



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Esta tesis doctoral contiene un índice que enlaza a cada uno de los capítulos de la misma.

Existen asimismo botones de retorno al índice al principio y final de cada uno de los capítulos.

[Ir directamente al índice](#)

Para una correcta visualización del texto es necesaria la versión de [Adobe Acrobat Reader 7.0](#) o posteriores

Aquesta tesi doctoral conté un índex que enllaça a cadascun dels capítols. Existeixen així mateix botons de retorn a l'índex al principi i final de cadascun dels capítols .

[Anar directament a l'índex](#)

Per a una correcta visualització del text és necessària la versió d' [Adobe Acrobat Reader 7.0](#) o posteriors.



T
1996
058
V. I

UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Facultad de Filosofía y Letras

**ESTUDIO Y EDICIÓN CRÍTICA DE LA
LEYENDA MORISCA *LA DONCELLA*
*CARCAYONA***

Tesis doctoral realizada por **Pino VALERO CUADRA**
bajo la dirección de la **Dra. María Jesús RUBIERA MATA**, catedrática de
Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante

Alicante, septiembre de 1996





Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante
A mi padre



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

AGRADECIMIENTOS

No quisiera comenzar las líneas introductorias de este trabajo sin dejar antes constancia de mi cariñoso agradecimiento por todo el apoyo, impulso y ayuda, tan necesarios para conseguir llevar a buen puerto un trabajo de esta naturaleza, que me han brindado algunas personas cercanas a mí.

Así, y en primer lugar, mi más afectuosos agradecimiento y admiración a la Dra. María Jesús Rubiera Mata, directora de este trabajo y que, ya desde mis años de estudiante, guió mis inicios en la investigación dirigiendo mi Memoria de Licenciatura, brindándome siempre su generosa ayuda y confiándome interesantes proyectos. Ello tiene su reflejo hoy en la presentación de esta tesis doctoral, que ha podido ser llevada a cabo a pesar de la distancia que separa la Universidad de Alicante con la de Bielefeld, donde trabajo. Por eso, quisiera agradecerle también al Prof. Dr. André Stoll, catedrático del Departamento de Romanísticas de dicha Universidad alemana, el que una vez me acogiera para trabajar allí y por darme siempre las mayores facilidades y apoyo para poder seguir realizando mi tesis doctoral bajo la dirección de la Dra. Rubiera. En este contexto tampoco quiero dejar de mencionar al Dr. Miguel Ángel Lozano Marco, miembro del Departamento de Literatura Española de la Universidad de Alicante, en el que se presenta este trabajo, y al que le debo tantos estímulos y el primer impulso que me ha permitido poder trabajar durante tantos años en Bielefeld.

En segundo lugar, quiero agradecerle al Dr. Míkel de Epalza su continuo apoyo durante todos estos años, así como sus amables gestiones para permitirme acceder a un ms. argelino imprescindible para llevar a cabo este trabajo, y, en

general, a todo el Área de Estudios Arabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, por su permanente ayuda, pero, sobre todo, por haberme tratado siempre como uno de ellos sin serlo.

Por último, todo mi cariño y agradecimiento para Luis, por su infinita paciencia y toda su ayuda, así como a mi familia, y a todos mis amigos y compañeros, españoles y alemanes, por su apoyo constante.

Alicante-Bielefeld, agosto de 1996



INTRODUCCIÓN

La *Leyenda de la doncella Carcayona* constituye uno de los relatos más bellos e interesantes de la llamada *literatura aljamiado-morisca*, es decir, el *corpus* de textos que constituyen el legado cultural de los moriscos, los últimos musulmanes de España en definición de Míkel de Epalza, y descendientes de la altamente desarrollada civilización que ocupó el territorio peninsular durante casi ocho siglos, trayendo a nuestras tierras un desarrollo cultural hasta entonces desconocido.

Durante la Reconquista la civilización musulmana permaneció en suelo hispánico conservando su lengua y religión y aprendiendo nuevas costumbres en la llamada *época mudéjar*, es decir, la época en la que al musulmán que vivía en territorio cristiano se le permitía conservar su lengua y cultura. Pero, algunos años después de haber terminado ésta, y tras haber sido expulsados los sefardíes de lo que ya era una España unificada como estado moderno, los supervivientes musulmanes de la contienda fueron obligados a convertirse a la religión de sus enemigos. Sin embargo, ni esta medida ni los edictos destinados -sobre todo tras la rebelión de los moriscos granadinos que conducirá a la Guerra de las Alpujarras- a su dispersión por otros lugares del territorio español, pudieron evitar el desarrollo entre ellos de mecanismos destinados a preservar una identidad cultural que pretendía ser aniquilada.

De esta forma, aquellos supervivientes de la floreciente civilización musulmana, los que más tarde fueron denominados *moriscos*, conservaron

secretamente un conjunto de textos con los que pretendían expresar su deseo de hacer sobrevivir dicha identidad cultural y religiosa. La peculiaridad de ese *corpus* de textos consiste en haber sido escritos en *aljamiado*, es decir, en una lengua extranjera, en este caso castellano, pero con la graña árabe, y siguiendo un sistema prefijado de transliteración que hace suponer la existencia de escuelas o grupos dedicados a dicha actividad. La motivación exacta que llevó a los moriscos a desarrollar este tipo de producción textual, ya conocida en el ámbito árabe pero que no había dado a una manifestación cultural de tanta relevancia como la literatura aljamiada, todavía no ha sido definitivamente establecida por la crítica, pudiendo haber jugado un papel importante tanto la necesidad de hacer inaccesibles los textos a los cristianos, como cuestiones de tipo técnico aún sin aclarar seguramente relacionadas con la actividad puramente traductora en la que debieron de gestarse muchos de estos textos.

Lo que sí es casi seguro es que dicha actividad comenzó ya en época mudéjar, es decir, en los siglos XIV y XV, y se desarrolló y extendió mediante una intensa actividad de copia de diferentes tipos de textos desde el segundo cuarto del siglo XVI, cuando se produjeron los edictos de conversión forzosa, y hasta el momento de su expulsión en 1609-14. Los manuscritos permanecieron desde entonces escondidos entre los muros de varias casas de Aragón y Navarra hasta que fueron encontrados a finales de siglo XIX, habiendo recibiendo de la crítica una atención irregular tras el entusiasmo inicial que produjo su descubrimiento, entusiasmo que se ha revitalizado en los últimos años a partir del nuevo impulso que se le dio a los estudios moriscos desde los años 70 de este siglo. La localización de los manuscritos encontrados permite adscribir a las zonas citadas la mayor parte de la actividad de copia de manuscritos, lo que ha dejado su impronta en forma de los numerosos aragonesismos que, junto con los arcaísmos -reflejo del proceso de copia de mss. más antiguos- caracterizan a los textos aljamiados.

Pero, al margen de todos estas cuestiones, aún sin aclarar del todo por los

especialistas, poseemos un *corpus* de textos a partir de cuyo contenido se puede inferir un claro intento de supervivencia cultural a través de la traducción, copia y difusión de dicho *corpus*. Ese propósito de supervivencia se demuestra por el simple hecho de que éste se componga, fundamentalmente, de textos de contenido religioso: traducciones y breviarios coránicos, sermonarios islámicos, relatos sobre personajes bíblicos vistos según la tradición musulmana, literatura escatológica, relatos sobre la vida de Mahoma, literatura de viajes destinada a huir de España en caso de peligro, textos sobre la ley islámica y literatura narrativa, así como textos mágicos y tratados de supersticiones que parecen haber sido creados durante la época de mayor represión, es decir, en los años previos a la expulsión, en un desesperado intento de defenderse ante la cada vez más inminente expulsión de territorio español. En este marco de defensa ante la opresión se pueden inscribir, asimismo, las actividades de un grupo de moriscos del reino de Granada, autores de las famosas profecías conocidas como los libros plúmbeos del Sacromonte, con las que pretendieron hacer creer a las autoridades religiosas cristianas que el Islam constituía la religión verdadera traída por Jesús a la tierra. Este enfrentamiento religioso directo se refleja también en los tratados de polémica anticristiana, textos escritos mayormente en el exilio en el norte de África y ya en caracteres latinos, seguramente por ser ésta la escritura que les permitía ahora destacar la parte hispánica de su identidad tras tantos años de presencia en la Península, lo que se observa asimismo en textos en los que los moriscos demuestran conocer la literatura española del siglo de Oro como sus compatriotas españoles.

Así, el relato objeto de nuestro trabajo es una leyenda que se puede adscribir a la llamada literatura narrativa, es decir, constituiría lo que en la literatura árabe se conoce como *ḥadīṭ* aunque este término inicialmente se refiriese únicamente a los relatos y sentencias sobre la vida y dichos del profeta Mahoma, pero, al mismo tiempo, también debe ser considerado como una especie de sermón didáctico

medieval o *exemplum*, que se correspondería con el género árabe del *maṭal*, vocablo que asimismo evoluciona en su acepción pasando de significar simplemente 'proverbio' a ser utilizado para denominar a la literatura de tipo didáctico y ejemplar.

Por otro lado, la leyenda de la doncella de Carcayona es un relato ejemplar, pero también un alegato religioso de defensa del Islam, es decir, un texto de implícita polémica anticristiana a través de la descripción y difusión del paraíso e infierno musulmanes como fuente de salvación o castigo para el musulmán. Al mismo tiempo, el relato parece tener una relación difícil de establecer con la cuentística popular piadosa cristiana y la literatura legendaria y mitológica occidental a partir de un cuento popular que constituye el marco narrativo del texto, entendido como *exemplum*, lo que hace del relato un fascinante híbrido, lleno de fórmulas religiosas intraducibles y calcos del árabe cuyo estudio ofrece multitud de posibilidades de análisis, aunque, desgraciadamente, sea complicado llegar a conclusiones definitivas por la propia naturaleza del relato y las circunstancias en que fue redactado y transmitido.

De la leyenda se conservan cinco copias manuscritas, cuatro de las cuales están escritas según el sistema de transcripción aljamiado y constituyen una misma tradición textual, siendo la quinta un producto independiente de ésta, más breve y escrita en caracteres latinos en el exilio tunecino. De esta forma, nuestro trabajo se compone de dos partes principales: por un lado, el estudio del texto, y, por otro, de una edición crítica de la leyenda a partir de los cuatro manuscritos que conforman la misma tradición textual.

La primera parte consta, a su vez, de seis capítulos que pretenden analizar cada uno de los aspectos arriba descritos, de forma que realizaremos, en primer lugar, una descripción física de los manuscritos junto a un breve estudio lingüístico y un resumen del contenido de la leyenda (CAPÍTULO I). Después llevaremos a cabo un breve estudio introductorio sobre la literatura aljamiado-morisca que nos permita

justificar su descripción como relato ejemplar y de defensa del Islam (CAPÍTULO II). A continuación describiremos los mecanismos y elementos que permiten calificar este texto de *exemplum* a partir de algunos estudios sobre este aspecto en otros relatos aljamiados (CAPÍTULO III) así como los componentes religiosos que contiene el texto, para lo que nos hemos basado, fundamentalmente, en el *Corán*, así como en algunas tradiciones apócrifas musulmanas, todo lo cual hace de él un texto de defensa del Islam y de polémica anticristiana, aunque influido por el carácter sermonario cristiano de todo *exemplum* nacido a la sombra de la literatura didáctica medieval castellana (CAPÍTULO IV). Para finalizar nuestro trabajo intentaremos establecer el tipo de relación de la leyenda de la doncella Carcayona con un cuento popular que pertenece al folclore universal, el de *La doncella sin manos*, el cual, como ya hemos indicado, constituye el marco narrativo del texto. Del mismo se conservan diferentes versiones en los ámbitos tanto románico y anglosajón como árabe, las cuales ofrecen un *maremagnum* de textos y tradiciones cuentísticas diversas difícil de separar y clasificar (CAPÍTULO V). Por último, al final del trabajo proponemos una serie de hipótesis sobre el origen de la figura de la propia doncella Carcayona como pseudoprofetisa, así como de su propio nombre, cuyo origen no ha podido ser dilucidado todavía (CAPÍTULO VI).

La segunda parte del trabajo la constituye, como ya hemos indicado, la edición crítica de la leyenda a partir de cuatro manuscritos distintos, de manera que hemos tomado como base el que consideramos más antiguo y colocado las variantes que ofrecen los otros tres en un aparato crítico a pie de página, para lo cual seguimos una serie de CRITERIOS que explicamos antes de la edición y que incluyen la modernización ortográfica del texto, no así en lo que respecta al léxico. La edición crítica va acompañada, además, de una GLOSARIO de nombres y vocablos árabes, arabismos, aragonesismos y arcaísmos que ayuden a una mejor comprensión del texto, así como de unos APÉNDICES finales. Éstos incluyen, tanto las



transcripciones de los manuscritos utilizados para llevar a cabo la edición crítica del texto, con la lógica excepción del editado, como una reproducción brevemente anotada del quinto manuscrito de la leyenda que poseemos, la versión breve en caracteres latinos, además de una fotocopia de todos ellos.

Así, con este trabajo proponemos un tipo de análisis de los textos aljamiado-moriscos, muchos de los cuales están aún sin estudiar y editar, que permita acercarse a ellos teniendo en cuenta todos los aspectos lingüísticos, literarios, históricos, culturales y religiosos que confluyen en ellos para poder dilucidar mejor el papel que jugaron entre la comunidad morisca como recurso para su supervivencia, pero también como un capítulo fascinante de la cultura y la literatura hispánicas del siglo de Oro español.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

TOMO I

**ESTUDIO DE LA LEYENDA DE *LA DONCELLA*
*CARCAYONA***



1.- LOS MANUSCRITOS

a) Características físicas y filiación de los manuscritos.

1) Descripción de los manuscritos

Tal y como ya fue descrita por Leonard P. Harvey en 1957 en su pionera tesis doctoral¹, la leyenda de la doncella Carcayona, o Arcayona, que es el nombre bajo el cual es más conocida entre los investigadores de la literatura aljamiado-morisca a raíz, sobre todo, de la edición ya citada hecha por A. Galmés de Fuentes², aparece recogida en seis manuscritos distintos, cinco de los cuales se encuentran en bibliotecas españolas y el sexto en la Biblioteca Nacional de Argelia, que es el que L.P. Harvey añadió a los ya conocidos:

"[This] ms. in the Bibliothèque Nationale Algiers (...) is not simply, as Fagnan states, a collection of "contes mis dans la bouche de Ka'b al-Ahbār", but is one story, an incomplete version of the legend of the Princess

¹ Vid. L.P. Harvey, *The literary culture of the moriscos (1492-1609): a study based on the extant mss. in Arabic and Aljamia*, Oxford, 1958 [Tesis Doctoral inédita], pp. 70-71 (suplemento 3), 104 y 345.

² Vid. "Lle-yeísmo y otras cuestiones lingüísticas en un texto morisco del siglo XVII", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Madrid, 1957, vol. I, pp. 274-275.



Arcayona, a story that occurs in *no less than five other aljamiado mss....*"³.

Dichos manuscritos son los siguientes⁴:

1.- El manuscrito número 57 de la Biblioteca de la Junta de Ampliación de Estudios de Madrid (el actual C.S.I.C.) según el catálogo realizado por J. Ribera y M. Asín, y que corresponde al número 34 de la colección de P. Gil y Gil.

Según recoge A. Vespertino⁵ se trata de una colección de hadices de finales del siglo XVI datada en 1578 por una última guarda en caracteres latinos que dice: "principióse a doçe días de la luna chumedi legal, que se contaba a beinte y uno de abril de 1578"⁶.

Según la descripción que realiza P. Gil del contenido del manuscrito, el cual forma parte del descubrimiento hecho en Almonacid de la Sierra, lote

³ Vid. *op. cit.*, pp. 71-72 [la *cursiva* es mía]. El listado de todos los mss. que contienen la leyenda viene recogida en el "Subject Index" bajo la entrada **ARCAYONA OR KARKAYONA**.

⁴ Hemos utilizado para esta descripción los catálogos de J. Ribera y M. Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticias y extractos por los alumnos de la Sección de Árabe bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín*, Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Históricas, 1912; E. Saavedra, "Índice General de la literatura aljamiada", *Memorias de la Real Academia Española*, Madrid, VI, 1989, pp. 140-328 [Discurso de Ingreso a la Real Academia Española]; F. Guillén Robles, *Catálogo de los mss. árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, Imprenta de Manuel Tello, 1889; Pablo Gil y Gil, "Los mss. aljamiados de mi colección", *Homenaje a Franciso Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, Tipografía Mariano Escar, 1904, pp. 537-549 y el estudio de A. Vespertino Rodríguez, "Una aproximación a la datación de los manuscritos aljamiado-moriscos", *Estudios Románicos. Homenaje al profesor Rubio. II*, Murcia, 5 (1987-88-89), pp. 1419-1439. Véase también A. González Palencia, "Noticia y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid", *Miscelánea de estudios y textos árabes*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1915, pp. 117-145.

⁵ Vid. A. Vespertino, *op. cit.*, p. 1428.

⁶ *Ibidem*, p. 1436 (nota 100).

comprado por él y que fue descubierto después de la publicación del catálogo de Saavedra, el ms. contiene, junto a la *Historia de la doncella Circasiana* (*sic!*) (el relato comienza con "Este es el recontamiento de la donzella **Carcaisiona**, ficha del rey Nachrab con la paloma, recontado por Alí ibnu Abenhasan...", según escribe el propio P. Gil), otros relatos, como el *Alhadiz del día del Chudicio*. Según este investigador, es un tomo en folio mayor, mediana conservación, sin tapas, con 173 hojas útiles de papel grueso de hilo⁷.

En el manuscrito de la Junta se añaden a los ya mencionados otros relatos, como el *Capítulo de Boluquiya y lo que fue de xu fecho*. Entre las características del ms. tal y como aparece en el catálogo de la Junta, se encuentran: que está escrito en hilo fuerte en letra magrebí clara con tinta negra y roja para las vocales, como es frecuente en muchos mss. aljamiados. Posee 172 folios y uno de guardas con anotaciones en caracteres latinos como la indicada con la fecha de finalización. Está cosido, sin tapas y la mitad inferior ha sido atacada por la humedad, de manera que en algunos folios apenas si es legible el ms. en algunos pasajes, donde ha desaparecido parte de lo escrito. Su procedencia es, como ya hemos indicado, el lote descubierto en Almonacid de la Sierra, y está escrito según el sistema aljamiado⁸.

El relato de Carcayona ocupa los folios 32r al 53v y lo llamaremos manuscrito **A** en nuestras referencias posteriores al manuscrito.

2.- El manuscrito número 5313 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que corresponde al número 15 del catálogo de Saavedra y al 47 de la

⁷ Vid. P. Gil y Gil, *op. cit.*, p. 547.

⁸ Vid. J. Ribera y M. Asín, *op. cit.*, pp. 203-204.

colección de Guillén Robles.

Según A. Vespertino se trata de un texto misceláneo escrito con letra magrebí del siglo XVI y de posible procedencia aragonesa por los numerosos aragonesismos que presenta el texto⁹.

En el catálogo de Saavedra se dice que se trata de un códice en 4º, de 251 hojas, buen papel y escritura esmerada, y el *Recontamiento de la doncella Carcayona, hija del rey Nachrab, con la paloma*, aparece entre textos religiosos como un Alcorán abreviado y varios hadices y recontamientos. El último relato está sin concluir¹⁰.

F. Guillén Robles, autor de la edición de este manuscrito¹¹, no aporta ninguna descripción del mismo.

Según nuestras propias observaciones, el ms. está escrito en tinta negra con la vocalización en rojo, como en el anterior. Se encuentra en muy buen estado y es perfectamente legible, aunque aparece manchado en algunas páginas.

El cuento de Carcayona ocupa los folios 135r al 182v y lo denominaremos manuscrito **B**.

3.- El manuscrito número 3 de la Biblioteca de la Junta, correspondiente al número 2 de la colección de Gil.

Según A. Vespertino se trata de un texto compuesto por azoras coránicas y otros relatos, fechado en 1587, aunque también se ha datado en

⁹ Vid. A. Vespertino, *op. cit.*, p. 1422 y 1432 (nota 20).

¹⁰ Vid. E. Saavedra, *op. cit.*, pp. 115-116.

¹¹ Vid. *Leyendas moriscas*, 1ª ed., Madrid, Imp. Manuel Tello (3 vols), vol. I, pp. 181-221; reimpr. en Granada, Universidad de Granada, col. ARCHIVUM, 1994.

1578 a partir de una referencia hecha en el texto al rey de Portugal a la guerra de Fez, que ocurrió en 1578¹².

Según el catálogo de Gil, se incluyen varios capítulos de derecho, casos varios y cuentos, así como el *Cuento de la doncella Arcayona, hija del rey Nachrab*. Se trataría de un tomo en folio, encuadernado en pergamino, bien conservado y compuesto de 243 hojas de papel grueso de hilo. Lleva dibujada en la primera página una elegante cabecera¹³.

Según el catálogo de la Junta, se trata de un códice misceláneo con azoras coránicas, narraciones de carácter profano y cuestiones de jurisprudencia y moral. Además, está escrito en hilo grueso con letra magrebí del siglo XVI, clara, en tinta negra y con epígrafes rojos y amarillos. Contiene 235 folios de texto y uno de guardas. Se trata de un pergamino con las tapas deterioradas por el fuego. Está bien conservado y procede, como el primero, del lote encontrado en Almonacid de la Sierra. Los textos están en árabe o en aljamiado y habría sido escrita por Mohammad Escribano, lo que se deduce del tipo de letra¹⁴.

Este ms. fue editado parcialmente por R. Kontzi¹⁵, pero dicha edición no incluye la *Leyenda de la doncella Arcayona*, el nombre que la doncella recibe en la versión de este manuscrito.

Según nuestras propias observaciones, el ms. está efectivamente bien conservado pero la letra presenta ciertas dificultades para su lectura.

El relato de Arcayona ocupa en él los folios 75r al 86v y está

¹² Vid. A. Vespertino, *op. cit.*, p. 1427 y 1435 (nota 79).

¹³ Vid. P. Gil y Gil, *op. cit.*, pp. 10-12.

¹⁴ Vid. J. Ribera y M. Asín, *op. cit.*, pp. 10-12 y 291.

¹⁵ Vid. Reinhold Kontzi, *Aljamiadotexte*, Wiesbaden, 1974, vol. II, pp. 347-677.



incompleto al final, pues le faltan, al menos, las últimas diez páginas, interrumpiéndose la narración con la primera expulsión de la doncella por orden de su padre, y, por tanto, no incluye el cuento folclórico europeo. Lo llamaremos manuscrito **C**.

4.- El manuscrito número 1944 de la Biblioteca Nacional de Argel, que, como hemos indicado más arriba, es el que L.P. Harvey añadió a los otros cinco, ya conocidos hasta el momento.

Está bien conservado aunque presenta algunas manchas en el texto, está roto, y es absolutamente ilegible hacia el final.

El relato de *La doncella Arcayona*, que, como en el ms. anterior, también recibe este nombre, es, como también explica L.P. Harvey¹⁶, acéfalo e incompleto el final, y ocupa los folios 28v al 65r¹⁷. Lo llamaremos ms. **D**.

5.- El manuscrito V.4 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, que corresponde al número 97 del catálogo de Saavedra.

A. Vespertino informa de que contiene la *Doncella Carcayona*, y consta de una sola hoja sin fechar¹⁸. No nos ha sido posible acceder a él,

¹⁶ Vid. *ibidem*, p. 72: "This ms. is acephalous and incomplete at the end. (...) Nevertheless the legend is almost complete in this text"

¹⁷ No hemos podido consultar la descripción del ms. hecha por el personal investigador de la Biblioteca Nacional de Argel puesto que hemos accedido al mismo a través del envío de una microficha al Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante. Quisiera por eso aprovechar este espacio para agradecerle afectuosamente al profesor Mikel de Epalza sus rápidas gestiones para la obtención de este manuscrito, sin el cual nuestro trabajo de edición nunca habría sido completo.

¹⁸ Vid. A. Vespertino, *op. cit.*, p. 1425.

aunque no lo consideramos tan importante en nuestro estudio al tratarse únicamente de un folio y, por eso, no le damos ninguna denominación, puesto que no tiene ninguna relevancia en nuestro trabajo.

6.- El manuscrito 9067 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que se corresponde con el número 9 de Saavedra.

Según A. Vespertino se trataría de un texto misceláneo, escrito en caracteres latinos con letra del siglo XVII escrito, seguramente, en Túnez¹⁹.

Según Saavedra²⁰, se trata de un códice en 8º, encuadrado en pergamino y con adornos moriscos de tinta común. Contiene, junto a la *Historia abreviada de la doncella Arcayona, hija del rey Aljafre* (que ocupa los folios 125v-135r), diversas historias religiosas, invocaciones, azoras, remedios y romances, entre ellos el *Romanze hecho por Juan Alonso aragonés a la relijión yspara*. El título de la guarda es "Diversas historias y apología contra la relijion cristiana y el romance de Juan Alonso Aragonés", en clara referencia al romance citado y al que se supone es el autor del manuscrito, que no sabemos de quién pudiera tratarse. E. Saavedra piensa asimismo que pudo escribirse en Túnez "porque de una medida que cita pone la equivalencia tunecina"²¹.

También L. Cardaillac adscribe el manuscrito a un autor exilado en Túnez²².

¹⁹ *Ibidem*, p. 1422 y 1432 (nota 16).

²⁰ *Vid.* E. Saavedra, *op. cit.*, pp. 108-109.

²¹ *Vid. ibidem*, p. 115.

²² *Vid.* L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico*, F.C.E., Madrid-México-Buenos Aires, 1979, p. 156.

De la misma opinión es A. Galmés de Fuentes, cuyas conclusiones respecto a este ms. resumimos aquí, por ser el autor del único estudio de esta versión a partir de una edición del manuscrito²³.

Según este investigador, la letra del ms. es, sin duda, del siglo XVII, y su autor es un "morisco anónimo expulsado en 1609 y que escribe su obra fuera de la patria". Su nueva patria es, seguramente, Túnez, pero era originario, en opinión de Galmés de Fuentes, una vez descartado Aragón por la falta de aragonesismos, de Andalucía, para lo que se basaría en la confusión que presenta el texto entre ç y z con valor de s. Ello eliminaría Castilla como posible patria de origen del morisco, aunque no Valencia, pero, en este caso, sería extraña la ausencia de catalanismos en el texto. Como sigue explicando A. Galmés, sólo si el ç-*ceceo* fuera un morisquismo podría considerarse Castilla como su lugar de origen. Nosotros consideramos que, efectivamente, la mencionada confusión entre ç y z podría ser, efectivamente, un morisquismo, lo que se podría demostrar por el hecho de que los mss. que contienen la *Leyenda de la doncella Carcayona*, plagados de aragonesismos, también presentan esta confusión en varias ocasiones, de la misma manera que tampoco el problema de las sibilantes españolas puede transponerse a la pronunciación de los moriscos, afectada, seguramente, por la lengua árabe. Como dice R. Kontzi:

"Es seguro que los textos aljamiados sólo pueden ser estudiados en conexión con la lengua árabe (...): o los antecesores de los redactores hablaban árabe o eran bilingües, de manera que en nuestro textos debemos comprobar los efectos de un sustrato, o superestrato, árabe. O bien nos encontramos en

²³ Cfr. A. Galmés, *op. cit.*, pp. 274-277 y 281-289.

presencia de una inmensa literatura de traducción del árabe al romance..."²⁴.

Así, nos ha llamado la atención un fenómeno que sí permite adscribir al morisco a un lugar de origen concreto: Castilla. El fenómeno al que nos estamos refiriendo es el del *laísmo*, que aparece en el texto en varias ocasiones junto a formas pronominales correctas. Como ejemplos tendríamos las frases *con su boca la zierba la daba la comida* (fol. 128r), *acrezentase en el amor que la tenía* (fol. 129v) y *y la dio donzellas y criadas* (fol. 130v).

Por lo que se refiere el problema de *lle-yeísmo* estudiado en este trabajo de A. Galmés y del que éste cree encontrar su más temprana manifestación en este texto, consideramos que no se puede probar que fuese para el morisco autor del texto una cuestión fonética, cuando parece ser más bien un problema de índole ortográfica, como sucede con la escritura de *b* y *v*, que sólo aparece como *b*, o el sonido *gu-*, siempre escrita como *g*.

El resto de los fenómenos fonéticos, especialmente el de las sibilantes, los veremos con más detalle en el estudio lingüístico.

También F. Guillén Robles llevó a cabo una edición de este manuscrito "en letra castellana" en la introducción al tomo I de sus *Leyendas moriscas*, donde, como hemos indicado arriba, edita el ms. **B** (BNM 5313), "por ser como un resumen de la aljamiada"²⁵, aunque es poco conocida su existencia.

²⁴ R. Kontzi, "Aspectos del estudio de textos aljamiados", *Thesaurus*, Bogotá, 24 (1970), pp. 196-213:201.

²⁵ Vid. *Leyendas moriscas...*, vol. I, p. 43. El texto del ms. BNM 9067 ocupa las páginas 43-53 de la mencionada introducción a las *Leyendas*. Existe asimismo otra edición del ms. 9067 absolutamente inaccesible para mí, la de C. Arocena González, *El manuscrito aljamiado 9067 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Edición y Estudio*, Las Palmas, Universidad de la Laguna, 1960.

Nos referiremos a este manuscrito como **BNM 9067**, puesto que no va a ser utilizado en la descripción de la filiación de los manuscritos utilizados para el trabajo de edición crítica del relato de Carcayona al contener otra tradición textual distinta.

