



BIBLIOTHECA ARABO-ROMANICA ET ISLAMICA

Aljamías

in memoriam

Álvaro Galmés de Fuentes
y Iacob M. Hassán

Estudios reunidos

por Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Aljamías

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
SEMINARIO DE ESTUDIOS ÁRABO-ROMÁNICOS
BIBLIOTHECA ARABO-ROMANICA ET ISLAMICA

Dirigida por Juan Carlos Villaverde Amieva

VOLUMEN 8



BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

ALJAMÍAS

IN MEMORIAM

ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES

y

IACOB M. HASSÁN

Estudios reunidos por

RAQUEL SUÁREZ GARCÍA

&

IGNACIO CEBALLOS VIRO

GIJÓN

EDICIONES TREA, S. L.

2012

La edición de esta obra ha sido financiada
con cargo al proyecto FFI 2009-08070 (Universidad Complutense de Madrid),
por el Instituto Universitario Menéndez Pidal (UCM),
la Fundación Ramón Menéndez Pidal
y el Seminario de Estudios Árabo-Románicos (Universidad de Oviedo)



Instituto Universitario Menéndez Pidal
Universidad Complutense de Madrid



Fundación Ramón Menéndez Pidal

Primera edición: diciembre de 2012

© Los autores

© De esta edición: Ediciones Trea, S. L., 2012
c/ María González La Pondala, 98, nave D
Polígono Industrial de Somonte
33393 Sotiello - Cenero, Gijón (Asturias, España)
Tfno. 985 30 38 01 - Fax 985 30 37 12
www.trea.es - trea@tres.es

Composición: Mercantil Asturias, S. A.
Diseño de interior: Garábica, Sear & Cía.
Cubierta: Impreso Estudio
Impresión y encuadernación: Mercantil Asturias, S. A.

ISBN: 978-84-9704-704-3
Depósito Legal: As.-4337/12

Todos los derechos están reservados.
No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación
a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o medio,
sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros medios,
sin el permiso previo por escrito de Ediciones Trea, S. L.

Impreso en España - Printed in Spain

Aljamías inversas

CARLOS SAINZ DE LA MAZA

Instituto Universitario Menéndez Pidal
Universidad Complutense de Madrid

La palabra «aljamía» designaba originalmente el «romance, lengua castellana (para los moros)», o bien, luego, «el castellano corrompido que hablaban los moros», y deriva del árabe *ʿağamiyya* ‘lengua extranjera’¹. Para los historiadores de la literatura de la España multiétnica medieval, el término se aplica de modo especializado al conocido método gráfico que transcribe los textos en lengua romance mediante los alefatos árabe o hebreo; esas obras aljamiadas expresan en gran medida la conciencia identitaria de unas minorías que recurren a la grafía propia de su lengua sagrada en un contexto de sometimiento político y de marginación religiosa como el de los siglos *xiv* y *xv*².

Sin embargo, y en mi condición de no-aljamiadista, voy a proponerles que le demos al término «aljamía» un significado más general, abstracto, considerando tal todo proceso de escritura de una lengua usando el alfa-

¹ J. Corominas y J. A. Pascual documentan su primera aparición *ca.* 1350, en el *Poema de Alfonso XI* (*vid.* COROMINAS y PASCUAL 1980: 177a).

² En el caso de la aljamía árabe, la grafía corresponde también a la de la lengua hablada por los mudéjares, mientras que el hebreo había subsistido sólo como lengua sacra y de alta cultura escrita, pero ambos alefatos, y las lenguas a las que sirven de soporte, se vinculan, en última instancia, a un acto de revelación divina y poseen un valor trascendente que sobrepasa su mera función instrumental.

beto propio de otra que sea la lengua de referencia identitaria de un grupo social distinto, que, mediante este procedimiento, hace suyo algún aspecto propio de la cultura representada por la lengua así transcrita. De este modo, y con una actitud en cierto modo lúdica que se reflejará en el uso de la cursiva, voy a permitirme hablar de *aljamía inversa* en la literatura hispanomedieval al tratar de las transcripciones del hebreo o del árabe en caracteres latinos realizadas por autores cristianos. El ámbito preferente de aplicación de la misma va a ser la polémica religiosa *adversus infideles*, escrita en latín durante los siglos XII-XIII y, desde mediados de esta centuria, también en lengua vulgar, un género que crece en volumen y complejidad al calor del ideal de misión racionalista impulsado por los mendicantes y sus escuelas de lenguas orientales (*vid.* Coll 1945 y 1946, Coll 1945 y Burns 1971).

En el campo de las relaciones cristiano-judías, hay que considerar además otros dos factores: en primer lugar, el interés de los estudiosos cristianos del renacimiento del siglo XII por la *hebraica veritas*, en un intento de aproximación al texto bíblico hebreo que permitiera cimentar la exégesis sagrada sobre una base común, hasta entonces imposible por el rechazo judío de los errores de traducción de la Vulgata; y luego, de un modo paralelo pero ligado a actitudes cada vez más hostiles hacia el judaísmo, la progresiva afirmación de un nuevo tipo humano en el campo de la confrontación doctrinal: el converso culto, conocedor del hebreo y de la tradición bíblica y rabínica. En sus actuaciones públicas, orales o, sobre todo, escritas, estos apóstatas eruditos protegidos por la Iglesia van a aplicar sus conocimientos a la discusión de todo tipo de cuestiones lingüísticas o doctrinales con repercusiones exegéticas; desarrollarán, a la vez, un nuevo, más completo e *incontestable* sistema de cita de autoridad a la hora de buscar apoyos textuales para sus argumentos.

Ya en una obra tan temprana como el extenso y difundidísimo *Dialogus contra Iudeos* (*vid.* Pedro Alfonso de Huesca 1996), compuesto por Pedro Alfonso de Huesca tras su conversión en 1106, se recurre esporádicamente a la *aljamía inversa*, en el Título VI, en el inevitable análisis gramatical, con fines trinitarios, de las formas supuestamente plurales de los nombres divinos 'Elohim y 'Adonay; así, se transcriben los términos aislados y alguna brevísima frase, puesta siempre en boca de Petrus, el interlocutor (recién convertido) que defiende el cristianismo:

«quæ res est apertior et ad hoc comprobandum valentior quam nominum dei explanatio ut *heloym* et *adonay*? *Eloym* enim pluralitatem demonstrat, cuius singulare est *eloa*. Cum autem dico *elohay* [etc.]»

(...) Et in Psalmo invenitur scriptum: “Ego dixi *elohim atem*”, id est, “dii estis”. Et ad Israeliticum populum dominus per Moysen loquens ait: “Non habebis *heloym herim*”, hoc est “deos alienos”. Similibus quoque testimoniis libri prophetarum satis abundant»³.

