solucionan, este marco investigativo sigue siendo influyente cuando no dominante.¹

En el presente estudio, pretendemos aproximarnos a los escritos aljamiados de los moriscos aragoneses no para estudiar las características formales de su lenguaje, sino para conocer su relación con la vida cultural de los miembros de las comunidades morisco-aragonesas. Empleando teorías de la *performance*, interacción, y práctica social desarrolladas en la antropología lingüística y en los estudios folclóricos durante las últimas dos décadas, analizaremos textos manuscritos de los cripto-musulmanes aragoneses con la meta de trazar líneas más sólidas que conecten la textualidad de estas comunidades con su mundo social. Más allá de los estudios estrictamente semióticos o lingüísticos (que suelen insistir en una brecha entre el uso de signos lingüísticos, el sistema lingüístico, y otros órdenes de la práctica comunicativa), vamos a estudiar un texto aljamiado-morisco particular — la sección sobre el nacimiento del Profeta encontrada en el *Libro de las luces* — como instrumento mediador de actividades sociales, reflejo de la vida cultural de los moriscos y dador de forma y sentido dentro de un contexto de *actividades situadas* (Goffman 1961; Goodwin 1990).²

El *Libro de las luces* es una traducción de *Kitab al-Anwar*, escrito por Abu al-Hasn Ahmed ibn Muhammad al-Bakri, “una figura algo misteriosa a quien se supone activo en Iraq en la segunda mitad del siglo XIII” (López-

¹ Preguntas sobre los textos, el contexto, y la vida social de comunidades específicas siempre van a requerir un acercamiento que tenga en cuenta la relación entre elementos formales y la implementación del lenguaje en marcos sociales; sin embargo, hay preguntas sin resolver aun dentro de un marco lingüístico-formal. Por ejemplo, ¿cómo se explica la evidente tensión que se manifiesta dentro de los textos aljamiado-moriscos entre la morfología castellana y la aragonesa? ¿Podemos postular una equivalencia entre el lenguaje escrito y el habla de los moriscos aragoneses a la luz de esta tensión en sus escritos?

² El término *actividades situadas*, tal como lo utilizamos en este estudio, hace referencia a cualquier actividad llevada a cabo o producida en un marco social específico. En esto, seguimos una línea de investigaciones iniciada y desarrollada por antropólogos lingüistas y sociólogos como Erving Goffman y Marjorie Harness Goodwin.

Morillas 1994: 26). Su contenido versa sobre la genealogía, el nacimiento, y la vida del profeta del Islam, Mahoma. El *Kitab al-Anwar* tiene como su fuente directa la *Sirat Rasulallah* [Biografía del Mensajero de Dios] escrita por Muhammad ibn Ishaq ibn Yasar (704-768 EC) y retocado por ‘Abd al-Malik ibn Hisham (m. 834 EC), aunque parece ser que se añadieron, como también señala Consuelo López-Morillas, un número significativo de elementos novelescos en la versión de al-Bakri.³ La versión aljamiada del nacimiento de Mahoma, preservada en cinco manuscritos de condición y forma variable, introduce un número de elementos originales, cada uno de ellos provocado por un contexto social emergente e incierto para los moriscos de Aragón (Harvey 1993; Vincent y Domínguez-Ortiz 1978).

Vemos en la sección dedicada al nacimiento del Profeta, por ejemplo, que un *klamador* viene a resolver una discusión entre las nubes, las aves, y los ángeles sobre quién será la nodriza del infante Mahoma. El *klamador* les dice que Dios ya ha decidido el asunto, escogiendo a Halima “fija de abi Duwayb Aççadiya” para servir esta función. Directamente después de esta declaración, y en todas las copias *aljamiadas* que hemos examinado a excepción de una, se añade que el Profeta ha salido de *kasamiento kasto sin adulterio*, sugiriendo una relación — dada la situación particular de los cripto-musulmanes españoles con respecto a los cristianos durante el siglo XVI (Cardaillac 1977) — al menos problemática con el discurso cristiano sobre la genealogía y nacimiento de Jesús. Nuestro argumento general es que un estudio de tales elementos textuales que analice éstos a la luz de su lectura o *performance* dentro de actividades situadas nos puede brindar una imagen contextualizada y profunda del significado y función del texto escrito dentro de las comunidades moriscas de Aragón.

³ En su traducción inglesa de la *Sirat Rasulallah* de ibn Ishaq, Alfred Guillaume presenta el pasaje textual que nos ocupa en la siguiente manera:

After his birth his mother sent to tell his grandfather ‘Abdu’l-Muttalib that she had given birth to a boy and asked him to come and look at him. When he came she told him what she had seen when she conceived him and what was said to her and what she was ordered to call him. It is alleged that ‘Abdu-l Muttalib took him . . . in the . . . Ka’aba, where he stood and prayed to God thanking him for this gift. Then he brought him out and delivered him to his mother, and he tried to find foster-mothers for him. (1955: 70)

En este pasaje no hay mención de los elementos narrativos más notables de la versión aljamiada, haciéndonos pensar en la introducción de algunos elementos, o posiblemente todos, en el *Kitab al-Anwar* de al-Bakri o más tarde, en el momento de la producción y reproducción de las copias aljamiadas. No se ha podido consultar el texto de al-Bakri, dado que carecemos de una edición del texto árabe. Este texto, según López-Morillas, existe bajo dos títulos: *Intiqal anwar mawlid al-Mustafa l-muhtar wa-mugizatuhi wa-magazih* [La transmisión de las luces del nacimiento del Elegido Preferido y sus milagros y expediciones] y *Al-anwar wa-miftah al-surur wa-l-afkarfi mawlid al-nabi al-muhtar* [Las luces y la clave de la felicidad y las consideraciones sobre el nacimiento del Profeta Preferido] (1994: 26).

“EL NACIMIENTO DEL PROFETA” Y SU CONTEXTO MANUSCRITO

Antes de presentar un análisis interpretativo de la sección del *Libro de las luces* dedicado al nacimiento de Mahoma (= “El nacimiento del Profeta”), quisiéramos ofrecer una detallada descripción del fragmento textual que determina al Profeta (*annabi*) como fruto de un *kasamiento kasto sin adulterio*. Encontrado dentro de cuatro de los cinco manuscritos que hemos consultado, el fragmento seleccionado presenta variaciones en cuanto a los elementos textuales que lo construyen en cada manuscrito. El análisis de estas variaciones nos permite considerar, como ya se ha mencionado antes, dicho fragmento como un índice textual que muestra cómo la escritura y la lectura, entre otras prácticas sociales, sirven en la comunidad morisca aragonesa como útiles para la negociación de una identidad cultural enfrentada a la de la comunidad cristiana dominante, pero también marcada por la variación al nivel local.