2) Filiación de los manuscritos

En este apartado pretendemos analizar las relaciones que presentan entre sí cada uno de los mss. con el fin, principalmente, de establecer una filiación entre ellos, filiación que es la que nos ha permitido elegir uno de ellos como base para la edición crítica de la leyenda de Carcayona que presentamos aquí en la segunda parte de este trabajo y que es la primera que tiene en cuenta todos los mss. que la contienen.

En este sentido es necesario aclarar primeramente que, al margen del ms. V.4 de la Real Academia de la Historia, que no hemos podido tener en cuenta, los cuatro primeros mss. descritos anteriormente (**A**, **B**, **C** y **D**) contienen una misma versión de la leyenda, la más extensa, y sin título, que inician el relato con la frase "Este es el recontamiento de la doncella Carcayona, hija del rey Naýrab con la paloma..." (con la excepción de **D**, que es acéfalo). Por eso, en la filiación de los manuscritos no hemos tenido en cuenta la versión abreviada publicada por A. Galmés puesto que parece ser más bien, como ya hemos indicado, una creación personal independiente, mientras que los demás son copias de un texto preexistente transmitido a través de la reproducción manuscrita anónima sucesiva. Sí lo describiremos lingüísticamente en el capítulo dedicado a ello a partir, naturalmente, de las observaciones hechas por el editor del texto y de las que hemos anticipado algunas en la descripción anterior²⁶.

²⁶ Vid. A. Galmés, "Lle-yeísmo...", pp. 276-277.

Así, aunque los mss. **A**, **B**, **C** y **D**, como hemos explicado arriba, conservan la misma versión extensa de la leyenda, presentan divergencias y fenómenos propios del medio textual en el que se transmiten, la tradición manuscrita, como es el caso de los **errores comunes**, es decir, las variantes que unos manuscritos presentan con respecto a los otros, como repeticiones o cambios de orden, y que, cuando se repiten en uno o más de los testimonios, son un aspecto determinante para la filiación y edición crítica de textos antiguos. Como dice A. Blecua: "el único método lógico, basado en una elemental teoría de conjuntos, es el que utiliza los errores comunes para filiar los testimonios"²⁷. Los errores que se producen en este tipo de tradiciones textuales son, como explica A. Blecua, de cuatro tipos: por adición, por omisión, por alteración de orden o por sustitución²⁸, que pueden ser producto tanto del olvido involuntario del copista como del fenómeno de la corrección, en muchos casos, por supuesto, errónea²⁹.

También habría que distinguir entre el error común **conjuntivo**, que es "aquél que dos o más testimonios no han podido cometer independientemente"³⁰ y el error común **separativo**, que es el que "un copista no puede advertir ni, por lo tanto, subsanar por conjeturas o con ayuda de otros manuscritos"³¹.

Así, teniendo en cuenta todos estos tipos de errores hemos podido establecer una filiación de los mss. que nos conduce al siguiente *stemma* hipotético³²:

²⁷ A. Blecua, *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983, p. 47.

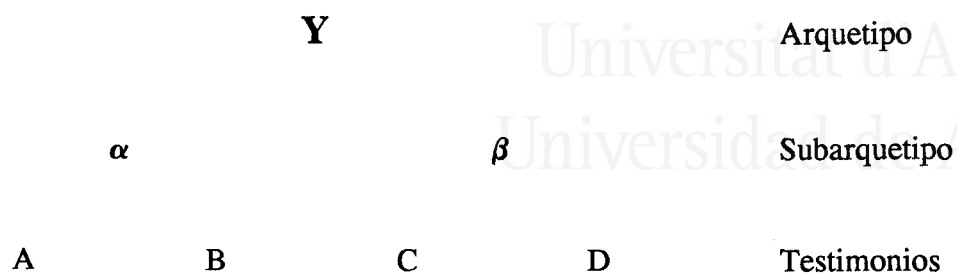
²⁸ *Vid. ibidem*, pp. 20-30.

²⁹ *Vid. ibidem*, pp. 49-57.

³⁰ *Ibidem*, p. 52.

³¹ *Ibidem*, p. 53.

³² *Cfr. ibidem*, pp. 59-71.



Es decir, que los mss. **A** y **B**, por los errores comunes que presentan, ya sean conjuntivos o separativos, constituirían una tradición textual distinta, que llamaremos **AB**, que remitiría a un hipotético subarquetipo **a**. Por su parte, los mss. **C** y **D** presentan, a su vez, errores comunes que los separan de la tradición textual anterior y les hacen conformar una segunda, a la que denominamos **CD** y que se correspondería con el hipotético subarquetipo **β** . Ambas tradiciones textuales tendrían a su vez una hipotética fuente común ideal o arquetipo **Y**, también desconocido.

Sin embargo, entre **AB** y **CD** existen frecuentes contaminaciones, es decir, que **B** y **D** o **A** y **C** contienen en ocasiones errores comunes entre sí. Dichas contaminaciones son frecuentes entre **B** y **D** y **A** y **C**, e incluso en ocasiones de **B**, **C** y **D** frente a **A**, lo que nos ha llevado, entre otras razones, a escoger a éste último como texto base para nuestra edición crítica, como explicamos en los criterios a la misma. Ello nos permitiría explicar los frecuentes errores comunes entre **B** y **D** en la parte final del mismo con la hipótesis de que el copista de **D** se basó en el ms. **C** para realizar una copia, pero al estar éste incompleto, tuvo que recurrir a **B** para completar el relato. Sin embargo, eso no nos permitiría explicar otros añadidos de **D** con respecto a **A** que no se encuentran en **B**. Por eso nos inclinamos a pensar que lo más probable es que desconozcamos varios eslabones de la cadena manuscrita que nos permitan llevar a cabo una filiación más completa y precisa.

3) La lengua de los manuscritos

Por otro lado, teniendo en cuenta que considerábamos como *codex optimus* al más completo, puro y **antiguo**, el estado de lengua también ha sido determinante para la filiación de los manuscritos. Así, hemos comprobado que en cada una de las tradiciones textuales descritas uno de los dos mss. que la componen, **A** y **C** en este caso, es más antiguo que el otro, lo que se demostraría, sobre todo, por la frecuencia o ausencia de la **f** inicial, casi regular en **A**. Esto es lo que nos llevó a elegir a éste último como base, puesto que, además, **C** está incompleto. El hecho de que uno de los dos mss. de cada tradición textual sea más antiguo que el otro nos hace pensar que, en ambos casos, el segundo copista modernizó, además de corregir, la copia que tenía delante, aunque no necesariamente alguno de los mss. que nosotros conocemos. Las diferencias lingüísticas entre **A** y **B** son más grandes que entre **C** y **D**, puesto que ya **C**, el más antiguo de la tradición **CD**, es más moderno que **A**, pero es que, además, **B** es el más moderno. Por eso, en orden de gradación según el nivel de modernidad a nivel lingüístico nos llevaría a ordenar los mss. de más antiguo a más moderno así: **A-C-D-B**.

Por otro lado, el hecho que también hemos documentado de que sólo aparezcan fenómenos típicos del proceso de copia, como apuntar al final de cada folio la palabra o parte de una palabra con la que comienza el siguiente para no equivocarse y saltarse una línea, así como los frecuentes añadidos al margen como reparación de olvidos al copiar en **B** y **D** nos hacen pensar que los autores/copistas de **A** y **C** fueron también sus "creadores", y los de **B** y **D** simples copistas. En el caso de **C** se podría confirmar por el hecho de que este ms., muy bien conservado, se interrumpa en el momento en el que le son cortadas las manos a la doncella por orden del padre. Ello no tendría por qué significar necesariamente que el ms. esté defectuoso o se trate de una interrupción involuntaria del copista, puesto que, en realidad, el relato posee una coherencia completa hasta ese momento y podría

constituir por sí solo una narración independiente centrada especialmente en la descripción del paraíso e infierno musulmanes, lo que concordaría plenamente con los objetivos de la literatura aljamiado-morisca. Además, no hay que olvidar que la leyenda es una adaptación de un cuento popular a las necesidades doctrinales de los moriscos al que se le han añadido al comienzo y al final los elementos islámicos necesarios para convertirlo en un relato religioso y didáctico, por lo que el relato contenido en C podría considerarse voluntariamente "amputado" por parte del copista.

Aportamos a continuación un breve estudio lingüístico sobre otros aspectos más concretos del texto, pero queríamos adelantar aquí las divergencias más importantes entre ambas tradiciones manuscritas y de los criterios para la filiación de los mismos.

b) Breve estudio lingüístico

Este capítulo no pretende ser una exhaustiva enumeración de todos los fenómenos específicos de tipo lingüístico que presentan los textos aljamiados en general, sobre los que ya existen numerosos estudios y a los que nos remitimos³³, sino únicamente una breve relación ejemplificada de los fenómenos más importantes

³³ Véanse por ejemplo de A. Galmés de Fuentes, *Las sibilantes en la Rumania*, Madrid, Gredos, 1962; "Interés en el orden lingüístico de la literatura aljamiado-morisca", *Actes de X Congrès de Lingüística et de Philologie Romanes (Strasbourg, 1962)*, Paris, Klincksieck, 1965, vol. II, pp. 527-546; "Lengua y estilo en la literatura aljamiado-morisca", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX (1981), pp. 420-440; "La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa", *Revista Española de Lingüística*, Madrid, 16 (1986), pp. 21-38; y de R. Kontzi, "Características lingüísticas de la literatura aljamiada", *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica: "Aragon vive su historia" (Teruel, 1988)*, Madrid, Eds. Al-Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), 1990, pp. 201-211.

que presenta el texto del que ofrecemos a continuación una edición crítica.

Teniendo en cuenta que ya describimos anteriormente las diferencias existentes entre los distintos manuscritos utilizados para dicha edición, de manera que quedó claro que, por lo que se refiere al estado de lengua, las diferencias más importantes se centran en las oscilaciones en el uso de **f** o **h** inicial o **s/z**, etc..., y que los aspectos más relevantes aparecen destacados en el aparato crítico de la edición del texto, nos limitamos aquí a los fenómenos que aparecen en el texto utilizado como base, el J 57, que hemos llamado **A**.

Así, hemos dividido los fenómenos que aparecen en el texto de la siguiente manera:

a) Fenómenos propios del dialecto aragonés, en el que fueron escritos o, más bien, copiados, muchos de los textos aljamiados, como habría sucedido con el que nos ocupa.

b) Fenómenos propios del estado de lengua de la época (siglo XVI) en que fue escrito o copiado el texto, con las oscilaciones propias de un período de fijación definitiva de la lengua castellana.

c) Fenómenos propios de la influencia del árabe que responderían, en nuestra opinión, a la actividad traductora en que se gestó el texto.

Por lo que se refiere a los dos primeros, recogemos en ellos únicamente los fenómenos de tipo fonético y morfológico, porque los de orden sintáctico están relacionados con la lengua árabe y los recogemos al final, y los de tipo léxico se encuentran recogidos en el glosario. De esta forma, en el tercer apartado recogemos, junto a un par de expresiones típicamente árabes, sólo los fenómenos de calco sintáctico, y éstos con la excepción de los giros verbales en los que se ha tomado la preposición árabe en lugar de la castellana, puesto que tanto éste último fenómeno como aquéllos de tipo fonético, morfológico y léxico que se derivan del árabe ya se

encuentran recogidos en el glosario que acompaña a la edición del texto.

Por otra parte, es necesario indicar asimismo que, al haberse llevado a cabo la edición crítica, lógicamente, a partir de los cuatro mss. que pertenecen a la misma tradición textual y no incluirse el más tardío escrito en caracteres latinos, este estudio lingüístico no se refiere a éste último. Por ello nos remitimos a la edición de A. Galmés de Fuentes ya citada para las características lingüísticas del mismo.

Además, nuestro estudio de este último manuscrito se refiere únicamente a su contenido, por su interés en la historia de la transmisión y la evolución de la leyenda. Creemos que, para nuestro trabajo, el estudio lingüístico de dicho manuscrito sólo es interesante para dilucidar el hipotético origen andaluz del morisco que lo redactó, tal y como planteaba Galmés³⁴, lo cual también ha sido discutido anteriormente.

Así, y tras estas breves aclaraciones iniciales, la relación de fenómenos lingüísticos que aparecen en este texto sería la siguiente:

A) Fenómenos propios del aragonés, para lo que seguimos la enumeración hecha por A. Galmés de Fuentes³⁵ así como el estudio de M.L. Arnal Puroy y J.M. Enguita Utrilla "Aragonés y castellano en el ocaso de la Edad Media"³⁶, de manera que, a partir de la primera, hacemos aquí una relación con ejemplos de los fenómenos que aparecen en nuestro texto.

La recopilación de ejemplos no es exhaustiva, puesto que algunos de ellos aparecen repetidamente, y, por eso, aportamos para algunos fenómenos sólo una selección de ejemplos, mientras que para otros sólo poseemos un par de ellos y, en

³⁴ Cfr. A. Galmés de Fuentes, "Lle-yeísmo...", pp. 274-304.

³⁵ Vid. A. Galmés de Fuentes, "La lengua española...", pp. 22-25.

³⁶ En: *Homenaje a la Profesora Emérita María Luisa Ledesma Rubio. Aragón en la Edad Media (X-XI)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1985, pp. 51-83.



ocasiones, sólo uno.

Así, dichos fenomenos son los siguientes:

- 1.- **Formas anómalas de diptongación:** *kuentra*.
- 2.- **Disolución del hiato mediante una y:** *cuydas, seys, judicyo, servicyo, cayrán, vereys, deleyte, deleytar, rreyno, ciydado, ayres, fruytas*.
- 3.- **Vacilación en el tratamiento de las vocales átonas:** *esternudó, atrebuido, dícenle, claredad, escuros, dende, clareficadas, dejistión, certeficóse, escrebiste, anamorose, estrólogos, esturmentos, liyó*.
- 4.- **Tendencia al paso r- > arr-:** *arrencorábanse, arrencorándose*.
- 5.- **Conservación de los grupos pl-, cl- y fl-:** *sofla, soflará, claman, plover, ploro*.
- 6.- **Conservación de la -d- intervocálica:** *pieses, vido, vidía*.
- 7.- **Conservación de las consonantes sordas intervocálicas:** *judicyo*.
- 8.- **Fenómenos de metátesis:** *pelras, cátrede, bebrajes, esturmentos, borcados*.
- 9.- **Formas propias de los numerales:** *setena, ciente*.
- 10.- **Demostrativos con -i al final:** *otri*.

11.- **Desinencias verbales específicas:** *murrán*, *cuando se acabarán* (en lugar del subjuntivo), *volan*, *proviendes* (para el subjuntivo).

12.- **La diptongación de e en formas con acento en la radical del verbo pero sin que se produzca la palatalización de la l- inicial:** *lieran*.

13.- **Palatalización de la -l-:** *salió* > *salló*, *sallió*, *sallen*, *salliste*.

14.- **Conjugación irregular de algunos verbos:** *hay* > *habe*, *has* > *hayas*, *puedes* > *pues*, *seido*.

15.- **Partículas como *aprés* y *ad***, que se repiten constantemente a lo largo del texto.

B) Fenómenos y vacilaciones propias del castellano de finales del siglo XV, principios del XVI, para lo que nos basamos en R. Lapesa³⁷. Los fenómenos más importantes son:

1.- **Vacilación *f-/h-***, que, más tarde, con el cambio definitivo *f- > h-* se refleja en la fosilización de la *f* inicial en algunos vocablos, lo que se observa en el texto B (Ms. BNM 5313), más moderno que A, un fenómeno que es, por otra parte, muy propio también del aragonés³⁸: *fijo/a//hijo/a*,

³⁷ Cfr. R. Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 1980, pp. 291-330 y 367-417.

³⁸ Véase sobre este fenómeno M. Torreblanca, "Sobre los orígenes de la distinción fonológica /f/:/h/ en el castellano medieval", *Modern Philology*, Chicago, 45, 2 (1991), pp. 369-409 y C. Pensado, "Sobre el contexto del cambio F > h en castellano", *Modern Philology*, Chicago, 47, 1 (1993), pp. 147-176.

fermosura//hermosura, fuyendo//huyendo, fechos, fasta//hasta, fojas, fondo, hechizado, fablaban, halda (por *falda*, lo que sería una hipercorrección).

2.- **Vacilación ortográfica de x/j**, propia de la época pero que es posible que refleje el acento de los moriscos parodiado por Lope de Vega, por ejemplo, y de ahí que no lo hayamos modernizado en la edición crítica del texto³⁹: *dixo, xaral, dexóla, dixiéronle, debaxo, quexas, ruxiente*.

3.- **Vacilación ortográfica de z-ç/c**, que no se puede observar en nuestra edición al haberse modernizado el texto por ser este fenómeno únicamente de índole ortográfica. Nos remitimos por ello a las transliteraciones que aportamos en los apéndices a la edición del texto, en donde hemos mantenido todos estos fenómenos como ayuda para estudios posteriores, ejemplos de lo cual serían: *dulçes, coraçón, çeçan, haze/haçer, peç/peç, agradeçeré, dezir, hechizero, onze*.

4.- **Vacilación s/ss**, que se observa en el sistema de transcripción aljamiada diferenciando entre *sīn* (s) y *šīn* (š), pero que al haber modernizado el texto no se puede observar en la edición del mismo. Ejemplo de ello sería simplemente: *coraçón // siempre*.

5.- **Colocación de los pronombres al final de la forma verbal**, que aparecen constantemente en el texto: *plázeme, salióle, tornóse, vínole, asentóse*,

³⁹ Véase J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de Historia Social*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957; reimpr. en Madrid, Istmo, 1976; R. del Arco Garay, *La sociedad española en las obras dramáticas de Lope de Vega*, Madrid, Escelicer, 1942, y Albert Sloman, "The phonology of the moorish jargon in the works of early Spanish Dramatists and Lope de Vega", *Modern Language Review*, Baltimore, 44 (1949), pp. 207-217.



penarloía, díxole, llamáronle.

6.- Pervivencia de algunas formas cultas que mantienen consonantes sordas entre vocal y consonante, fenómeno que tendía a desaparecer eliminando la consonante o introduciendo una vocal, y puede ser considerado, además de un fenómeno general de la época, una muestra del arcaísmo contenido en el texto por efecto de la copia: *subtil, adebdésele, dubdas, escribto/escripto, cibdad.*

7.- Simplificación de cultismos: signo > *sino.*

8.- Confusión h-/g-, que en la época era considerado un signo de bajo nivel social: *golor, agora, güesos.*

9.- La transformación de adverbios en adjetivos: gran > *grande.*

10.- Confusión de b/v, que no se observa en la edición del texto por haber sido modernizado ni tampoco en las transcripciones porque el sistema de transcripción aljamiado no lo permite al transliterar ambas con *bā*, pero sí en el texto escrito con letras latinas.

11.- Alternancia de formas como sei/se.

C) Fenómenos de calco sintáctico derivados del árabe, para los que también seguimos la enumeración de Galmés en el artículo citado⁴⁰. Todos se encuentran

⁴⁰ Vid. A. Galmés, "La lengua española..." , pp. 32-34.



constantemente a lo largo del texto y por eso incluimos aquí únicamente un ejemplo:

1.- **Empleo absoluto del relativo:** *He oído tus palabras, que nunca las oí más buenas.*

2.- **Uso del pronombre personal en función de relativo:** *Y allegáronse a ella sus doncellas, y ella llorando, demudada.*

3.- **Formas tónicas del pronombre personal para dativo y acusativo:** *Y allegáronse a ella sus doncellas.*

4.- **Uso del participio de presente con valor verbal:** *Yo soy desengañante a tí.*

5.- **Empleo de la perífrasis *ser+adjetivo verbal -dor*:** yo soy sabidor

6.- **Uso de la oración copulativa con valor de simultaneidad:** *Y allegáronse a ella sus doncellas y ella llorando*, donde las dos acciones verbales son paralelas en el tiempo.

7.- **Estilo *que...que...*:** *Y lahora mandó que le trajesen su ídola, que era de oro esmaltado con aljohar y piedras preciosas, que tenía cuarenta cobdos de largo y veinte de ancho.*

8.- **Uso de la figura etimológica:** *Yo te penaré pena grande.*

9.- **Elipsis del verbo copulativo:** *Y ella llorando* (en vez de *ella estaba*)



llorado).

10.- Uso del verbo **haber** con el significado de *tener*: *he vergüenza*.

11.- Expresión de la excepción con giros calcados del árabe: *Que tú no dirías sino verdad*.

12.- Uso del partitivo: *Y traíante de las frutas*.

No hemos encontrado, aunque es una muestra muy clara de la influencia de la sintaxis árabe, ninguna falta de concordancia entre verbo y sujeto si aquél precede a éste, puesto que en la lengua árabe siempre se coloca el verbo en primera persona singular cuando está al principio de la frase. Ello podría demostrar el buen nivel de castellano del autor de la copia, lo que no le ha impedido conservar otros arabismos y calcos del árabe.

Conclusiones

A la vista de los fenómenos observados parece clara la presencia de elementos del dialecto aragonés que confirmarían que las copias manuscritas de la *Leyenda de la doncella Carcayona* fueron realizadas en Aragón, siendo los arcaísmos que contienen en muchos casos producto de dicho modo de transmisión textual, en el que se cometen determinados errores, propios del mismo, que ya vimos que aparecían en los manuscritos de la leyenda de Carcayona.

El texto responde asimismo, por otra parte, a la lengua del siglo XVI y, sobre todo, muestra calcos sintácticos y giros tomados del árabe que son una clara muestra de que habría existido un proceso traductor previo antes llevarse a cabo la copia. Por eso disentimos de Galmés de Fuentes en su interpretación de que la presencia de estas

construcciones en textos aljamiados obedecen al hecho de que "su mente se sigue rigiendo de acuerdo con estructuras mentales y lógicas de la 'sociedad oriental' y no de la 'sociedad occidental'" o de que se trata de una arabización consciente del castellano que constituiría lo que él llama una "variante islámica del español"⁴¹, algo difícilmente aceptable si se piensa que los moriscos habían perdido la lengua árabe por lo menos un siglo antes, por lo que sería más lógico que los numerosos calcos sintácticos y semánticos de estos textos se hayan originado en la actividad traductora en la que se gestaron muchos de ellos⁴².

c) Contenido de la leyenda

La historia de la doncella Carcayona, en los elementos comunes a los cuatro mss. que la conservan, es recontada por °Alī ibn Abā-l-Ḥasan ibnu Ḥābir hijo de °Abd Allāh y por Saīd hijo de Tāhir y por °Umar hijo de Saīd, éste último cuñado de °Omar ibn al-Jaṭṭāb, segundo califa del Islam. Estos personajes se encuentran reunidos y explican cómo, un día, en la mezquita de Mahoma, el mensajero de Dios, se hallaban asimismo reunidos, entre otros, tres personajes importantes y simbólicos para los musulmanes. Se trata de °Alī ibn Abī Ṭālib, el yerno de Mahoma, cuarto califa del Islam y uno de los primeros cruzados de la misión de Mahoma. El segundo de estos personajes es el arriba mencionado °Omar ibn al-Jaṭṭāb, segundo califa del Islam y una de las grandes figuras simbólicas de los primeros tiempos de éste, héroe y santo sobre el que circularon muchas historias apócrifas. El tercero es Ka°bu al-

⁴¹ *Ibidem*, p. 34.

⁴² *Cfr.* a este respecto A. Montaner Frutos, "Tradición, oralidad y escritura en la literatura aljamiado-morisca", *Stvdia Zamorensia*, Zamora, 10 (1989), pp. 171-181.

Ajbār, un escritor de origen judío famoso por su conversión al Islam, legendaria entre los musulmanes, y gran transmisor de relatos sobre los tiempos del profeta, que es el principal "recontador" de esta leyenda.

Y así comienza la leyenda de la doncella Carcaisiyona, con la atribución de ésta a Ka'bu al-Ajbār. Éste inicia su relato con la vida del buen rey Na'yrab, soberano de los romanos de la India que profesa la idolatría, el cual, apenado por haber llegado a la edad de cien años sin haber tenido hijos, pide consejo a los sabios en medicina y astrología que había en su reino. Los médicos le explican que la razón de su infertilidad reside en la baja temperatura de su cuerpo y de su esperma, y le recomiendan tomar especias calientes como remedio a ello. El rey sigue estos consejos y, poco después, los astrólogos le vaticinan que engendrará un hijo que nacerá bajo el signo de Venus⁴³, razón por la cual no alcanzan a predecir si se tratará de un macho o una hembra.

Así, el rey yace con su mujer al comienzo del día y ésta queda embarazada de una hermosa niña, de cuyo parto muere la madre. Ante este hecho, el rey encarga su crianza a una nodriza hasta que la niña llega a tener siete años y después le construye un alcázar de oro con grandes jardines para que viviera en él con sus doncellas, trayéndole allí muchos instrumentos.

Cuando ya tenía once años la muchacha recibe un día la visita de su padre con los grandes de su reino, que trae con él joyas, ropajes y todo tipo de deleites para su hija. Cuando la observa y percibe su gran hermosura se enamora de ella. Tras haber comido y bebido la doncella le pregunta a su padre por el Dios al que debería agradecer los bienes de que disfruta y, tras un breve diálogo, aquél manda traerle a

⁴³ Como veremos con más detalle más adelante, este hecho, según las conclusiones a las que llega L. López-Baralt en su trabajo "Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita" (en: *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid, Hiperión, 1989, pp. 43-58) a propósito del prólogo de Juan Ruiz a su *Libro de Buen Amor*, sería equivalente a decir, según las creencias populares, que la criatura iba a nacer bajo el signo del Islam, lo que finalmente se confirma con su conversión.

la doncella al que deberá adorar como su Señor, aquél al que adoraron sus antepasados, el creador del mundo y el único Dios. Y le traen una enorme ídola de oro, aljofar y piedras preciosas, una figura que agrada a la hija del rey, que le pide a su padre que le regale a ella un señor a quien adorar. Así lo hace el rey, que manda construirle una ídola de oro esmaltada con aljofar, ojos de púrpura verde, una cátedra de oro y pies de piedras preciosas a los que la doncella se postró inmediatamente. Así, Carcayona y sus doncellas adoraban cada amanecer a la ídola, hablaban con ella, y desde dentro del cuerpo de ésta les respondía y ordenaba Iblīs, el rey de los demonios según la escatología musulmana⁴⁴.

Un día que el rey había ido a visitar a su hija para traerle joyas y manjares y comer con ella, reparó de nuevo en la hermosura de su hija y, tras reposar la comida, se acerca a ella para besarla y demandarle su bello cuerpo, lo que ésta rechaza apelando al comportamiento de sus antepasados, que nunca cometieron incesto con sus propias hijas, consiguiendo así que su padre se retire avergonzado de los aposentos de su hija. La fama de la excepcional belleza y discreción de la doncella comienza a extenderse por todo el reino, siendo demandada su mano por todos los príncipes de la región a los que el rey, su padre, se resiste a entregar su maravillosa hija.

En otra ocasión, cuando la doncella se encontraba adorando a la ídola que su padre le había mandado construir, Iblīs le pregunta desde el cuerpo de la ídola si sabe que él es su único Señor, lo que provoca que, tras la afirmativa respuesta de la doncella, ésta estornude violentamente y, a causa de ello, le salga de la nariz una mosca que le reprueba por no haber invocado a Alá, el señor del mundo, tras el fuerte estornudo. La mención del Dios de los musulmanes provoca la huida de un horrorizado Iblīs del cuerpo de la ídola y la caída de ésta sobre su cara. La escena

⁴⁴ Vid. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*, Madrid, Hiperión, 1961, p. 140.

hace estallar el llanto de la muchacha, quien, pálida y espantada, explica a sus doncellas, que habían acudido a ella alarmadas por su llanto, las dudas que las desconocidas palabras reveladas por la mosca habían provocado en su corazón, preguntándose quién podría declararle su significado.

Así, otro día, estando la doncella de nuevo ante su ídola, se aparece ante la doncella una paloma⁴⁵ de oro, cola de perlas rojas, pies de plata y pico de perlas blancas esmaltado con aljofar que deja maravillada a la joven princesa por su hermosura y, tras posarse primero en la cabeza de la muchacha y, a continuación, en la de la ídola, le revela nuevos fundamentos de la ley musulmana como son el carácter único y omnipotente de Alá. Ante estas palabras, Iblīs vuelve a huir del cuerpo de la ídola y declara haber sido quemado con el fuego del infierno, lo que provoca de nuevo el horror de la doncella, quien, aturdida por las "dulces" palabras escuchadas, pregunta a la paloma por su identidad y el significado de dichas palabras, y rogando a ésta a revelar otros aspectos de aquella nueva fe.

Ante sus reiteradas peticiones, la paloma continúa describiéndole las características de Alá como Dios único, Creador del cielo, la tierra y los infiernos, así como su carácter omnipotente y la existencia del juicio final y otros aspectos, exhortándola a dejar de adorar a la ídola, un señor peligroso en cuyo seno se esconde Iblīs, el rey de los demonios y enemigo de Adán. A continuación, la doncella pregunta a la paloma por los premios y castigos de creyentes y descreyentes, lo que provoca una profusa descripción del infierno y paraíso musulmanes, sobre todo de éste último, del que se citan aspectos que se encuentran en el *Corán* y otros introducidos por los tradicionalistas ante la falta de datos en el Libro Santo, lo que

⁴⁵ La paloma es, entre los musulmanes, un animal vinculado a la figura de Mahoma como mensajero de Alá (Vid. F.C. Tubach, *Index exemplorum*, Helsinki, 1969, p. 143 y Ayten Fadel, *Beiträge zur Kenntnis der arabischen Märchens und seiner Sonderart*, Bonn, 1978, p. 26), además de ser asimismo considerada como perteneciente a los animales buenos que son justos y llevan la paz porque, según ciertas tradiciones, ayudaron a Mahoma y a María (Ayten Fadel, *ibidem*, p. 270).

describiremos con mayor detalle en otro capítulo, así como los diferentes acontecimientos del Juicio Final. Esta parte del relato, además de mostrar el carácter polémico-religioso de éste y otros muchos relatos y textos aljamiado-moriscos⁴⁶, como el titulado *Recontamiento del día del juicio*, publicado también por Guillén Robles⁴⁷ y más recientemente por M. Sánchez Álvarez⁴⁸, inicia el proceso de conversión que ya había sido anticipado por la presencia de las tres figuras mencionadas arriba, simbólicas para el Islam, y el signo astrológico de Venus bajo el que nace la hija del rey idólatra.