El autor se limita por lo general a dar la forma y definición de palabras aisladas. En algún caso, el hebreo lo usa también Moisés, el interlocutor fiel al Judaísmo; por ejemplo, en el Título VII (sobre la Virgen María), y en relación con el controvertido pasaje de Is 7, 14: «Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabit nomen eius Emmanuel», se discute sobre la diferencia entre *bethula* ‘virgen’, *halma* ‘jovencita’, y *nabra* ‘mujer joven’ (hebreo *betulah*, *almah*, *na’rah*, respectivamente)⁴.

Las grandes obras del periodo dorado de la polémica religiosa, tanto latinas como vernáculas, ofrecen igualmente un material muy pobre. El libro enciclopédico de referencia para los polemistas y predicadores occidentales, el *Pugio Fidei* redactado hacia 1278 por el dominico fray Raimundo Martí, recurre frecuentemente a pasajes de la Biblia que cita directamente en hebreo, sin transliterarlos, así como, por supuesto, y acto seguido, en

³ «¿Qué hay de más claro y más apropiado para comprobar esto que la explicación de los nombres de Dios como *Heloyim* y *Adonay*? Pues *Eloym* tiene un significado plural y su singular es *Eloa*. Así pues, cuando digo *Elohay* [etc.]» (pág. 107; trad., pág. 309); «Y en un salmo encontramos escrito: “Yo dije: *Elohim ate*”, es decir, “sois dioses” (Sal 82 [Vulgata 81], 6). Y hablando el Señor al pueblo de los israelitas por boca de Moisés, “No tendréis –dice– *Helohym herini ate*” (Éx 20, 3), esto es, “dioses extranjeros”» (pág. 108; trad., pág. 310).

⁴ «M.– (...) Neque enim, ut ipse nosti, posuit propheta nomen in Hebraico, quod virginem reddat in Latino. Quod si facere vellet, utique *bethula* posuisset. Posuit autem “*halma*”, quod puellam tantum significat. P.– (...) Mulier namque (...), quamdiu virgo est, appellari potest *bethula*; quamdiu autem iuvenis est, virgo sit aut corrupta, potest nuncupari *nabra*. “*Halma*” vero vocatur nulla, nisi sit iuvenis et intacta» (pág. 116); «M.– (...) Pues sabes bien que el profeta no puso, en hebreo, un nombre que deba ser traducido al hebreo por ‘virgen’, porque si hubiera querido utilizar esa expresión hubiera escrito *bethula*, pero puso *halma*, que significa sólo ‘jovencita’. P.– (...) una mujer puede ser llamada *bethula* (...) mientras es virgen, pero, cuando es joven, sea virgen o no, puede ser llamada *nabra*; sin embargo, el nombre de *halma* no se da a ninguna, sino a la que es joven y virgen» (pág. 318). Curiosamente, en el Título V, destinado a la crítica de los sarracenos, no se traslitera ninguna palabra ni expresión en árabe.

el latín en que se escribe el resto de la obra⁵. Sí se trasliteran, sin embargo, los *incipit* en arameo de diversos tratados talmúdicos:

«quod Dominus per Prophetam Hoz. 4 dicit, ויין ותירוש יקה לב, “Scortatio, et vinum et mustum aufert cor”. Salomo quoque in Proverbiis» (I, c. 3).

Cfr. TM Os 4, 11: *Zēnut wē-yayin wetiroš yiqah-leb* («Fornicación y vino y mosto arrastran al corazón»).

Ejemplo de *incipit* talmúdico:

«quod in *Sanhedrin*, capite quod incipit *Echad dine mamonoth* [*Eḥad. Diné mamonoṯ* = ‘1. Juicios monetarios’ (araméo)] scriptum est» (*ibid.*).

Resulta aún más llamativo a primera vista el equivalente castellano del *Pugio*, el no menos enciclopédico *Mostrador de Justicia*, redactado hacia 1330 por el converso Alfonso de Valladolid (Rabí Abner de Burgos), donde se citan abundantemente tanto la Biblia como pasajes extensos del Talmud y los *midrašim*⁶. Sin embargo, los más de trescientos folios del manuscrito que contiene la obra, posterior en sólo unas décadas a la muerte de su autor, nos ofrecen únicamente la trasliteración de palabras aisladas. Así por ejemplo, cuando aplica a la Encarnación los comentarios de Abraham ibn Ezra al Tetragrama cita, como apelativos de Dios, *sequina* (*šēkhinah* ‘morada’), *mohon* (*ma’ōn* ‘residencia, paradero’) y *macom* (*makom* ‘lugar’), para relacionarlos con los *mecubalim* (*mēqubbalim* ‘cabalistas’).

Tan sorprendente forma de presentar el material escriturario y rabínico en una enciclopedia de argumentos para forzar la conversión de los judíos a partir de sus propios textos sagrados⁷, encuentra su explicación en el hecho de que, como confiesa en el prólogo de la obra, Alfonso escribía

⁵ Utilizamos la edición de KARPZOV (1967).

⁶ El *Mostrador de Justicia* ha sido ed. en 2 vols. por METTMANN (1994 y 1996), monumental aunque imperfecto trabajo que algunos investigadores, como M. Lazar, pretenden obviar interesadamente.

⁷ Y de otras muchas obras, ya que Abner-Alfonso recurre, en su exégesis de la Ley, a todo tipo de fuentes, de las historietas anticristianas del *Toledot Yeshu* a la *Guía de perplejos* de Maimónides o los libros de Algazel y Averroes. Como muestra su extensísimo sumario, el *Mostrador* es una enciclopedia metódica de polémica presentada en un marco de *disputatio*; y el modelo es Pedro Alfonso, al que cita en tono crítico (*vid.* SAINZ DE LA MAZA 1997).

primero en hebreo, la lengua de cultura de todos los estudiosos judíos de la Europa contemporánea, lo que luego iba a redactar en romance para facilitar la comprensión y enriquecer el arsenal polémico de sus nuevos correligionarios. La articulación sistemática de *auctoritates* en versión bilingüe, tal como parecen haberse presentado en las controversias públicas de la época, ha quedado fuera del plan del *Mostrador*. Alfonso de Valladolid concibe su obra como si siguiera siendo, a pesar de su apostasía, un judío que escribe para judíos⁸.

El recurso a la trasliteración en *aljamía* latina de términos aislados o de brevísimas expresiones en hebreo se reitera en distintas obras de polémica antijudía de la Baja Edad Media hispana. Así por ejemplo, el anónimo *Declarante de los judíos* conservado en la Biblioteca Xeral de Santiago de Compostela, que refunde hacia 1450/147... un original de, probablemente, comienzos del siglo XIV⁹, recoge palabras y expresiones aisladas, como el «consistorio que llamaban *liscat hagazyt*» (pág. 82), *i. e.*, la ‘cámara de los sillares’ del Templo donde se reunía el Gran Sanedrín; «el ebrayco *cemnad hina*» (*sin’at hinnam* ‘odio sin fundamento’, TB Yom 9b; pág. 61) para designar el «aborrecimiento de grado» de Cristo por los judíos; o cortos fragmentos bíblicos, como el que aprovecha Is 9, 6:

«es escripto en el nono capítulo [de] Ysaías: *Velasalom en quez*, “*et pacis non erit finis*”, que quiere dezir ‘la paz non avrá fin’» (pág. 91; TM: *Wē-le šalom en qes*).