El fragmento que nos interesa está directamente precedido en el marco de la leyenda, como hemos mencionado, por una pugna dialogada entre las nubes, los ángeles (*los almalakes*), y las aves, en la que arguyen sobre quién debiera encargarse de la crianza del niño Mahoma. En ese momento narrativo, interviene el *klamador* que, interrumpiendo la disputa, explica que Dios tiene designada a Halima para esta labor. El contexto narrativo que precede la aparición del fragmento es idéntico en los cinco manuscritos; y todos ellos introducen el segmento de una manera casi idéntica: “. . . oyeron un klamador ke dixo. . .”. Las variaciones entre los manuscritos aparecen a partir de la intervención del *klamador*:

- (1): “. . . dexalos dexo ke ya tiene Dios quien lo kiriye. . .” (Madrid, Biblioteca Nacional ms. 4955, f. 118r).
- (2): “. . . lexadvos ser ke ya tiene Dios kien lo kiriye. . .” (Madrid, Real Biblioteca ms. II:3225, f. 137r).
- (3): “. . . dexadvos de do esa distuta ke ya tiene Dios ke a de ser kriado por mano de Halima fija de abi Duwayb Açadiyya. . .” (Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia ms. 11/9410 f. 264v).
- (4): “. . . lexadvos ser ke tiene Dios ordenado ke a de ser kriado por mano de Halima fija de abi Duwayb Açadiyya. . .” (Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, ms. 11/9413, f. 106v).
- (5): “. . . dexad vos desho ke ya tiene Dios ordenado ke a de ser kriado

por mano de Halima hija de abi Duwayb Açadiyya. . .” (Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, ms. 11/9414, f. 103r).

Como es evidente, hay cierta variación morfosintáctica entre las copias a pesar de su producción y uso dentro de comunidades moriscas separadas por poco espacio geográfico. Esta variación se puede explicar en parte según la noción de *la variance* desarrollada por Bernard Cerquiglini (1989); sin embargo, veremos que para comprender el significado contextualizado (entendido como proceso o práctica) de este texto, es también necesario tomar en cuenta las condiciones performativas que continuamente daban forma a estas copias manuscritas.

En todos los manuscritos, a excepción del número (3), el mismo *klamador* introduce el fragmento motivo de este análisis. Una vez que éste aclara las circunstancias particulares que rodean la temprana crianza de Mahoma, proclama que:

- (1): “. . . annabi salio de kasamiento kasto . . .”
- (2): “. . . annabi salio de kasamiento kasto. . .”
- (4): “. . . annabi Muhammad salio de su kasamiento kasto. . .”
- (5): “. . . annabi salio de kasamiento kasto. . .”

El manuscrito (3) no recoge esta enunciación por lo que sospechamos que esta aclaración es un añadido posterior a la traducción de la leyenda del árabe surgido por las circunstancias sociales en las que se utilizaba este texto. El mismo narrador enfatiza la limpia procedencia de Mahoma cuando explica, en los cuatro manuscritos, que no sólo el “kasamiento” fue “kasto”, sino que en éste no hubo “adulterio”:

- (1): “. . . sin adulterio de los torpes. . .”
- (2): “. . . sin adulterio desde Adán . . . no me tocó adulterio de los torpes. . .”
- (4): “. . . sin adulterio de los *chejiles*. . .”
- (5): “. . . sin adulterio desde Adán . . . no me tocó adulterio de los *chejiles*. . .”

Los manuscritos (1) y (4) son similares en cuanto a que en ninguno de ellos existe mención a la figura de Adán; sin embargo, difieren en la calificación del adulterio. En el (1) se utiliza la palabra “torpes” mientras que en el (4) se utiliza el término “*chejiles*”. Este hecho nos hace pensar en una equivalencia entre estos dos términos en este contexto.

Los manuscritos (2) y (5) tienen en común la inclusión de la figura de

Adán y la transcripción del pronombre indirecto “me”. Este “me” parece enfatizar el carácter performativo y dialógico de esta narración, dado que es el mismo Profeta el que tiene la voz y la palabra en una especie de presentación colaborativa con el *klamador*. Nos parece acertada la decisión tomada por López-Morillas de sustituir “me tocó” por “le tocó” en su edición parcial del manuscrito 11/9414 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (1994: 79). Desde el punto de vista narrativo, su transcripción parece coherente si pensamos que la narración está a cargo del *klamador*:

(2): “. . . salio . . . sin adulterio desde Adán . . . no [le] tocó adulterio de los torpes. . . .”

(5): “. . . salio . . . sin adulterio desde Adán . . . no [le] tocó adulterio de los chejiles. . . .”

Sin embargo, la aparición del “me” en ambos manuscritos lo hace necesario tomar en serio la función de la primera persona singular del pronombre indirecto dentro de la lectura pública e interpretación de este pasaje por miembros de comunidades moriscas en Aragón durante el siglo XVI. Si en estas copias se lee “me tocó” en vez de “le tocó”, tenemos que considerar, al menos, el efecto que este cambio de pronombre — que convierte en hablante al Profeta recién nacido — pudo haber tenido en la lectura pública y estudio de este texto dentro de comunidades morisco-aragonesas. Hablaremos más sobre este punto en nuestro análisis de la noción del *kasamiento kasto sin adulterio*, dado que el significado del pasaje textual se encuentra entretelado con el significado de la enmarcación del Profeta como hablante.

Por último, y en esto coinciden los cinco manuscritos, se dice que nació “*annabi*”. Respecto al término “*annabi*” nos parece curioso que el manuscrito (4) utilice junto a este término árabe el nombre propio, “Muhammad”. La aparición del nombre propio, junto a la función deíctica de los adjetivos posesivos inclusivos en “*su kasamiento kasto*”, y en “nació *nuestro annabi*”, refuerza la hipótesis de la co-construcción de este fragmento narrativo por parte de los miembros de comunidades cripto-musulmanas en contextos de uso situado y *performance*.

Tanto se ha escrito sobre la *performance*, y desde tantas perspectivas teóricas, que consideramos necesario precisar exactamente lo que queremos decir cuando hacemos uso de este término.⁴ Lejos de un acercamiento puramente semiótico o literario, lo que proponemos es una consideración de la relación concreta que, a nuestro modo de ver, existió entre las narrativas

⁴ La versión tal vez más influyente dentro del campo literario ha sido la de Judith Butler (1990), quien acude a teorías psicoanalíticas y pos-estructuralistas para desarrollar sus teorías sobre la textualidad y la *performance* del género sexual.

tradicionales y su uso por miembros de comunidades cripto-musulmanas en Aragón durante el siglo XVI y la primera década del XVII. Para ejecutar tal análisis, hemos recurrido a teorías sobre la *performance* desarrolladas durante los últimos 20 años por investigadores pertenecientes al campo de la antropología lingüística y de los estudios folclóricos.

LA PERFORMANCE Y LOS TEXTOS MANUSCRITOS.

En su estudio sobre el discurso poético como fuente para el estudio antropológico y lingüístico, Richard Bauman y Charles L. Briggs señalan que aunque existe una tradición lingüístico-antropológica que toma muy en serio el papel del discurso poético, también existe otra corriente teórica que minimiza — si no niega por completo — su importancia:

Una larga tradición de reflexiones sobre el lenguaje y la sociedad mantiene que el arte verbal es una fuerza centrípeta y dinámica en la constitución de estructuras lingüísticas y de estudios lingüísticos. Este punto de vista se manifiesta claramente en los textos de Vico, Herder, y von Humboldt; la atención prestada por Sapir, los ‘formalistas’ rusos, y los miembros de la Escuela de Praga al papel de las poéticas contribuyó al desarrollo de los estudios performativos y etnopoéticos en las últimas dos décadas. Sin embargo, las poéticas han sido a menudo marginadas por antropólogos y lingüistas que consideran que los usos estéticos del lenguaje son meros parásitos de áreas ‘centrales’ de la lingüística tales como la fonología, la sintaxis, y la semántica, o respecto de campos antropológicos como la economía y la organización social. (1990: 59)⁵

Situando el estudio de los escritos dentro del marco concreto de la *performance* y la interacción, Bauman y Briggs efectivamente trasladan el foco de investigación desde un análisis formal y estructural de textos, hacia un estudio que privilegia la implementación de textos dentro de “la organización cultural de procesos comunicativos” (1990: 61). En otras palabras, sugieren un análisis del papel mediador del texto dentro de actividades comunicativas (e.g., la lectura del Qur’an dentro de la práctica religiosa de las comunidades musulmanas) como importante complemento a un estudio formal o interpretativo, a nivel semántico-referencial, de los mismos textos *per se*.