Tras esta parcial "revelación" del Islam por parte de la paloma la doncella cae amortecida y pierde el sentido durante tres días, tras los cuales va a verla su padre, alarmado por las noticias de su estado y le pregunta por su mal. La muchacha, demudada y entre llantos, confiesa a su padre abrazar ahora una nueva religión que le permite protegerse del fuego del infierno creyendo en Alá, e invoca a éste, que cree que se trata de una pesadilla o de un hechizo, a abandonar la idolatría. El rey manda traer de nuevo su ídola y apela a su hija a reparar su error y seguir adorando a su verdadero Señor en un diálogo que también encontramos, de forma muy semejante, en el *Alhadiz del árabe y la doncella*.

De esta forma, la joven vuelve, pues, contra los deseos de su padre, a invocar a Alá, ante cuyo nombramiento se produce una nueva huída de Iblīs del cuerpo de la ídola, el cual le reprocha al rey el permitir un hecho así en su reino y le anuncia que se marcha de la ídola para siempre. Ante esto el rey decide apelar de nuevo al

⁴⁶ Vid. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 145-191.

⁴⁷ F. Guillén Robles, *Leyendas moriscas*, vol. II, pp. 351-388.

⁴⁸ Vid. *El ms. misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, Madrid, 1982, pp. 186-214. Ver también *La Leyenda de Alidachel el malo y el día del juicio* editada por Guillén Robles en *ibidem*, pp. 321-347 y el artículo de M. Manzanares de Cirre "El otro mundo en la literatura aljamiado-morisca", *Hispanic Review*, Philadelphia, 41 (1973), pp. 599-608.

buen sentido de la doncella pero ésta, tras pedirle a su padre que la deje sola para reflexionar, destroza la ídola que la había mandado construir su padre y reparte las joyas con las que ésta estaba adornada entre los pobres. Cuando el rey descubre la ídola destrozada amenaza a su hija con grandes castigos y ésta le replica diciéndole que si se hubiera tratado de un verdadero señor nunca se hubiera dejado desmenuzar por ella, puesto que a su nuevo señor, Alá, nada puede dañarle. El padre vuelve a amenazarla con castigarla si no reconsidera su actitud y, después, la deja sola, momento que aprovecha la doncella para hacer la oración y rogar a Alá que le envíe de nuevo a la paloma. Ésta aparece mientras la doncella estaba orando y la saluda siguiendo el rito musulmán deseándole la paz. Entonces, la joven le declara su conversión al Islam y la paloma le comunica que Alá ya ha tenido conocimiento de su arrepentimiento y la bendice en nombre de Dios, volviendo la doncella a rezar y encomendarse a Alá para que la salve del fuego del infierno.

Con ello, la noticia de la conversión de la doncella a una nueva religión se extiende por el reino de Naýrab, al que sus súbditos reprochan el haber permitido un hecho así en su reino. Ello conduce al rey a rogarle a su hija que reconsidere su posición en aras de su religión y su prestigio como rey idólatra, pero la doncella persiste en su nueva fe e insta a su padre a convertirse también al Islam y abandonar la idolatría, lo que provoca un ultimátum del rey, decidido a cortarle las manos y expulsar a su hija del reino al bosque si no renuncia a su nueva religión. La doncella persiste en su actitud y ni siquiera la posibilidad anunciada por su padre de ser devorada por las fieras en el bosque sin poder valerse con sus manos logra apartarla de su propósito de servir a su nuevo Dios. De esta forma, y ante los continuos rumores y comentarios a lo largo y ancho del reino de Naýrab sobre la conversión de la hija del rey idólatra y la persistencia de la doncella en su decisión a pesar de los continuos requerimientos y amenazas del padre, éste decide finalmente llamar a un sayón para cortarle las manos a su hija, ante lo cual, ella, aterrorizada, invoca a

su Dios Alá para que la proteja y se apiade de ella en este trance. Esto lleva consigo una nueva aparición de la paloma, la cual logra calmar a la doncella anunciándole que está bajo la gracia de Alá y que su sufrimiento será premiado con el paraíso el día del Juicio Final, paraíso en el que ya los ángeles y las almas lloran y ruegan por ella.

De esta forma, tras un último intento del rey por apartarla de la nueva religión y la afirmación de la doncella en su fe, le son cortadas las manos a la doncella, quien, mientras esto sucede, reza y se encomienda a Alá, su protector. Las almas, en una escenificación muy teatral, claman también a Alá y éste declara que, como todo es a su vista, conoce los sufrimientos de la doncella, que serán premiados con el paraíso. Así, con las manos cortadas y desprovista de sus joyas, es expulsada a los yermos, donde la doncella, llorando, sigue clamando a Dios, su señor y protector.

A partir de aquí, el relato recoge, en sus rasgos generales, un famoso cuento folclórico muy difundido y popular en toda Europa, pero adaptado a las necesidades proselitista-religiosas propias de una leyenda aljamiada. Así, cuenta cómo la doncella es guiada en el bosque por Alá hacia una cueva en la falda del monte, donde halló osos, lobos y otras fieras peligrosas, ante cuya vista la doncella ve cerca su muerte, encomienda su sufrimiento a Dios y anuncia que, una hora después, podrá disfrutar de los bienes del paraíso. Sin embargo, para su asombro, los animales la cercan para jugar con ella y la ayudan a sobrevivir trayéndole frutas con que alimentarse.

Pasado un tiempo así, estando bajo la protección de Alá, el príncipe de "Antaquíya", que había salido a cazar al bosque, es conducido por una cierva hacia la cueva donde se encontraba Carcayona. Impresionado por la visión de su belleza se enamora inmediatamente de ella y, tras preguntarle por las razones de su estancia allí, le propone casarse con él. La doncella le responde que fue poseedora de señoríos, y a la pregunta por su origen, le declara ser hija del rey Naýrab, señor de los romanos de la India, el cual la había expulsado de su reino con las manos

cortadas por haber abandonado la idolatría y abrazar la religión de Alá. El príncipe le reitera su voluntad de casarse con ella y hacerla soberana de su reino y la insta a contarle algo más de esa religión por la cual había sido reducida a vivir en el bosque con las alimañas. La joven le revela todas enseñanzas de la paloma sobre la grandeza de Alá, las gracias del paraíso y las penas del infierno y, tras ello, el príncipe promete a la doncella convertirse a partir de ese momento a la fe musulmana y le pide de nuevo que se case con él. El último escollo, la falta de manos, no parece importarle al príncipe, quien le declara inmediatamente abrazar su fe y se la lleva consigo, junto con la cierva, a su casa. Una vez en su reino, el príncipe ordenó a sus súbditos obedecerla y honrarla como señora, lo que agradó a éstos y a su madre, quien, muy pronto, también se convirtió a la nueva religión.

Un tiempo después, estando ya Carcayona esperando un hijo, el príncipe debe partir de palacio y deja a su mujer al cuidado de los suyos. A los pocos días de la partida, ésta da a luz un niño, lo que provoca la envidia de las otras mujeres del príncipe, que traman un engaño para expulsarla del reino. Así, envían a su madre una carta en la que, supuestamente por orden de su hijo, la joven doncella debe ser arrojada de palacio por hechicera y por haber parido un hijo que no era suyo. La anciana mujer, a pesar de que la carta le ha provocado un gran pesar por el gran amor que sentía por la doncella, llama a ésta para comunicarle la terrible noticia, lo que ella acepta encomendándose de nuevo a Alá, su protector.

De esta forma, la joven es expulsada a la montaña, esta vez llevando consigo a su hijo y acompañada de la cierva, donde, llorando, vuelve a encomendarse a Dios. Éste le envía de nuevo a la paloma, quien, tras desearle la paz, le insta a rogarle a Alá que le restituya las manos para poder cuidar mejor a su pequeño hijo. Ella se niega a pedir mercedes a su señor para no arriesgarse a perder los deleites del paraíso, y mientras se encontraba haciendo la oración y rogando a Alá, éste la sume en un profundo sueño, tras el cual, por la gracia divina de Dios y en premio a la fe

y sufrimientos de la doncella, ésta se encuentra de nuevo con sus manos, lo que ella agradece encarecidamente a su Señor. Así, Carcaiyona construye a la falda del monte, con sus propias manos, una estancia con ramas en la que habitar con su pequeño hijo, teniendo a la cierva siempre consigo.

El príncipe, tras regresar de su camino y averiguar lo sucedido con su querida esposa, lo que le provoca un grave amortecimiento, acude rápidamente en su busca por los montes, llorando e invocando a Alá para que le permitiera encontrarlos vivos a los dos, a ella y la criatura. Alá lo guía hacia donde ella habitaba con su hijo, pero se topa con las reticencias de la doncella, que, desconocedora de la traición cometida contra ella en palacio, se niega inicialmente a encontrarse con el príncipe y responder a sus llamadas y ruegos. Entonces Alá vuelve a enviarle a la paloma, a la que la doncella le plantea sus dudas sobre si el príncipe ha abandonado la nueva religión para volver a abrazar la idolatría. La paloma le explica que él no había abandonado la religión de Alá y que había sido la traición de los suyos lo que había provocado su expulsión de palacio. La doncella acepta entonces encontrarse con su amado príncipe y lo llama hacia la cueva, donde ambos se funden en una emocionado y amoroso abrazo.

Después, el príncipe le pregunta por lo sucedido y ella le muestra sus manos, que había recuperado por la gracia de Alá, lo que provoca las loores y agradecimientos de aquél a su Señor. Tras ello la doncella le pregunta a su esposo si había escrito la carta que provocó su expulsión y él le jura por su Dios Alá que aquella carta nunca había salido de sus manos, lo que la joven cree inmediatamente. A continuación, el príncipe intenta llevársela de regreso a su reino, pero, ante la negativa de ella a volver a aquel lugar de donde había sido expulsada, éste le promete a la doncella fundar en él una nueva ciudad para servir a la religión de Alá.

De esta forma consigue llevársela de nuevo a su reino y allí, en la zona más fértil de la comarca, junto al río al-Firán, crea una ciudad que fue poblada en poco

tiempo y se llamó, en honor a la doncella, Carcayona, con el objeto de servir en ella a su nueva religión, el Islam. En esta ciudad santa, como en los cuentos, ambos vivieron felices hasta cuando quiso Alá, a quien sirvieron sinceramente hasta el fin de sus días recibiendo, como premio a su fe, la gloria y descanso de Alá en el paraíso. El relato termina con la alabanza y la invocación a Alá como verdadero protagonista de la historia contada.

El final de la narración es, como sucede con casi toda la primera parte de la leyenda, un añadido de los autores moriscos al cuento original, pues, tras la solución del relato con la restitución de las manos por parte de Alá, aspecto piadoso-milagroso que también aparece en algunas versiones del cuento cristiano, y el reencuentro de los amantes, la novedad que introduce el texto aljamiado frente al cuento al final de la narración es el hecho de que el príncipe decide, en premio a la virtud de su querida esposa y, también, en compensación a su sufrimiento, fundar una ciudad para servir al Islam en una zona fértil al lado del río al-Firān y a la que llama como su querida esposa: Carcaisyona. De esta forma, la conversión de la doncella al Islam, anticipada por sus recontadores y el signo de su nacimiento, se desarrolla en un relato que utiliza el diálogo como método didáctico y reconvierte el popular cuento de la doncella de las manos cortadas, y su versión piadosa, la leyenda de *Genoveva de Brabante*, para mostrar la imperturbable fe de la doncella y conducir la narración a su final: la fundación de una ciudad santa para servir al Islam.

Así, pues, como iremos viendo a continuación, la palabra de los moriscos se alza en esta ocasión, por medio de una hermosa leyenda convertida en relato religioso didáctico-ejemplar destinado, como tantos otros textos aljamiado-moriscos, al aleccionamiento sobre la religión islámica adornada con el bello marco de un famoso cuento que tantos motivos folclóricos europeos, árabes y universales contiene.



2.- LA LEYENDA DE LA DONCELLA CARCAYONA Y LA LITERATURA ALJAMIADO-MORISCA.

a) Origen, desarrollo y características generales de la literatura aljamiado morisca.

1) Problemas terminológicos

Antes de adentrarnos en el complejo mundo de la literatura aljamiado-morisca consideramos necesario, primeramente, explicar los problemas terminológicos que la propia denominación en sí plantea.

En general, literatura aljamiado-morisca es el término técnico comúnmente utilizado para definir en su aspecto formal al corpus de textos escritos por los moriscos, es decir, los últimos musulmanes de España, hasta su expulsión, entre los años 1609 y 1614, una actividad que continuaron realizando, después de ésta, en su exilio en los países del norte de Africa. La particularidad más importante de dichos textos es el hecho de estar escritos en castellano pero con caracteres árabes, es decir, transliterados con el alfabeto árabe en lengua romance y escritos de derecha a izquierda. Sin embargo, esta definición no es totalmente cierta y es conveniente realizar algunas precisiones.

Comenzando por el final, por el vocablo literatura **morisca**, es importante tener siempre en cuenta que el término **morisco** es el que ha consagrado la

historiografía para denominar a los últimos musulmanes que vivieron en suelo español hasta su expulsión y que fueron obligados a convertirse al Cristianismo a principios del siglo XVI, algunos años después del final de la Reconquista¹. Es decir, que es el término utilizado para denominar a los entonces llamados *cristianos nuevos de moro*, y diferenciarlos así de los *mudéjares*, que eran los musulmanes a los que se permitía vivir como tales en territorio cristiano durante la Reconquista. Pues bien, la utilización del término literatura *morisca* para referirnos al corpus de textos que nos ocupa no sería del todo correcto porque, en realidad, quienes comenzaron a escribir en aljamiado fueron los mudéjares y no los moriscos. Sin embargo, el hecho de que estos últimos sean, en realidad, los responsables de la mayoría de las copias manuscritas que conocemos actualmente es la razón por la que las propuestas de algunos críticos para denominar a este corpus de textos *literatura de los últimos musulmanes de España*², o la más reciente de *literatura islámica española*³, no hayan llegado a tener éxito.

En segundo lugar, por lo que se refiere al término *aljamiado*, que técnicamente significa que se escribe en una lengua no árabe pero utilizando su alfabeto, viene de la palabra árabe *ʿaġam*, que significa "extranjero", de la que deriva a su vez *ʿaġamiyya* o *aljamía*, que significa "lengua no árabe", es decir, cualquier

¹ Vid. Mikel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Barcelona, Mapfre, 1992, pp. 39-60.

² Vid. Mikel de Epalza, "A modo de Introducción. El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses", en: L.F. Bernabé Pons, *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988, pp. 5-30 y *op. cit.*, pp. 35-37, así como la visión general dada en su artículo "Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos", en: *Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1981.

³ Vid. G. Wieggers, "Isà b. Yábir and the Origins of Aljamiado Literature", *Al-Qanṭara*, Madrid, XI,1 (1990), pp. 155-191 y *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of islamic literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden, 1991, 1994.

otra lengua que no sea el árabe o *‘arabiyya*⁴. La necesidad de la comunidad árabe por diferenciar su lengua frente al resto reside en el hecho de que la lengua árabe es considerada sagrada por ser la lengua en la que fue revelado el Corán a Mahoma, la lengua en que está escrito el libro santo musulmán, y por tanto, en principio, la única lengua en la que se puede escribir sobre el Islam. Todo parece indicar que los moriscos encontraron la solución intermedia de escribir en castellano pero con la grafía árabe en un intento de conservar, al menos, su alfabeto. Pues bien, dentro del corpus de textos llamado aljamiado-moriscos existe un gran número de ellos que está escrito en castellano pero con los caracteres latinos que le son propios, fenómeno especialmente frecuente en los textos escritos por los moriscos en su exilio en el norte de Africa tras la expulsión, cuando el signo de identidad de esta comunidad ya no es sólo lo islámico sino también lo hispánico. Estos textos estarían escritos, pues, en *aljamía*, pero no en *aljamiado*, técnicamente hablando. Sin embargo, la crítica ha considerado conveniente, por ser estos textos escritos en el exilio expresión cultural de la misma comunidad morisca que en España escribía en aljamiado, el incluirlos también dentro del corpus textual que se denomina literatura aljamiado-morisca, y como tales siguen siendo estudiados mayoritariamente en la actualidad.

Por último, por lo que respecta al término genérico de **literatura**, es un término que plantea el problema de que los textos aljamiados están escritos, en su mayor parte, sin una intencionalidad puramente estética, de lo que sería responsable el hecho de que son textos fundamentalmente religiosos, así como el que se trate, en muchos casos, de traducciones de textos árabes, y de ahí que algunos críticos se hayan cuestionado el seguir denominándolos "literatura". No obstante, teniendo en cuenta que la literatura aljamiado-morisca constituye el legado cultural de la última comunidad musulmana que vivió en tierras españolas y que fueron escritos con el

⁴ Vid. L.P. Harvey, *Encyclopédie de l'Islam*, Deuxième édition, Leiden-París, 1960, vol I, s. v. "Aljamía" y "‘Arabiyya".

propósito de hacer sobrevivir a una comunidad religiosa clandestina en un medio cristiano hostil, podemos decir que dicho corpus, que constituiría más bien lo que en alemán se denomina *Schriftum*, posee un valor artístico-cultural que lo hace susceptible de seguir siendo llamado **literatura**, como efectivamente se sigue haciendo en la actualidad.

Así, pues, la denominación literatura aljamiado-morisca sigue siendo, en términos generales, el preferido por la crítica internacional, el que ha quedado consagrado por ésta hasta ahora, y será, por tanto, el que sigamos utilizando también aquí.

2) El origen de la literatura aljamiado-morisca

Una vez hechas estas apreciaciones terminológicas la pregunta que se plantea es: ¿cómo y por qué se desarrolla este tipo de literatura entre los mudéjares y moriscos, entre los últimos musulmanes de España?

En primer lugar, y centrándonos en el aspecto más llamativo de esta literatura, el hecho de estar escrita en caracteres árabes, éste es, en realidad, un fenómeno muy difundido entre los musulmanes en distintas lenguas. Como dice O. Hegyi, "...desde el punto de vista de la civilización islámica, el fenómeno aljamiado representa un desarrollo normal, sobre todo en zonas fronterizas"⁵, aunque sólo en español adquirió una dimensión tan amplia y una significación histórico-cultural tan importante. Sin embargo, y al margen de las *jarchas*, forma de aljamiado medieval que no tiene en realidad ninguna vinculación con el fenómeno mudéjar-morisco, no se sabe exactamente cuándo, cómo y con qué motivación exacta se comenzó a

⁵ O. Hegyi, "Introducción" a sus *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*, Madrid, Gredos, 1981, p. 16. Véase también, del mismo autor, "El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas", en: *Actas del Congreso Internacional de literatura aljamiada y morisca*, Gredos (CLEAM 3), Madrid, 1978, pp. 147-164 y "Algunos aspectos del sistema de escritura aljamiado-español", *Iberorromania*, Tübingen, VIII (1978), pp. 30-41.

escribir con el sistema aljamiado. El testimonio más importante y claro data de 1462 -aunque la literatura aljamiado-morisca es un fenómeno seguramente anterior, pero no documentado-, y nos lo da el que entonces era muftí de Segovia, es decir, el máximo jefe religioso y político de la comunidad musulmana de Castilla y una respetada figura entre los cristianos. Se trata de Yçe de Yebir, una figura muy relevante en su época por haber traducido el *Corán* al castellano en colaboración con el cardenal Juan de Segovia, el cual constituyó el primer *Corán* trilingüe⁶, así como por ser el primer traductor al castellano del corpus legislativo islámico para los cristianos, libro conocido bajo el nombre de *Breviario Sunní* o *Breviario Segoviano*⁷. Este importante personaje nos dice a propósito de su *Breviario Sunní*, una recopilación escrita en aljamiado de aquello que todo buen musulmán debe saber sobre su religión, lo siguiente:

"(...) Y porque los moros de Castilla, con gran sujeción y muchos tributos y grandes fatigas, han descaecido de sus riquezas y perdido las escuelas y el arábigo, y sobre su carecimiento amigos míos de mi trabaron muy mucho afectuosamente, (...) los cuales con tan grande clemencia me rogaron que, *en romance*, yo quisiese copilar una tan breve escriptura de nuestra ley y asuna, de todo aquello que todo buen moro debía saber y usar, sobre que yo no me pude excusar de satisfacer su ruego (...)"⁸ (la cursiva es nuestra).

⁶ Véase D. Cabanelas Rodríguez, "Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe", *Al-Andalus*, 14 (1949), pp. 149-173, y, del mismo, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Granada, 1965.

⁷ Texto editado en el *Memorial Histórico Español*, Tomo V, Madrid, 1853, pp. 247-510. Véase sobre su figura, además de los ya citados en la nota 3 de este capítulo, el trabajo de G. Wieggers "Isa de Jabir y la literatura aljamiado-morisca: una investigación del origen de su fama y autoridad", en A. Temimi (ed.), *Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisques sur: Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, Zaghuan, C.E.R.O.M.D.I., 1990, pp. 359-360.

⁸ Vid. G. Wieggers, "Isà b. Yabir and the origins", p. 160.

Por el hecho de haber escrito estas palabras, en las que, como hemos visto, declara la pérdida de los fundamentos de su lengua y de su religión entre los musulmanes españoles, y destaca la necesidad práctica de escribir en *aljamía*, en este caso en castellano, para hacerse comprender entre sus compañeros de religión y poder difundir entre ellos el Islam, este autor mudéjar ha sido considerado por la crítica como el "creador" de la literatura aljamiada⁹. Sin embargo, las últimas consideraciones sobre su figura tienden a ver en este autor más bien la autoridad religiosa islámica que, con las palabras citadas y gracias a la autoridad que le concedía su propia actividad como "aljamiadista" y traductor del Corán en castellano, **legitimó** entre los musulmanes españoles el uso de la *aljamía*¹⁰. Es decir, que legitimó el hecho de escribir sobre el Islam en una lengua que no sea el árabe, la lengua santa.

Lo que todo esto no aclara en la problemática de la gestación del aljamiado es el porqué de la utilización del alfabeto árabe en ese uso de la *aljamía* y la creación de un sistema regular de transcripción con correspondencias fijas entre los grafemas árabes y los castellanos, cuando sería más sencillo escribir simplemente en caracteres latinos. Para explicar este fenómeno se han barajado varias hipótesis:

- a) En primer lugar estaría el carácter secreto de la actividad aljamiada, hipótesis que ha sido descartada por el hecho de que este fenómeno cultural ya existía en realidad entre los mudéjares, que no fueron perseguidos por profesar el Islam y porque la Inquisición poseía expertos en la lengua árabe,

⁹ Cfr. G. Wieggers, *ibidem*, pp. 155-191.

¹⁰ Véase A. Vespertino Rodríguez, "Una aproximación...", p. 1420, Míkel de Epalza, "A modo de Introducción", pp. 5-26, y L.F. Bernabé Pons, "La literatura de los últimos musulmanes de España: lengua y literatura de mudéjares y moriscos", *Symposium International "Chrétiens et musulmans dans la Renaissance"*, Tours, 1994 (en prensa).

por lo que la actividad aljamiada sólo suponía un peligro para los moriscos. Sin embargo, aunque no haya sido ésta la razón del origen de la literatura aljamiada, podemos pensar, tal y como ya ha apuntado A. Vespertino¹¹, que lo más posible es que fuese en época morisca, una vez que la Inquisición hubiese condenado la posesión de textos escritos en árabe, cuando la actividad aljamiada adquirió un carácter totalmente clandestino¹². En este sentido sería interesante considerar la posible existencia de una especie de sectarización de la producción aljamiado-morisca en los años previos a la expulsión, puesto que la mayoría de los mss. que se han encontrado se circunscriben a un tiempo y un espacio concreto: entre los años 1526, año de la conversión forzada de los mudéjares aragoneses, y 1609, año del comienzo de la expulsión, habiéndose escrito la mayoría a partir de 1570, y en el triángulo formado por una serie de pueblos entre Navarra y Aragón. Ello hace pensar en una intensa colaboración entre las *aljamas* de estas localidades, es decir, entre las distintas comunidades musulmanes existentes en esa zona en aquellos años, que estaban relativamente cercanas entre sí. Para poder dilucidar este aspecto sería, quizá, conveniente, analizar el contenido religioso que predomina en esos textos, para poder apreciar síntomas de esa posible sectarización en, por ejemplo, un predominio de textos de tipo supersticioso, mágico o poco ortodoxos desde el punto de vista islámico. Intentaremos llevar a cabo un análisis más exhaustivo de este aspecto en el capítulo dedicado al contenido religioso de la leyenda que nos ocupa.

b) En segundo lugar estaría la razón puramente práctica de que el alfabeto

¹¹ Vid. *ibidem*, pp. 1420-21.

¹² Véase a este respecto O. Hegyi, *Cinco leyendas*, pp. 17-18.

árabe sería el mayormente comprendido por los musulmanes españoles, puesto que la pérdida del árabe no se daba entre los moriscos granadinos y valencianos. Esta sería también la razón por la que la mayor parte de la producción aljamiada se localiza en las zonas del norte de España, Castilla, Navarra y Aragón, donde más necesidad tenían los moriscos de traducciones en castellano de los textos religiosos, al haber perdido el árabe y desconocer muchos de los fundamentos de su religión. Este aspecto no ha podido, sin embargo, ser confirmado y tampoco se sustenta, en realidad, como razón del origen de la actividad aljamiada.

c) En tercer lugar tendríamos una razón puramente ideológico-religiosa y la más extendida entre los investigadores: que en estos textos se conservase, por lo menos, la lengua santa del *Corán* como signo de identidad cultural y religiosa islámica. Esta opinión es la más extendida entre los investigadores, aunque nosotros consideramos que, aun siendo la preservación de lo musulmán el elemento diferenciador de esta literatura, para encontrar el origen de la actividad aljamiada y la creación de su sistema de transcripción, habría que buscar razones de tipo práctico o técnico, aspecto que aun está por investigar.

d) Dentro de esta línea de interpretación técnica arriba apuntada, no podemos dejar de mencionar aquí, por último, una explicación de este tipo recientemente apuntada¹³: el que fuesen las traducciones interlineales del árabe al castellano, abundantes entre los manuscritos de la Junta del C.S.I.C, el origen del sistema aljamiado, puesto que en ellas, teniendo en cuenta que

¹³ Vid. Jesús Zanón Bayón, "Los manuscritos de la Junta de tema gramatical", *Sharq al-Andalus*, Alicante-Teruel, 12 (1995), pp. 363-374.

el árabe se escribe de derecha a izquierda y el castellano de izquierda a derecha, la posibilidad de escribir en aljamiado, que se escribe en la misma dirección que el árabe, habría facilitado la lectura de dichas traducciones interlineales.

Así, a la espera de una respuesta a la motivación concreta de la creación del sistema aljamiado, podemos decir, de forma general, que el fenómeno de la literatura aljamiada habría comenzado hacia mediados del siglo XV en Castilla y que vendría motivado fundamentalmente por la progresiva pérdida del árabe y de los fundamentos de la práctica religiosa islámica entre los musulmanes españoles, pérdidas que, en realidad, se documentan desde el siglo XII. De este fenómeno de "des-semitización" entre los últimos musulmanes de España son un buen ejemplo las palabras del morisco de Huelva que, desde su exilio en Túnez, explica por qué eran tan abundantes entre los moriscos los libros litúrgicos y de oraciones religiosas:

"Ahora quiero preguntaros ¿qué conocimiento podemos tener de la religión y de los dogmas, qué modo tenemos de servir a Dios, si vivimos continuamente en la perplejidad y la zozobra? ¿Cómo podemos extrañarnos de que algunos de los misterios sagrados de nuestra religión hayan venido a ser tan extraños y desacostumbrados?"¹⁴.

Otro morisco expresaba también a finales del siglo XVI, esta vez en términos muy hostiles contra los cristianos, su rabia por la pérdida del árabe y el Islam entre los moriscos así como por el hecho de tener que escribir en castellano, con estas palabras:

¹⁴ Luce López-Baralt, "Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca", *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, 82 (1980), pp. 16-58:25.

"... ni uno solo de nuestros correligionarios sabe algarabía en que fue revelado nuestro santo alcorán, ni comprende las verdades del *adin* [religión], ni alcanza su excelencia apurada, como no le sean convenientemente declaradas en una lengua extraña, cual es la de estos perros cristianos, nuestros tiranos y opresores, ¡confúndalos Alá!. Así pues, séame perdonado por aquél que lee lo que hay escrito en los corazones, y sabe que mi intención no es otra que abrir a los fieles musulimes el camino de la salvación, aunque por tan vil y despreciable medio"¹⁵.

Ese "vil y despreciable medio" es, naturalmente, la necesidad de escribir en castellano y en aljamiado.