A ello se agregan, en un ámbito que incluye también el arameo, las denominaciones y, a veces, el *incipit* de algunos tratados talmúdicos o de secciones de los mismos:

«que los judíos fuesen ereges, ante que fuesen captivos, dízelo en *Maçebet Ca[n]hedrin* de Iherusalem rabí Eliezer e rabí Iudá» (pág. 173; TJ Sanhedrín

⁸ Lo es también por su estilo argumentativo, alejado de la organización lógica propia de tratados escolásticos como el de Raimundo Martí (que Alfonso no parece haber leído); su escritura ofrece, en su continuo fluir de asociaciones por contigüidad y semejanza de variados tipos, un extraordinario ejemplo de prosa rabínica en castellano y la mejor antología que poseemos de pasajes talmúdicos y midrásicos en esta lengua. Sobre la doble adscripción étnica del autor, *vid.* SAINZ DE LA MAZA (1991).

⁹ *Vid.* la edición de TCHIMINO, con prólogo de DEL VALLE (1996: 15-16 y 19-20). La obra había sido descubierta años antes por PARRILLA (1994).

10.5. Cfr. igualmente pág. 122: «En *bemaçehet Hagui[g]a* [*bi-masseket* ‘en el tratado’], etc.)

«Que [Heloim] se ponga aquí por ‘Dios’, dízele en *Baçehet Aboda Cara* en *perec* [‘capítulo’] que se comiença: “*Lifnevir ydehen*”» (TB Avodá Zará 2a: *Lifney ’edeheh* [‘antes de sus fiestas’]).

Y también se conservan los nombres de otras obras como el *Medras tillin* o Midráš a Salmos (pág. 92; hebr. *Midraš tehil·lim*).

Una actitud similar es la que revela el librito, redactado por el también converso Jerónimo de Santa Fe (Rabí Yehoshúa Halorkí), titulado por su moderno editor *Errores y falsedades del Talmud*¹⁰. El autor protagonizó por la parte cristiana, como delegado del antipapa Benedicto XIII, la controversia antijudía de Tortosa de 1413-1414, y su opúsculo es uno de los dos escritos que redactó por encargo del pontífice como preparación para la misma¹¹. De nuevo, sin embargo, y aparte de algún *incipit* talmúdico como los ya comentados, se transliteran sólo términos sueltos, como cuando enumera diversos nombres despectivos aplicados por los judíos al cristianismo y a sus fieles: María es *temea* [hebr. *tame*], «polluta», y *quedesa* [*qedešah*], «bagasa» (‘ramera’); Cristo es *manzer* [*mamzer*], «espurio»; la oración cristiana, *tifla* [*tiflah* ‘insolencia’], «falta»; los sacerdotes, *galahim* [*galabim* ‘barberos’], «desquilados»; su predicación, *yelala* [*yelalah* ‘alarido’], «ladramiento»; los novios, *hatul*, *hatula* [*ḥatul*], «gato, -a»; etc.

La ausencia de transliteraciones más extensas tiene, desde luego, su explicación: si la discusión multilingüe era un elemento esencial de la ceremonia pública, dado el carácter de los actores y materiales que entraban en juego en la misma, no ocurría lo mismo con nuestra obrita, pensada como información para el Papa y otros destinatarios cristianos no expertos en lenguas semíticas¹².

¹⁰ DEL VALLE (2006); ocupa los fols. 40 v - 63 v del ms. BNE 10276. Jerónimo de Santa Fe se refiere en sus preliminares a las «vanidades e abhominaciones» del Talmud (pág. 93).

¹¹ Su redacción inicial, anterior a septiembre de 1413, sufrió varias revisiones posteriores; en su estado actual, remite a la fecha de conclusión de la controversia en noviembre de 1414; vid. DEL VALLE (2006: 78-82).

¹² La otra obra preparatoria para la controversia, el *Libro de las razones (...) contra los judíos*, conservado en castellano en el mismo manuscrito de la Biblioteca Nacional de España, se había redactado, en cambio, originalmente en hebreo, como memorial, enviado a las aljamas

Hay, sin embargo, algunos manuscritos que convierten la *aljamía inversa* en un recurso expresivo y funcional de peso; tal es el caso, en el ámbito de la literatura de polémica antijudía, de los códices que contienen el *Libro de las tres creencias* (ms. BNE 9302) o *Libro declarante* (mss. Escorial h.III.3 y P.III.21), una obra de discutida atribución al propio Alfonso de Valladolid, redactada probablemente entre 1370 y 1392 y, al parecer, bastante popular a comienzos del siglo siguiente¹³. El libro, de reducida extensión, es un prontuario para la polémica y/o la catequesis *ad infideles* que defiende contra el judaísmo los fundamentos de la fe cristiana; se organiza en forma de glosas al Credo, ampliadas luego con diversos capítulos de tema cristológico y sobre los sacramentos. El estilo es sencillo y la argumentación se aleja de los densos modelos de discurso representados por el *Pugio Fidei* o el *Mostrador de Justicia*. Su base exegética es, como siempre, la Biblia, y no se acude a ninguna otra autoridad semítica, con excepción de algún breve pasaje tomado en préstamo a los musulmanes.

La reducción del arsenal polémico obedece, posiblemente, a una voluntad de adaptación del género a contextos más populares, menos sensibles a la especialización técnica en la que se movían obras como las de Martí o el maestro Alfonso. El libro, y algún otro texto relacionado con él, presenta, sin embargo, una característica que lo dota de enorme interés en relación con el tema que nos ocupa: la sistemática presentación multilingüe de los pasajes aducidos como *auctoritates* que fundamentan, frente a la vieja fe mosaica, la *verdad* cristiana. Aunque en las copias que poseemos tal disposición se pierde en algunos casos, la regla general de presentación de tales pasajes, que forman una rica antología de *loci* clásicos de la polémica cristiano-judía, dicta que, en primer lugar, se presenten de acuerdo con el texto masorético (TM) hebreo para, a continuación, ofrecerlos en la versión latina jeronimiana y, en tercer y último lugar, en su traducción romance, ajustada, por supuesto, a las intenciones del discurso apologético. En todos los casos, el hebreo se transcribe en caracteres latinos, en la forma que muestran los ejemplos siguientes:

aragonesas en agosto de 1412, en el que se detallaban los argumentos clave de la discusión; *vid.* BAER (1981: II, 444).