⁵ Traducción nuestra del texto inglés. En el resto del estudio, todas las traducciones castellanas son nuestras.

Para formular y expresar su argumento general, Bauman y Briggs acuden a la tradición de análisis lingüístico conocida como “etnografía de la comunicación”. Iniciada durante la segunda mitad del último siglo, la etnografía de la comunicación esencialmente consiste en el estudio del habla “como un sistema de comportamientos culturales; un sistema no necesariamente exótico, pero sí forzosamente preocupado por la organización de la diversidad” (Hymes 1971: 51). Esta noción de la “organización de la diversidad” tiene eco en las palabras de Alessandro Duranti cuando éste hace referencia al habla y a la participación: “. . . la tarea que se propuso Hymes para él y sus discípulos . . . fue conectar las especificidades del uso del lenguaje con la comunidad dentro de la cual dichos usos tienen lugar, son interpretados y reproducidos” (2000: 385).

Como ha señalado Marjorie Harness Goodwin, en su estudio etnográfico del habla como organización social dentro de una comunidad de jóvenes afro-americanos (1990), una de las principales dificultades inherentes en este proyecto de investigación es su teorización problemática, y a veces vaga, de lo que constituye o no una “comunidad de habla”. John J. Gumperz, que junto con Hymes ha sido una de las figuras principales de la etnografía de la comunicación, define la comunidad de habla como “un conjunto humano que se caracteriza por una interacción regular y frecuente que está mediada por un cuerpo de signos verbales compartido por el conjunto, y separado de otros conjuntos similares por diferencias significativas en cuanto al uso del lenguaje” (1968: 381). Esta definición, aunque adecuada en muchos aspectos, presenta ciertas dificultades para la conceptualización y estudio de comunidades nacionales, urbanas, y otras no caracterizadas por la proximidad física.

Retocando las ideas de Gumperz y Hymes, Marcyliena Morgan explica que una comunidad de habla “refleja lo que las personas hacen y saben cuando interactúan”, y que tal marco de interacción no se puede definir simplemente en términos de su proximidad física:

Porque son construidas en base a una interacción cultural y socialmente constituida, no se puede definir una comunidad de habla en términos de la localización física y estática, y puede ser experimentada como parte de una nación-estado, un vecindario, un pueblo, un club, un recinto, una sala de charla cibernética, una institución religiosa, etc.” (1999:36)

La definición de Morgan refleja la tendencia actual de ampliar lo que se entiende por “comunidad de habla”. Ofrece un cambio de orientación crítica que trata de atender a los varios modos de comunicación, los contextos culturales, y los medios comunicativos que dan forma al discurso humano y a

la organización social.⁶ Pero, aún si dejamos de lado las ambiciosas teorías de Benedict Anderson sobre las comunidades imaginadas (1983), o las observaciones más historicistas de Roger Chartier sobre la cultura del libro en Europa (1994), queda claro que el concepto de comunidad de habla, como herramienta interpretativa, casi no parece operativo cuando se aplica a comunidades definidas por un uso de textos escritos, y sobre todo cuando estas comunidades dejaron de existir siglos atrás.

Historiadores de la cultura y la escritura como Mary Carruthers (1990, 1998), Michael Clanchy (1979), Armando Petrucci (1995), y Brian Stock (1983) han intentado hablar en términos más concretos sobre las “comunidades textuales” del medioevo, tomando como punto de partida la compleja (y continua) relación interactiva entre el discurso oral y el escrito en estas comunidades. Definiendo las “comunidades textuales” en base al papel significativo de los textos en su organización social, Stock ofrece una imagen más o menos teórica — pero a la vez empírica — de éstas.⁷ Para Stock, los movimientos heréticos europeos del siglo XI no se caracterizan necesariamente por la existencia de rasgos comunes en relación a la interpretación de la doctrina o de sus orígenes sociales, sino que éstos “demostraron paralelismo en cuanto al empleo de textos, que estructuraron el comportamiento interno de los miembros del grupo y proveyeron una forma de solidaridad contra el mundo externo” (1983:90). El énfasis que Stock pone en la práctica de estas comunidades (elemento fundamental en la definición de una comunidad frente a otras) enlaza muy bien con corrientes investigativas y teóricas desarrolladas durante la última década del siglo XX en las ciencias sociales y, hasta cierto punto, en las humanidades (Besnier 1995; Scollon 2000; Wertsch 1998). Es posible pensar, en términos bourdieusianos, por ejemplo, que el uso de textos (e.g., su composición, interpretación, y reproducción) representa un ejemplo específico del *habitus* poseído por miembros de comunidades específicas (Besnier 1999:142). Este punto también nos sugiere otras preguntas sobre el proceso de socialización de los miembros de estas comunidades — o sea, la cuestión de cómo los seres humanos (no exclusivamente niños) llegan a utilizar

⁶ Para comprender, por ejemplo, los recientes cambios pragmáticos y estructurales de la lengua de signos utilizada por la comunidad sorda en los Estados Unidos (*ASL*), hace falta considerar cómo la tecnología digital — específicamente, los *web-cams* instaladas encima de las pantallas de ordenadores — ha comenzado a mediar la interacción de muchos interlocutores sordos separados por la distancia física. Para atender a este fenómeno de cambio lingüístico, ha sido necesario adoptar una idea de “comunidad de habla” que atienda a las fuerzas sociales que están en juego dentro de comunidades definidas como “virtuales” por el uso de Internet (Keating 2000).

⁷ Es interesante, también, considerar las múltiples intersecciones que existen entre la definición que Stock sugiere para las “comunidades textuales” y la de “comunidad de habla” ofrecida por Hymes, Gumperz, y Morgan.

textos escritos de una manera que conviene con las prácticas de su entorno (Heath 1983; Ochs y Schieffelin 1986; Reynolds 1996). La consideración de los escritos dentro de sistemas flexibles y emergentes de *habitus* nos parece especialmente útil en el caso de los estudios textuales, debido a la atención que presta a aspectos estructurales (sociales como literarios) y pragmáticos dentro de un marco de análisis principalmente preocupado por la relación entre la literatura y la práctica social. Así, la idea de *performance* deja de ser un concepto efímero y fuera del alcance de historiadores y críticos del discurso pasado. En cambio, la *performance* comienza a ser enmarcada como un rasgo fundamental del proceso por el que las acciones de los seres humanos crean la organización social, a medida que estas mismas acciones son estructuradas a su vez por ésta (Bourdieu 1990: 53).