3) El desarrollo de la literatura aljamiado-morisca

Por lo que se refiere al desarrollo de esta literatura desde su hipotética creación a mediados del siglo XV, la crítica ha intentado realizar una cronología de la misma, una labor que se ve dificultada por el hecho de que la mayor parte de los textos son, en realidad, traducciones y copias sucesivas de éstas, y por existir muy poca literatura original, puesto que esto hace más difícil datación de los mismos. Sin embargo, Mikel de Epalza ha establecido una cronología que divide la producción aljamiada en 5 etapas diferenciadas¹⁶:

- a) **La etapa de creación castellana**, del siglo XV, que marcaría el inicio de la literatura aljamiado-morisca a partir de la figura de Içe de Gebir.
- b) **La etapa castellana**, hasta principios del siglo XVI, con la conversión de

¹⁵ Vid. *ibidem*, p. 22. (tomado por ésta de G. Ticknor, *Historia de la literatura española*, trad. de P. de Gayangos y Enrique de Vedia, Madrid, Rivadeneyra, 1851-56, vol IV, p. 420).

¹⁶ Vid. Mikel de Epalza, *op. cit.*, pp. 10-24.

los mudéjares, y marcada por la actividad del llamado Mancebo de Arévalo¹⁷ y la producción de textos didáctico-religiosos.

c) **La etapa aragonesa**, de 1501 a 1525, caracterizada por la "importación" del fenómeno aljamiado a Aragón desde Castilla, la actividad del Mancebo en Aragón y la producción de textos no religiosos.

d) **Etapla de cristianización hispánica** desde 1526, fecha de la conversión forzada de los musulmanes aragoneses, hasta 1609, fecha de la primera expulsión de los moriscos. Esta etapa se caracterizaría, según A. Vespertino¹⁸, por el declive de esta literatura y la difusión de profecías y libros mágicos que intentan rebelarse ante la posible caída definitiva del Islam en España.

e) **Etapla del exilio**, caracterizada por textos de polémica anticristiana escritos en castellano con grafía latina.

A. Vespertino ha intentado demostrar recientemente que no se puede hablar, como se deduce de la clasificación de Míkel de Epalza, de un declive de la literatura aljamiada en la época llamada "de cristianización hispánica" entre 1526 y 1609, puesto que la mayor parte de los textos que conocemos proceden, precisamente, de esos años. Sin embargo, consideramos que lo quizá este investigador no habría tenido en cuenta es el fenómeno de la **copia**, puesto que la mayoría de los mss. aljamiados son copias y no producciones originales de esos años, por lo que se podría afirmar que lo que se produce en ese período es, sobre todo, una mayor actividad de reproducción de manuscritos anteriores y no de producción aljamiada propiamente

¹⁷ Vid. L.P. Harvey, "El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos", en: A. Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca* (Oviedo, 1972), Madrid, Gredos (CLEAM 3), 1978, pp. 20-41.

¹⁸ Vid. *op. cit.*, pp. 1419-1421 y 1438.

dicha. Por tanto, sí se podría hablar de declive en cuanto a la actividad cultural propiamente morisca, no así de sus intentos por conservar su identidad cultural y religiosa, cada vez más reprimida en estos años, y ante la amenaza de una posible expulsión. Esto se habría traducido en una cada vez más amplia actividad de transmisión, copia y conservación secreta de una producción prohibida pero considerada, seguramente, entre los moriscos, como esencial para su propia supervivencia cultural y religiosa.

4) Características y tipología de la literatura aljamiado-morisca

Una vez establecida una hipotética fecha de origen y una cronología de su desarrollo se hace necesario describir esta literatura desde el punto de vista lingüístico y del contenido:

A) Desde el punto de vista lingüístico, la literatura aljamiado-morisca se define por estar escrita en castellano con múltiples aragonesismos, un fenómeno documentado de forma general en los textos editados según los estudios realizados hasta el momento¹⁹, y que presenta la dificultad de saber si responde al original en el que el texto fue escrito o a las correcciones posteriores del copista, que es la teoría mayormente difundida por la crítica²⁰.

El problema de las copias sucesivas es también lo que dificulta la datación de los manuscritos encontrados y lo que explicaría en muchos casos el arcaísmo

¹⁹ Véanse los estudios que acompañan a las ediciones CLEAM y el artículo de A. Galmés de Fuentes ya citado "La lengua española ...", pp. 22-25.

²⁰ Cfr. J. Karp-Gendre, *A study of the Language of Selected 15th and 16th century Aljamiado Manuscripts*, London, University of London, 1976 [Tesis doctoral inédita].

que, de forma general, se observa en estos textos²¹.

Lingüísticamente se observa también la presencia de intraducibles fórmulas y palabras árabes de carácter religioso, de calcos semánticos y sintácticos del árabe, en su mayor parte debidos al importante fenómeno de la traducción ya mencionado²². En este sentido llama la atención, como ya hemos señalado antes, que A. Galmés los considere producto de que "[la mente de los moriscos] se sigue rigiendo de acuerdo con estructuras mentales y lógicas de la «sociedad oriental» y no de la «sociedad occidental»..."²³, cuando es más lógico pensar que, si en su mayoría habían perdido el árabe, estos calcos semánticos sean más bien fruto de la actividad traductora, que siempre condiciona la sintaxis de la propia traducción, como sería el caso de los textos aljamiados.

Asimismo destaca el curioso caso de la conjugación en castellano de palabras árabes con connotaciones religiosas, es decir, lo que R. Kontzi denomina *calcos de esquema*²⁴. Es el caso de la palabra **jaleqar**, que se repite en

²¹ Vid. C. López-Morillas, "Copistas y escribanos moriscos", en A. Temimi (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et sources documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1984, pp. 71-78 y "Más sobre los escribanos moriscos", en A. Temimi (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur la littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, 1986, pp. 105-107.

²² Véanse a este respecto los trabajos de Mikel de Epalza "Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Aḥmad al-Ḥanafī", en: *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, Universidad de Oviedo-Ed. Gredos, 1985, vol. II, pp. 515-528; "Un manuscrito normativo árabe y aljamiado: problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas", en: A. Temimi (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur: La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, 1986, pp. 35-45 y "Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado-morisque", en: L. Cardaillac (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 51-64.

²³ "La lengua española...", p. 34.

²⁴ Vid. R. Kontzi, "Calcos semánticos en textos aljamiados", *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid, 1978, pp. 315-336.

diversos manuscritos y deriva de la raíz árabe formada por las consonantes **j-l-q**, que significa "crear", siendo raíz, por tanto, del vocablo **Creador**, es decir, Dios, Alá. Por eso, debe ser expresado con la raíz árabe y de ahí la creación en los textos aljamiados de vocablos como **jaleqador** (Creador) y **jaleqado** (creado).

En los textos escritos en el exilio se produce el fenómeno contrario: se transcriben fórmulas religiosas básicas con la grafía latina y con numerosos errores.

Dentro de esta presencia de la lengua árabe en los textos aljamiados resulta asimismo especialmente dramático documentar errores gramaticales en fórmulas religiosas básicas escritas en árabe en los textos aljamiados, o leer con asombro cómo un autor culto, el llamado Mancebo de Arévalo, muestra desconocer, al realizar una explicación gramatical, algo tan esencial como la existencia de casos en la lengua árabe²⁵.

B) Desde el punto de vista del contenido, la literatura aljamiado-morisca tiene, en general, una finalidad didáctico-doctrinal y de proselitismo religioso, y de ahí que sea considerada una literatura clandestina, la expresión agónica de una minoría religiosa. Estos textos son de diversa naturaleza, aunque, como ya hemos dicho, sean fundamentalmente religiosos y pretendan conservar y potenciar el acervo árabe-islámico. Así, el corpus de textos de la literatura aljamiado-morisca se podría dividir, temáticamente, siguiendo a L.F. Bernabé Pons, en las siguientes categorías²⁶:

²⁵ Vid. Luce López-Baralt, "Crónica de la destrucción...", p. 27.

²⁶ Véase la introducción de Luis F. Bernabé Pons a su *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, Universidad, 1992, pp. 21-30.

a) **El Corán**, del cual se realizaron una selección y traducción de distintas azoras con las que se configuraban diversos breviarios coránicos con comentarios cuya finalidad era mantener a los musulmanes hispanos en la fe musulmana.

b) **Hadices**, que son textos sobre los dichos y hechos del profeta Mahoma, de los cuales se realizaba una selección también destinada a sostener la maltrecha fe de los hispanomusulmanes ante su adverso presente. Entre ellos se encuentran textos en los que el profeta Mahoma predice el triunfo, posterior declive y triunfo final del Islam en la península ibérica.

c) **Obras doctrinales**, en las que se instruye a los creyentes sobre los fundamentos de la fe y la mejor forma de ponerlos en práctica a través de sentencias, plegarias y relatos piadosos ejemplares. Dentro de estos relatos piadosos destacan:

1) Los que reproducen las leyendas sobre personajes bíblicos reconocidos por el Islam como Abraham, Moisés, Salomón, Job, María y Jesús vistos según la ortodoxia islámica.

2) Los que recogen los personajes fundamentales del Islam, encabezados por el profeta Mahoma. Entre estos textos se encuentran algunos referidos a los compañeros del profeta relacionados con las primeras gestas en la expansión del Islam y que han sido recogidos como novela de caballerías en un libro con el nombre de *Libro de las batallas*, aunque no se puede decir que sean totalmente relatos caballerescos, tal y como se entienden en el mundo occidental.

En este grupo de textos doctrinales también encontramos fórmulas adivinatorias dispersas.

d) **Novelas cortesanas**, género que acerca también a los moriscos, como los relatos de tipo caballeresco, a los gustos cristianos de la época. Destacan la conocidísima *Historia de los amores de Paris y Viana*, o el oriental *Baño de Zariieb*.

e) **Enseñanzas breves** de todo tipo, reflejo de la literatura didáctica hispánica. Entre este tipo de textos destacan:

1) Castigos y consejos de diversa índole, ya sean aislados o engarzados en alguna historia ejemplar.

2) Enseñanzas de higiene y medicina, como es el curioso caso de una fórmula contra las hemorroides, y otros de tipo ético o religioso, así como consejos sobre cómo hacer la peregrinación a la Meca o el mejor camino para huir de España. Un curioso ejemplo de esto último lo encontramos en el texto titulado *Itinerario de España*, de un morisco que describe el recorrido para huir de España y da consejos para el camino. El texto dice así:

Avisos para el camino: en Jaca manifestaréis el oro; si os preguntan alguno que adónde os is: - por deudas. Y que querés retraer en Francia. Y en Francia (...) demandaréis el camino para Milán; de allí adelante dirés que is a visitar al señor San Marco de Venecia. Embarcaos en Padua y en un río para Venecia. Iréis a desembarcar a la Plaza de San Marco, entraréis en una posada. No toméis nada de ella, que os harán pagar de uno tres. En la plaza los que veréis con tocas blancas son turcos, los que veréis con amarillas son judfos. A aquellos demandaréis cuanto querráis, que ellos os

encaminarán..."²⁷.

3) Dentro de estas enseñanzas breves existen también obras de contenido escatológico que exploran, con historias ejemplares concretas, los justos premios o castigos en el Más Allá.

f) **Obras de contenido jurídico**, que normativizan abreviadamente la Ley islámica. Existen algunos compendios que intentan recoger toda la Ley y otros que son traducciones de tratados jurídicos árabes.

g) **Obras de contenido mágico**, siempre dentro de la cultura hispanomusulmana, para realizar conjuros o ensalmos o para conseguir algo concreto, como es el caso de la fórmula que dice:

"Filtro bendito que es aprovechante, con licencia de Dios, para el dormir, y para trebulación, y para quien le tartamudea la lengua, y para el endiablado, y para el que se le va el seso, y para el miedo y el espanto, y para la pesadiella, y para mal de jaqueca, y para el tomado de ojo, y para el que está hechizado, y para la mujer que tiene mal parto, y para tocado de aire, y para el lloro del niño, y para toda cosa. Escibirás en un plato, con zafrán y aguarrás y beberla el doliente, y sanará, con licencia de Dios, y es éste: 'Te conjuro, oh enfermedad, por la fuerza de Dios, por la majestad de Dios, y porque no hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto, el Todopoderoso, por Dios, que no hay Dios sino Él'..."²⁸.

h) En último lugar se encuentran los **textos de polémica anticristiana**²⁹, escritos también en la Península pero especialmente

²⁷ Vid. M. Sánchez Álvarez, "Algunos aspectos sobre los turcos en la literatura aljamiado-morisca", *Actas del Coloquio ...*, pp. 295-312.

²⁸ Vid. A. Labarta "Supersticiones moriscas", *Awrāq*, Madrid, V-VI (1982-1983), pp. 161-190.

²⁹ Véase Louis Cardaillac, *op. cit.* y "Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*", en *Actas del Coloquio ...*, pp. 107-122.

en el exilio norteafricano de los moriscos, con los que se pasa de mantener la fe musulmana a atacar la cristiana, opuesta a los verdaderos credos islámicos. Un aspecto muy importante de estas obras es el hecho de que muestran un alto grado de conocimiento de la doctrina cristiana por parte de los moriscos, lo que concedía a éstos una ventaja en su lucha contra sus enemigos religiosos.

Eso es lo que permitió, por ejemplo, el conocido caso de los libros plúmbeos del Sacramonte de Granada, una serie de profecías falsificadas grabadas en láminas de plomo que pretendían haber sido escritas en los comienzos de la era cristiana y en las que discípulos del apóstol Santiago anunciaban por boca de la mismísima Virgen María, ¡en árabe!, el triunfo del Islam en el mundo como la verdadera religión revelada. Estas láminas de plomo y sus inscripciones, por ser una refinadísima falsificación, provocaron el desconcierto y la polémica entre las autoridades religiosas cristianas durante más de un siglo, hasta que finalmente fueron llevadas al Vaticano y, allí, declaradas falsas y condenadas por heréticas, sin que nadie haya podido acceder a ellas desde entonces. Tenían como fin evitar una posible expulsión, que finalmente, como sabemos, no pudo ser evitada, y pretendían ser una síntesis de las religiones cristiana y musulmana teológicamente aceptables para los cristianos³⁰.

Otro ejemplo fascinante de esa lucha por mantener su fe islámica lo constituye el grabado que muestra a los moriscos

³⁰ Véase D. Cabanelas Rodríguez, "Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: los libros plúmbeos de Granada", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, 30 (1981), pp. 334-358 y M.J. Hagerty Fox, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980 y *Transcripción, traducción y observaciones de dos de los libros plúmbeos del Sacromonte*, Granada, Universidad de Granada, 1984 [Tesis doctoral inédita].

recibiendo enseñanzas sobre la Biblia y manifestando al mismo tiempo su fe en el Islam manteniendo un dedo en alto, lo que no es más que una manera sectaria de decir que "No hay más Dios que Alá", una de las partes de la profesión de fe musulmana. Este grabado se encuentra nada menos que en la *Improvatio Alcoranis* de Ricoldo, libro de polémica antimusulmana del año 1500, y que es una clara muestra de la sagacidad de los moriscos para, literalmente, tomar el pelo a las autoridades religiosas españolas, profundamente desconocedores, en contraste con los moriscos, de los principios fundamentales del Islam³¹.

Otros estudiosos han llevado a cabo clasificaciones de los textos aljamiados que, como la anterior, subdividen este corpus en géneros siguiendo el modelo occidental. Es el caso de la realizada por A. Galmés de Fuentes, que, en su artículo "La literatura española aljamiado-morisca"³², bajo el epígrafe de *Contenido de la literatura aljamiado-morisca*, clasifica los textos ³³de la siguiente manera:

1) **Literatura narrativa**, en donde se incluye el *Recontamiento de la doncella Arcayona*, el *Libro de las batallas* o la *Historia de los amores de Paris y Viana*.

³¹ Dato dado a conocer por Luis F. Bernabé Pons durante el curso de doctorado "La resistencia cultural de los moriscos" que impartió en Teruel en el mes de septiembre de 1994 y que será objeto de una próxima publicación. El grabado puede verse en: Antonio Gallego Gallego, *Historia del grabado en España*, Madrid, Cátedra, 1979.

³² En: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heidelberg, 9 (1985), pp. 117-132:126-130.

³³ Muy parecida es la clasificación esbozada por A. Vespertino Rodríguez en su artículo "El Discurso de la Luz de Mohamed Rabadán y la literatura aljamiada de los últimos moriscos de España", en: A. Temimi (ed.), *Actes du IV Symposium International...*, pp. 279-292.

- 2) **Literatura escatológica**, en donde aparecen narraciones como la *Estoria del día del juicio*.
- 3) **Narraciones sobre personajes bíblicos**, con diversos *hadices* sobre Abraham, Ismael y otros personajes centrales del Libro Santo, siempre según la perspectiva islámica.
- 4) **Literatura referente a Mahoma y sus primeros seguidores**, con relatos como la *Historia del nacimiento de Mahoma*.
- 5) **Literatura de viajes**, como el *Itinerario de España a Turquía*, al que pertenece el extracto citado en la anterior clasificación presentada.
- 6) **Prosa didáctica**, como los *Castigos para las gentes*.
- 7) **Tratados de supersticiones**, como el *Libro de las suertes*.
- 8) **Literatura religiosa y jurídica**, como la *Ley de moros* de Ibn Yalláb.
- 9) **Poesía**, donde se enmarcaría una de las más importantes obras de la literatura aljamiada: el *Poema de Yūsuf* o el *Discurso de la descendencia de Mahoma* de Muhammad Rabadan.

Muy sugerente nos parece, por otro lado, aunque se circunscriba al ámbito aragonés, la división en géneros llevada a cabo por A. Montaner Frutos en su "Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa"³⁴, que también realiza una subdivisión en géneros pero relacionándolos a su vez con los géneros árabes³⁵. Este modelo, aplicable seguramente también al conjunto de la producción aljamiada, establece los siguientes géneros:

³⁴ Vid. A. Montaner Frutos, "Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa", *Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1988, pp. 313-326.

³⁵ Véase también el artículo citado de L.F. Bernabé Pons "La literatura de los últimos musulmanes..." (en prensa).



- 1) **Preceptiva gramatical.**
- 2) **La literatura didáctica**, con una voluntad informativo-doctrinal y persuasoria y en el que se podían distinguir los subgéneros de "Dios y castigos morales" e "itinerarios".
- 3) **Recontamientos**, especialmente de tema árabe y religioso.
- 4) **Autobiografías.**
- 5) **Profecías.**
- 6) **Plegarias y loores.**
- 7) **Artes mágicas y adivinatorias.**

Por otra parte, y para completar este resumen de las distintas caracterizaciones de la literatura aljamiado-morisca, es importante destacar que esta literatura, fruto de la voluntad de un pueblo agónico por expresar su identidad cultural y religiosa, se caracteriza, en general, además de por la **atitularidad**, por la anonimia, con la excepción hecha de algunos autores tunecinos, que, en su exilio tras la expulsión, parecen mostrar una clara voluntad de dejar constancia de su autoría. A. Galmés³⁶ relaciona esta anonimidad con un supuesto carácter tradicional de esta producción literaria, tal y como fue definido por R. Menéndez Pidal y M. Alvar³⁷ para el caso de la épica, el mester de juglaría y el Romancero. Sin embargo, no se ha demostrado una transmisión de tipo oral para el fenómeno aljamiado, pero sí textual, de copia, y, en parte, de traducción, aspectos contrarios al concepto de tradicionalidad. Así, la anonimia, al igual que la atitularidad, tienen que ver con las características propias de la literatura hispánica de la época en que se gesta, como sucede también con el didactismo. Lo mismo se puede aludir con respecto a los diálogos, tan frecuentes en

³⁶ En: "La literatura española aljamiado-morisca...", pp. 117-120.

³⁷ Cfr. R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid, 1957 y M. Alvar, *El Romancero. Tradicionalidad y pervivencia*, Barcelona, Planeta, 1970.

la literatura aljamiada, que no pueden ser considerados análogos a los recursos típicos del mester de juglaría, como las repeticiones y las fórmulas, que son recursos mnemotécnicos al servicio del juglar que recitaba los cantares de gesta, sino más bien un recurso didáctico propio de la cuentística medieval española³⁸.

Por otra parte, es importante mencionar aquí que existieron en la Península algunos autores concretos que dejaron huella de su personalidad. Es el caso del ya citado "creador" de la literatura aljamiado-morisca Yçe de Yebir, de Bray de Reminyo, o del llamado Mancebo de Arévalo, escritor también mudéjar que recorre la Península Ibérica en busca de lo que aún queda del saber islámico en ella y describe la situación socio-religiosa de los musulmanes hispanos e informa de interesantes aspectos de la cultura híbrida que un autor de su época, que vive como cristiano, pudo tener³⁹. Por último, es de destacar el aragonés Muhammad Rabadán, autor de un compendio del Corán y de los escasos versos aljamiados existentes en una conocida obra dedicada al profeta Mahoma⁴⁰. Más conocidos son, sin embargo, los autores que escriben ya desde el exilio, los cuales, al mismo tiempo que escriben textos de polémica anticristiana feroz, demuestran conocerse entre ellos y, sobre todo, poseer una gran conocimiento de la cultura hispánica de aquellos años, como veremos más adelante en algunos ejemplos. Fascinante es el caso del conocido

³⁸ Vid. M.J. Lacarra, *La cuentística medieval española: los orígenes*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1979, así como de A. Montaner el citado "Tradición, oralidad y escritura...", pp. 171-181, en el que sostiene que la única posible tradicionalidad de la literatura aljamiado-morisca se daría en los textos árabes transmitidos oralmente hasta que son traducidos por los moriscos, dándose después únicamente un proceso de transmisión textual a través de las copias sucesivas.

³⁹ L.P. Harvey, "El mancebo de Arévalo...", pp. 20-41. De este autor se ha apuntado recientemente su posible origen judío pero convertido al Islam por el profundo conocimiento de la religión judía que muestra en su textos (Vid. M. J. Rubiera Mata, "Nuevas hipótesis sobre la personalidad del Mancebo de Arévalo", *Sharq al-Andalus*, Alicante-Teruel, 12 (1995), pp. 315-324).

⁴⁰ Obra editada por A. Labarta en: "Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos", *Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras de Barcelona*, Barcelona, 37 (1977-1978), pp. 177-197.

Aḥmad al-Qāsim al-Ḥaḡarī, o Bejarano, morisco que en España tuvo relación con los apócrifos del Sacromonte y que, una vez en el exilio, se pone al servicio del sultán de Marruecos e inicia una intensa actividad diplomática y cultural de la que deja constancia en su obra junto con otros relatos islámicos⁴¹. Asimismo destaca la figura del morisco instalado en Túnez Ibrahim Taybili, llamado Juan Pérez en su Toledo natal, un hombre de notable cultura que escribe diversas obras de polémica anticristiana⁴².

Además, y para terminar, dentro de los autores moriscos existen dos personajes que, aunque no escribieron textos aljamiados, son muy importantes y paradójicos por el hecho de que, a pesar de darse por seguro que profesaron el Islam, gozaron siempre del favor de la autoridades, tanto políticas como religiosas, cristianas. Se trata de los moriscos granadinos Miguel de Luna y Alonso del Castillo, "romanceadores" oficiales, sobre todo el segundo, de las autoridades hispanas. El primero de ellos es autor de una *Verdadera historia del Rey Rodrigo* en la que se cuenta la historia de España desde sus orígenes visigodos y se presenta la invasión árabe, más que como amenaza religiosa contra la Cristiandad, como fruto de la justicia divina que habría ayudado a los hispanos a liberarse de la corrupción y las irregualidades que el reino visigodo había introducido en la Península⁴³. En cuanto a Alonso del Castillo, realizó una intensa labor de traductor del árabe para la

⁴¹ Vid. C. Sarnelli Cerqua, "Al-Ḥaḡarī in Andalusia", *Studi Magrebini*, Napoli, III (1970), pp. 161-203. La edición de su obra árabe es la hecha por M. Razūq, *Nāṣir ad-Dīn*, Casablanca, Facultad de Letras, 1987, obra que fue resumida en castellano por el propio al-Ḥaḡarī en el ms. D-565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia (Véase J. Penella, "Introduction au manuscrit D 565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne", en: Epalza, M. de - Petit, R., *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid-Túnez, Dirección General de Relaciones Culturales, 1973, pp. 258-263).

⁴² Cfr. la edición y estudio de un texto de estas características, escrito en verso y en caracteres latinos, llevada a cabo por L.F. Bernabé Pons, en *El Cántico...*, pp. 139-267.

⁴³ Cfr. F. Márquez Villanueva, "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, 30, 2 (1981), pp. 359-395.

monarquía española, labor en la que destaca su carácter de agente de ésta en el alzamiento de los moriscos de Granada o su traducción de los poemas esculpidos en los muros de la Alhambra⁴⁴. Ya desde el siglo XVII han sido puestos en relación con el citado asunto de los libros plúmbeos del Sacromonte, cuya participación en el mismo como "infiltrados" musulmanes, en su calidad de traductores "oficiales", se da casi por segura, lo cual mostraría claramente la voluntad de los moriscos de vencer con sus propias armas, es decir, las profecías, a sus enemigos cristianos⁴⁵.

Con esto creemos, pues, haber dado una panorámica de los temas, aspectos y problemas que plantea el fenómeno de la literatura aljamiado-morisca, y pasamos ahora a considerar el valor literario que posee esta literatura.

b) El valor literario de la literatura aljamiado-morisca.

Por lo que se refiere al valor literario de los textos aljamiado-moriscos, en realidad, como ya hemos indicado al principio, éstos poseen, en términos generales, un escaso valor estético. Así, es interesante destacar que, en un principio, el descubrimiento del primer grupo de textos a finales del siglo XIX, al derribar una casa en un pueblo aragonés, despertó una gran expectación, sentimiento que llevó al famoso autor costumbrista Estébanez Calderón, en la lectura de su discurso para tomar posesión de la cátedra de árabe en Granada en 1848, a pronunciar las

⁴⁴ Cfr. D. Cabanelas, "Las inscripciones de la Alhambra según el morisco Alonso del Castillo", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Granada*, 25 (1976), 7-32 y M.J. Rubiera Mata, "Los textos epigráficos de los palacios nazaries (algo más que una escritura)", en: VV.AA., *Arte islámico en Granada*, Granada, Patronato de la Alhambra y el Generalife, 1995, pp. 97-105.

⁴⁵ Cfr. L. Cardaillac, "Le prophetisme, signe de l'identité morisque", en: A. Temimi (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1984, vol. I, pp. 138-146.



siguientes palabras, no exentas de romanticismo:

" [La literatura aljamiada] es, por decirlo así, las Indias de la literatura española, que están casi por descubrir, y que ofrecen grandes riquezas a los Colones primeros que las visiten... "46.

Desgraciadamente, y como ya observó M. Menéndez Pelayo⁴⁷, estas expectativas no se vieron cumplidas y las posteriores catalogaciones, estudios y ediciones parciales de manuscritos, a la vez que han supuesto un gran impulso a los estudios mudéjares y moriscos, en general⁴⁸, y a la edición y estudio de textos concretos, en particular, han permitido al mismo tiempo comprobar que los mismos poseen, en términos generales, un escaso valor literario. Sin embargo, como ya expresaba A. Galmés de Fuentes:

"...la literatura aljamiado-morisca ofrece un abundante fondo de obras literarias, dignas en sí del más atento interés, de acuerdo con los actuales principios de la crítica lingüística y literaria"⁴⁹.

⁴⁶ Luce López-Baralt, "Crónica de la destrucción...", p. 22.

⁴⁷ Vid. *Orígenes de la novela*, Madrid, 1905, vol. I, p. 106.

⁴⁸ Véase a este propósito el resumen de la evolución de los estudios moriscos realizada por Mikel de Epalza en: *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 18-32 y "La moriscología como ciencia histórica, en la actualidad", *L'expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Actes del Congrés Internacional. 380è Aniversari de l'expulsió dels moriscos (Sant Carles de la Rápita, 1990)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 9-15.

⁴⁹ A. Galmés de Fuentes, "El interés literario en los escritos aljamiado-moriscos", *Actas del coloquio...*, pp. 189-208:190. Véase también, de este mismo autor, "Características literarias de los escritos aljamiado-moriscos", *II Jornadas internacionales de cultura islámica "Aragón vive su historia"*, Madrid, Ediciones Al-Fadila, 1990, pp. 196-197.

No nos vamos a detener aquí a enumerar los textos de mayor interés literario, como sería el caso de las leyendas sobre personajes bíblicos⁵⁰, de gran belleza, o los textos más cercanos a la sensibilidad cristiano-occidental, como el *Libro de las batallas*⁵¹ y la *Historia de Paris y Viana* ya citadas, objeto de ediciones y trabajos por parte de A. Galmés, como es el caso del ya mencionado sobre el interés literario de la literatura aljamiada, al que nos remitimos⁵². Lo que nos interesa destacar aquí son las leyendas piadosas y ejemplares, entre las que se pueden incluir, en realidad, muchos de los relatos aljamiados, porque en ellas encontramos uno de los valores literarios más interesantes de la literatura aljamiada, poco destacado hasta ahora por la crítica: la presencia en ellas de cuentos populares y motivos folclóricos. Citamos aquí, como ejemplo, el ya citado *Alhadiz del árabe y la doncella*, texto sobre el que volveremos más tarde, y en el que aparece un motivo folclórico universalmente difundido a través del cuento de *Blancanieves y los siete enanitos*: el que consiste en arrancar y llevar al que ha ordenado la muerte de una persona una parte del cuerpo muerto de ésta para comprobar que el asesinato ha sido efectivamente llevado a cabo, parte que puede ser el corazón, como es el caso de Blancanieves, pero también un dedo o la lengua, según las versiones. Dicho motivo aparece en otros cuentos populares europeos, así como en diversos romances españoles, de donde ha pasado también al teatro del siglo de Oro de la mano de autores como Lope de Vega. Nos ocuparemos de todo ello con detalle más tarde, pero ya apuntamos aquí este importante aspecto de la literatura aljamiada.