¹³ *Vid.* SAINZ DE LA MAZA (1990: 218-221), donde analizo la discusión entre W. Mettmann y D. E. Carpenter acerca del autor y fecha de la obra. Edita esta CARPENTER (1993).

«Pues desde que el omne fue fecho da testimonio Moyssén con los otros profetas que dixo así: “*Beyomer Adonay heni Adan aya que hait nü me bahibarani*”. En que dize: “Dixo el Sennor Dios: «He omne fecho así commo uno de nosotros para saber bien et mal segunt la humanidat». Pues toda la Ley et los prophetas» (ms. BNE 9302, fol. 4 v).

Cfr. TM: *Wa-yomer 'Adonay 'Elohim: hen ha-'Adam hayah ke 'ahad mim-menu, lada'at tob wa-ra'* (Gn 3, 22).

«mas provemos con este Ysaías que dixo: “*Hinc alma haras violis bebencara semo Hemanuel*). En latín: “*Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocavitur eius Hemanuel*”. En que dize : “Una virgen que conçibirá et parirá un fijo que llamarán su nonbre ‘Dios conusco’”. Pues ya se prueba este fijo a que llaman ‘Dios’ que padre ha, aquel Sennor Dios Padre ge lo engendró por Spíritu Santo en el vientre de la Virgen. Así se prueba que Dios Padre ha fijo et el Fijo ha padre et madre» (ms. BNE 9302, fol. 5 v).

Cfr. TM: *Hineh ha-'almah harah weyolede ben, wē-qara't šēm'o 'Immanu'el* (Is 7, 14).

«es el quarto pecado quando vendistes et matastes a vuestro rey et a vuestro sennor Mexías que es (...) justo pobre, segunt vos lo dize Zacarías, que dixo así: “*Guillen mias badçion ha ribat Yerusalem hanimal queque xauolac çadic bono sabun anílerohes al hamor benayre benatono*”. E en latín: “*Exulta santis filia Sion. Ecce res tuus venit mansuetus sedens super asinam et paulbulum filium subjugalis*”. En que dize: “Alégrate, fija de Sión, et cata, aljama de Jherusalem, que hé tu rey do viene justo et salvador et pobre et manso cauallero sobre asna». En que se prueba toda vía que éste es el justo pobre que es vuestro rey et vuestro salvador por que vos esto fue dicho, que vendistes por treinta dineros de plata, ca treinta dineros fazen quantía de un par de çapatos» (ms. BNE 9302, fol. 14 r).

Cfr. TM: *Gily mě'od bat-Tsion, hari'iy bat-Yērušalayim, hineh malkek yabo' lak Tsadiq wenoša' hu', ani we-rokeb 'al hamor we'al-'ir ben-'atonot* (Za 9, 9).

El método, sumamente funcional, revela un planteamiento del texto que tiene muy en cuenta los distintos niveles de recepción de las supuestas pruebas desplegadas en el curso de la discusión doctrinal: así, el roman- ceamiento del pasaje de que se trate en cada caso lo hace accesible para los legos de ambas religiones, detalle importante si consideramos que no todos los asistentes a las controversias públicas o a los sermones *ad infideles* eran clérigos o judíos de una cierta cultura escrituraria. El texto de la Vulgata ofrecía, por su parte, a los conocedores de la lengua latina la

versión autorizada por la Iglesia y considerada, por tanto, como auténtica por el bando cristiano, aunque no por los judíos. A estos, y en especial a los rabinos que, como conocedores expertos de la Ley, los representaban en las controversias, se destinaba, como es lógico, el texto hebreo que, como aceptado por ellos, podía servir (o así se quería creer) como instrumento desencadenante de su conversión una vez desentrañado, mediante la exégesis adecuada, su sentido cristológico.

El que ese texto hebreo se presente transcrito en caracteres latinos resulta revelador: el *Libro de las tres creencias* está concebido en función de un usuario cristiano que, en principio, no tiene por qué conocer el hebreo. No todas las polémicas ni, desde luego, todos los sermones dirigidos a los judíos van a tener como protagonistas a frailes semitistas como Raimundo Martí o a ex-rabinos conversos como Alfonso de Valladolid o Jerónimo de Santa Fe. La técnica de la *aljamía inversa* aplicada al original bíblico permite lograr, de cara al adversario, una seguridad argumentativa mucho mayor sea cual sea el nivel de erudición hebraica del clérigo de turno: se asegura así que el hebreo suene en los oídos del auditorio y refuerce la adecuada recepción del discurso catequético.

Debido tal vez precisamente a su carácter práctico, a su distancia de las sutilezas de la exégesis rabínica, el *Libro de las tres creencias* conoció una amplia difusión en los decenios posteriores a su redacción. Además de los cinco manuscritos en que nos ha llegado¹⁴, se aprovechó como base para la composición de otras obras de similar talante e intención. Sirvió, por ejemplo, como cantera de la que sacar el material con el que se transformó la interesante crítica de la mántica supersticiosa que conocemos con el título de *Contra las hadas*¹⁵ en una obra de polémica antijudía; una obra, por cierto, que nos ha llegado copiada en dos de los códices en que tam-

¹⁴ Sobre los códices de la obra, que se copian entre mediados del siglo XIV y primeras décadas del XV, *vid.* CARPENTER (1987), METTMANN (1983: 25-26 y 120) y SZPIECH (2012). Son los siguientes: mss. BNE 9302 (2.ª mitad s. XIV); BNE 864 (*Declaración del Credo*, s. XV); Escorial P.III.21, fols. 1-34 v (mediados s. XIV); Escorial h.III.3, fols. 110-154 (20 de marzo de 1392); BN Portugal IL 47 (portugués, s. XV).

¹⁵ El explicit-índice del ms. h.III.3 de El Escorial lo llama *Libro en cómo dizen que non ay fadas nin ventura nin ora mala* (fol. 214 v). Sobre su colonización por el material tomado del *Libro de las tres creencias*, *vid.* SAINZ DE LA MAZA (1990); ha editado la obra recientemente MÁRQUEZ GUERRERO (2007).

bién se conserva el *Libro de las tres creencias*, los escurialenses h.III.3 y P.III.21. Así por ejemplo, si en la versión del ms. Escorial h.III.3, copiado en 1392, leemos:

«Arbaa + in sana + acut + bedor + ham + tanhe + leuachem + loxadu + darahym + aasar + nibeati + bearip + conebrum + el + menuzahyn. En latín: “*Quadráginta annis, ut supra*”. Et en romañe: “Quarenta annos fue conpannero desta generaci3n et ellos sienpre ovieron sus cora3ones errados contra Mí, et estos nunca quisieron connos3er las mis carreras, por que juré en la mi ira que nunca entrarán en la mi folgan3a”» [Sal 95, 10-11] (fol. 204 v)¹⁶.