En el caso de textos compuestos y utilizados por grupos de lectores que fluctúan sincrónica y diacrónicamente, el empleo de las técnicas analíticas de la etnografía de la comunicación (dentro de las cuales se sitúa el estudio de las "comunidades textuales") se hace aun más difícil. Si el análisis de las raíces sociales del discurso (según el modelo descrito por Hymes y Gumperz) depende de nuestro acceso, siempre mediado, a acontecimientos concretos caracterizados por la interacción verbal, el estudio de textos — sobre todo los producidos y utilizados por comunidades que ya no existen — no parece admitir más que hipótesis y sugerencias vagas. Stock, Carruthers, y Clanchy intentan superar este dilema acudiendo a documentos históricos y a otros órdenes de datos no estrictamente textuales — e.g., en el caso de Carruthers (1998), iluminaciones manuscritas — para crear una imagen más sólida y contextualizada de la práctica textual de las comunidades cultas y profesionales que analizan.

Mientras no se puede negar la utilidad de los análisis de Stock, Carruthers, Clanchy, Petrucci, y muchos otros investigadores trabajando dentro de varias disciplinas, al dirigir nuestra atención hacia la práctica más localizada y subrepticia de los moriscos aragoneses, parece necesario aceptar lo que mantiene Francisco Rico en su estudio sobre los manuscritos y el discurso literario medieval: "Las versiones orales y las *performances* más complejas no nos son asequibles, por definición. . ." (1996: 251). Sin embargo, y como si fuera su intención abrir una avenida de investigación dónde antes no había paso, Rico añade: ". . . pero nada más hacedero que comprobar la versatilidad de las copias. Nada tampoco más comprensible: cada copia no podía sino reflejar el impulso que le había dado origen. . ." (1996: 251). ¿Reflejar el impulso? Es aquí, creemos, dónde encontramos nuestro punto de entrada en cuanto a las *performances* de los lectores morisco-aragoneses; porque, como ya hemos sugerido, los manuscritos producidos y utilizados por esta comunidad — o de cualquier otra caracterizada por su uso de textos escritos — no son tanto un *reflejo* de la práctica cultural como una evocación o un mediador

(semiótico y físico a la vez) de tal práctica.

Esta noción de *evocación* se presenta de forma clara en la introducción de Rosaleen Howard-Malverde a una colección de ensayos sobre los escritos y las culturas andinas contemporáneas y coloniales (1997). Subrayando el reduccionismo que caracteriza la concepción de textos como representaciones de la cultura, Howard-Malverde mantiene que “el problema con la idea de ‘representación’ es que sugiere una realidad objectificada que pre-exista y que esté de alguna manera separada del momento, que después se presenta ante un público que supuestamente la percibe como una relación de un *status quo* externo” (1997: 10). Reemplazando la idea de “representación” (o bien, “reflejo” en el sentido de Rico) con una noción más performativa y contextualizada del texto, Howard-Malverde sugiere que:

. . . una concepción performativa del proceso cultural . . . desplaza el concepto de la representación (que es, en sus raíces, un constructo analítico), y permite concebir la realidad como algo construido y emergente, y también como un proceso experiencial arraigado en el tiempo y en el lugar; además la realidad se concibe en relación a los individuos y grupos que, a través de su participación, se colocan en relación con sus co-participes y con el orden social más amplio. (10)

En términos concretos, tal reconceptualización del texto — sobre todo el manuscrito, debido a los procesos sumamente interactivos, cooperativos, y contextualizados por los que se reproducía (Cerquiglini 1989; Dagenais 1994) — nos permite acercarnos a los manuscritos morisco-aragoneses de otra manera. Estudiándolos no sólo como objetos estáticos y “representativos” del discurso morisco (sea éste escrito, verbal, o una mezcla de los dos), sino también como elementos fundamentales de las actividades por las que la cultura morisca tomaba forma, tenemos la oportunidad de analizar las prácticas y marcos performativos codificados dentro de sus folios. Es decir que, de una forma, “las *performances* más complejas” — a medida que éstas fueron mediadas por textos manuscritos — sí nos son asequibles.

‘I LÍBRANOS SEÑOR’: EL CONTEXTO DISCURSIVO.

Al considerar las prácticas culturales codificadas dentro del “El nacimiento del Profeta”, es importante ofrecer un bosquejo general del contexto discursivo dentro del cual se tuvo que leer dicho texto. En principio, es fundamental señalar que los textos aljamiado-moriscos no solamente son parte del repertorio lingüístico de una comunidad minoritaria en la España de los

Habsburgos, sino que son ejemplos concretos de un discurso a veces beligerante y casi siempre clandestino. No son pocos, por ejemplo, los estudios históricos sobre los moriscos castellano-aragoneses que subrayan en tinta roja tanto las restricciones impuestas al discurso morisco por las autoridades cristianas como las réplicas — en ocasiones sediciosas y polémicas — de los moriscos a estas limitaciones.

Louis Cardaillac, en su largo estudio sobre el discurso polémico que los moriscos produjeron a pesar de (o debido a) la hostilidad cristiana, señala que uno de los elementos constantes en las comunidades moriscas era la recitación, más o menos fiel, de la *Fatiha*, o la primera estrofa de siete versos del Qur'an (1977: 34). El texto de esta estrofa se puede traducir de la siguiente manera:

1. ¡En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso!
2. Alabado sea Alá, Señor del universo,
3. el Compasivo, el Misericordioso,
4. Dueño del día del Juicio,
5. A Ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda.
6. Dirígenos por la vía recta,
7. la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados.

El verso en el que se implora a Dios que muestre “la vía recta” al musulmán fiel, y no el camino escogido por los extraviados, versus los que incurren en la ira divina, tiene una presencia determinante del discurso y las prácticas islámicas de los cripto-musulmanes aragoneses. A finales del siglo XVI, sobre todo en las comunidades más aisladas y desprovistas de la instrucción islámica por parte de un *alfaquí* [*fqih*] con cierto nivel de educación religiosa, el texto de la *Fatiha* sufrió algunos cambios textuales resultado de las tensiones sociales que existían entre los cripto-musulmanes españoles y la mayoría cristiana después de las Pragmáticas de 1566 y de la sublevación, derrota, y exilio de los moriscos granadinos (Bernabé-Pons 1992).

Uno de los cambios más reveladores del uso de la *Fatiha* como forma de ataque directo a los judíos y cristianos se observa en la traducción aljamiada que de ella hizo Muhammad Alguazir, un morisco exiliado en Túnez. Éste traduce, por ejemplo, el sexto y séptimo versos de la *Fatiha* en términos muy lúcidos: “¡libranos Señor del camino de los malditos judíos y herrados cristianos” (Cardaillac 34). El ataque explícito de esta traducción contra los judíos y cristianos apoya, según Cardaillac, la hipótesis de que “si los exégetas coránicos no están todos de acuerdo en la interpretación de [la *Fatiha*], para los moriscos no cabe ninguna duda: los errados y los que incurren en la ira divina son los judíos y los cristianos” (34). Podemos aceptar la hipótesis general de Cardaillac en cuanto al discurso religioso de los cripto-musulmanes aragoneses,

aun cuando a veces sus argumentos sirvan para exagerar las supuestas diferencias entre las comunidades cristiana y morisca. Queda bastante claro, de todas formas, que la traducción de Alguazir busca una determinación explícita de las diferencias espirituales entre estas comunidades desde la perspectiva de un exiliado morisco a principios del siglo XVII. Alguazir, podemos concluir, no tiene mucho en común con el Ricote tan castizo (en términos discursivos e ideológicos) del *Quijote*, y dado el ataque mordaz que Alguazir dirige hacia los cristianos y judíos, no nos parece ilógico inferir la presencia de cierta ansiedad provocada por la influencia que puede desprenderse desde la comunidad cristiana (y, en menor medida, la judía) hacia la morisca. La decisión de Alguazir de convertir “no [el camino] de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados” en “líbranos Señor del camino de los malditos judíos y herrados cristianos” es tanto una expresión del temor social que condiciona el carácter islámico de los moriscos, como una exhortación religiosa. Para comprender el discurso de los moriscos aragoneses, junto con las ideologías lingüísticas y religiosas que le dan forma, es necesario atender al complejísimo sistema de interrelaciones que existió entre moriscos y cristianos, y la ansiedad sentida por aquéllos frente a la agresividad y la intolerancia de éstos. Al final, esta ansiedad, junto a la situación que la provoca, es una parte integral de la cultura que los moriscos fueron construyendo dentro de un difícil contexto social sin precedente en la historia del Islam (Harvey 1993).