⁵⁰ Vid. A. Vespertino, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, Gredos (CLEAM 6), 1983.

⁵¹ Vid. A. Galmés, *Historia de los amores de Paris y Viana*, Madrid, Gredos (CLEAM 1), 1970, y el *El Libro de la Batallas. Narraciones épico-caballerescas*, Madrid, Gredos (CLEAM 2), 1975, 2 vols.

⁵² Vid. "El interés literario...", pp. 190-209.

1) Algunos autores moriscos

Por otro lado, no queremos dejar de traer ahora a colación otro aspecto importante que tiene que ver también, aunque indirectamente, con el valor literario de este corpus de textos: el hecho de que algunos moriscos muestren poseer un importante grado de conocimiento de la cultura hispánica de su tiempo, de la misma manera que, como hemos visto, también conocían los entresijos de la religión de sus opresores, un fenómeno que se hace especialmente visible en los textos escritos tras la expulsión en el exilio en el norte de Africa. El conocimiento de la cultura y la literatura españolas del Siglo de Oro que poseían algunos moriscos constituye uno de los aspectos más interesantes de la literatura aljamiado-morisca y uno de sus más importantes valores literarios, por lo que consideramos importante mencionar aquí algunos de los más importantes ejemplos de este fenómeno.

En primer lugar tendríamos el caso del ya citado Mancebo de Arévalo, quien recoge textos de la *Imitatio Cristi* de Tomás de Kempis, el texto espiritual más difundido entre los cristianos en aquella época, como tomados de autoridades islámicas, un caso de plagio posible por no ser un texto conocido entre sus compañeros de religión⁵³.

En segundo lugar citamos el caso del autor toledano ya citado, Ibrahim Taybili o Juan Pérez, quien, con la mención en un texto escrito desde su exilio tunecino de su conocimiento de una versión impresa del *Quijote* en el año 1604, contribuyó a avivar uno de los más grandes enigmas de la literatura española, el de si la famosa parodia de los libros de caballerías ya se conocía impresa en la España del siglo de Oro antes de su publicación definitiva en 1605, enigma que aún hoy está por resolver. La polémica se había iniciado a partir de una carta de Lope de Vega

⁵³ Vid. G. Fonseca, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo (Ed. y estudio del ms. B.N.M. Res 245)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1987 [Tesis doctoral inédita].

sin fecha, datada posteriormente en 1604, en la que el Fénix de los Ingenios hace referencia al *Quijote*, así como la cita hecha a esta obra, junto a otras, en la comedia picaresca *La pícara Justina*, publicada antes de 1605. Toda esta problemática fue descrita por el arabista J. Oliver Asín en un artículo de 1976 en el que daba cuenta, asimismo, de su descubrimiento de un texto morisco encontrado en la Biblioteca Casanetense de Roma que confirmaría la existencia de una versión impresa anterior a 1605⁵⁴. En dicho texto, escrito en el exilio en Túnez, el autor menciona el famoso libro de caballerías al relatar una anécdota sucedida en una librería de Alcalá de Henares en el año de 1604, con una muy precisa indicación de la fecha. Pero oigamos a este morisco hablar él mismo en esta famosa escena:

"Acuérdome que en el año de 1604, estando en la feria de Alcalá de Henares, universidad tan nombrada en España, andando paseando un día por la calle Mayor, iba a mi lado un amigo. Llegamos a una librería, que las hay muy auténticas y copiosas; yo, como aficionado, entré en una y pedí los *Césares* de Pedro Mexía y las *Epístolas* de Guevara y, en efecto, los que entonces me parecieron, de suerte que compre seis libros; y, en el tiempo que los concertaba y los pagaba y alguna conversación que entre mí y los que en la tienda estaban hubo, mi dicho amigo ojeaba en los libros; y pasó la vista por todos ellos y en acabando le dije: '¿qué le parece a vuesa merced de nuestro empleo?'. El me respondió: 'Por Dios, señor Juan Pérez [así se llamaba el morisco Taybili en España], que si va a decir verdad, yo no he visto cosa de gusto ni he entendido nada en lo que he leído. Si vuesa merced comprara al *Caballero de Febo*, *Amadís de Gaula*, *Palmerín de Oliva*, *Don Belianís de Grecia*, y otros semejantes que tienen honra y provecho, y ver aquél valor de aquellos caballeros y aquellas hazañas tan famosas, como lo sabrá este señor...', señalando al librero, el cual sonriéndose dijo: 'Tiene vuesa merced mucha razón'.

⁵⁴ Vid. J. Oliver Asín "El Quijote de 1604", *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, 28 (1948), pp. 89-126.

Estaba un estudiante entonces presente, quien riendo dijo: 'Ya nos remanece otro Don Quijote. ¿Es vuesa merced aficionado a esas caballerías?'. Dijo el mozo: 'Señor, parece que dan gusto'. Dijo el estudiante: 'A fé que pasa de gusto el de vuesa merced, y así será gustazo'. Corrióse, dióle alguna matraca el estudiante, como ellos la suelen, con que nos despedimos, mi compañero corrido y ellos con grande risa"⁵⁵.

Es decir, que al contar que solicitó en una librería de Alcalá de Henares los grandes "best sellers" de la literatura culta de aquellos años, las obras misceláneo-didácticas de Fray Antonio de Guevara y Pedro Mexía, el amigo que le acompaña muestra sus preferencias por la literatura de consumo más popular en aquella época, la **novela de caballerías**, y el morisco añade, además, esa mención al comentario del estudiante que presencia la escena en la librería, de que el amigo era un nuevo Don Quijote por su afición a estas novelas, es decir, que *El Quijote* pudo haber sido efectivamente conocido en España antes de su edición de 1605. El pasaje muestra, además, la impresionante familiaridad con la que se mueve este morisco por la cultura literaria de su época, y echa por tierra la imagen del morisco encerrado en su *aljama* sin contacto con la cultura hispánica y en continuo enfrentamiento con ella dada por una parte de la crítica⁵⁶.

2) Los moriscos y la literatura española

Para finalizar, consideramos importante mencionar aquí uno de los

⁵⁵ Vid. J. Oliver Asín, *ibidem*, pp 111-116 y L.F. Bernabé Pons, *El cántico...*, pp. 131-132.

⁵⁶ Es la postura defendida de forma extrema por A. Galmés a lo largo de sus trabajos, centrados en los aspectos islámicos contenidos en las obras de los moriscos, y que ha dado lugar, como teoría opuesta, la idea de la asimilación defendida por F. Márquez Villanueva y recientemente expuesta en *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1991, problemática en la que Mikel de Epalza ha sabido encontrar una postura intermedia (vid. *Los moriscos antes y después...*, pp. 39-128), diferenciando entre unas regiones y otras y relativizando la cuestión.

manuscritos aljamiados que más sorpresas deparó a los investigadores por mostrar los conocimientos que algunos moriscos poseían de la literatura española de la época, lo que constituye uno de sus más importantes valores literarios. Se trata de una joya cultural que, una vez demostrada la inexistencia de mística entre los moriscos y descartada asimismo la influencia de éstos en los conocimientos de mística musulmana de San Juan de la Cruz⁵⁷, permitió superar algo la decepción que produjo entre la crítica el no encontrar más textos con un importante valor literario: se trata del manuscrito S2 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, un texto misceláneo anticristiano y proislámico en el que se encuentra el famoso *Kāma Sūtra* recientemente editado⁵⁸, traducción del árabe de un tratado sobre el matrimonio, así como un tratado de moral y liturgia musulmanas, en los que el autor muestra una amplia formación islámica. Fue también J. Oliver Asín el que dio por primera vez noticia a la crítica de su sorprendente contenido⁵⁹, pues en dicho manuscrito, dentro de una novelita incrustada en el mismo cuyas fuentes son, esta vez, totalmente hispánicas, su anónimo autor⁶⁰, un morisco que, como el anterior, había emigrado a Túnez tras la expulsión, recoge y reproduce literalmente varios versos que han sido identificados posteriormente como obra de grandes autores del Siglo de Oro, así como descripciones de representaciones teatrales de la época y referencias a obras de teatro concretas. Así, a lo largo de su periplo, el protagonista canta o dice escuchar varias poesías que, en realidad, como ya he indicado, no son

⁵⁷ Cfr. Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, El Colegio de México-Universidad de Puerto Rico, 1985.

⁵⁸ Cfr. Luce López-Baralt, *Un 'Kāma Sūtra' español*, Madrid, Siruela, 1991.

⁵⁹ Vid. J. Oliver Asín, "Un morisco de Túnez, admirador de Lope", *Al-Andalus*, Madrid, 1 (1933), 409-450.

⁶⁰ En opinión de L.F. Bernabé Pons, el autor del ms. S2 no sería otro que el propio Taybili (vid. *El cántico...*, pp. 65-66), aunque Luce López-Baralt no comparte dicha opinión a partir de sus estudios sobre este manuscrito (vid. *Un Kāma Sūtra español...*, p. 78).

originales, sino tomadas directamente de obras de Garcilaso de la Vega, de Góngora, del Romancero, de Quevedo y de Lope de Vega. Además, describe en un momento determinado un corral de representaciones teatrales de la época y narra el asunto de una comedia del "cristianísimo" Lope de Vega, que tanto ridiculizó a los moriscos en muchas de sus obras. El manuscrito dice en este pasaje así:

"Después de esto pasé por la puerta de una casa adonde bide entrar mucha gente, así hombres como mujeres; entré con ellos y bide un patio muy grande, adonde en sillas y bancos se sentaban los hombres; y las mujeres, en un sitio alto las hurdinarias; y luego muchos balcones, adonde estaban los grabes con sus mujeres; y en este patio un tablado, adonde todos los miraban; y después que estaba todo lleno, bi salir dos damas y dos galanes con sus bigüelas y cantaron estas décimas:

'Quien se bió en prosperidad
y se be en mísero estado,
considere que es prestado
el bien y la adversidad'

Acabado de cantar, se entraron, y salió una con una ropa de damasco y dixo una loa, y dicha se entró, y salieron a representar la comedia de la *Rueda de la Fortuna*"⁶¹.

Las últimas palabras, que describen con detalle una típica representación teatral de la época, hacen referencia a la comedia de Lope de Vega *Mudanzas de Fortuna* y el morisco relata a continuación todo el asunto de la obra. En el cuadro siguiente el protagonista observa una escena que es asimismo la trama de otra obra de éste y en toda la novela la referencia a versos de los autores citados anteriormente es constante. El autor recoge asimismo varios *romances moriscos*, con cuya mención parece querer declararse, como muchos de sus contemporáneos, afín a la corriente de literatura maurófila que recorre el mundo de las letras hispánicas a lo largo de los

⁶¹ Vid. J. Oliver Asín, *op. cit.*, pp. 431-432.

siglos de Oro⁶². Uno de los romances, por ejemplo, tiene como protagonista al famoso Abenámbar. Más adelante, cita otro romance cuyo protagonista es el moro Zaide de la Alhambra, objeto también de algunos romances de Lope de Vega.

En el mismo texto, en una muestra totalmente paradójica de asunción de los mitos cristiano-viejos y de aparente apoyo a la España "oficial" que los había expulsado, el morisco autor del manuscrito llega incluso a hacer referencia al tema de la limpieza de sangre como algo positivo cuando cita a un personaje de una comedia de Lope que se jacta orgulloso de la pureza de su ascendencia cristiano-vieja y, en otro pasaje del texto, habla incluso con regocijo de la España visigótica, tan mitificada por los cristianos por ser la España anterior a la conquista musulmana. Sin embargo, no podemos olvidar que otro morisco, también citado aquí, Miguel de Luna, intentó describir el periodo de dominio musulmán en la Península como salvador de los males que el reino visigodo había introducido en ella⁶³. Así, pues, a la vista de estos textos, la cuestión que queda en el aire sería, tal y como se ha planteado una parte de la crítica⁶⁴, si la coexistencia de estos discursos tan opuestos, el disidente y el prohispanico, respaldaría más bien la hipótesis de que fueron otros simpatizantes de la causa musulmana los que iniciaron la moda de literatura maurófila, o si, por el contrario, demuestran la nostalgia que sentían algunos moriscos por la España que les vio nacer, como sería el caso del famoso morisco Ricote que Cervantes creó en *El Quijote*. O las dos cosas a la vez.

En cualquier caso, la importancia que este tipo de textos tiene, dejando ahora de lado el punto de vista islámico, para el estudio de la cultura hispánica de los siglos

⁶² Vid. Luce López-Baralt, "El extraño caso de un morisco maurófilo", *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, PPU, 1989, pp. 255-266.

⁶³ Cfr. F. Márquez Villanueva, *op. cit.*, pp. 45-97.

⁶⁴ Vid. A. Stoll, "Avatares de un cuento del Renacimiento. El *Abencerraje*, releído a la luz de su contexto literario-cultural y discursivo", *Sharq al-Andalus*, Alicante-Teruel, 12 (1995), pp. 429-460.

de Oro es indudable y éste último y los ejemplos antes citados no hacen sino indicarnos el alto grado de asimilación con la cultura hispánica que habían alcanzado algunos moriscos hasta el momento de la expulsión, asimilación y conocimiento que, como ya hemos comentado brevemente antes, hicieron posible engañar durante décadas a las autoridades cristianas con la famosa falsificación de los libros plúmbeos del Sacromonte. Y, sobre todo, es muy interesante comprobar cómo, en el exilio, es precisamente la "españolidad" lo que constituye el signo de identidad de una comunidad que había creado la literatura aljamiado-morisca para diferenciarse de la cultura cristiana dominante y preservar su propia cultura, y que acaba recurriendo a sus raíces hispánicas para distinguirse dentro de una comunidad musulmana que también los percibió como distintos. Por tanto, el valor literario más importante de esta literatura vendría dado por su hibridismo y por lo que ésta absorbe de las culturas española, en particular, y europea, en general.

c) Caracterización la leyenda de la doncella Carcayona dentro del corpus de la literatura aljamiado-morisca.

1) Origen y valores estéticos de la leyenda

Este relato, que ya fue calificado por M. Menéndez Pelayo en su obra *Orígenes de la novela* como "singular entre todas las historias moriscas" por su ya citada relación con las literaturas europeas⁶⁵, es uno de los textos aljamiado-moriscos con más valor estético y literario, valor que se deriva tanto de su belleza intrínseca, como de la masiva presencia en él de motivos folclóricos y temas cuentísticos populares, lo que, como ya explicábamos anteriormente, es uno de los más importantes valores de esta literatura.

⁶⁵ Vid. M. Menéndez Pelayo, *op. cit.*, p. 107.

En realidad, esta bella narración no hace más que recoger y adaptar, en sus rasgos generales, y al margen de los elementos novedosos propios de la cultura islámica que lo difunde, un cuento muy popular en la Edad Media que aún vive de forma oral en Europa y en la Península Ibérica, sobre todo en el ámbito catalán, y asimismo recogido como tal por S. Thompson en su índice de motivos folclóricos⁶⁶. Se trata del cuento de *La doncella de las manos cortadas* o *Manekine*, como es conocida en el ámbito francés, y que se conserva en las literaturas románicas en varias versiones latinas, francesas, italianas, catalanas y castellanas, que veremos con detalle más adelante. En Inglaterra, donde es muy conocido, se conservan también varias versiones cultas y populares. En Alemania, donde se conservan tres versiones, es conocida sobre todo a través de la versión popular de los hermanos Grimm *Mädchen ohne Hände*. Todas estas versiones, la mayoría de las cuales se origina en el tema del incesto y no en el de la religión, se encuentran muy contaminadas entre ellas y con otras tradiciones cuentísticas, como es la de la conocida historia de *Genoveva de Brabante*, originada en la acusación de adulterio, y tan difundida por toda Europa. El relato se puede encuadrar en otros marcos narrativos folclórico-populares, como es el caso del citado tema-motivo de **la mujer injustamente acusada de adulterio**, que a su vez se enmarca en el de **la mujer perseguida**, y de ahí la dificultad para establecer una genealogía exacta entre todas las versiones.

Por otra parte, el texto aljamiado podría ser, como veremos en el capítulo dedicado a las relaciones de la leyenda con la literatura árabe, una traducción de un cuento recogido en una de las varias recopilaciones de cuentos que componen *Las mil y una noches*, aunque, en realidad, no pertenezca a dicha colección, como veremos.

⁶⁶ Vid. S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, Bloomington, 1955, vol. V, motivo T411.1.

En ella se encuentra, además, en otro relato titulado "Las excelencias de la limosna"⁶⁷, el motivo de las manos cortadas. Este castigo, originado en la leyenda morisca en la conversión de la doncella a otra religión y no directamente en el pretendido incesto del padre, como en la *Manekine*, o la falsa acusación de adulterio, como sucede en la *Leyenda de Genoveva*, es lo que el relato de Carcayona transforma con respecto al cuento original, además, por supuesto, del comienzo y final del cuento, que también han sido convenientemente "islamizados" por los autores moriscos, como ya hemos visto más arriba. El texto constituye uno de los más bellos relatos dentro del corpus de la literatura aljamiado-morisca y un ilustrativo ejemplo de las interrelaciones entre las culturas árabe y europea, como veremos más detenidamente en el capítulo tercero.

2) Los estudios críticos sobre la leyenda de Carcayona

Pues bien, este relato, a pesar de su interés, ha sido poco estudiado hasta ahora por los investigadores de este fascinante capítulo de la cultura española de los siglos de Oro. Una muestra de ello sería el hecho de que, hasta ahora, se han llevado a cabo únicamente dos ediciones del mismo. Se trata de las realizadas por F. Guillén Robles a partir del ms. mejor conservado aunque no el más puro, el número 5313 de la Biblioteca Nacional de Madrid, y recogida en sus *Leyendas moriscas* (vol. I, pp. 181-221), y por Galmés de Fuentes, basada en el ms. número 9067 asimismo de la Biblioteca Nacional de Madrid, escrito en caracteres latinos⁶⁸.

⁶⁷ Vid. L. Martínez Martín y A. Larraya (trads.), *Las mil y una noches*, Barcelona, 1965, vol. II, pp. 145-146, noches 347-348. El mismo relato fue incluido por M. Asín Palacios en su *Crestomatía de árabe literal*, Madrid, 1950, pp. 5-6 con el título de "Las manos cortadas" a partir de la versión recogida en la obra de Ýamal al-Dīn al-Ýawzī, *Kitāb suhnat al-ahzān*, ms. de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, n° 36, f. 47v).

⁶⁸ Vid. "Lle-yeísmo y otras cuestiones...", pp. 277-281.

Por lo que se refiere a los artículos críticos, destacan, por una parte, el citado arriba de Galmés de Fuentes sobre el *Ile-yeísmo* que contiene a su vez una edición del ms. tunecino del siglo XVII en caracteres latinos, donde se dice:

"Como es sabido, la "Historia de la doncella Arcayona" es un cuento morisco de marcadas reminiscencias románicas, pues se halla en parte inspirado el libro de Apolonio y en la vida de Santa Genoveva, aunque, naturalmente, aderezado en sentido profundamente musulmán. Una versión extensa de la historia de Arcayona fue publicada por Guillén Robles en su colección de *Leyendas moriscas*, y nuestra versión abreviada fue dada a conocer por él mismo en el prólogo de sus citadas *Leyendas*. La versión abreviada ofrece, respecto a la extensa publicada por Guillén Robles, un relato conciso, exento de ornamentación y arabescos farragosos. Su extrema brevedad, así como su superior valor literario en su esquemático desarrollo, me inducen a publicar aquí el referido relato... "⁶⁹.

Es necesario explicar a propósito de la relación aquí señalada entre la leyenda de Carcayona y el medieval *Libro de Apolonio*, que dicha conexión se reduce exclusivamente al motivo del incesto padre-hija, uno de los más famosos de la literatura española. En cuanto a la leyenda piadosa de *Santa Genoveva*, una relación que ya hemos indicado más arriba, su vinculación con el cuento de Carcayona fue también puesta de manifiesto por M. Menéndez Pelayo y E. Saavedra⁷⁰.

Al margen de este aspecto, sobre el que volveremos después, lo que nos interesa destacar aquí ahora es que el hecho de que el estudio de A. Galmés se ocupe de la versión abreviada de la leyenda -la cual posee, efectivamente, un superior valor

⁶⁹ Vid. *ibidem*, pp. 275-276.

⁷⁰ Vid. Menéndez Pelayo, *op. cit.*, p. 107 y E. Saavedra, *op. cit.*, p. 28.

literario, especialmente a causa de su concisión, frente a la más extensa publicada por Guillén Robles-, ha provocado que los estudios críticos se hayan ocupado principalmente, además de analizar los aspectos lingüísticos del texto, de las relaciones de la leyenda con la cuentística europea y con otros relatos aljamiados, dejando de lado aspectos como los elementos islámicos, prácticamente reducidos en dicha versión abreviada a la profesión de fe musulmana. Este sería el caso del artículo de H. Bouzineb "Culture et identité morisques"⁷¹, el cual, además de calificar el relato de **texto de entretenimiento**, realiza un resumen del mismo basado claramente en la versión más breve publicada por A. Galmés. Además, y en la línea ya mencionada, relaciona la narración con otro relato morisco ya mencionado aquí, el *Alhadiz del árabe y la doncella*⁷², el cual trata también de la conversión al Islam de una doncella y que se basaría, según H. Bouzineb, en la costumbre preislámica citada en el *Corán* (sura 81, versos 8-9) de matar a las niñas recién nacidas⁷³. Este

⁷¹ En: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, 43 (1982), pp. 123-127.

⁷² Editada por F. Guillén Robles en sus *Leyendas*, pp. 217-230 y O. Hegyi, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*, Madrid, 1981, pp. 185-196.

⁷³ Vid. H. Bouzineb, *op. cit.*, pp. 126. Por lo que se refiere al texto coránico, éste dice así (*vid. El Corán*, trad. de J. Vernet, Madrid, Planeta, 1983, p. 647):

"cuando se interroge a la víctima
acerca del pecado *que motivó* que se la matara...".

La cursiva es del traductor, que explica que en este versículo se funda la creencia de que los árabes practicaban el infanticidio (*ibidem*, p. 647, nota 8 al texto editado), a la vez que remite a la sura 6, 138/137, en donde dice:

"Así, para muchos de los asociadores, sus asociados han hecho bello el dar muerte a sus hijos con el fin de aniquilarlos y de disfrazar, contra ellos, su religión. Si Dios hubiese querido, no lo hubiesen hecho. ¡Déjalos con lo que maquinan!".

En opinión de J. Vernet, la expresión que aparece en el texto, *qatla awladihim*, "dar muerte a sus hijos", que se encuentra también en 152/151, ha sido glosada por los comentaristas, a partir del verso 8 de la sura 81, por "hijas", sin motivo suficiente. En el *Alhadiz* está claro que el motivo del castigo

texto aljamiado tiene, efectivamente, una gran relación con la leyenda que nos ocupa, lo que analizaremos en detalle más adelante.

Y sin embargo, aunque la mayoría de los estudios se centran en la versión más breve, es la versión más extensa publicada por F. Guillén Robles la que tuvo una relativamente importante transmisión manuscrita en la Península (cinco mss. aljamiados la contienen en parte o en su totalidad, como veremos con detalle más adelante), y en la que los elementos islámicos adquieren una mayor relieve, como demostrarían las extensas descripciones del paraíso e infierno musulmanes que contiene. Ello la convierte, como ya indica A. Galmés, en un texto más farragoso, pero es, al fin y al cabo, la narración original, puesto que la abreviada parece ser, más bien, una creación original independiente del autor morisco en su exilio a partir de una historia ya conocida. De ahí que consideremos importante el estudio de la versión extensa "original".

Por lo demás, únicamente A. Galmés ha seguido ocupándose del cuento morisco, al que, en su clasificación de la literatura aljamiada, sitúa la leyenda de Carcayona dentro del epígrafe **literatura narrativa**⁷⁴. Además, y dentro del aspecto de las relaciones de la leyenda de Carcayona con la literatura occidental, nos ofrece referencias sobre la que parece ser la primera obra en la que aparece el tema de la doncella de las manos cortadas, como veremos:

"La leyenda de *La doncella Arcayona* reproduce el tema folklórico, de origen oriental, de la muchacha inocente, falsamente acusada y exilada en un bosque, tema que tuvo gran popularidad en las literaturas románicas. El texto más antiguo que recoge el referido tema es el milagro *De picitis et tolerancia*

es, naturalmente, la traición, por parte de la doncella, a la religión de los padres, para convertirse al Islam.

⁷⁴ Vid. "La literatura española...", p. 126.

cuiusdam imperatricis, incluido en un ms. latino de la Bibl. Nac. de París, que data del siglo XI. En la literatura medieval el cuento de la muchacha sin manos aparece también en la *Vita Offae primi*, conservada en un ms. de fines del siglo XII o primera mitad del XIII, escrito en Inglaterra y cuyo autor es probablemente Mathaeus Parisiensis. Posteriormente el motivo lo encontramos en varias canciones de gesta o poemas narrativos franceses...⁷⁵.

Nos ocuparemos más adelante de describir con detalle todas las versiones de distintos ámbitos literarios que tienen relación con nuestra leyenda, pero traemos aquí a colación este párrafo para destacar el hecho de que los estudios críticos se han ocupado hasta ahora, especialmente, de apuntar, aunque sin llegar a profundizar en él, este importante tema de las relaciones de la leyenda con la cuentística europea medieval.

3) El valor religioso y didáctico de la leyenda de Carcayona

A la vista de lo expuesto anteriormente consideramos que esta narración debe ser estudiada con más detalle, y a partir de la versión más extensa, desde otros dos puntos de vista ya señalados por la crítica:

a) Su **contenido religioso**, centrado, como ya hemos indicado en el breve resumen de la leyenda, en la descripción del infierno y el paraíso musulmanes, y dentro de este aspecto, el carácter ortodoxo de dicha descripción. Para ello será también importante la comparación del cuento de Carcayona con otros relatos aljamiados que también se centran, principalmente, en la escatología musulmana, como es el caso del

⁷⁵ A. Galmés, "El interés literario...", p. 204.

Recontamiento del día del juicio, publicado también por Guillén Robles⁷⁶ y, más recientemente, por M. Sánchez Álvarez⁷⁷.

b) Su **carácter didáctico-ejemplar**, que le viene dado por su utilización de una leyenda cristiana con la finalidad de revelar las excelencias del Islam a través de la introducción en el mismo de una serie de aspectos y personajes pertenecientes a la cultura y la religión islámicas muy conocidos, que harían, seguramente, de la leyenda un relato muy popular entre los moriscos. De ello serían una prueba las distintas versiones manuscritas que se han conservado del mismo. Así, sería interesante estudiar textos como el de la leyenda de Carcayona, desde este punto de vista, analizando los recursos didácticos y los elementos explotados por los moriscos para alcanzar ese pretendido sentido ejemplarizante⁷⁸.

Dentro de este último aspecto, la narración, que, como ya vimos, concluía con la fundación de una ciudad santa con el nombre de la doncella para servir a la nueva religión, el Islam, debe ser considerada, pues, tal y como ya apuntaba Louis Cardaillac⁷⁹, un *exemplum* medieval.

Así, siguiendo la primera clasificación dada en el epígrafe anterior, el texto

⁷⁶ F. Guillén Robles, *op. cit.*, pp. 351-388.

⁷⁷ Vid. M. Sánchez Álvarez, *El ms. misceláneo...*, pp. 186-214. Véase también *La Leyenda de Alidachel el malo y el día del juicio* editada por Guillén Robles en *Leyendas moriscas*, pp. 321-347 y el artículo citado de M. Manzanares de Cirre "El otro mundo...", pp. 599-608.

⁷⁸ En esta línea ha trabajado María José Fernández una serie de textos aljamiados en: "La literatura a luz de unos textos aljamiado-moriscos", A. Temimi (ed.), *Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisques sur: Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, Zaghouan, C.E.R.O.M.D.I., 1990, pp. 123-128.

⁷⁹ Vid. Louis Cardaillac, *op. cit.*, p. 159.

debería ser encuadrado en el apartado de **enseñanzas breves**, y, dentro de él, en la última subdivisión, la que incluía obras de contenido escatológico destinadas a describir, a partir de obras ejemplares, los castigos y premios del Más Allá, como es el caso de la leyenda de Carcayona. Por tanto, la narración sería un relato piadoso ejemplar que se encuadraría a su vez en la literatura didáctica medieval, de claras raíces árabes, y enlazaría, a su vez, con el género árabe del *exemplum* o *maṭal*. Estudiaremos este género con más detalle en el cuarto capítulo y veremos asimismo cómo se estructura el relato y qué elementos introduce para poder alcanzar dicha finalidad didáctico-doctrinal, pero queremos hacer ahora hincapié en el hecho de que el relato no se puede considerar un simple recontamiento, como indicaba Galmés de Fuentes, o de un texto de entretenimiento, como consideraba H. Bouzineb, sino de un auténtico texto didáctico con pretensiones proselitistas, proselitismo religioso que es, al fin y al cabo, la finalidad última de la literatura aljamiado-morisca.