El *ut supra* envía al *Libro declarante* (*Libro de las tres creencias*), copiado antes en el manuscrito:

«Arbaa + ynsana + acut + ledor + haym + tohahe + leuauhem + loyadim + darahay + assar + nisbeati + Be apip + enubium + elnienuha3i» (fol. 119 r).

Cfr. TM: ‘Arba’im šanah ‘aqt bēdor, ma’omar: ‘am to‘e lebab hem, wē hem lo’-yado‘u dēraḳay: ‘Ašer-nišba‘ty bē‘apiy: ‘im-yēbo‘un ‘el-mēnuhaṭiy.

Si comparamos la transliteración del mismo pasaje en otros testimonios del *Libro de las tres creencias*, podemos notar, además, la variedad –sin salirse, es cierto, de unas líneas generales bastante homogéneas– de versiones *inversamente aljamiadas* que nos brinda la tradición del texto:

«Arba in sana acut ledor ham tohahe leuauem loyodam varahay asar nus biapip emebium el menu ati» (ms. Esc. P.III.21, fol. 8 v).

«Arbaham in 3a3ia atud veedor hani tohahe leuahuheni loyadum darahay asar nisbecap emibium el miemi3i» (Ms. BNE 9302, fol. 12 r).

Un caso no menos curioso de aprovechamiento práctico del *Libro de las tres creencias* lo ofrece su empleo como obra de referencia en los mutilados *Sermones contra los judíos et moros*, procedentes del monasterio cisterciense de Santa María de Huerta y conservados en la Casa de la Cultura de Soria. En ellos podemos encontrar citas como la siguiente:

¹⁶ Con el signo +, aquí y en la cita siguiente, tomada del mismo códice, represento los puntos de separación que dan cuenta del cuidado del copista al escribir los pasajes hebreos.

«Lo tercero pruevo con el propheta Ysaías, que dize: “*Arisu sami fami*”; en latín dize: “*Rorate celi de super et nubes pluant iustum; aperatur terra et germinet salvatorem*”, que quiere dezir: “Roscién los cielos de arriba e las nubes lluevan el justo; ábrase la tierra e germine el Salvador”» (fol. 2 v^b)¹⁷.

«E lo primero provemos con Ysaías [45, 8] que enbió con él Dios a dezir en hebrayco ansí: “*Harihu samahani mi mal usquem incedo cedet tista eros boy fuyjese*”. En latín: “*Ro[r]ate celi de super et nubes pluant iustum; aperiatur terra et germinet salvatorem et iusticia oriator simul; Ego Dominus creavi eum*”. En que dize: “Destellen los cielos de suso e las nubes lluevan al justo; ábrase la tierra e engendre al Salvador e la justicia nascerá con él de conso-uno, ca Yo, Dios Sennor, lo crie”» (*Libro de las tres creencias*, ms. BNE 9302, fol. 16 v).

Cfr. TM: *Har'ifu šamayim mimma'al ušəḥaqim yizzelu tsedeq tiftaḥ 'erets weyifru yesha' utsedaqah tatsmiah yahad 'ani Adonay bera'tiw*.

«dize el propheta David en ebrayco: “*Misba Adonay voloyn hue araco che aldisriat*”, que dize en latín: “*Juravit Dominus et non penitebit eum: Tu es sacerdos in eternum secundum ordinem Melchisedech*”; que quiere dezir: “Juró el Señor Dios e non se arrepintra: —Tú eres sacerdote según la horden de Melchisedech” [Sal 110,4]. En que nos muestra» (fol. 7 r^a).

«segunt lo dize Davit: “*Nisba Adonay belobini hen aca bohon leylion*”.— En latín: “*Jurabit Dominus et non penitebit eum: Tu es sacerdos in eternum secundum ordinem Melchisedech*”. En que dize: “Juró Dios, et non se arrepentirá, que «Tú eres sacerdote por sienpre segunt la orden de Melchisedech»”. En otro lugar (...)» (*Libro de las tres creencias*, ms. BNE 9302, fol. 10 v).

Cfr. TM: *Nišba' Adonay we-lo' yinnahem 'atah kohen le'olam 'al dibraty malky-Tsedeq*.

Además, el propio texto parece sugerir la presencia física de un ejemplar, refundido («fecho nuevamente») con fines de aplicación homilética, del *Libro de las tres creencias* esgrimido por el predicador frente a su auditorio, un dato que confirmaría el carácter eminentemente práctico al que antes aludíamos:

«Pues si este camyno bueno quiere alguno fallar, véngalo a preguntar a este *Libro de los tres nombres*, que comyençan en ebrayco, en latín e en romançe, e dize ansý: “*Ezraemi* [fol. 4 r^a] *baxem Adonay ocem stomay bares barch*»

¹⁷ Ms. H-25 de la Casa de la Cultura de Soria. El texto puede consultarse en microfichas en DAGENAIS *et al.* (1991). Para su relación con el *Libro de las tres creencias*, vid. SAINZ DE LA MAZA (2006).

Adonay lolani amen ua amen". En latín dize: "*Adiutorium nostrum in nomine Domini qui fecit celum et terram*", "*Sit nomen Domini benedictum ex hoc nunc et usque[m] in seculum*" que quiere dezir [ca]da ley que "Nuestra ayuda es en el nombre de Dios, que fizo el çielo & la tierra, el qual sea bendicho agora e para sienpre de siglo en siglo. Amén"»¹⁸.

Cfr. TM: *'Ezrenu bešem Adonay 'oseh šamayim wa'arets // yeby shem Adonay meborak me'atah we'ad 'olam*.

El último de nuestros ejemplos de *aljamía* latina del hebreo nos traslada a un ámbito muy distinto, en lo literario y en lo social, alejado históricamente del asfixiante mundo de la polémica religiosa bajomedieval. El ms. 5468 de la Biblioteca Nacional de España nos ha conservado un Pentateuco hebreo, copiado en el siglo XVII, totalmente trasliterado en caracteres latinos, a modo de imagen especular del conocido *Pentateuco de Constantinopla*, impreso en 1547 en aljamía hebrea¹⁹. En él, los capítulos 1-45 del Génesis se copian, a dos columnas, junto a la correspondiente versión castellana, tomada de la *Biblia de Ferrara* de 1553. Esta, como es sabido, constituye la obra más importante salida de las prensas del exilio sefardí. Su condición de texto ladinado, cercano al calco de la lengua sagrada, sugiere para el manuscrito una función bien definida: la de servir al converso que, reintegrado a la fe de sus antepasados, ignora, sin embargo, el hebreo, tanto en cuanto lengua como en su dimensión de sistema gráfico diverso del latino. Al judío nuevo se le ofrecería, así, la ocasión de recibir, en una lectura paralela, y casi de una sola ojeada, tanto el sentido²⁰ como la literalidad sonora de la Escritura, importantísima porque transmite la palabra de Dios en la lengua de Dios, esto es, un elemento clave desde el punto de vista emocional que se pierde, inevitablemente, en toda traducción, por literal que esta sea. Valga como ejemplo Gn 1, 1-6:

¹⁸ Combina Ps 123, 8 (*Audiitorium nostrum in nomine Domini. Qui fecit caelum et terram*) y Ps 112, 2 (*Sit nomen Domini benedictum / Ex hoc nunc et usque in saeculum*).