“ANNABI SALIÓ DE KASAMIENTO KASTO. . .”

Como acabamos de señalar, un análisis de la cultura morisco-aragonesa necesita tomar en cuenta el proceso de imposición de la religión cristiana a los miembros de las comunidades moriscas, y en consecuencia, la resultante ansiedad que este proceso provocó entre los cripto-musulmanes. Un elemento importante en esta situación conflictiva es el conjunto de textos manuscritos de los moriscos aragoneses. Mientras un sector influyente de la comunidad institucional cristiana trata de erradicar todo rastro de continuidad de la religión musulmana, miembros de las comunidades moriscas buscan maneras de continuar, sin levantar sospechas, con la práctica secreta de sus ceremonias religiosas, y con la producción, venta e intercambio de textos religiosos y didácticos, en muchos casos escritos en lengua de aljamía.

A pesar del carácter clandestino de estos textos, y del escaso alfabetismo de los moriscos aragoneses, la lectura fue una de las prácticas sociales más importantes dentro de las comunidades moriscas de Aragón (Fournel-Guerin 1979). La circulación activa de libros y folios manuscritos (junto con su uso dentro de actividades situadas) no sólo ayudó a combatir las

posibles conversiones religiosas (en términos más que oficiales) de los miembros de estas comunidades, sino que fue una vía de fortalecimiento y conservación de las prácticas religiosas musulmanas, y por extensión, de la identidad musulmana. Y todo esto dentro de un difícil contexto en el que tanto la posesión de escritos en aljamiado como la enunciación de un término o expresión árabe en un marco inapropiado eran motivo suficiente para iniciar un proceso inquisitorial.⁸

Los cinco manuscritos objeto de nuestro estudio son parte de una tradición manuscrita con raíces en los primeros siglos del Islam. Sin embargo, su traducción, recopilación y uso dentro de las comunidades morisco-aragonesas durante el siglo XVI reflejan tanto la continuidad de esta tradición como la separación y aislamiento de los cripto-musulmanes españoles bajo la creciente intolerancia y opresión de instituciones nacionales españolas. Dado el aislamiento religioso de los moriscos aragoneses, un texto como el *Libro de las luces* llega a ser fundamental para la organización y *performance* de las prácticas rituales y otras actividades (e.g. docentes) de índole local. En suma, la ausencia de instituciones religiosas vinculadas a una comunidad musulmana más amplia (*al-umma*), hizo necesario que los moriscos aragoneses dependieran de textos tradicionales y religiosos para activar y mediar procesos por los que pudieran establecer y mantener una identidad como musulmanes. En este hecho observamos cierta resonancia entre el caso de los moriscos y el de otras “comunidades textuales” descritas por Stock; y, siguiendo a Stock, es nuestra meta subrayar el carácter social y performativo de estos textos. Enfocándonos en el papel y significado de “El nacimiento del Profeta” dentro la práctica ritual de los moriscos aragoneses, vemos en qué sentido formaron los moriscos aragoneses una “comunidad textual” preocupada por la preservación de su identidad religiosa y la continua negociación de su vida cultural dentro de una España cada vez más cristiana e intolerante.

Dirigiendo nuestra atención al nacimiento de Mahoma y a la afirmación de su procedencia de un *kasamiento kasto sin adulterio* presentada en los manuscritos (2) y (5), vemos primero cómo el significado de esta afirmación está íntimamente ligado con el hecho de que sea el Profeta el hablante en estas copias. Respecto a *kasamiento kasto sin adulterio*, hay ciertas dificultades analíticas que conviene aclarar. La primera dificultad tiene que ver con el significado ambiguo del adjetivo *kasto* cuando se usa para modificar el matrimonio que dio origen a Mahoma. ¿Era “casto” en el sentido de que Amina, la madre del Profeta, era tan virgen como la madre de Jesús, y que la concepción de Mahoma, como la de Jesús, tuvo lugar mediante la intervención

⁸ La descalificación de la religión cristiana mediante los textos se hace, en ocasiones, por medio de la desautorización de dicha religión, como se observa en el fragmento objeto de este análisis.

directa de Dios? ¿O tiene el término *kasto* otro significado, que se refiere a la concepción de Mahoma dentro del matrimonio consagrado de ‘Abdullah y Amina?

Para comenzar, queda bastante claro que, dentro de la tradición islámica, la concepción de Mahoma tuvo lugar en condiciones terrestres si no completamente convencionales. Según el *Libro de las luces*, mientras que Amina está dotada de ciertas cualidades espirituales (e.g. Dios produce una luz brillante dentro de su vientre que se ve desde Siria cuando nace Mahoma), es a través del acto sexual con su marido que ésta llega a ser madre. Este hecho se evidencia después de la muerte de ‘Abdullah, durante el séptimo mes del embarazo de Amina. Los ángeles, muy preocupados, preguntan a Dios: “Señor, señor, queda tu *annabi* el escogido de tus naciones wérfano” (López-Morillas 1994: 72). Les responde Dios: “Ye mis almalaques, callad, que yo soy mayor para él que no otro ninguno, ni que es su padre. . .” (López-Morillas 1994: 72). Por estos datos, es difícil que comunidades moriscas consideraran la concepción de Mahoma producto de una unión entre Amina y Dios; pero este hecho no invalida la creencia de que Mahoma es el elegido Dios como su profeta.

Vemos que si *kasto* se refiere al matrimonio consagrado de ‘Abdullah y Amina, Mahoma es presentado como parte de una línea de profetas y seguidores de Dios que tiene su punto de origen en Adán, y que no admite la intervención en esta genealogía de ningún ignorante de la práctica y creencia musulmana (i.e. *torpe* o *chejil*). La creencia en la existencia de una línea genealógica directa entre Adán y Mahoma sigue siendo una parte del Islam popular que se presenta como una procesión de más de 40 generaciones que se extiende desde la creación de Adán por Dios hasta el nacimiento del Profeta (Muhammad ibn ‘Abdullah) en 570 EC. Aunque no es aceptada por los eruditos islámicos, esta línea genealógica sirve para reforzar la legitimidad del Profeta, y su relación privilegiada con Dios frente a otros profetas. En el contexto de la España del siglo XVI, esta línea produce una inversión singular del concepto de “limpieza de sangre” que tanto afectó a los moriscos en todas partes de España. Efectivamente, esta línea demuestra — por la densa noción de *kasamiento kasto* — la extrema pureza del Profeta del Islam, y la ortodoxia espiritual de los musulmanes por su asociación con él. Los modificadores de *kasamiento kasto* (“sin adulterio de los torpes”, “desde Adán”) sirven para enfatizar aun más esta línea directa que existe entre Dios y Mahoma. Es decir, si el nacimiento de Mahoma se produce por el acto sexual entre sus padres — acto que hace imposible la virginidad o *castidad* de Amina *in strictu sensu* — es, sin embargo, el producto de un *matrimonio casto* en el sentido de que no rompe la línea genealógica que vincula a Mahoma con Adán, el primer

seguidor y profeta de Dios, según la tradición islámica.⁹

Si la presentación de Mahoma como producto de *kasamiento kasto sin adulterio de los torpes* dentro de “El nacimiento del Profeta” sitúa al Profeta dentro de una línea ortodoxa de profetas y seguidores de Dios, la participación del Mahoma recién nacido en la conversación entre el *klamador*, las aves, los ángeles, y las nubes tiene una función aún más sutil. Al leer la versión coránica del nacimiento de Jesús, vemos un paralelo significativo entre la construcción discursiva del Mesías cristiano y el Profeta del Islam. En Sura 19: 29-33, después del parto de María, es el niño Jesús quien milagrosamente habla en defensa de sí mismo y de su madre:

29. Entonces ella se lo indicó. Dijeron: “¿Cómo vamos a hablar a uno que aún está en la cuna, a un niño?”

30. Dijo él: “Soy el siervo de Alá. Él me ha dado la Escritura y ha hecho de mí un profeta.

31. Me ha bendecido dondequiera que me encuentre y me ha ordenado la *azalá* y el *azaque* mientras viva,

32. y que sea piadoso con mi madre. No me ha hecho violento, desgraciado.

33. La paz sobre mí el día que nací, el día que muera y el día que sea resucitado a la vida”.

Esta reconfiguración discursiva de Mahoma como hablante dentro de los manuscritos (2) y (5) muestra una confluencia de la leyenda de su nacimiento con la versión coránica del nacimiento de Jesús. Como sucede en

⁹ Para un “cristiano nuevo de moros”, conocedor de las tradiciones cristiana y islámica, el nombre de Adán hace referencia por un lado al primer profeta del Islam, y por otra al primer pecador de la tradición cristiana. En términos de la práctica ritual islámica, Adán sirve como figura venerada en la fiesta de *Ashura*, festividad en la que “los moriscos honraban . . . el décimo día de la luna de *Muharram* . . . [y] a diez de los profetas con su particularidad (Cardaillac 35).” Dentro de esta tradición festiva, Adán, lejos de ser un hombre caído, recibe de Dios su *tauba* o arrepentimiento, hecho que le convierte en símbolo de la merced y compasión divina (sin la intercesión, debemos mencionar, de algún “cordero sacrificial”). En cambio, en el marco de la religión cristiana, el nombre de Adán designa al primer hombre creado por Dios y responsable del pecado original — hecho que se necesita la encarnación, muerte, y resurrección de Dios. Cada uno de los significados pertenece a un discurso religioso que trata de imponerse al de contrario, aunque no son completamente separables. Los dos Adanes, el bíblico y el coránico, forman parte de un argumento ideológico más complejo que también implica versiones competitivas (por no decir opuestas) del nacimiento de Jesús, su recontextualización dentro de textos folclóricos como “El nacimiento del Profeta”, y su uso ritual. Dentro de “El nacimiento del Profeta”, es innegable que se manifieste una clara crítica — con varios ejes teológicos — de la versión cristiana del papel de Adán y la naturaleza del nacimiento de Jesús. Pero al nivel más profundo, es aquí dónde vemos una confluencia peculiar de las figuras de Jesús y Mahoma, y una manifestación de un discurso y práctica particularmente moriscos.

el caso de Jesús, el papel activo de Mahoma en la conversación, a pesar de su tierna edad, se utiliza para insistir en su legitimidad — y la de su línea — en relación a Dios.

Debemos mencionar que en el caso de Mahoma, el milagro de la palabra tres días después de su nacimiento tampoco forma parte de la tradición islámica erudita. De hecho, la tradición islámica insiste en su naturaleza mortal y en su inhabilidad para hacer actos milagrosos más allá de su función como receptor de la revelación coránica. Es necesario mencionar, también, que dentro de la narrativa de (2) y (5), existe cierta ambivalencia respecto a la participación de Mahoma en la conversación sobre su linaje. En ambos manuscritos, por ejemplo, hay una alternancia confusa de sujeto: “dixo annabi (‘sm) *salió* de kasamiento sin adulterio desde Edam aleyhi assalam no *me* tocó adulterio. . . .” Por eso, el cambio que López-Morillas sugiere para el texto de (5) — desde “no *me* tocó adulterio de los *chehiles*” hasta “no *le* tocó adulterio de los *chehiles*” — tiene cierto sentido desde una perspectiva filológica. Sin embargo, la confusión que existe entre “annabi . . . *salió*” y “no *me* tocó adulterio de los *chehiles*” se puede resolver si consideramos que en ambas copias aljamiadas la *dama* (signo vocálico que significa el sonido |u|) al final de “*salió*” se escribe sólo tentativamente (como si los copistas de estos manuscritos no estuvieran seguros de la presencia de este signo en las copias que utilizaron para hacer las suyas o no), creando una ambigüedad entre “*salió*” y “*sali*”. Sea como fuere el caso, es preciso reflexionar un poco antes de asignar el pronombre “*me*” a un simple error de copista, porque es muy posible que la presentación de Mahoma como hablante en manuscritos (2) y (5) refleje al menos la sugerencia de una lectura paralela a la de los poderes milagrosos de Jesús y Mahoma en el momento de sus respectivos nacimientos, dentro de particulares comunidades morisco-aragonesas. El resultado neto es la parcial enmarcación del nacimiento de Mahoma a la luz del nacimiento del Jesús coránico — una versión folclórica con ramificaciones importantes, dada la tensión y ansiedad suscitadas dentro de las comunidades morisco-aragonesas por la opresión de la mayoría cristiana.

La plena manifestación de este Mahoma híbrido y folclórico (descendiente de Adán, hacedor de milagros, y figura en competición con el Jesús cristiano) se encuentra en el uso de este texto dentro de las prácticas rituales. Según Francisco Guillén Robles, comunidades morisco-aragonesas leían secciones del *Libro de las luces* como parte de su celebración de varias fiestas religiosas (1889: 39). Entre estas secciones está la que hemos denominado “El nacimiento del Profeta”, la cual se leía durante la fiesta del nacimiento de Mahoma (*Ma’ulid* o *Milad al-Nabi*), que todavía se celebra en muchas partes del mundo islámico el 12 de Rabi’al Awwal (el duodécimo día del tercer mes del año musulmán). Debido a su relación a la celebración cristiana del nacimiento de Jesús, varias autoridades jurídicas han censurado

la fiesta, citando puntos teológicos que nos recuerdan del carácter humano (y nada divino) de Mahoma. Para ellos, la celebración del nacimiento del Profeta refleja simultáneamente un conocimiento erróneo del status espiritual de Mahoma por parte de muchas comunidades islámicas y una relación demasiado estrecha con la religión cristiana.¹⁰ Tal ansiedad no previene que *Ma'ulid al-Nabi* sigue celebrándose hoy día en comunidades profundamente islámicas, y hasta en países, como la Arabia Saudita, donde su celebración representa una violación de la ley.