Siguiendo nuestra argumentación, el relato de la doncella Carcayona debería encuadrarse claramente, dentro de la división en géneros hecha por A. Montaner, en el género de la **literatura didáctica**⁸⁰. Bien es cierto que su carácter, por el hecho de basarse en un cuento folclórico, sería más bien el de una narración o *recontamiento*, como efectivamente es denominada por los propios moriscos, además de por contener, si seguimos la tipología de A. Montaner, un tema religioso y aparecer varios personajes⁸¹, pero, en esencia, por el uso que se hace del cuento popular -que, como ya indicó también Menéndez Pelayo, no es de origen árabe⁸²- y por los mecanismos que utiliza, debe considerarse, en nuestra opinión, como un texto de carácter esencialmente didáctico-ejemplar.

⁸⁰ *Vid. op. cit.*, pp. 320-321.

⁸¹ *Vid. ibidem*, p. 315.

⁸² *Vid. op. cit.*, pp. 107-108.



En los próximos capítulos veremos todos estos aspectos con más detenimiento, pero queríamos destacar ya aquí el papel que este relato juega dentro del corpus de textos aljamiados como ejemplo de utilización de una leyenda cristiana al servicio de los intereses de una comunidad musulmana necesitada de defender por encima de la opresión de las autoridades españolas su identidad cultural y, sobre todo, religiosa.



3.- EL CARÁCTER DIDÁCTICO DE LA LEYENDA DE CARCAYONA

La literatura didáctica española posee una larguísima tradición que arranca en la Edad Media y tiene su prolongación durante el Renacimiento, la época en la que tiene lugar la más productiva fase de la literatura aljamiada, o, por lo menos, como ya hemos visto, en lo que a copias manuscritas se refiere.

Es posible que esta circunstancia haya condicionado la actividad morisca, o, pueda haber creado el clima favorable a ello, puesto que los moriscos, como vimos en el capítulo anterior, fueron receptivos a la literatura española, como se refleja en muchas obras escritas en el exilio.

Sin embargo, nos inclinamos a pensar que es la larga e importante tradición medieval, en gran parte de origen oriental, la que determina la creación de obras de carácter didáctico dentro de la literatura aljamiado-morisca, además, por supuesto, de la propia necesidad de conservar y transmitir el acervo árabo-islámico que les permitiese mantener su identidad cultural, fundamentalmente definida, como es conocido, por su religión, el Islam.

Por eso, pretendemos trazar aquí, primeramente, un breve recorrido por toda esa tradición didáctica que tanta importancia tiene dentro de la literatura española y los textos de los moriscos.



a) La literatura didáctica española en la Edad Media y el Renacimiento.

El desarrollo en España durante la Edad Media de una importante y cada vez más floreciente literatura didáctica basada, en muchos casos, en literaturas orientales y semíticas como la india, la judía o la árabe, además de los clásicos, viene motivada, fundamentalmente, por el gran movimiento de difusión religiosa cristiano iniciado con las Cruzadas, movimiento que hacía necesario recoger material teológico y moral como instrumentos para una efectiva instrucción en los principios religiosos cristianos, fundamentales para entender, por ejemplo, las numerosas recopilaciones de *exempla*¹ que se recogieron en esta época.

En ese contexto hay que entender, por ejemplo, la difusión en la Península, a lo largo del siglo XII, del género didáctico de los *debates*, un género moral procedente de la literatura latina y uno de los primeros, cronológicamente hablando, que se implantaron en España, en donde, adaptados a las mencionadas necesidades de difusión religiosa y reprobación moral cristiana típicamente medievales, da lugar a obras anónimas como la *Disputa del alma y el cuerpo*, la *Razón de Amor*, o los *Denuestos del agua y el vino*, que pretenden advertir sobre los peligros del amor o los malos efectos del vino. Este tipo de discurso es adaptado por el Arcipreste de Hita en distintos pasajes de su *Libro de Buen Amor*, como en el alocución de Don Amor sobre los peligros de entregarse a los sentimientos amorosos sin conocer su naturaleza, en aquél otro que advierte sobre los devastadores efectos del abuso del vino, o en el enfrentamiento entre Don Carnal y Doña Cuaresma. Sin embargo, en

¹ Véase al respecto la relación de colecciones de *exempla* recogidas entre los siglos XIII y XV que aportan J. Berlioz y M.A. Polo en su artículo "Les recuils d'*exempla* et la diffusion de l'encyclopédisme médiéval", en: M. Picone, *L'enciclopedia medievale*, Longo editore, Ravenna, 1994, pp. 179-212:203-211.

esta gran obra existen, como han intentado demostrar varios investigadores², numerosos elementos de origen islámico, fenómeno que no es ajeno a otros ámbitos literarios, como, en este caso, la literatura didáctica. Además, en esta época se llevan a cabo traducciones de la Biblia al castellano y muchas adaptaciones de las Sagradas Escrituras, adaptaciones que son especialmente importantes, como explica C. Alvar, "por su repercusión en textos de géneros diferentes, como la *Fazienda de Ultramar* y la *General Estoria*"³.

Durante el reinado de Alfonso X el Sabio se produjo un gran desarrollo de la lengua española, y especialmente de la prosa, que tiene su origen, además de en su propia actividad como escritor, en la labor de traducción de obras árabes que llevó a cabo la llamada Escuela de Traductores de Toledo, la cual, además de facilitar el mundo occidental el conocimiento de las grandes obras de la Antigüedad traducidas por los árabes, trajo a España numerosas obras didácticas de origen oriental, algunas de ellas de origen indio, como el *Sendebār*, o el *Calila e Dimna*, una adaptación árabe que dio el modelo para las historias con marco narrativo como *Las mil y una noches*⁴. Entre las obras de tipo didáctico que aparecieron en esta época se encuentran otras muchas de origen árabe, como el *Secretum Secretorum*, más conocida por su traducción española, *Poridat de poridades*, el *Libro de los Buenos proverbios*, traducción de un texto árabe de Hunayn ibn Ishāq, emparentado con el anterior, los *Bocados de oro* o *Boniūm*, asimismo traducción del árabe de una obra de Mubāššir ibn Fātik, o las *Flores de filosofía*. La adaptación de este tipo de obras

² Vid. A. Castro, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1962, vol. I, pp. 451-533 y F. Márquez Villanueva, "El buen amor", *Revista de Occidente*, Madrid, 27 (1965), pp. 269-291, entre otros.

³ C. Alvar, "La prosa didáctica", en: C. Alvar, A. Gómez Moreno, F. Gómez Redondo (dirs.), *Historia crítica de la literatura hispánica. III. La prosa y el teatro en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1991, p. 87.

⁴ Cfr. M.J. Lacarra, *La cuentística medieval...*

al castellano tiene su reflejo en una de las obras más importantes de la literatura didáctica medieval, en este caso escrita inicialmente en latín y traducida posteriormente al castellano: la *Disciplina Clericalis* del judío aragonés Pedro Alfonso, que inspiró muchísimos cuentos populares, anécdotas e incluso proporciona el motivo para muchas obras teatrales del siglo de Oro.

Todas esta literatura didáctica tiene su culminación en la obra de Don Juan Manuel, quien tanto le debe a la prosa de Alfonso X El Sabio, y que recoge en su obra más importante, *El conde Lucanor*, muchas narraciones de origen árabe y oriental, aunque, por supuesto, dándoles una orientación cristiana. En esta obras comienza a desarrollarse el género llamado *espejo de príncipes*, que ya aparecía en obras de origen oriental como las *Flores de filosofia* citada más arriba y que pretende, esencialmente, crear un modelo teórico de cómo debía comportarse y ser educado un futuro príncipe a partir de ejemplos. Este tipo de obras ya preconizaba el cambio político que se iba a producir en España y conducirá a la constitución de un estado moderno: la "victoria" de los reyes sobre la nobleza y la subsiguiente abolición del estado feudal que culmina con la creación de la Monarquía autoritaria de los Reyes Católicos. Ello tendrá como consecuencia, en la época renacentista, la aparición de obras sobre la educación del "cortesano", es decir, la educación del noble que ahora se forma en la corte real en vez de en los monasterios, género ya iniciado en Italia con la obra *El Cortesano*, de Castiglione. En la línea de *espejo de príncipes* se enmarcan obras como el *Libro de los cien capítulos*, el *Libro de los doce sabios* y el *Libro del consejo y de los consejeros* y otra de las grandes creaciones de Don Juan Manuel: el *Libro de los estados*, considerado como preparatorio del *Príncipe* de Maquiavelo.

Durante el siglo XIII son también de gran importancia, como hemos indicado al principio, las recopilaciones de *exempla*, es decir, compilaciones de relatos breves de diverso origen de carácter didáctico y moral, que, junto a las grandes obras

teológicas de autores como Santo Tomás de Aquino, autor de una *Suma Teológica*, y el ya mencionado género de los debates, constituían una suerte de enciclopedismo medieval de gran difusión y al servicio, sobre todo, de la formación religiosa. Sin embargo, la diferencia más importante entre las colecciones de *exempla* y estos dos últimos géneros reside, fundamentalmente, en que éstos recibían las preferencias de los universitarios y teólogos por su invitación a la reflexión, y el primero estaba destinado a un público más amplio compuesto tanto de curiosos interesados en adquirir más saber, como de religiosos inmersos en el gran movimiento predicador que recorría Occidente en aquella época y se extiende por todo el siglo XIV y parte del XV. Como dicen J. Berlioz y M.A. Polo:

"Le public des Sommes avait en les utilisant une perspective spéculative; celui des encyclopédies voulait disposer d'un outil commode lui permettant d'accéder à l'ensemble des connaissances pour les mettre au service de la pastorale"⁵.

✕ Volveremos después de nuevo sobre este género por la importancia que tiene para el estudio de la leyenda de Carcayona.

Continuando con nuestro recorrido por la literatura didáctica del medievo, destacar que, durante el reinado de Sancho IV, sucesor de Alfonso X, se siguieron escribiendo en España muchas obras didácticas de inspiración cristiana en la línea enciclopedista arriba mencionada, como los *Castigos y documentos* del propio Sancho IV, y el anónimo *Lucidario*, ambas consideradas también como *espejo de príncipes*. De esta época son también tres obritas estrechamente emparentadas entre sí y muy representativas de esta literatura didáctica de origen oriental, de tono misógino como

⁵ *Op. cit.*, p. 179.

el *Sendeban* o los *Bocados de oro*, en las que se produce un apoyo mayor en lo narrativo, y que explotan uno de los recursos didácticos más importantes: los juegos de preguntas y respuestas. Se trata de las *Preguntas del filósofo Segundo al emperador Adriano*, obra téticamente misógina y que aparece incluida en la cuarta parte de la *Primera crónica general de España* de Alfonso X el Sabio⁶, la *Historia de la doncella Teodor*, cuento basado en la versión andalusí de un relato árabe que se incluyó posteriormente en las *Mil y una noches* y de la que existen en castellano varias versiones manuscritas e impresas que llegan hasta el siglo XX y son, incluso, la fuente de una obra de Lope de Vega del mismo nombre⁷, y otra obra medieval que tiene como protagonista a un sabio y su discípulo: *El emperador Adriano y el infante Epitus*⁸. Las versiones impresas del cuento de Teodor del siglo XV recogen varias de las preguntas que aparecían en el relato de Segundo, así como algunas de ésta última, en una de cuyas versiones impresas aparecía también la historia de la doncella Teodor, por lo que la relación en cuanto a su transmisión textual es evidente. Este cuento aparece asimismo como añadido al final de uno de los manuscritos de los *Bocados de oro*,⁹ lo que corrobora la existencia de una importante relación textual, tanto manuscrita como impresa, entre todas estas producciones didácticas medievales de origen árabe.

Y, sin embargo, esta literatura no se acaba ahí. En el siglo XV, durante el

⁶ Cfr. R. Menéndez Pidal (ed.), *Primera Crónica General de España* de Alfonso X El Sabio, Madrid, Gredos, 1955.

⁷ Cfr. M. Menéndez Pelayo, "La doncella Teodor, un cuento de *Las mil y una noches* y una comedia de Lope de Vega", en: VV. AA., *Homenaje a D. Francisco Codera. Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, Mariano Escar tipógrafo, 1904, pp. 483-511, así como P. Valero Cuadra, *La doncella Teodor: un cuento hispanoárabe*, Alicante, Instituto Juan Gil-Albert (en prensa).

⁸ Cfr. W. Suchier, *L'Enfant sage (Das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kinde Epitus)*, Dresden, Gesellschaft für romanische Literatur, 1910.

⁹ Cfr. H. Knust, *Mittheilungen aus dem Eskurial*, Tübingen, 1879.

reinado de Juan II, se inicia en la prosa un proceso de imitación de autores latinos que tendrá su culminación durante el Renacimiento. Esta prosa, llena de cultismos y latinismos, se encuentra representada por autores como Enrique de Villena, como el *Tractado del arte de cortar del cuchillo*, los más conocidos *Doce trabajos de Hércules*, ya de tipo "cortesano", acorde con los nuevos tiempos, o la obra del Arcipreste de Talavera, al que se atribuye el *Corbacho* o *Reprobaciones del amor mundano*. El segundo capítulo de esta obra, contra "los vicios, las tachas e malas condiciones de las perversas mujeres", la más importante, continúa, como se observa claramente en el título, la línea misógina ya iniciada por Don Juan Manuel procedente del *Sendebär* y que continúa en las tres obritas citadas arriba.

Ya en el siglo XVI, durante el reinado de Carlos I, las corrientes didácticas se centrarán, por una parte, en la ideología erasmista, y, por otra, en la difusión de la lengua vulgar, un importante elemento de poder durante el reinado de los Reyes Católicos. Los grandes representantes de estas tendencias son los hermanos Alfonso y Juan de Valdés. El primero escribió obras erasmistas, propugnadoras de una religión interior y sincera, y, por otra parte, sobre la figura del príncipe, entre las que destaca el *Diálogo de Lactancio y un Arcediano* o *De las cosas ocurridas en Roma* y el *Diálogo de Mercurio y Carón*, una defensa de Carlos I con motivo del "sacco di Roma" y una sátira contra la Iglesia. En ambos aparece otro de los más importantes recursos didácticos de este tipo de literatura: el diálogo¹⁰. Éste vuelve a aparecer en el famoso *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés, una apología del estilo "natural" al gusto renacentista, y de la lengua vulgar. El cultivo del arte de los diálogos tiene a su más genial representante en esta época en la figura de Cristóbal de Villalón y su obra *El Crotalón*, también de espíritu erasmista. A este mismo autor se le han atribuido varias imitaciones del *Cortesano* de Castiglione y las *Metamorfosis*

¹⁰ Cfr. M.J. Lacarra, *op. cit.*, pp. 109-110.

de Ovidio, la llamada *Tragedia de Mirra*, que incluye el tema del incesto hija-padre. En este periodo histórico destaca también, por último, Fray Antonio de Guevara, autor de obras de *espejo de príncipes* como el *Relox de príncipes* y *libro de Marco Aurelio*, el horaciano *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, considerado insincero y muy "renacentista" en su preconización de una vuelta a la Naturaleza, o las *Cartas áureas*, con consejos de diversa índole.

Durante el reinado de Felipe II, con una lengua y un literatura españolas cada vez más desarrolladas gracias, en parte, a la influencia italiana, y una tendencia creciente a la historiografía, destaca, por su gran importancia, el *Examen de Ingenios* de Huarte de San Juan, que tanta influencia parece haber tenido en Cervantes para su creación de las figuras del licenciado Vidriera y Don Quijote de la Mancha. En el *Examen* llama la atención el riguroso pseudocientifismo con el que son descritos los distintos posibles tipos de temperamentos del ser humano. El autor da asimismo consejos de comportamiento sobre cada uno de ellos, entre los que se encuentran consideraciones sobre el carácter necesario para ejercer el oficio de rey, en la línea, asimismo, del *espejo de príncipes*, que es lo que permite encuadrar esta obra dentro de la literatura didáctica española.

En este breve recorrido por la prosa didáctica española y renacentista hemos dejado para el final, intencionadamente, una más exhaustiva descripción de uno de los subgéneros didácticos medievales más importantes: el *exemplum*. La razón de ello es la importante relación que este género, en interacción con el conjunto de la literatura didáctica medieval ya descrita, tanto de origen occidental como oriental, posee con algunos relatos moriscos, y, en particular, con la leyenda de la doncella Carcaiyona. Como dice D. Cardaillac, "en los orígenes de los *exempla* medievales es posible encontrar tanto fuentes judeocristianas como musulmanas, y resulta

innecesario demostrar el papel fecundo de esta aportación"¹¹, como se observaría en algunos relatos moriscos.

En su proceso concreto de gestación, el género del *exemplum* está estrechamente vinculado, como ya hemos explicado más arriba, al los sermones medievales, destinados a la instrucción del pueblo en materia religiosa. Como explica C. Alvar, los ejemplos son una forma de "adornar los sermones y mantener despierta la atención del auditorio" y "procedían, por lo general, de los libros sagrados, de las vidas de santos o de los escritos de los Padres de la Iglesia"¹². Además, este autor describe el género del *exemplum* con las siguientes palabras:

"cualquier narración, fábula o parábola, descripción o moraleja, refrán o anécdota capaz de servir de prueba en apoyo de una argumentación doctrinal, religiosa o moral"¹³.

Además, aparte de esta función didáctica, el uso de los *exempla* está vinculado asimismo a la necesidad, ya expresada por las autoridades eclesiásticas desde el siglo IX, de utilizar la lengua del pueblo para hacerse entender mejor por éste. De ahí el uso de refranes, cuentos o anécdotas populares para ilustrar los sermones, como indica la definición anterior. El clero, sin embargo, ponía muchas reticencias al hecho de tener que "rebajarse" al uso de lo "vulgar" en sus sermones y de ahí que, tal y como explica M.J. Lacarra, aunque la importancia de este género aumente durante los siglos XII y XIII y esta separación dejará de ser tan radical con la llegada del Renacimiento, con su revitalización de lo popular y lo folclórico, en realidad,

¹¹ D. Cardaillac, "Interpretación de dos culturas en un relato aljamiado-morisco", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, 30 (1980), pp. 174-183:174.

¹² *Op. cit.*, p. 91.

¹³ *Ibidem*, p. 91.

"serán las órdenes mendicantes las que darán amplio impulso al empleo del *exemplum*"¹⁴ y las que, asimismo, recogerán las más importantes colecciones de este tipo de textos. El más conocido, según esta autora, es el *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, del dominico Etienne de Bourbon, obra que contiene unos 3.000 *exempla*, tomados de crónicas, vidas de santos, los escritos de los Padres de la Iglesia, libros científicos, colecciones de milagros de la Virgen, obras didácticas de tradición oriental, como la *Disciplina Clericalis* y el *Barlaam y Josafat*, así como relatos de tradición oral, leyendas o narraciones folclóricas cuyo origen es, a veces, difícil de precisar.

El continuador de la obra de este autor sería Humberto de Romans, cuya obra, el *Tractatus de habundantia Exemplorum*, está considerado un resumen del anterior, y de ahí su rápida difusión. Según M.J. Lacarra, su mayor logro es "haber convertido las simples narraciones cargadas de valores morales en el medio indispensable para emocionar a los oyentes", para lo que "tuvo que reelaborar literariamente los textos que había heredado de Etienne de Bourbon"¹⁵. Esta obra, que está considerada como una obra de distracción, tuvo un gran éxito durante el siglo XIV, se imprimió en el siglo XV y llegó a ser conocida en el siglo XVI, hasta que llegaron las prohibiciones a este tipo de obras por parte de las autoridades eclesiásticas, que consideraban que se había impuesto la distracción sobre la moralización y el didactismo. Quizá haya sido esto lo que ha sucedido con la leyenda de Carcayona, en la que ha predominado su belleza literaria y parece haberse perdido su valor didáctico, y de ahí que no haya sido vista como obra didáctica. Pero ya vemos que se trata, simplemente, de la evolución lógica de un género que bebe mucho del folclore y las leyendas, por lo que los textos se acaban "profanizando".

¹⁴ *Op. cit.*, p. 19.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 92.

Es decir, como ocurre con el cuento que enmarca la leyenda de Carcayona, en el momento en el que narraciones ejemplares anteriormente independientes y autónomas comienzan a utilizarse como apoyo para una argumentación doctrinal, pierden en parte su valor moralizante, pasan a adquirir un valor lúdico, y, por tanto, tienen un valor al margen del sermón, deben ser "enmarcadas" de otra manera, es decir, en palabras de Carlos Alvar, "se siente la necesidad de sustituir el marco que constituía el sermón por un marco distinto, más elaborado literariamente, pero igualmente didáctico o moralizante"¹⁶. Eso es lo que habría sucedido en obras como el *Sendebär*, el *Calila e Dimna*, *Las mil y una noches* y otras obras orientales, pero también lo que explicaría la inclusión de la historia de la conversión de Carcayona, que es al fin y al cabo en lo que consiste la narración ejemplar que acompaña al contenido doctrinal, en el marco narrativo de una leyenda popular que parece combinar el cuento profano de "La muchacha sin manos", conocida sobre todo por la versión catalana de *La hija del rey de Hungría* o la *Manekine* francesa, y la leyenda piadosa de *Genoveva de Brabante*, conocida en toda Europa, y que aparece en las colecciones francesas de milagros de la Virgen María, como veremos. No hay que olvidar tampoco, en este contexto, que no sólo los predicadores reunían colecciones de *exempla*, sino que también otros autores, como el Marqués de Santillana, los recogían, buscando en ellos más bien un interés literario que didáctico.

Así, como explica M. J. Fernández, también Bremond y le Goff, autores de un estudio sobre el *exemplum*¹⁷, son de la opinión que éste género no sólo debe ser considerado un "procedimiento narrativo frecuente, sino como un género literario con

¹⁶ *Ibidem*, p. 93.

¹⁷ Cfr. Claude Bremond y Jaques Le Goff, *L'exemplum*, en: *Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, fasc. 40, Institut d'Etudes Medievales, Belgique, 1982.

características definidas"¹⁸. Es decir, que se podría hablar de un **literatura del *exemplum***. Los autores citados, según M.J. Fernández, describen este género con una serie de características, que serían las siguientes:

- 1.- Carácter narrativo.
- 2.- Escaso desarrollo literario: los textos responderían a breves esquemas de desarrollo.
- 3.- Discurso doctrinal o sermón.
- 4.- Tono didáctico con finalidad catequística.
- 5.- La temática se puede englobar dentro del tema el **saber**.
- 6.- Existencia de una **lección** ejemplificada con una **anécdota**. Estas dos partes "suelen venir caracterizadas por **marcas** que apuntan el canal de transmisión del mensaje"¹⁹.
- 7.- Estas marcas apuntan a la anonimia y determinan si se trata de un texto culto o vulgar.

Los textos se podrían dividir, además, en cuanto al medio del que ha sido tomado, entre aquellos que responden al **dicitur**, es decir, en los que se dice que han sido contados por alguien, los que responden al **legi**, es decir, remiten a una fuente escrita, como el *Corán*, o los que responden al **audivi**, cuando se dice haber escuchado el relato en boca de algún personaje. Dentro de los primeros se puede distinguir, según se pretenda destacar más o menos la verosimilitud del texto, entre aquéllos que recurren a alguna autoridad, que sería el "recontador", o si, simplemente, se dice que alguien desconocido lo contó. Esto, como describe M.J.

¹⁸ *Vid. op. cit.*, p. 124.

¹⁹ *Ibidem*, p. 127.

Lacarra, tiene también su origen en la literatura didáctica oriental, donde también aparecen estas formas de presentar la materia narrativa²⁰.

Dentro del ámbito hispánico, los más importantes predicadores que también recogieron colecciones de ejemplos son: el escritor mallorquín Ramón Llull, autor del *Liber de praedicatione*, y el valenciano Vicente Ferrer, ambos vinculados a la corona de Aragón. En Castilla destaca el franciscano Fray Ambrosio de Montesinos.

Por otro lado y para terminar, sólo mencionar que, al margen de esta tradición, existe, como explica C. Alvar, otra tendencia ejemplar aún más didáctica y de raíces occidentales latinas: la basada en el *Elucidarium* de Honorio de Autun, que dará lugar al ya citado *Lucidario*, escrito en la época de Sancho IV, y donde el juego de preguntas y respuestas, tal y como aparecía en el cuento de Segundo o en la *Historia de la doncella Teodor*, se incluyen en un marco narrativo que anticipa la técnica de *El conde Lucanor*²¹. Sin embargo, como dice M.J. Fernández:

"... aunque el *exemplum* aparecía ya en la literatura latina, la funcionalidad catequística y litúrgica del mismo pertenece a la cultura árabe y de ahí pasa a la literatura cristiana en la Edad Media"²².

b) El género didáctico del *exemplum* árabe o *maṭal* y el *ḥadīth*.

Dentro de la tradición cultural y literaria árabe, tal y como viene definido en la *Encyclopédie de l'Islam*, el vocablo árabe *maṭal* (pl. *amṭāl*) se definiría como

²⁰ Cf. M.J. Lacarra, *op. cit.*, pp. 99-131.

²¹ Vid. C. Alvar, *op. cit.*, p. 94.

²² M.J. Fernández, *op. cit.*, p. 123.



'proverbio, dicho popular' a partir de la raíz semítica común, que significa 'similitud, igualdad, equivalencia, parecido'²³.

Los filólogos árabes han definido el concepto de *maṭal* a partir de Abū ʿUbayd (m. 244/883), distinguiendo en él tres características esenciales:

- la comparación como procedimiento metafórico (*tašbīḥ*).
- la concisión (*ṭyāz al-lafz*).
- la utilidad (*sāʿir*).

Los *amṭāl* se basarían, pues, en la experiencia y poseen, por tanto, un sentido práctico, de manera que quienes los utilizan de forma inteligente pueden servirse de ellos positivamente. Además, a través de ellos sería posible comprender temas que son difíciles de explicar directamente. Por eso es importante el que presenten casos análogos aunque sean lejanos en el tiempo, porque poseen una utilidad por encima de las barreras temporales. Autores como Abū ʿUbayd ponen en evidencia que los *amṭāl* acompañan al discurso y define el proverbio según su sentido en la Antigüedad clásica. Otros, como al-Zamaqṣarī (m. 538/1144), opinan que el *nazr*, 'lo semejante', contiene la significación fundamental de *maṭal*.

Sin embargo, los *exempla* árabes no se restringen únicamente a estas características, puesto que, en realidad, la palabra *maṭal* se utiliza como denominación general de distintos tipos de discursos con un denominador común: el didactismo a través de la ejemplificación. Así, tendríamos:

- 1) El **proverbio**.
- 2) Las **locuciones proverbiales**, que comprenden también el vasto grupo de

²³ *EP*, París/Leiden, 1991, vol. IV, pp. 805-818:805.



comparaciones contenidas en los *af'alu min*.

3) Los **dichos**, que, como los proverbios, se encuentran también en los *hadices* en forma de máximas, sentencias, apotegmas y aforismos.

4) las **expresiones hechas** características de saludos, maldiciones, etc.

5) las **parábolas y fábulas** a la manera oriental.

El *Kitāb al-Amṭāl* de Abū 'Ubayd es la recopilación de proverbios árabes más antigua que existe, y contiene 1.400 ejemplos sistematizados en 19 capítulos. El material se puede dividir en tres épocas:

- época preislámica
- primeros tiempos del Islam
- la época del Islam centralizado, especialmente bajo los primeros califas abbasíes.

Como dice Abdulgafur Sabuni, hasta el siglo VIII la literatura árabe en prosa, al margen del *Corán*, se reduce a documentos oficiales de las cortes califales y algunos textos de los poetas preislámicos, y sólo a partir del califato bagdadí crece el interés por el pasado árabe y comienzan a reflejarse por escrito los viejos valores árabes. Así se inicia la poesía o *šī'r*, las narraciones sobre el mundo beduino o *ayyām al-ʿarab*, los proverbios y fábulas o *amṭāl*, y otros géneros²⁴.

De forma diferenciada, el género del *maṭal* posee las siguientes características:

A) Por lo que se refiere a los proverbios provenientes de la primera época, se originan en la tradición narrativa de la época preislámica y están marcados por la

²⁴ Vid. *Handbuch der arabischen Literatur*, Hamburg, Duske Verlag, 1983, p. 27.

vida nómada en el desierto y basados en la sabiduría animal tan bien conocida por los árabes. En este género "animal" se podría distinguir entre:

- los *amýāl* relacionados con fábulas sobre animales en los que cada animal recibe un papel definido (por ejemplo, la **hiena** es siempre estúpida).
- aquellos relatos en los que los animales son personificados.

Los "héroes" de estos relatos son conocidos por la tradición y las genealogías, pero el tiempo y el lugar son siempre indefinidos. El carácter etiológico es, pues, evidente, puesto que al recontador le interesa saber cómo surgió esa locución para responder a cuestiones concernientes a los nombres y las genealogías, pero no son relatos históricos sino anecdóticos.

Las historias y explicaciones de un *maṭal* difieren mucho o totalmente unas de otras porque su origen es muy primitivo. Se pueden distinguir dos tipos en esta época:

- las **inscripciones**, que se remontan a la época preislámica, o **versos** de poetas preislámicos. No se sabe si han sido creaciones originales o han sido tomados del saber popular.
- los *hikam*, que poseen un sentido práctico y ético. Pueden haber sido escritos en una época más antigua. En el *Corán*, estos dichos de contenido ético se atribuyen habitualmente al legendario Luqmān, lo que también sucede en la literatura posterior. Algunos de estos ejemplos se encuentran en libros de *adab*, que recogen todo el saber enciclopédico araboislámico.