¹⁹ Debo el conocimiento del código a la generosa amistad de Ignacio Ceballos (Instituto Universitario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid).

²⁰ Sentido asociado, desde luego, al efecto de extrañamiento sacralizador propio de la sintaxis calco de la versión ferrarense; sintaxis que, a su vez, garantiza la máxima cercanía lingüística al texto *verdadero* de la Biblia. La de Ferrara puede consultarse ahora en la edición de Lazar (1996).

«Beresit bará elohim et hasamaim ve / et haarets: vehaarets, hayetah tohu / vabohu, vejosej al pene tehom, veruaj elo/him mejarephet al pene hamaim: vayom/er elohim yehi or vaihor: vayar elohim / et haor ky tob, vayaboel elohim ben haor / uben hajarej: vayikrá elohim haor yom, / vehajosej kara lailah, vaihy ereb vaihy / boker yom ejad:

En principio crio el Dio a / los cielos y a la tierra. Y la tierra / era vana y vazía, y escuridad sobre fa/ces del abysmo: y espíritu del Dio se mo/vía sobre faces de las aguas. Y dixo el / Dio sea luz, y fue luz. Y vido el Dio / a la luz que buena: y apartó el Dio en/tre la luz, y entre la escuridad. Y lla/mó el Dio a la luz día, y a la escuridad, / llamó noche. Y fue tarde y fue mañana, / día uno».

El procedimiento de la *aljamía inversa* se aplicó también, lógicamente, al árabe. Aunque podríamos comentar casos similares a los ya comentados para el hebreo²¹, nos limitaremos a citar un par de ejemplos, bien conocidos, de su empleo en la ficción literaria de la Castilla medieval²².

A partir del siglo XIII, los musulmanes no son ya únicamente el enemigo bélico al que, en función de las circunstancias, se teme, desprecia o admira. Las diferencias religiosas pasan a ser objeto de un estudio cada vez más afinado que culmina con figuras como Raimundo Martí o Ramón Llull, representativas del movimiento escolástico-misionero de la época, cuya actividad como polemistas parece haber imitado, en el plano de la discusión privada, don Juan Manuel, si es que merece algún crédito la caracterización que, en tal sentido, da de sí mismo en el *Libro de los estados*²³. Pero, más allá de su descubrimiento como adversarios doctrinales –nada receptivos si hemos de juzgar por el poco efecto de las prédicas mendicantes en el norte de África–, los musulmanes existen también como mudéjares, es decir, como miembros de una comunidad, como la judía, minoritaria, que en las

²¹ Por ejemplo, en el *Libro de las tres creencias* o en los *Sermones* ya comentados; en ambos, el recurso a pasajes en árabe se subordina a una orientación polémica únicamente antijudía.

²² Hay también casos aislados de transliteraciones del hebreo en textos de carácter plenamente literario, como las palabras y expresiones presentes en la *Danza de la Muerte* –que contiene igualmente algún ejemplo del árabe– o en ciertos poemas cancioneriles salidos de manos conversas; pero en ningún caso alcanzan el peso estructural de los que comentamos a continuación.

²³ Cfr. Parte II, c. III (edición de TATE y MACPHERSON, 1991: 302-303).

poblaciones de la España cristiana lleva una existencia a la vez apartada y en perpetuo contacto cotidiano con la mayoría cristiana dominante. Minoría mudéjar que, a diferencia de su homóloga judía, se expresa mal en romance y emplea habitualmente su propia lengua, el árabe coloquial andalusí.

La experiencia directa de esta realidad plurilingüe está sin duda en la raíz de las dos obras, casi contemporáneas, que contienen los textos que proponemos como ejemplo de transliteración *a lo cristiano* del árabe. Como se sabe, don Juan Manuel, que tenía vasallos moros y judíos, concedió a los musulmanes un lugar destacado en la nómina de personajes de *El conde Lucanor* (acabado en 1335), aunque aparecen casi siempre desprovistos de ninguna marca de caracterización étnica. En algún caso, su condición de figuras históricas les da un nombre (por ejemplo, Saladino en los *enxiemplos* xxv y L) o se asocian a alguna referencia costumbrista (como en la boda del mancebo y la mujer brava del *enxiemplo* xxxv). Como es habitual en el autor, muy amigo del discurso indirecto, los personajes hablan lo justo; sin embargo, en tres ocasiones, tal concisión se expresa en árabe. Así, en el *enxiemplo* xxx, en que el exasperado Al-Mutámid de Sevilla corta las quejas de su perpetuamente descontenta esposa Ramayquía:

«Et el rey (...) veyendo que, pues tanto avía fecho por le fazer plazer (...) et que ya non sabía qué pudiesse fazer más, díxol una palabra que se dize en algaravía desta guisa: “V. *le mahar aten?*”, “¿Et non el día del lodo?”» (Nykl: *Wa la nahar at-tin?*)²⁴.

En el *enxiemplo* xli, protagonizado por el califa cordobés Alhaquem II, Patronio da una explicación historicista del siguiente proverbio musulmán, que pone en boca del pueblo:

«“V.a. *be de ziat Alhaquim*”, “Éste es el añadimiento del rey Alhaquem”» (Nykl: *Wa hadi ziyadat Al-Hakam*)²⁵.

²⁴ El rey alude al día en que, para cumplir el antojo de su esposa de fabricar adobes, le ofreció un estanque de lodo amasado con agua, especias y caña de azúcar. Sigo la edición de SERÉS (1994: 134-135), con referencia a NYKL (1942).

²⁵ SERÉS (1994: 166). La expresión, que designa al principio despectivamente la poca grandeza de un califa que se limita a mejorar el sonido del albugón, acaba invirtiendo su sentido tras la fastuosa ampliación de la mezquita cordobesa realizada por el monarca.

Y, en fin, en el *enxiemplo* XLVII, «De lo que contesció a un moro con una su hermana que dava a entender que era muy medrosa», una frase más extensa del ladrón de tumbas que lo protagoniza acalla irónicamente los melindres que, a cuenta del «glu-glú» del agua de una jarra, hace su hermana y cómplice de profanaciones:

«*Aha ya obti, tafza min bocu, bocu; va liz tafza min fotuh encu*, “Ahá, hermana, despantádesvos del sueño de la tarrazuela que faze boc, boc, et non vos espantávades del desconjuntamiento del pescueço del muerto” (Nykl: *Aha ya ukhti, tafza‘ min baqbaqu wa la tafza‘ min fatq ‘unqu*)²⁶.