Aparte de estas consideraciones teológicas, lo que más nos preocupa en el presente estudio es la manera en la que los moriscos aragoneses celebraban esta fiesta. Recogiendo información sobre la celebración de *Ma'ulid al-Nabi* en varios contextos culturales e históricos, hemos visto que en todo caso su celebración incorpora la recitación de narrativas sobre el nacimiento del Profeta, bien de textos escritos u orales. Según Imam Chalal al-Din Al-Suyuti (n. 1445 EC), comentarador egipcio del Qur'an:

A mi modo de ver, el Milad Sharif, Celebración del nacimiento del Noble Profeta (sala Allahu alehi wa salaam) es, de hecho, una ocasión de alegría en la que las gentes se juntan para recitar el Sagrado Qur'an a medida que sea posible. Luego, relatan las profecías relacionadas a la apariencia del Noble Profeta (sala Allahu alehi wa salaam) que se han transmitido en Ahadith y Azar, y los sucesos milagrosos y signos que tomaron lugar en el día de su nacimiento. Después, se les presenta comida y la comen según su deseo y hasta que estén satisfechos. Esta fiesta del cumpleaños del Noble Profeta (sala Allahu alehi wa salaam) es una Bid'a Hasana [una buena innovación] y los que la arreglan recibirán bendiciones, dado que en tal celebración se encuentra la expresión de alegría y felicidad ante la grandeza y eminencia del Noble Profeta (sala Allahu alehi wa salaam) en el día de su nacimiento. (2002: n.p.)

Queda aceptado que comunidades de moriscos aragoneses observaban *Ma'ulid al-Nabi*, y que la lectura pública de narrativas — orales y escritas — sobre el nacimiento del Profeta formaban una parte integral de la celebración de esta fiesta religiosa. Pero, ¿cómo funcionó “El nacimiento del Profeta” dentro de la celebración de esta fiesta religiosa? ¿Cómo se negoció el significado de la figura de Mahoma a través de un texto que le presenta como

¹⁰ De hecho, dos veces durante la segunda mitad del siglo XVI, el *Mawlid annabi* se ubica dentro de tres días de la Navidad, la celebración cristiana del nacimiento de Jesús (12 Rabi'a al-Awwal 967 AH / Martes, 22 de diciembre, 1559 EC y 12 Rabi'a al-Awwal 1000 AH / Sábado, 28 de diciembre, 1591 EC).

un ser dotado de características que no están de acuerdo con la versión ortodoxa musulmana de su nacimiento y vida?

La lectura pública de “El nacimiento del Profeta” por parte de *alfaquíes* locales y otros lectores sancionados constituye una *performance* de este texto en contextos caracterizados por una diversidad ideológica, y por una interacción discursiva. Dado este hecho, tenemos que considerar la posibilidad de que algunos de los resultados de tal interacción discursiva fueran codificados dentro de sucesivas copias de los manuscritos aljamiados que contienen el texto. Volviendo a los comentarios de Rico, podemos pensar en la manera en que las copias manuscritas de “El nacimiento del Profeta” no sólo reflejan la práctica discursiva de los moriscos aragoneses, sino sirven como un recurso para su continua negociación. Creemos que en la presentación ambigua del Profeta como hablante tres días después de su nacimiento (dejando aparte el hecho de que su conversación es con los ángeles, los pájaros, las nubes, y un *klamador* misterioso), hay evidencia concreta de esta negociación activa, y de la ansiedad provocada por la presencia dominante de la cultura cristiana en la vida de los moriscos aragoneses. Estos manuscritos nos dan datos valiosos sobre los procesos mediante los cuales se construyeron el discurso y las prácticas morisco-aragonesas. Por eso, los manuscritos aljamiado-moriscos adquieren una relevancia notable cuando los consideramos parte mediadora, y por lo tanto estructurante, de las *performances* y las actividades situadas en el mundo social de los moriscos.

APÉNDICES

1. Madrid, Biblioteca Nacional ms. 4955 f. 118r.

. . . y oyeron un klamador ke dixo dexa los / dexo ke ya tiene Allah quien lo krie dixie / ron y kien sera / dixo Halima fija de abi / Duwayb Açadiyya y dixo annabi ('sm) / salio de kasamiento kasto sin adulterio de los / torpes y naçio annabi ('sm) dia de lunes / a doze dias de rabiyya alawwul . . .

2. Madrid, Real Biblioteca ms. II/3225 f. 137r-v.

. . . oyeron un klamador ke / dixo lexadvos seyer ke ya tiene Allah / kien lo kiriye dixiero y quien dixo Halima fija / de Abi Duwayb Açadiyya y dixo annabi ('sm)

{f. 137^v}

salio de kasamiento sin adulterio desde / Edam aleyhi assalam no me toco adulterio de los / torpes y nacio annabi. . .

3. Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia ms. 11/9410 (olim

T13) f. 264v.

. . . un klamador ke dixo dexadvos de / (?)do esa distuta ['disputa'] ke ya tiene Allah. / ke a de ser kriado / por mano de Halima fija de / Abu Duwayb Açadiyya y naçio annabi alehi assa / laam en dia de alithnain a / doze dias del alba de Rabia al-awwal

4. Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia ms. 11/9413 (olim T17) ff. 106v-107r.

. . . un klamador ke dixo lexadvos ser ke tiene / Allah ordenado ke a de ser kriado por mano de Halima / fija de Abi Duwayb Açagriyya y dixo annabi Muhammad

{107^r}

('asm) salio de su kasamiento kasto / sin adulterio de los chehiles y nacio Muhammad nuestro / annabi ('sm) en dia de lunes a doze dias / de Rabia al-awwal . . .

5. Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia ms. 11/9414 (olim T18) ff. 103.

. . . y oyeron un klamador ke dixo dexadvos desho / ke ya tiene Allah ordenado ke a de ser kiriado por mano / de Halimahija de Abi Duwayyb Açadiyya y dixo annabi 'asm / salio de kasamiento kasto sin adulterio desde / Edam alehi assalam no me toco adulterio de los chehiles y nacio /annabi alehi assalam dia de lunes a doze dias de Rabia' al-awwal . . .

OBRAS CITADAS

Fuentes primarias

Madrid, Biblioteca Nacional ms. 4955.

Madrid, Real Biblioteca ms. II/3225.

Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia ms. 11/9410.

Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia ms. 11/9413.

Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia ms. 11/9414.

Fuentes secundarias

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. Nueva York: Verso, 1983.

BAUMAN, Richard y Charles L. BRIGGS. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life." *Annual Review of Anthropology* 19 (1990): 59-88.