B) En una segunda época, los *maṭal* están vinculados al hecho de que la comunidad islámica se convierte, a partir del siglo IX, en una nueva sociedad, lo que influye en la lengua y en la producción literaria. La cultura adopta los viejos

conceptos y les dota de un nuevo significado, modificando las fórmulas. Así, por ejemplo, si hasta ahora había sido el profeta Mahoma el protagonista de muchos de los relatos árabes, ahora serán sus sucesores y compañeros los que llenarán la tradición literaria. De esta forma, la literatura proverbial de esta época se puede dividir en:

- máximas y aforismos referidos a °Alī, el yerno de Mahoma, es decir, *hadices*.
- locuciones que contienen frecuentemente el nombre del señor Alá introducido normalmente por las palabras *min du'ā'ihim* y en donde aparece por primera vez el nombre de *maṭal*.
- se conserva el *maṭal* antiguo, ahora influido por el Islam, como sucede con toda la narrativa de esta época, pues las victorias de éste sobre los infieles han dado confianza a los creyentes en el Islam, de manera que los *amṭāl* se remontan al mismo profeta Mahoma.

C) En una tercera fase, la arabización de regiones de Oriente, las viejas civilizaciones, conquistadas por los califas árabes, contribuye al enriquecimiento de los textos ejemplares árabes, por una parte, con nuevas creaciones, y por otra, con **calcos** de ejemplos anteriores. Esta época se extiende justo hasta la época de Abū °Ubayd, es decir, los primeros califas abbasíes. La sabiduría popular explotada en los dichos ejemplares se suele atribuir a personalidades conocidas del mundo político o religioso, distinguiéndose entre:

- los textos del propio **Abū °Ubayd**, que recogió mucho material para los *amṭāl* de sus conversaciones con la gente.
- **proverbios inventados**, así como **comparaciones** tomadas de otras lenguas y visiones culturales distintas.



Los paremiógrafos árabes de los tres siglos siguientes aumentan el material ejemplar recogido por Abū ʿUbayd hasta llegar a elevar el número de *amṭāl* a 7000. Entre ellos se puede distinguir entre:

D) Los *aḡʿalu*, 'errantes', que ascienden a 1200. En ellos, los hombres y mujeres de la época preislámica son designados por su nombre y su genealogía y no se sabe en qué medida se puede contar con esta supuesta tradición histórica. Son textos maniqueos y ejemplarizantes, y los nombres de los personajes son intercambiables. Han llegado a nuestros días, como las fábulas griegas.

E) Los *muwallada*, 'híbridos', que se remontan a una época no puramente árabe todavía y de los que se conservan 1700. Se denominan 'fábulas del lobo'.

A partir de aquí hay que considerar en el género del *maṭal*:

F) La recopilación de al-Maydānī, en la que se encuentran dichos anónimos del Nuevo Testamento, algunos de los cuales corresponden literalmente al texto original y otros que sólo parafrasean el texto bíblico.

G) Que la aportación histórica de los hechos que los paremiógrafos árabes utilizaban como sujeto de muchos ejemplos también está relacionada con los recontadores anteriores, puesto que, en efecto, estas historias pertenecen también al ámbito de la leyenda profana o religiosa, cuentos de hadas, fábulas o anécdotas. Frecuentemente se trata de un motivo internacional errante.

H) Las leyendas locales.

I) La mayoría de los ejemplos ha sufrido un proceso de formación visible que



concierno a la forma interna (ideas) y a la externa, condicionada por particularidades lingüísticas o estilísticas que dan lugar a las locuciones proverbiales.

J) Los *amṭāl* contenidos en el *Corán* y los *hadices* sobre Mahoma y los compañeros del profeta, tratados en obras específicas.

Así, las recopilaciones de proverbios árabes son inmensas y existen muchos autores, como Abū Bakr ibn ʿĀsim (m. 829/1426), autor andalusí que recogió más de 851 *amṭāl*²⁵. Este autor ha influido notablemente en la literatura de los siglos de Oro españoles, pues de sus recopilaciones de anécdotas y proverbios tomaron muchos autores inspiración para comedias y cuentos, como es el caso de Lope de Vega, entre otros²⁶. En la Península destaca asimismo el ya citado *Libro de los buenos proverbios* (*Kitāb ādāb al-falāsifa*) de Hunayn ibn Ishāq, que influyó en la *General Estoria* de Alfonso X, en la *Floresta de filósofos*, y en el llamado *Pseudoséneca*, libro inédito que altera el contenido de la obra árabe y presenta los dichos atribuyéndoselos a Séneca y "occidentalizando" el contenido, fenómeno frecuente en las adaptaciones medievales de obras de origen árabe.

A la vista de todo lo anterior está clara la importancia que posee este género dentro de la literatura árabe y cómo pasa a la literatura medieval española, dentro de la cual se produce la evolución ya descrita anteriormente, quedando clara la imposibilidad de que los moriscos hayan podido sustraerse a la influencia de este género. En sus textos, como veremos a continuación, los moriscos conjugan las características de los *exempla* castellanos, más elaborados y evolucionados como

²⁵ Véase ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī (ed.), *Hadā'ik al-azhār*, Mélanges Ṭāhā Husayn, Cairo, 1832/1962, pp. 235-367:295-364.

²⁶ Cfr. M. Chevalier, *Folklore y literatura: el cuento oral en el siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1978, pp. 84-100 y 161-166.

género por el impulso que les da su relación con los sermones, con determinados recursos típicamente islámicos, como la referencia a personajes con una fuerte autoridad religiosa, como los familiares o compañeros del profeta Mahoma.

Este último aspecto tiene a su vez relación con los *hadices* árabes, género que se ocupa, originariamente, de recoger tradiciones sobre los hechos o palabras del profeta Mahoma, o bien hechos y palabras efectuadas en su presencia y aprobadas por él, a lo que se denominó *al-ḥadīṭ* ('tradición'), llamándose también *jabar* ('noticia, información') a las tradiciones referentes a Mahoma y sus compañeros y descendientes y *aṭar* ('vestigio') a las de éstos últimos, aunque también se utiliza para las del Profeta. Por último, la *sunna* ('costumbre') denota la ley normativa del Profeta o de la comunidad primitiva²⁷.

Así, aunque se considera como tradición islámica la que se deriva directamente del *Corán*, esto no es más que el resultado de un largo proceso, y la fuerte impresión que la figura de Mahoma produjo entre sus contemporáneos por ser al que le fue revelada la palabra divina en boca del arcángel Gabriel, enviado por Alá, extendiéndose el Islam rápidamente hasta Arabia, tuvo como consecuencia la creación, de manera apócrifa, de esots relatos referentes a su palabra y hecho. De esta forma, las historias que circularon inicialmente de forma oral fueron fijadas por escrito por los llamados "tradicionalistas", concediéndoseles así una autoridad (*isnād*) como parte de la tradición islámica.

El género parece haber tomado más tarde una acepción general de 'relato, narración', como término general, que es el que fue tomado en parte por los moriscos, que lo tradujeron como 'recontamiento', palabra con la que se inicia el título de muchos textos aljamiados, como sucede con la leyenda de Carcayona, cuyo título completo es *Recontamiento de la doncella Carcayona, hija del rey Najrab con*

²⁷ Vid. *El²*, París/Leiden, 1973, vol. III, pp. 24-30.

la paloma. Así pues, esta leyenda puede ser considerada, desde el punto de vista de los géneros árabes, tanto un *maṭal* o relato ejemplar, como *ḥadīṭ*, puesto que puede ser considerado, en términos generales, como un texto narrativo, que es como ha sido caracterizado siempre por la crítica, lo que se corresponde, efectivamente, con la naturaleza del texto.

De todos modos, no hay que olvidar que los elementos narrativos son también propios, como veremos enseguida, de los relatos ejemplares, algo característico de los sermones en los que se originan, de manera que se puede decir que los moriscos muestran poseer conocimientos muy rudimentarios de los géneros árabes, puesto que confunden y mezclan unos con otros y con los de origen cristiano, que parecen manejar mejor.

c) El género didáctico y el *exemplum* en la literatura aljamiado-morisca.

El carácter didáctico de la literatura aljamiado-morisca ya ha sido puesto de manifiesto en varias ocasiones por los investigadores de este corpus de textos por ser algo inherente a la propia finalidad proselitista de los mismos. Así por ejemplo, Louis Cardaillac, en su clásica tesis doctoral, veía en algunos de los textos de polémica religiosa estudiados por él, una suerte de catecismos con una finalidad pedagógico-doctrinal y tono didáctico²⁸. A. Galmés de Fuentes, por su parte, ha estudiado el reflejo de los *was'iyya* o "castigos morales" en la literatura aljamiada²⁹.

²⁸ Vid. *op. cit.*, pp. 66-77.

²⁹ Vid. "La literatura aljamiado-morisca, literatura tradicional", en VV.AA., *Les morisques et leur temps*, C.N.R.S., París, pp. 15-27:20-21.

Por otra parte, también las distintas clasificaciones de la literatura aljamiada realizadas por L.F. Bernabé Pons y A. Galmés de Fuentes citadas en el capítulo anterior dedican un apartado a los relatos didácticos, pero se trata de tipologías que atienden, sobre todo, al contenido de los distintos textos y se limitan a establecer una relación de las obras susceptibles de ser consideradas didácticas, pero sin definir exactamente las características o rasgos del género. El trabajo también citado de A. Montaner constituye, por su parte, una clasificación de los textos aljamiados más genérica pero, al mismo tiempo, más diferenciada, puesto que divide los textos en cuatro géneros distintos y define cada uno de ellos a partir de una serie de rasgos fijos a través de los cuales cada tipo se opone a los demás y, asimismo, a causa de las llamadas "interferencias" entre dichos rasgos, se pone en relación con los mismos. De esta manera, se tiene más en cuenta la finalidad que poseían estos textos que su contenido y se hace, pues, más hincapié sobre el didactismo que posee una parte importante de ellos³⁰.

Así, este investigador explica que el género llamado *literatura didáctica* presentaría, como género distintivo la **apófansis**, es decir, "la enunciación de máximas de validez general"³¹, rasgo que le permite diferenciarse de otros géneros a pesar de que lo comparte con el género de la *preceptiva gramatical*, que se define por su carácter metalingüístico o **metalogía**, que el género didáctico no posee. Esto no significaría que sólo las obras didácticas posean un carácter doctrinal, pero sí serían las únicas con una clara voluntad docente. Algunas de estas obras poseen, además, una capacidad de persuasión que les vendría dada por una serie de rasgos secundarios como son la "autorreferencia" y la "apelación", los cuales permiten atraer la atención del oyente, especialmente en obras "de autor", es decir, obras

³⁰ Cf. A. Montaner, *op. cit.*, pp. 313-318.

³¹ *Ibidem*, p. 315.

originales no anónimas, como sería el caso de la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo, y otros textos³². Pero, lo más habitual, como sucede en los llamados "casos" y "capítulos", es la **apófansis** pura, aunque los primeros se ocupen de aspectos concretos brevemente tratados y los segundos abarquen extensamente temas más generales. Otra modalidad de la literatura didáctica la constituirían los "dichos y castigos morales" estudiados por A. Galmés, que poseen el rasgo de la **diégesis**, es decir, poseen una estructura narrativa, pero que se reduce al diálogo entre un sabio y su discípulo. Responden a la estructura que, según M.J. Fernández, se corresponde con la forma **dicendi**, es decir, que fue recontado por otra persona, conocida o no. Para terminar, el último subgénero de la literatura didáctica lo constituirían los llamados "itinerarios", que consisten en ofrecer a los moriscos expulsados recorridos con consejos para huir o regresar clandestinamente a España.

Tras los dos géneros caracterizados por la apófansis, la literatura didáctica y la preceptiva gramatical, tendríamos dos géneros que se definirían principalmente y no de forma secundaria, como hemos visto con los "dichos y castigos"), por la **diégesis**: el *género narrativo*, formado por "recontamientos" y "hadices", y el *género profético*, formado por las "profecías" o *aljofores*, "rogarías", "poesía religiosa" y "conjuros mágicos y adivinatorios"³³. Aquí nos interesan únicamente los primeros y, dentro de ellos, los "recontamientos", porque la leyenda de Carcayona lo es también. Así, según A. Montaner, éstos se caracterizan por poseer una estructura narrativa que explica las acciones de uno o más personajes que siguen el esquema ya definido por V. Propp para el cuento tradicional: la búsqueda de la restitución de una situación inicial de equilibrio perdida que conduce finalmente a un desenlace feliz del relato. Entre este tipo de narraciones suelen encontrarse muchos relatos de.

³² *Ibidem*, p. 320.

³³ *Ibidem*, pp. 322-323.

procedencia folclórica, a menudo de origen oriental. Además, dentro del género narrativo aparecen asimismo muchos relatos que cuentan la vida de Mahoma y sus compañeros, es decir, los llamados *hadices*, así como narraciones sobre personajes bíblicos vistos desde una óptica islámica³⁴.

Por otra parte, dentro de la literatura didáctica destacaba, como ya vimos, el género del *exemplum*, caracterizado por los rasgos ya mencionados anteriormente y que habían sido recogidos por M.J. Fernández como recursos típicos de este tipo de textos, lo que tenía su reflejo en la literatura aljamiada y que permite hablar de la existencia en ella de una *literatura del exemplum*. Entre los propios del ejemplo descritos por esta autora (véase el epígrafe anterior) encontramos uno, el **carácter narrativo**, que nos permite poner en relación el *género didáctico* de la clasificación de A. Montaner con el que éste denomina *género narrativo*, que es en el que siempre se ha encuadrado el relato de Carcayona. De esta manera, podemos afirmar que el *exemplum* sería una subgénero de la literatura didáctica caracterizado asimismo por el carácter narrativo de su textos, lo que nos permite analizar el cuento de Carcayona también desde este punto de vista.

Junto a ello es importante también el fenómeno del **diálogo** o la presentación dialogada de la materia doctrinal, aspecto ya destacado en la primera parte de este capítulo, por ser un importante recurso didáctico en obras como el *Diálogo del filósofo Segundo y el emperador Adriano* o *La doncella Teodor*, y que asimismo posee gran importancia en la leyenda sobre la conversión al Islam de la doncella Carcayona. Según M.J. Lacarra, la ficción de dos personajes dialogando es, junto a la división del cuento en capítulos, uno de los recursos esenciales en los textos didácticos cuya finalidad es la transmisión del saber³⁵. En el relato de Carcayona

³⁴ *Ibidem*, pp. 322.

³⁵ *Vid. op. cit.*, p. 109.

tendría este carácter en los pasajes en los que la paloma describe profusamente a la doncella las bondades del paraíso y los horrores del infierno. Este recurso ha sido observado también en la literatura aljamiada en textos claramente doctrinales, los cuales, como dice L. Cardaillac, "(...) se presentaban a veces bajo la forma de un **diálogo entre un alfaquí y un morisco que le hace preguntas**"³⁶ (la **negrita** es nuestra), refiriéndose al *Breviario Sunní* de Içe de Ýebir.

También C. López-Morillas, en su artículo "La oración como diálogo en un comentario morisco sobre la *fātīḥa*", es decir, sobre la oración que abre el *Corán*, analiza un texto que pretende ser un compendio sobre lo que todo musulmán necesita saber sobre su religión, como sucede en otros textos aljamiados, y en el que el aspecto de la *oración* aparece ejemplificado a través de la dialogización del contenido, un interesante trabajo sobre el que volveremos más tarde.

d) La leyenda de la doncella Carcayona vista como *exemplum*

Si volvemos a la clasificación dada por A. Montaner vemos que, efectivamente, el relato de Carcayona poseería los rasgos generales de la literatura didáctica, es decir, su carácter apofensético, el cual le vendría dado por la repetición constante de la profesión de fe musulmana, que constituye el primer contacto que tiene la doncella con la religión islámica, y la recompensa final que ésta recibe por su valiente defensa del Islam. Asimismo, la insistencia e hincapié hechos por la paloma sobre los premios del creyente frente a los horrores que le esperan al infiel o al mal musulmán a través de las exhaustivas descripciones del paraíso e infierno musulmanes dotan al texto del necesario carácter persuasivo propio de todo género

³⁶ *Op. cit.*, p. 69.

didáctico, tal y como explicaba también Montaner. Sin embargo, nosotros pretendemos destacar aquí, especialmente, el carácter ejemplar del relato y, por eso, nos centraremos en aplicar las características dadas por M.J. Fernández en su artículo ya citado al relato de Carcayona.

Así, y comenzando por el primer rasgo de su caracterización, vemos que la leyenda de Carcayona posee, efectivamente, un **carácter narrativo**, puesto que el relato comienza diciendo que se trata de un "recontamiento". Así, la narración se encabeza de la siguiente manera:

"[Este es el recontamiento] de la doncella Carcaisyona, hija del rey Naʿrāb con la paloma. [Fue] recontado por ʿAlī ibn Abā-l-Ḥasan ibnu ʿYābir hijo de ʿAbd Allāh y por Saʿīd hijo de Tāhir y por ʿUmar hijo de Saʿīd"³⁷.

Así, el relato pertenecería al sintagma que Bremond y Le Goff denominaban **dicitur**, puesto que el relato comienza con la frase: "Fue recontado por ...". De los personajes citados sólo hemos conseguido identificar al último, ʿOmar ibn Saʿīd, el cuñado de ʿOmar ibn al-Jaʿṭāb, segundo califa del Islam y compañero, por tanto, del profeta Mahoma. Por eso, podemos decir que este texto pertenece al grupo que recurre a un argumento de autoridad, como veremos enseguida, para dar más verosimilitud al relato.

Por otro lado, el carácter narrativo también le vendría dado por su estructura cuentística ya que, siguiendo la tipología del cuento ya citada establecida por V. Propp, en la leyenda de Carcayona también se produce la ruptura de una situación inicial de equilibrio a partir, como ya vimos, de la conversión al Islam de la doncella

³⁷ Fol. 32r del ms. 57 de la Junta.

que conduce a la amputación de sus manos y expulsión de palacio ordenadas por su padre, equilibrio que se vuelve a instaurar tras los dos encuentros con el príncipe, la recuperación de las manos y la fundación de una ciudad santa para servir al Islam. Además, como dice M.J. Fernández, en estos textos "existe siempre la acción de dar y el consiguiente beneficio que se deriva para el donante"³⁸, lo que este texto se refleja en la defensa y transmisión de la doctrina y la religión islámica por encima de su propio sufrimiento personal que lleva a cabo la protagonista femenina, lo que tiene como recompensa la recuperación de sus manos y el encuentro con el príncipe, amante esposo que decide, además, convertirse a la religión de su amada, finalidad última de la acción y sacrificio personales de la doncella.

La segunda característica citada, el escaso **desarrollo literario** del relato, según lo cual, se trataría normalmente de "**breves esquemas** que pretender adoctrinar al hombre sencillo por medio de unos personajes que incitan a la imitación y no con párrafos de carácter abstracto"³⁹, no se cumple totalmente en el texto de Carcayona puesto que las a veces farragosas descripciones del paraíso y el infierno musulmanes hacen de éste más un texto destinado a la formación en el **saber religioso islámico** que un típico *exemplum* medieval. Ello no le hace perder, sin embargo, su carácter ejemplar, puesto que la acción de la protagonista, en su sacrificio y sufrimiento personales, es totalmente edificante. Curiosamente, estos rasgos, el esquematismo y la brevedad, sí aparecen en la versión corta escrita en el exilio, en donde los elementos religiosos son descritos más esquemáticamente, de manera que la versión breve sí puede ser considerada, pues, como una muestra verdaderamente típica de lo que sería un relato morisco ejemplar.

³⁸ *Op. cit.*, p. 124.

³⁹ *Ibidem*, p. 124

El tercer rasgo dado por M.J. Fernández sería el hecho de que los textos intenten siempre hacer hincapié en la **verosimilitud del caso presentado**, lo que tiene su origen en el *matal* árabe, que, como vimos, surge a partir de relatos supuestamente históricos que debían ser tomados como ejemplares por parte de la comunidad musulmana. Para resaltar este aspecto, los paremiólogos árabes acabaron recurriendo, desde el siglo VIII, al Islam y a figuras históricas relevantes como Mahoma, o sus compañeros, objeto de los *hadices*, que veíamos que constituían un género importante dentro de la literatura árabe y, por extensión, de la aljamiado-morisca, como mostraban las distintas clasificaciones de esta literatura. Como dice M.J. Lacarra, "el origen (...) está en la cadena de transmisión establecida para autorizar los dichos de Mahoma, en aquellos puntos que no trata el *Corán* (...) en todas las ramas de las letras se exigía un cierto grado de autenticidad cuya única garantía era la cadena de transmisores, despreciándose la libre invención y en consecuencia la ficción"⁴⁰. También se recurre a otros personajes legendarios para los musulmanes, como sucede en el relato de Carcayona, donde la narración en sí, tras la presentación de las personas por las que fue recontado, comienza de la siguiente manera:

"Dicen que, entrando en la mesquida del mensajero de Allāh Muḥammad, saʿm, hallaron un corro de gente, y estaba en ellos °Omar ibnu al-Jaṭṭāb y °Alī ibnu Abī Ṭālib y Kaʿbu al-Ajbār. Lahora dixo °Alī ibnu Abī Ṭālib:
- Ye, Kaʿbu al-Ajbār, cuéntanos alguna cosa maravillosa
Dixo Kaʿbu al-Ajbār:
- Pláceme, ¡ye rey de los creyentes!.
Hayas de saber que ..."⁴¹.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 64.

⁴¹ Fol. 32r del ms. J57.

Así, pues, la historia es narrada por una serie de personajes, musulmanes, que se encuentran reunidos y explican cómo en la mezquita de Mahoma, el mensajero de Dios, se encontraban asimismo presentes, entre otros, tres personajes importantes y simbólicos para los musulmanes, por lo que, dentro del ámbito del dicitur, ya destacado, la leyenda pertenecería al grupo de textos que recurren a un argumento de autoridad para reforzar el relato ejemplar, en este caso, además de °Umar hijo de Sa°d (véase *supra*), °Alī ibn Abī Ṭālib, °Omar ibn al-Jaṭṭāb y, sobre todo, Ka°bu al-Ajbār. El primero de ellos, yerno de Mahoma y cuarto califa del Islam, es uno de los más tempranos cruzados de la misión de Mahoma y difusor, por tanto, de la religión islámica⁴². Esta figura es la protagonista de otros relatos moriscos, como *La leyenda del alcázar de oro y la historia del dragón con °Alī ibnu Abī Ṭālib* y *La leyenda de °Alī ibnu Abī Ṭālib y las cuarenta doncellas*, relatos que están, como afirma Galmés de Fuentes, "en íntima conexión con *El libro de las batallas*, y en las que la triunfal epopeya de los comienzos del Islam va enriqueciéndose (...) hasta llegar a las versiones moriscas"⁴³ y otros *hadices*. Es decir, que la primera figura citada para dar autoridad y legitimar el relato pertenece al grupo de los compañeros del profeta. Lo mismo sucede con el segundo de estos personajes, °Omar ibn al-Jaṭṭāb, que fue el segundo califa del Islam y una de las grandes figuras simbólicas de los primeros tiempos de éste, héroe y santo sobre el que circularon muchas historias apócrifas, como la de que primero se opuso al profeta Mahoma y después se convirtió a su religión⁴⁴. Famoso también por su legendaria conversión al Islam es el principal "recontador" de esta leyenda, el escritor de origen judío Ka°b al-Ajbār,

⁴² Cf. *El*, París/Leiden, 1960, vol. I, pp. 392-397.

⁴³ "El interés literario...", p. 191.

⁴⁴ Cfr. *Encyclopaedia of the Islam*, Leiden, 1993 (reedición), vol. VI, pp. 982-984.

lo que hace de él una figura muy conocida entre los musulmanes⁴⁵, junto al hecho de ser un gran transmisor de relatos sobre los tiempos del profeta. Su inclusión en el relato, legítima, pues, esta narración, como sucede con otras muchas que también le son atribuidas a él a causa de su fama, un fenómeno muy común en la literatura árabe que también se da en la cuentística española de los siglos de Oro con figuras como Pedro Alfonso, el autor de la *Disciplina Clericalis*. Como dice M. Perlmann: "In older Islamic literature Ka'b al-Ahbār is an authority on antiquity, the Bible, and early Islam..."⁴⁶.

Así, pues, estos tres personajes, famosos por su defensa del Islam en sus inicios, en el caso de los dos primeros, y a causa de su conversión y su autoridad como escritor, en el caso del tercero, tienen la función, al comienzo de la narración, de indicar, o anticipar, y, sobre todo, dar verosimilitud, a la historia que nos va a ser contada aquí: la de la conversión asimismo de una doncella a la religión islámica, leyenda que busca alcanzar así la misma labor de difusión y enseñanza religiosa que estos protagonistas ejercieron.

Por lo que se refiere el cuarto rasgo, el **discurso doctrinal**, en esta leyenda se centra, como ya hemos indicado, en la defensa del Islam y en la enseñanza de sus preceptos fundamentales, centrados en la descripción del Juicio Final, el infierno y

⁴⁵ Vid. *EF*, París/Leiden, vol. IV, pp. 330-331. Véase también B. Chapira, "Legendes bibliques attribuées a Kabu al-Ahbar", *Revue des études juives*, París, 69 (1919), pp. 86-107, sobre el original árabe de la historia de Abraham, y M. Perlmann, "A legendary story of Ka'b al-Ahbār's conversion to Islam", *The Joshua Starr Memorial Volume*, New York, 1953, pp. 85-89, y "Another Kabu al-Ahbar story", *The Jewish Quarterly Review*, New York, 45 (1954), pp. 48-58, sobre una segunda versión de la legendaria conversión. De gran interés para nuestro trabajo sería la obra de Israel Wolfensohn *Ka'b al-Ahbār und seine Stellung in Ḥadīth und in der islamischen Legendenliteratur* (Frankfurt a.M., 1933 [Tesis Doctoral]), en torno a su papel en leyendas y *hadices* islámicos, que, desgraciadamente, no hemos podido conseguir.

⁴⁶ M. Perlmann, "A legendary story...", p. 85.

el paraíso, lo que veremos con más detalle en el capítulo siguiente. Sin embargo, queremos destacar aquí lo que consideramos más importante en esta leyenda, que es el proceso de conversión de la doncella. Este proceso, que ya había sido legitimado por la presencia de las tres figuras mencionadas arriba, simbólicas para el Islam, se anticipaba ya al comienzo de la narración con la descripción del rey idólatra, el padre de Carcayona, cuando Ka^ob al-Ajbār cuenta que:

"En los primeros del mundo, había un rey de los romanos que vivía en al-Hindā que adoraba a las ídolas y era rey de muy buena condición. Gobernaba su reino con mucho amor y justicia"⁴⁷.

Es decir, que desde el comienzo se destaca el aspecto religioso y el origen del conflicto que producirá la ruptura del equilibrio inicial del relato: la idolatría. A reforzar esa impresión contribuye el signo astrológico bajo el que, según los sabios, va a nacer la hija del rey idólatra: Venus. Este hecho, según explica Luce López-Baralt a propósito del prólogo de Juan Ruiz al *Libro de Buen Amor*⁴⁸, sería lo mismo que decir, según las creencias populares, bajo el signo del Islam, pues, explica, el anónimo autor del tratado astrológico *Kitāb al-ulūf*, "reserva para Venus el momento culminante de la historia de la Humanidad: el surgimiento de los árabes y de Mahoma, su profeta"⁴⁹. En el *Corán* no aparece, pero J. Vernet explica que Venus es, según algunas tradiciones, el lucero en el que Alá transformó a la mujer que tentó a los ángeles Harut y Marut y subió al cielo tras pronunciar el nombre de

⁴⁷ Fol. 32r del ms. 57.

⁴⁸ Cfr. "Sobre el signo astrológico...", pp. 43-58.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 53-55:54

Alá, lucero que otros identifican con Marte⁵⁰. Ello no aclararía plenamente la identificación de Venus con los pueblos islámicos, pero sí lo relacionaría con el proceso de conversión al Islam, que es lo que sucede en el relato de Carcayona, de manera que el signo astrológico bajo el que nace la doncella no sería más que otro símbolo del destino de la niña que luego nacerá: la conversión de la hermosa doncellita a la religión musulmana.

El proceso de conversión en sí comienza con la aparición de la mosca tras el estornudo de la doncella, la cual le revela a ésta una de las fórmulas centrales de la fe musulmana ante el horror de Iblīs, el rey de los demonios según la escatología musulmana⁵¹, que estaba escondido en la ídola que el rey había regalado a la doncella. Así, en este primer contacto con el Islam, le dice la mosca a la doncella:

"¡Ye doncella!, ¿qué es a t[i] que has esternudado y no has dicho *alḥamdu li-l-lāhi rabbi-al-alamīna*?"⁵².

Para explicarle a la doncella el significado de estas palabras y continuar revelándole detalles de la que va a ser su nueva religión, hace su aparición la paloma, que, en la mitología occidental, significativamente, es el ave de Venus⁵³. El proceso, culminará, como ya sabemos, en la fundación de una ciudad santa para servir al Islam. Es decir, que el contenido doctrinal de la leyenda está al servicio del proceso de conversión de la doncella Carcayona al Islam.

⁵⁰ *El Corán*, nota a la sura 96:102, pp. 18-19.

⁵¹ *Vid.* M. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 140.

⁵² Fol. 34v del ms. J 57.

⁵³ *Cfr.* E. Hamilton, *Héroes, dioses y leyendas. Mitología*, Madrid, Daimon, 1976, p. 226, al hacer referencia a la historia de Eneas, el hijo de Venus.