Hay que notar cómo, recurriendo a expresiones de cuño proverbial (el autor lo indica expresamente en los *enxiemplos* XLI y XLVII), el arte juanmanuelino crea un efecto de realidad de habla que dota de viveza coloquial y contemporaneidad a sus personajes.

Idéntico efecto va a lograr también Juan Ruiz en un conocido episodio del *Libro de buen amor* (ca. 1330), en que el protagonista, que pretende a una mora, cosecha, a través de Trotaconventos, el más contundente y paradójico de sus fracasos:

- 1509 Dixo Trotaconventos a la mora por mí:
«¡Ya amiga, ya amiga, cuánto ha que non vos vi!
Non es quien ver vos pueda, ¿y cómo sodes así?
Salúdavos amor nuevo». Diz la mora: «*Iznedrí*» [‘No sé’].
- 1510 «Fija, mucho vos saluda uno que es de Alcalá,
enbíavos una çodra con aqueste alvalá:
el Criador es convusco, que d’esto tal mucho ha;
tomaldo, fija señora». Diz la mora: «*Legualá*» [‘¡No, por Alá!’].
- 1511 «Fija, ¡sí el Criador vos dé plazer con salud,
que non gelo desdeñedes, pues que más traher non pud!
Aducho bueno vos adugo, pues fabladme alaúd,
non vaya de vos tan muda». Dixo la mora: «*¡Ascut!*» [‘¡Silencio!’].
- 1512 Desque vido la vieja que non recabdava ý,
diz: «Quanto vos he dicho, bien tanto me perdí;

²⁶ SERÉS (1994: 194). También aquí indica Patronio expresamente que el personaje habla «en algaravía».

pues que ál non me dezides, quiérome ir de aquí».
Cabeceó la mora, díxole: «¡Amxí, amxí!» [‘¡Vete, vete!’]²⁷.

Como vemos, el árabe transliterado se reduce aquí al mínimo, pero su rendimiento literario es máximo. En efecto, al Arcipreste le bastan cuatro palabras para hacernos llegar un mensaje, como suyo, original: pues, con la ironía de que hace gala en todo su *Libro*, las tajantes, telegráficas respuestas de la inaccesible mora no sólo contribuyen a poner en escena la variedad étnica de la sociedad urbana del siglo XIV en Castilla, sino que, precisamente por esa insuperable concisión gracianesca que las hace *dos veces buenas*, encaran al lector con lo que parece ser una reivindicativa paradoja: la que supone que la mujer más tajantemente honesta de todas las que pretende el protagonista no sólo forme parte de la etnia más baja de las que coexistían en el mundo hispano-cristiano medieval, sino que, como mora, encarne, en el imaginario de la época, el tipo femenino pecaminoso por excelencia, contra cuyo perverso atractivo sexual advertían ya, por ejemplo, los *Castigos* de Sancho IV²⁸.

OBRAS CITADAS

BAER (1981) = Y. BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid (Altalena), 1981, 2 vols.

BIZZARRI (2001) = H. O. BIZZARRI (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV*, Frankfurt – Madrid (Veruert – Iberoamericana), 2001.

BLECUA (1992) = A. BLECUA (ed.), Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, Madrid (Cátedra), 1992.

BURNS (1971) = R. I. BURNS, «Christian-Islamic Confrontation in the West. The Thirteenth-Century Dream of Conversion», *American Historical Review*, 76/2 (1971), págs. 1386-1434.

²⁷ Edición de BLECUA (1992: 387-389). Son, además, arabismos: *Ya* ‘ay’ (saludo), *çodra* ‘camisa’, *alvalá* ‘escrito’, *alaúd* ‘con amor’.

²⁸ Vid. BIZZARRI (2001: 201-205), en su edición del capítulo XXI: «De quánd noble cosa es ante Dios la virginidat». Aunque se advierte también contra el amancebamiento con mujeres judías, la imagen de la mora que dan los *Castigos* resulta especialmente degradante («quien peca con mora por conplir su voluntad es tanto commo si pecase con perra o con bestia», pág. 205).

CARPENTER (1987) = D. E. CARPENTER, «Abner de Burgos, *Libro de las tres creencias*: The Spanish Manuscripts», *Manuscripta*, 31 (1987), págs. 190-197.

CARPENTER (1993) = D. E. CARPENTER, *Text and Concordance of «Libro de las tres creencias»* [by Alfonso de Valladolid]. *Biblioteca Nacional Ms 9302*, Madison (HSMS), 1993.

COLL (1945) = J. M.^a COLL, «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (periodo postraymundiano)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 18 (1945), págs. 59-90.

COLL (1946) = J. M.^a COLL, «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (controversias y misiones a los judíos)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 19 (1946), págs. 217-240.

COROMINAS y PASCUAL (1980) = J. COROMINAS y J. A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. I, Madrid (Gredos), 1980.

DAGENAIS *et al.* (1991) = J. DAGENAIS *et al.* (eds.), *The text and concordances of «Sermones contra los indios e moros». Alfonso de Valladolid (?)*, Madison (HSMS), 1991.

DEL VALLE (2006) = C. DEL VALLE (trad. y ed.), *Errores y falsedades del Talmud*, Madrid (Aben Ezra), 2006.

KARPZOV (1967) = J. B. KARPZOV (ed.), *Raymundi Martini Ordinis Prædicatorum Pugio Fidei adversus Mauros et Judæos cum observationibus Josephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Karpzovi qui simul appendit loco Hermannii Judæi Opusculum de sua Conversione ex Mscto. Bibliothecæ Paulinæ Accademiæ Lipsiensis recensuit* [1687], Farnborough (Gregg), 1967.

LAZAR (1996) = M. LAZAR (ed.), *Biblia de Ferrara*, Madrid (Fundación José Antonio de Castro), 1996.

MÁRQUEZ GUERRERO (2007) = M. MÁRQUEZ GUERRERO (ed.), *El tratado contra hadas*, Barcelona (Grafema), 2007.

METTMANN (1983) = W. METTMANN, «La littérature didactique en prose», en W. METTMANN (dir.), *La littérature dans la Peninsule Ibérique aux XIV^e et XV^e siècles*, tomo 2, fasc. 7 de *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. 9, Heidelberg (Carl Winter-Universitätverlag), 1983.

METTMANN (1994 y 1996) = W. METTMANN (ed.), *Alfonso de Valladolid, Mos-trador de justicia*, Opladen (Westdeutscher Verlag), 1994 y 1996, 2 vols.

MIETH (1996) = K. P. MIETH (ed.), *Pedro Alfonso de Huesca, Diálogo contra los judíos*, Huesca (Instituto de Estudios Altoaragoneses), 1996 [introducción de J. Tolan y traducción de E. Ducay].

NYKL (1942) = A. R. NYKL, «Arabic phrases in *El Conde Lucanor*», *Hispanic Review*, x (1942), págs. 12-17.