BERNABÉ PONS, Luis F. "Una visión propicia del mundo: España y los

- moriscos de Granada". *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia*. Ed. André Stoll. Kassel: Reichenberger, 1998. 89-137.
- BESNIER, Niko. "Literacy". *Journal of Linguistic Anthropology* 9.1-2 (1999): 141-43.
- . *Literacy, Emotion, and Authority: Reading and Writing on a Polynesian Atoll*. Cambridge: Cambridge UP, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Trad. Richard Nice. Stanford: Stanford UP, 1990.
- CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Trad. Mercedes García Arenal. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- CARRUTHERS, Mary. *The Craft of Thought*. Cambridge: Cambridge UP, 1998.
- . *The Book of Memory*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- CERQUIGLINI, Bernard. *Éloge de la variante: histoire critique de la philologie*. Paris: Seuil, 1989.
- CHARTIER, Roger. *The Order of Books: Readers, Authors and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*. Trad. Lydia G. Cochrane. Cambridge: Polity, 1994.
- CLANCHY, Michael. *From Memory to Written Record, England 1066-1307*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1979.
- DAGENAIS, John. *The Ethics of Reading in Manuscript Culture: Glossing the Libro de buen amor*. Princeton, Princeton UP, 1994.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente, 1978.
- DURANTI, Alessandro. *Antropología lingüística*. Trad. Pedro Tena. Cambridge: Cambridge UP, 2000.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. "La lengua de los moriscos". *Manual de dialectología hispánica: El español de España*. Ed. Manuel Alvar. Barcelona: Ariel, 1996. 111-18.
- . "La literatura aljamiado-morisca como fuente para el conocimiento del léxico aragonés". *Serta Philologica F. Lázaro Carreter*. 2 vols. Madrid: Cátedra, 1983. 1: 175-92.
- GOFFMAN, Erving. *Forms of Talk*. Filadelfia: U de Pennsylvania P, 1961.
- GÓMEZ RENAU, Mar. "La lengua aljamiada y su literatura: una variante islámica del español." *Castilla* 25 (2000): 71-83.
- GOODWIN, Marjorie Harness. *He-Said-She-Said: Talk as Social Organization among Balck Children*. Bloomington: U de Indiana P, 1990.
- GUMPERZ, John J. "The Speech Community". *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Nueva York: Macmillan, 1968. 381-86.
- HARVEY, Leonard Patrick. "The Political and Social History of the Moriscos." *The Legacy of Muslim Spain*. 2 vols. Ed. Salma Khadra Jayyusi.

- Leiden: Brill, 1993. 201-34.
- HEATH, Shirley Brice. *Ways with Words: Language, Life, and Work in Communities and Classrooms*. Cambridge: Cambridge UP, 1983.
- HEGYI, Ottmar. "La función de los entornos en la interpretación semántica: una aproximación a la lengua de los moriscos". *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*. Ed. Abdeljelil Temimi. Zaghuan, Túnez: CEROMDI, 1989. 87-91.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. "Introduction: Between Text and Context in the Evocation of Culture". *Creating Context in Andean Cultures*. Ed. Rosaleen Howard-Malverde. Oxford: Oxford UP, 1997. 3-17.
- HYMES, Dell. "Sociolinguistics and the Ethnography of Speaking". *Social Anthropology and Language*. Ed. Edwin Ardener. London: Tavistock, 1971. 47-93.
- KEATING, Elizabeth. "American Sign Language in Virtual Space: Interactions between Deaf Users of Video Telephone and the Impact of Technology on Language Practices." Center for Language, Interaction, and Culture, UCLA. 16 de marzo de 2000.
- LÓPEZ MORILLAS, Consuelo. *Textos aljamiados sobre la vida de mahoma: el profeta de los moriscos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994a.
- . "Aljamiado and the Moriscos' Islamicization of Spanish." *Perspectives on Arabic Linguistics, VI*. Eds. Mushira Eid, Vicente Cantarino, and Keith Walters. Amsterdam: Benjamins, 1994b. 17-23.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *El problema morisco: desde otras laderas*. Madrid: Libertarias, 1991.
- MORGAN, Marcyliena H. "Community." *Journal of Linguistic Anthropology* 9.1-2 (1999): 36-38.
- PETRUCCI, Armando. *Writers and Readers in Medieval Italy: Studies in the History of Written Culture*. Trad. Charles M. Radding. New Haven: Yale UP, 1995.
- REYNOLDS, Suzanne. *Medieval Reading: Grammar, Rhetoric, and the Classical Text*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
- RICO, Francisco. "Epílogo: Entre el códice y el libro". *'Libro del caballero Zifar': Códice de París. Vol. II: Estudios publicados bajo la dirección de Francisco Rico*. Barcelona: Moleiro, 1996. 245-58; 284-85.
- SCOLLON, Ron. *Mediated Discourse: The Nexus of Practice*. Nueva York: Routledge, 2001.
- SCHIEFFELIN, Bambi B. y Elinor Ochs, eds. *Language Socialization Across Cultures*. Cambridge: Cambridge UP, 1986.
- STOCK, Brian. *The Implications of Literacy*. Princeton: Princeton UP, 1983.
- SUYUTI, Imam Chalal al-Din. "Celebrating Eid-e-Milad-un-Nabi". Trad. Sohail

Abdul Habib. *Islamic Academy Website*. 11 noviembre, 2002. <<http://www.islamicacademy.org/html/Articles/English/Milad.htm>>.

RESUMEN

En el presente estudio, nos aproximamos a los escritos aljamiados de los moriscos aragoneses para conocer su relación con la vida cultural de los miembros de las comunidades morisco-aragonesas. Empleando teorías de la performance, interacción, y práctica social desarrolladas en la antropología lingüística y en los estudios folclóricos durante las últimas dos décadas, analizaremos textos manuscritos de los cripto-musulmanes aragoneses –en particular una sección del ‘Libro de las luces’ –con la meta de trazar líneas más sólidas que conecten la textualidad de estas comunidades con su mundo social.

ABSTRACT

In the present study, we approach the aljamiado-morisco texts with the goal of understanding their relation to the cultural life of members of Morisco communities in Aragon. Employing theories of performance, interaction, and social practice developed in linguistic anthropology and in folklore studies during the last two decades, we will analyze manuscript texts produced by Aragonese crypto-Muslims –specifically, a section of the ‘Libro de las luces’ – with the goal of tracing out more solid lines of connection between the textuality and social life of these communities.

RESUMÉ

Dans cette étude, nous étudierons les textes écrits en espagnol avec des caractères arabes par les morisques aragonais afin de connaître leur relation avec la vie culturelle des membres des communautés morisques en Aragon. Employant les théories de la performance, de l'interaction, et de la pratique sociale développée dans l'anthropologie linguistique et dans les études sur le folklore durant les deux dernières décennies, nous analyserons les textes manuscrits des cripto-musulmans aragonais Ben, -et plus particulièrement une section du "Livre des Lumières"- dans le but de souligner les liens entre les textes de ces communautés et leur environnement social.

ZUSAMMENFASSUNG

In der vorliegenden Studie nähern wir uns den Aljamiado-Schriften der aragonischen Morisken, um ihre Beziehung zum kulturellen Leben der Mitglieder der aragonischen Morisken-Gemeinschaften kennen zu lernen. Dabei wenden wir Theorien der „Performance“, der Interaktion und der gesellschaftlichen Praxis an, die in der linguistischen Anthropologie und den

folklorischen Studien in den letzten zwei Jahrzehnten entwickelt wurden, und analysieren handschriftliche Texte der aragonischen Crypto-Moslems, - insbesondere einen Abschnitt des „Libro de las Luces“- mit dem Ziel, festere Verbindungslinien zwischen der Textualität und dem gesellschaftlichen Leben dieser Gemeinschaften zu ziehen.

RIASSUNTO

Grazie a questo studio abbiamo l'opportunità, attraverso gli scritti aljamamiados, di prendere contatto con la vita culturale dei membri della comunità morisco-aragonesa. Sarà mediante l'utilizzo delle teorie della performance, dell'interazione e pratica sociale -teorie che, negli ultimi vent'anni sono state sviluppati dall'antropologia linguistica e dagli studi sul folclore- che analizzeremo i testi manoscritti dei cripto-musulmani aragonesi. Soprattutto una sezione del "Libro de las luces" con l'intenzione di riuscire a tracciare solide linee capaci di collegare la testualità di tali comunità con il loro mondo sociale.