PARRILLA (1994) = C. PARRILLA, «La literatura apologética en el siglo xv: el *Declarante de judíos*», en M.^a I. TORO PASCUA (ed.), *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 3-6 de octubre de 1989)*, vol. 2, Salamanca (Universidad), 1994, págs. 757-765.

SAINZ DE LA MAZA (1990) = C. SAINZ DE LA MAZA, «Apuntes para la edición del *Tratado contra las hadas* atribuido a Alfonso de Valladolid (Abner de Burgos)», *Incipit*, 10 (1990), págs. 113-119.

SAINZ DE LA MAZA (1990) = C. SAINZ DE LA MAZA, *Alfonso de Valladolid: edición y estudio del manuscrito «Lat. 6423» de la Biblioteca Apostolica Vaticana*, Madrid (Universidad Complutense), 1990.

SAINZ DE LA MAZA (1991) = C. SAINZ DE LA MAZA, «El converso y judío Alfonso de Valladolid y su *Libro del zelo de Dios*», en *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes. Actas de las Jornadas Sefardíes (Castillo de la Mota, noviembre 1989) y del Seminario de las Tres Culturas (León, Palencia, Salamanca y Valladolid, febrero de 1990)*, Valladolid (Junta de Castilla y León), 1991, págs. 71-85.

SAINZ DE LA MAZA (1997) = C. SAINZ DE LA MAZA, «De Pedro Alfonso a Abner-Alfonso: orto y cénit converso de la apologética antijudía medieval», *Dicenda*, 15 (1997), págs. 231-248.

SAINZ DE LA MAZA (2006) = C. SAINZ DE LA MAZA, «La reescritura de obras de polémica antijudía: el *Libro de las tres creencias* y unos “sermones” sorianos», *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 29 (2006), págs. 151-172.

SERÉS (1994) = G. SERÉS (ed.), Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*. Introducción de G. Orduna, Barcelona (Crítica), 1994.

SZPIECH (2012) = R. SZPIECH, «*Libro de las tres creencias*» [Atribuido a Abner de Burgos / Alfonso de Valladolid. Biblioteca Nacional de España, MSS/9302], en E. ALFONSO et al. (eds.), *Biblias de Sefarad. Bibles of Sepharad. Catálogo [de la exposición «Biblias de Sefarad. Las vidas cruzadas del texto y sus lectores». Del 27 de febrero al 13 de mayo de 2012]*, Madrid (Biblioteca Nacional de España), págs. 304-307.

TATE y MACPHERSON (1991) = R. B. TATE e I. R. MACPHERSON (eds.), Don Juan Manuel, *Libro de los estados*, Madrid (Castalia), 1991.

TCHIMINO (1996) = M. TCHIMINO (ed.) *Declarante de los judíos (Manuscrito 74 de la Biblioteca Xeral de Santiago de Compostela)*, introducción de C. del Valle, Madrid (Aben Ezra), 1996.

ÍNDICE

Nota preliminar, por RAQUEL SUÁREZ GARCÍA e IGNACIO CEBALLOS VIRO	7
--	---

I. ALJAMÍA MORISCA

La literatura aljamiada traducida del árabe: el vínculo de la religión, por SOHA ABBoud-HAGGAR	13
La «carta del muerto». Testimonios aljamiados y prácticas clandestinas en los rituales funerarios moriscos, por PABLO ROZA CANDÁS	45
<i>Las demandas de Ḥatim al-ʿAṣām</i> : una traducción de Algazel y otras versiones moriscas, por RAQUEL SUÁREZ GARCÍA	75
De aljamía lejana: la literatura de los moriscos en el exilio, por LUIS F. BERNABÉ PONS	105
Un papel de Francisco Antonio González sobre «códices escritos en castellano con caracteres árabes» (Real Academia de la Historia, año 1816) y noticia de las copias modernas de <i>Leyes de Moros</i> , por JUAN CARLOS VILLaverDE AMIEVA	131

II. ALJAMÍA HEBREA Y SEFARDÍ

Apuntes sobre la ortografía aljamiada del judeoespañol, por AITOR GARCÍA MORENO	217
Il giudeo-spagnuolo prima dell'espulsione del 1492, por ALBERTO VÀRVARO	233

Aljamías inversas, <i>por</i> CARLOS SAINZ DE LA MAZA	253
«Súplica matrimonial»: un poema medieval judeoespañol desconocido (Vaticana Ebraici 377), <i>por</i> JOHN ZEMKE	271
El legado de Sefarad en la diáspora mediterránea: las <i>Coplas de Yosef</i> del manuscrito vaticano Neofiti 48, <i>por</i> LAURA MINERVINI	285
Un <i>Sendebár</i> sefardí, <i>por</i> JESÚS ANTONIO CID	297
Fragments of Biblically Themed Judeo-Spanish Poetry, <i>por</i> ELEAZAR GUTWIRTH	349
La clerecía rabínica y su pervivencia en las coplas sefardíes. Hacia el ocaso del tetrástico castellano, <i>por</i> ELENA GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA	357
Poesía aljamiada en la prensa sefardí: los poemas de José Romano en <i>La Voz del Pueblo</i> , <i>por</i> IGNACIO CEBALLOS VIRO	377

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF



El presente volumen rinde homenaje a la memoria de dos maestros excepcionales, Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán, cuyas aportaciones científicas han contribuido a un avance extraordinario, respectivamente, de los estudios aljamiado-moriscos y sefardíes, a la vez que su generoso magisterio ha pertrechado a sucesivas generaciones de discípulos con los instrumentos necesarios y deseables para abordar con solvencia nuevas investigaciones.

Dividido en dos secciones, este libro reúne catorce trabajos en torno a tan peculiares parcelas de los estudios hispánicos. De aljamía morisca se ocupan Soha Abboud-Haggar, Pablo Roza Candás, Raquel Suárez García, Juan Carlos Villaverde Amieva y Luis F. Bernabé Pons, mientras que atienden a la aljamía hebraico-sefardí las contribuciones de Aitor García Moreno, Alberto Vàrvaro, Carlos Sainz de la Maza, John Zemke, Laura Minervini, J. Antonio Cid, Elena González-Blanco, Eleazar Gutwirth e Ignacio Ceballos Viro, acreditados especialistas todos ellos en esos ámbitos de estudio.

Bajo el título *Aljamías* se ofrece una miscelánea de trabajos sobre viejas y nuevas cuestiones filológicas en torno a las minorías mudéjar-morisca y judeo-sefardí, para contribuir al mejor conocimiento de los avatares históricos y lingüísticos de dichas comunidades hispano-hablantes. De manera particular, se atiende a las obras literarias que dieron cauce —antes y después de su expulsión de España— a su expresión cultural, sin olvidar tampoco la transmisión de sus textos, cuya peculiaridad gráfico-idiomática excitaba la curiosidad y reclamaba el interés de los pioneros de los estudios aljamiados.