La capacidad disuasoria necesaria para alcanzar este objetivo la consigue la paloma a través de lo que constituiría el quinto rasgo que debe poseer todo relato ejemplar, el tono de **sermón**, lo que se consigue destacando notablemente el carácter punitivo del Islam con profusas descripciones del infierno musulmán y la mención de las terroríficas escenas que tienen lugar el día del Juicio Final, de lo que sería un ejemplo extracto del texto:

"Dixo la paloma:

- Quien desobedece ada Allāh su pena es el fuego de *ŷahannam*, que ni mueren ni viven y cada les crece una pena sobre pena. Son cativos en el fuego, que nunca es quito su cativerio, ni alivianecida su pena, ni consolada su tristeza, ni esclarecida su escuredad, ni oídas sus queexas, ni apiadada su voz. Su tristeza es fuerte, su solar es fondo, su agua es pozoña, sus arreos son fierros, su pena es dolorosa, su leña es piedras y gentes. No se regala su fierro ni se mata su fuego ni se acaba su pena. Allí están tiempos sin cuento, sus camisas es alquitrán ardiente, sus calzas pez encendida, sus ropas zufre flameante, sus bonetes fierro ruxiente, y sobre ellos, almalaques (ángeles) que los tornearán con garfios de fierro fogueante. Su brebaje es cobre derretido. ŷahannam tiene siete puertas, de puerta andadura de quinientos años (...). Sobre cada puerta de *yahannam* hay mil mares de fuego de andadura de quinientos años. En cada mar mil cibdades de fuego. En cada cibdad mil aljubes (manantiales) de fuego. En cada alchube mil casas de fuego. En cada casa mil fuentes de fuego. De cada fuente salen mil ríos de fuego, que si una gota cayese de aquella agua en al tierra abrasaría todo el mundo. Y no hay cosa más aborrida en poder de Allāh que los del fuego"⁵⁴.

⁵⁴ Fols. 43r-45v del ms. J 57.

Sin embargo, antes de que se produzca este recurso al sermón llama la atención un aspecto que nos conduce directamente al sexto rasgo del *exemplum*: el **tono didáctico**. Se trata del hecho de que ya en las primeras revelaciones sobre el Islam llevadas a cabo por la paloma se citen aspectos centrales de la fe musulmana primeramente en árabe y, a continuación, traducidas al castellano, lo cual, además de indicar la pérdida de la lengua árabe y de los fundamentos de su religión entre los moriscos, es una importante muestra de didactismo en el texto. Así, dice la paloma:

"¡Ye fija del rey Naÿrab, di *alḥamdu li-lāhi [wa lā ilāha illā Allāh], wahdahu lā šarika la-hu*, que quiere decir, la loor es ada Allāh, [no] hay otro señor sino Allāh, solo, sin aparceró, a Él es el reísmo y Él es sobre toda cosa poderoso"⁵⁵.

Una nueva muestra de didactismo en la relación del contenido doctrinal lo constituyen las frecuentes repeticiones de algunos aspectos centrales del Islam, como es el caso de la profesión de fe o los poderes de Dios, lo que da lugar a frases como la siguiente, que son enunciadas varias veces a lo largo de la narración:

"Dixo la paloma:

- ¡Ye fija de Nahrab, es Allāh aquél que no hay otro señor sino Allāh, jaleqador de los cielos y de la tierra y de todos jaleqados y de sus arrizques, matador, rebibcador después de la muerte para el día que no aprovechará sino la buena obra y el que antes creerá con Allāh..."⁵⁶.

Por otra parte, el tono didáctico se consigue, asimismo, al utilizar un lenguaje

⁵⁵ Fol. 35v del ms. J 57.

⁵⁶ Fols. 34v-35r del ms. J 57.

sencillo que haga asequible la materia doctrinal, aspecto para el que es esencial el uso del diálogo. Como ya vimos, su uso con fines educativos aparece en muchas obras de origen oriental, tal y como ha estudiado M.J. Lacarra⁵⁷, y en otros textos aljamiados, como el analizado por C. López-Morillas en el artículo ya citado, uso que se fundamentaría, como ya hemos apuntado para el caso de las traducciones de fórmulas árabes, en que, a la vista del pobre conocimiento de su religión que poseían algunos moriscos:

"(...) algunos musulmanes se esforzaron por componer devocionarios y tratados en aljamiado, todos destinados a instruir a sus hermanos en religión para que supieran cumplir por los menos con las exigencias mínimas de su secta. Pretenden los tratadistas *convertir en lenguaje más directo y sencillo el contenido de sus fuentes árabes*, haciendo más asequible al público morisco la teoría y la práctica del Islam"⁵⁸.

En el texto estudiado por López-Morillas, el propio autor del ms. explica, según recoge esta autora "que la *fāṭiḥa* debe ser un diálogo entre el que reza y Dios", según lo cual, "toda frase pronunciada por el creyente trae una respuesta del Señor, la cual a su vez produce la frase siguiente"⁵⁹.

Este aspecto cobra relevancia desde el principio en el cuento de Carcayona, en el inicio mismo de la polémica religiosa, cuando tiene lugar el siguiente diálogo entre Carcayona y su padre:

"Y cuando hubieron comido, díxole la doncella:

⁵⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 69 y ss.

⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 168-169 (la cursiva es nuestra).

⁵⁹ *Ibidem*, p. 170.

- Ye padre, estos jaleqados de hombres y mujeres no fueron jaleqados sino para comer y beber, pues conviene que a quién face tales gracias que se las agradezcamos; pues yo, ye padre, ¿a quién lo agradeceré?.

Dixo el padre:

- A mi, ye fija, que yo he fecho gracia sobre ti.

Dixo la fija:

- Y tu, ye padre, ¿a quién lo agradeces?.

Dixo:

- Ye fija, estas gracias hanlas heredados nuegos antepasados unos de otros.

Dixo la fija:

- Ye padre, ¿quién lo comenzó y quién lo acabará?, que tu padre y tu agüelo murieron, pues, ¿quién fizo estas gracias y quien las heredará y quién jaleqó las gentes?

Dixo el rey:

- Ya fija, yo te daré tu señor y señor de tus padres, aquél que no han conocido otro señor sino Él.

Y lahora mandó el rey que le trayese su ídola...⁶⁰.

Un diálogo muy semejante aparece en el *Alhadiz del árabe y la doncella* ya citado, lo que pone estos dos relatos moriscos en estrecha relación en cuanto a su temática y su carácter didáctico, como veremos más adelante.

Esta concepción de la religión como diálogo entre los fieles y Dios se observa también en algunas peticiones de clemencia a Dios que tienen lugar en el infierno, como el siguiente pasaje, en el que también aparece la figura de Mālik:

"Claman a Mālik, [y está mil años que no les responde, y dicen:

⁶⁰ Fols. 33r-33v del ms. J 57.



- ¡Señor, no nos responde Mālik!].

Dize Allāh [taʿala]:

- ¡Ye Mālik, rresponde a los lazrados!

Lahora díceles Mālik:

- ¡Ye aquéllos que se ha ensañado Allāh sobre ellos!, ¿qué quere[is]?

[Y] dícenle:

- ¡Ye Mālik, danos a beber una bebida de agua que ref[r]re nuestos cuerpos!"⁶¹.

Según C. López-Morillas, la utilización de este recurso en este tipo de textos respondería a una forma dramática de enseñar el Islam, aspecto que es el origen mismo del teatro europeo, la enseñanza al pueblo de su religión, y de lo tendríamos un ejemplo en los *autos sacramentales* de Calderón de la Barca. Pero, como dice esta investigadora:

"En el Islam, claro está, serias prohibiciones religiosas impidieron el desarrollo de un género teatral autóctono. Pero la *fātħa* dialogada morisca demuestra que existía por lo menos un primer impulso hacia la dramatización, aunque no pudiera realizarse plenamente. Parece evidente que algunos musulmanes, como algunos cristianos, necesitaban la ayuda de un diálogo directo para poder comprender y asimilar una abstracción religiosa"⁶².

Así pues, queda demostrada la importancia de este recurso en la literatura didáctica y ejemplar medieval cristiana y el uso que los moriscos pretendieron hacer

⁶¹ Fol. 45r. del ms. J 57.

⁶² *Op. cit.*, p. 173.



de ella en relatos como el de la doncella Carcayona y otros textos.

Por lo que se refiere al séptimo rasgo descrito, el **carácter teológico** de los textos, los temas encontrados por M.J. Fernández en el *Libro de los castigos*, que es el estudiado por ella, así como en otros muchos, que veremos con detenimiento en el capítulo siguiente, coinciden casi totalmente con los que aparecen en la leyenda de nuestra doncella. Se trataría de los siguientes aspectos:

- preceptos y fundamentos islámicos
- *el Corán*
- Mahoma
- Alá
- la muerte
- el pecado
- el diablo
- el Juicio Final
- el cielo y el infierno
- los ángeles
- los personajes bíblicos
- los judíos
- el saber

La aparición regular y constante de estos temas en los textos aljamiados en general, y en nuestro relato en particular, revela la finalidad catequística inherente a esta literatura, que es, como dice M.J. Fernández, "característica de la literatura árabe y de ahí pasa a la cristiana durante la Edad Media"⁶³, de donde lo tomaron

⁶³ *Op. cit.*, p. 125.

los moriscos. La transmisión del **saber**, que se considera en la cultura islámica como algo fijo, es, pues, fundamental en los textos aljamiado-moriscos y muestra, efectivamente, importantes conexiones entre las literaturas árabe y castellana, puesto que los conceptos de los sabios árabes sobre la transmisión del saber pasaron a la cultura cristiana medieval a través de las traducciones de textos didácticos árabes, lo que se reflejaría en autores como Don Juan Manuel ("no ay nada que no haya sido ya dicho antes"). Respecto al ámbito islámico, dice M.J. Lacarra:

"(...) el saber ya alcanzado por los antiguos no plantea problemas de investigación sino de comunicación. Una vez adquirido debe conservarse y transmitirse por herencia, como si fuera un tesoro (...). El saber se considera algo cerrado, estático, que no necesita acrecentarse, lo cual no implica que pueda acabarse ni deteriorarse con su utilización. Contra este temor insisten los catecismos hispano-árabes..."⁶⁴.

Por lo que se refiere al octavo y último rasgo, está claro que existió una **lección o moraleja ejemplificada con un suceso particular o anécdota** en el texto de Carcayona, puesto que la doncella recibe un justo premio a su comportamiento como buena creyente dispuesta a sacrificar incluso su vida en pos de la defensa del Islam, lo que se ilustra de forma ejemplar a través de un cuento popular insertado en el discurso doctrinal en sí: la pérdida de las manos, el exilio en el bosque, la envidia de las mujeres del príncipe, la vida en la cueva con la ayuda de la cierva, la falsa carta, la segunda expulsión y el reencuentro con el príncipe. Y así, la fundación de la ciudad santa de Carcayona sería la culminación de todo el proceso y la finalidad de la narración entera: la necesidad de defender y transmitir la religión islámica.

⁶⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 99-100.

De esta forma, podemos decir, con M.J. Fernández, que se podría hablar de la existencia de una literatura del *exemplum* dentro del corpus de textos aljamiado-moriscos, y que el modelo por ella sumariamente descrito es aplicable a textos como el de la doncella Carcayona, por mucho que su carácter ejemplar parezca ocultarse tras el bello marco de un cuento popular europeo, y las farragosas descripciones del paraíso e infierno musulmanes, tan típicas de la literatura árabe y el género del *adab*, hagan de él una narración a veces difícil de leer. Por eso el morisco que reescribió el texto en el exilio se ocupó de que el texto se ajustara más a los cánones de los relatos ejemplares que él había conocido en España, puesto que su carácter catequístico, aunque de raigambre árabe, pasó a los códigos cristianos, de donde, seguramente, lo tomaron los moriscos. Esto se podría observar en la leyenda de Carcayona, relato que parece más bien tomar el género del *exemplum* cristiano, nacido a la sombra del sermón, pero adaptándolo a sus propios intereses religiosos - lo que se podría observar en el hecho de que se destaque más el lado punitivo del Islam que los bienes del paraíso-, que constituir un típico relato de *matal*, género más centrado en la transmisión de valores éticos que en la conservación y transmisión del Islam, aspecto del relato que le vendría dado más bien por influencia del *ḥadīṭ*, y más si tenemos en cuenta, como veremos enseguida, que se puede considerar a la doncella como una especie de pseudoprofetisa en su labor de transmisora y defensora de la nueva religión que le había sido revelada por un enviado de Dios: la paloma. La razón de toda esta confusión de géneros árabes y cristianos no residiría más que la propia condición minoritaria y oprimida de una comunidad morisca que, también en el exilio, de nuevo como grupo marginal, seguirá reproduciendo lo aprendido en la patria que los había expulsado.



4.- EL CONTENIDO RELIGIOSO DE LA LEYENDA DE CARCAYONA

a) Los elementos religiosos de la leyenda de Carcayona.

Ya hemos destacado anteriormente que la literatura aljamiado-morisca es una producción cultural cuya intención última es una labor de defensa del Islam, lo cual lleva consigo que la mayoría de los textos pertenecientes a este *corpus* se dediquen a la tarea de difundir los fundamentos del Islam, es decir, lo mínimo que todo musulmán debe saber sobre el mismo. Dichas enseñanzas se disponen en muchos de los casos, como ya hemos visto, de forma didáctica, y apoyándose en relatos de tipo ejemplar. Todo esto es, como dice A. Vespertino Rodríguez, un resultado lógico de la situación de opresión religiosa bajo la que vivían los últimos musulmanes españoles, puesto que " (...) si las huellas del Islam son profundas en la literatura española, sin duda la evidencia más palpable de ese semitismo español -ya agonizante- es la llamada literatura aljamiado-morisca, obra de los moriscos, que eran españoles a todos los efectos menos en su religión, y ya sabemos que para un musulmán la religión lo es todo, en el sentido que lo religioso tiene en el pensamiento musulmán: totalizador"¹, por lo que, esta literatura, "(...) encierra, en

¹ A. Vespertino Rodríguez, "Literatura aljamiada, literatura islámica", en: G. Mouilland-Fraisse y J.M. Hernández Cardo (eds.), *Littérature et double culture / Literatura y doble cultura*, Actes Noesis / Actas Noesis, Calaceite, 1989, pp. 120-148:121.

cierto modo, todo el saber islámico de sus autores, refleja un espíritu islámico y (...) se puede afirmar que la producción literaria aljamiada es, fundamentalmente de, índole religiosa..."².

Más adelante veremos cómo no todos los textos aljamiados encierran el mismo tipo de contenido religioso y cuál es el carácter del que encontramos en la leyenda de la doncella Carcayona, pero creemos que está claro, por el resumen de la narración presentado al comienzo de este trabajo, que el relato responde a las características descritas arriba, y pasamos ahora a desglosar los elementos islámicos del mismo. Nos hemos basado para ello, principalmente, en el *Corán*³, y en las descripciones de las tradiciones apócrifas musulmanas sobre el paraíso y el infierno recogidas por F.M. Pareja⁴ y M. Asín Palacios⁵. Asimismo nos han sido de gran utilidad obras generales como la ya citada *Encyclopédie de l'Islam*⁶ y algunas obras de simbología general o religiosa islámica⁷, así como índices de motivos narrativos universales como el famoso *Motif-Index of Folk-Literature* de S. Thompson⁸ y otros

² *Vid. op. cit.*, p. 133.

³ Seguimos la traducción de J. Vernet, Barcelona, Planeta, 1983 por lo que todas las citas del mismo se realizarán a partir de ésta.

⁴ Cfr. F.M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

⁵ Cfr. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*, Madrid, Hiperión, 1984.

⁶ La citamos como *EP*, París/Leiden, 6 vols. en curso de publicación, 1960 en adelante, o la *Encyclopaedia of the Islam*, E.J. Brill, Leiden, 9 vols., 1906, (reimpreso en 1992), para los vocablos no encontrados en la primera.

⁷ Cfr. R. Paret, "Symbolik des Islam", en: F. Hermann (ed.), *Symbolik der Religionen*, vol. 2, Stuttgart, 1958, y el ya citado *Index exemplorum. A handbook of medieval religious Tales* de F.C. Tubach.

⁸ Cfr. S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington & London, Indiana University Press, 6 vols., 1955-58.



trabajos más específicos que indicamos en cada ocasión.

1) Los elementos mágicos

La aparición en la leyenda de Carcayona de los elementos religiosos que culminarán en la conversión de ésta y de su familia al Islam se produce de forma paulatina para alcanzar el efecto didáctico deseado. Ya explicamos en el capítulo anterior que la mención de importantes personajes simbólicos del mundo islámico, entre ellos un judío famoso por su conversión al Islam, así como el signo astrológico musulmán bajo el que nace la doncella, tenían la función didáctica, además de narratológica, de anticipar al lector lo que va a suceder en el relato, es decir, la conversión de la doncella a la religión islámica. Para un acto de voluntad de esa naturaleza es necesaria una consciencia y, por eso, es el momento en el que la muchacha ha alcanzado la edad de once años, es decir, al producirse su entrada en la pubertad y las primeras manifestaciones de la sexualidad, antesala de la madurez y comienzo de la edad consciente, cuando su padre se acerca a visitarla, mostrando la doncella ya desde esa primera visita un interés por las cuestiones religiosas. Su curiosidad se centra inicialmente en obtener respuesta a la pregunta de la naturaleza de Dios, el señor al que debe agradecer el hombre el privilegio de la vida y los alimentos que le sustentan. De esta manera, se establece entre padre e hija el siguiente diálogo:

- "¡[Ye, padre]!, estos jaleqados de hombres y mujeres no fueron jaleqados sino para comer y beber, pues conviene que a quien face tales gracias que se las agradezcamos; pues yo, ¡ye, padre!, ¿a quién lo agradeceré?".

Dixo el padre:

- "A mi, ¡ye fija!, que yo he fecho gracia sobre tī".

Dixo la fija:



- "Y tú, ¡ye padre!, ¿a quién lo agradeces?".

Dixó [el rey]:

- "¡Ye fija!, estas gracias hanlas heredado nuegos antepasados unos de otros".

Dixó la fija:

- "¡Ye padre!, ¿quién lo comenzó y quién lo acabará?, que tu padre y tu agüelo murieron pues, ¿quién fizo estas gracias y quién las heredará y quién jaleqó las gentes?".

Dixó el rey:

- "¡Ye fija!, yo te daré tu señor y señor de tus padres, aquél que no han conoci]do otro señor sino Él".

Y [lahora] mandó el rey [que le] trajesen su ídola, que era de oro esmaltado [con] aljohar y piedras preciosas, que tenía cuarenta cobdos de largo y veinte de ancho. Y cuando lo vido la doncella agradóle, [y] consolábase con él y dixó:

- "¡Ye [padre]!, hazme un señor como éste para que adore y sirva"⁹.

Como respuesta a los deseos de la doncella de poseer un señor al que adorar, el rey manda construir una ídola para la doncella, de oro como la suya y asimismo esmaltada con aljófar, pero con la novedad de tener unos ojos de púrpura verde y elevarse sobre una cátedra de oro con pies de piedras preciosas. El detalle del color verde de los ojos de la nueva ídola de la doncella, es, en nuestra opinión, de la misma naturaleza mágica o adivinatoria que los repetidamente citados: los personajes musulmanes que cuentan el relato y el signo astrológico de Venus bajo el que nace la doncella. Así, de la misma manera que según algunas tradiciones, como ya vimos, Venus es el signo de los pueblos del Islam¹⁰, el color verde parece ser, según

⁹ Fols. 32r-33v del ms. J57 o A, como fue denominado en nuestra descripción y criterios de filiación de los manuscritos.

¹⁰ Véase p. 109 del capítulo 3.

algunas tradiciones, el color con el que se identifica el mundo islámico en general. Para realizar esta afirmación nos basamos tanto en ciertas creencias populares que asocian el color verde al Islam¹¹, como en leyendas proféticas que circulaban entre los moriscos como sería la del moro Alfatimí, que había desaparecido en su lucha contra el rey Jaime y del cual éstos esperaban que apareciese ahora (es decir, en época morisca) en su caballo verde, para defenderles de los opresores cristianos¹².

2) La idolatría

Tras la introducción de estos elementos de tipo adivinatorio, el narrador aprovecha el momento para relacionar la figura de la ídola con *Iblis*, el rey de los demonios según la escatología musulmana y enemigo de Alá¹³, que se dirige y da órdenes a Carcayona y sus doncellas desde dentro de la ídola cuando éstas se encuentran adorándola:

"Y trayéronsela delante y asajjedóse la doncella a la ídola. Y cada día, como salía el sol, vinfa la fija del rey, y sus doncellas con ella. Y asajdábanse a la

¹¹ Como dice Fernando de la Granja, "...es archiconocida la preferencia de árabes y musulmanes por el color verde, que figura en las banderas de tantos países del Islam, y que era el color predilecto del Profeta" (vid. "Apostillas árabes a algunos pasajes de *La Dorotea* de Lope de Vega", *Al-Qanṭara*, 17,1 (1996), pp. 221-229:223).

¹² Dicha tradición es recogida por L. Cardaillac a partir de la obra del conocido apologeta cristiano y acérrimo defensor de la expulsión de los moriscos, Pedro Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excellencias de nuestro rey don Felipe el Católico Tercero deste nombre*, Huesca, Pedro Cabarte, 1612, 2 partes, leyenda también citada por otro apologeta de la expulsión, Fray Marcos de Guadalajara y Xavier, en su *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, Nicolás de Assiayn, 1613 (Vid. *Moriscos y cristianos...*, pp. 61 y 367 (nota 177 al capítulo I). También F. Márquez Villanueva hace referencia a ella como ejemplo de las tradiciones proféticas que circulaban entre los moriscos y que llevaban a las autoridades cristianas a entender el "problema morisco" como una amenazadora conspiración (Vid. "El problema historiográfico de los moriscos", en: *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, pp.141-166, esp. p. 145 para la referencia a esta leyenda).

¹³ Vid. M. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 141.

ídola y hablaban con ella. Y cuando esto, respondíales *Iblīs*, ¡maldígalo Allāh!, en el cuerpo de la ídola, y mandábales y vedábales"¹⁴.

El vocablo *Iblīs* corresponde al nombre personal del demonio, seguramente corrupción del griego *diábolos*, frente a *aš-Šayṭān* (Satanás), que sería el nombre general del diablo. En el *Corán* aparece como infiel durante la descripción de los primeros tiempos del mundo tras la creación de Adán por no querer postrarse a éste, un ser creado de tierra, siendo él de fuego, y como tentador de Eva con una fruta del árbol prohibido del Paraíso cuando ésta y Adán se encuentran en él, lo que produce su expulsión del mismo. De esta manera, el *Corán*, en boca de Mahoma combina dos historias distintas en una, aunque en la primera el diablo aparece con el nombre de *Iblīs*, y en la segunda con el de *aš-Šayṭān*, Satanás, pues la historia del primero se basa en la tradición cristiana, en la que el demonio es denominado *diablo*¹⁵. Así, dice la sura 2, versículos 32-37:

'Entonces dijimos a los ángeles: "Postraos ante Adán"; y se postraron, excepto **Iblīs**, que rehusó, se enorgulleció, y fue uno de los infieles.

Dijimos: "Adán: Habita tú, con tu mujer, el Paraíso. Comed tranquilos, donde queráis, pero no os acerquéis a este árbol, pues seríais injustos".

Satanás los hizo pecar, y Dios los expulsó y les quitó el usufructo de aquello que tenían en el Paraíso. Les dijimos: "Descended del Paraíso: los unos por los otros sois un enemigo. Tendréis en la tierra morada y goce temporal".

Adán recibió de su Señor las palabras de plegaria y se arrepintió.

¹⁴ Fol. 34r del ms. J 57.

¹⁵ Vid. *Encyclopaedia...*, vol. III, p. 351, y las suras 2:32, 7:10, 15:31 y ss., 17:63, 18:48, 20:115, 38:47 y ss. del *Corán*.

Ciertamente, Él es el Remisorio, el Misericordioso¹⁶.

La tradición musulmana ha adornado además la versión coránica con diversos hechos, algunos de ellos bien conocidos, como por ejemplo que *Iblis* es considerado un genio, categoría que también poseían los ángeles, y asimismo ha sido conceptualizado un arcángel que se rebeló contra Alá, quien lo denominó *aš-Šayṭān*¹⁷.

En el relato de Carcayona no se describe ninguna de estas tradiciones, pues en el relato la figura del demonio tiene aquí únicamente la función de oponerse a la figura de Alá y al Islam, por esconderse dentro de la figura de la ídola, encarnadora de la idolatría, tan denostada por los musulmanes. En el *Corán* no aparecen condenas explícitas al fenómeno de la idolatría, pero sí al del politeísmo, es decir, la asociación de Dios con otros dioses, en varias suras, como la 4:116-118 y 120-121, en donde aparece descrito aquél como el peor de los pecados que se pueden cometer contra Él y el único que éste de ninguna manera perdona:

'Dios no perdona que se le asocie a otros dioses, pero perdona, con excepción de esto, a quien quiere. Quienes asocian a Dios están en un extravío manifiesto;

no invoca, prescindiendo de Él, sino divinidades femeninas, no invocan, más que a un Demonio rebelde.

(...)

El refugio de éstos será el Infierno, y no encontrarán, fuera de él, asilo¹⁸.

¹⁶ *Corán*, p. 9 (la **negrilla** es nuestra). Este episodio es explicado con más detalle más adelante en la sura 7:10-11 y ss (*Corán*, pp. 150-152).

¹⁷ *Vid. Encyclopaedia...*, vol. III, pp. 351-352.

¹⁸ *Corán*, p. 97.

Traemos aquí a colación el fenómeno del politeísmo porque creemos que tiene de algún modo relación con la idolatría, o, más bien, ésta sería una derivación de aquél, por el hecho de que el idólatra adora como Dios a una imagen. En realidad, como explica L. Massignon, la prohibición de imágenes en el Islam¹⁹ no se basa en el *Corán*, en donde no aparece ninguna condena explícita de las mismas, sino en los hadices y tradiciones, que empezaron a hablar de ello como reacción, precisamente, a los servidores de ídolos, que identificaban a Dios con una imagen²⁰. Por otra parte, como comenta G. Labib²¹, la importancia que para los moriscos parece tener este aspecto como elemento diferenciador de las religiones cristiana e islámica la demostraría precisamente la cantidad de obras aljamiadas en las que se hace hincapié en la repulsa de la adoración de imágenes a la que tan aficionados serían los cristianos, lo que se agrava por el hecho de que los cristianos pueden ser considerados politeístas por su culto a la Trinidad²². En cualquier caso, lo importante es que consideramos que, a nivel tradicionista-popular, y no teológico-cristiano, y, sobre todo entre los moriscos, por su situación de opresión y su necesidad de polemizar con la religión opresora, el musulmán percibe más claramente como hecho diferenciador del Islam frente a otras religiones la idolatría, fácilmente observable en los templos religiosos, que el politeísmo, más difícilmente perceptible

¹⁹ Cfr. R. Paret, *op. cit.*, vol. 2, pp. 51-63.

²⁰ Cfr. L. Massignon, "Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam", *Syria*, París, 1,4 (1921), 22-171, traducido al español por Emilio García Gómez en: *Revista de Occidente*, Madrid, 38 (1932), pp. 257-284.

²¹ Vid. G. Labib, *Der Maure in dem dramatischen Werk Lope de Vega's. Ein Beitrag zu dem Problem: der Maure - eine literarisch stilisierte Fiktion oder historische Wirklichkeit?*, Hamburgo, Universidad de Hamburgo, 1961 [Tesis Doctoral], pp. 248-250. Véase también R. Paret, "Textbelege zum islamischen Bilderverbot", en: *Das Werk des Kunstlers. Studien zur Ikonographie und Formgeschichte (H. Schrade zum 60. Geburtstag dargebracht)*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, pp. 36-49.

²² Cfr. L. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 207-234.

y que, en el caso del Cristianismo, que es, al fin y al cabo, la religión ante la que el morisco tuvo que defenderse, se "esconde" bajo conceptos tan "oscuros" como el de la Santísima Trinidad.

Narratológicamente, el demonio es utilizado aquí de nuevo para anticipar lo que sucederá más adelante cuando se vayan pronunciando las primeras revelaciones sobre la religión islámica: la huida de *Iblis* ante el nombramiento de Alá. Todo ello debe considerarse asimismo como una muestra del carácter polémico-religioso de éste y otros muchos relatos y textos aljamiado-moriscos²³, centrándose en este caso en el tema de la idolatría para aquellos últimos musulmanes en suelo español.

3) Fórmulas religiosas islámicas "iniciatorias".

A continuación, el narrador describe la escena en la que el rey Naýrab se encontraba en los aposentos de la doncella y la acosa con intenciones incestuosas, lo que la muchacha rechaza apelando a sus antepasados. Esto debe ser interpretado, en nuestra opinión, como una muestra de la categoría moral del rey idólatra, lo que, a su vez, no hace sino preparar el camino hacia el primer contacto de la doncella con el Islam. Este primer contacto se produce tras un breve diálogo entre el diablo/ídola y la doncella a propósito del carácter único de Dios, tras el cual la doncella da un gran estornudo que provoca la salida de una mosca por la nariz de la joven. El pasaje dice así:

"Y, estando la doncella un día delante de su ídola, habló *Iblis*, ¡maldígallo

Allā[h!, en el cuerpo] de la ídola y dīxo:

- "¡Ye doncella!, ¿tú sabes que [no hay] otro señor [sino yo]?"

Dīxo ella:

- "Ya lo sé"

²³ Cfr. *ibidem*, pp. 145-191.

Y es[ter]nudo [a] la doncella y [salió]le de la nariz una mosca [con] el grande este[rnudo]. Y dixo a la fija del rey:

- "¡Ye doncella!, ¿qué es a t[i] que has esternudado y no [has] dicho *al-ḥamdu li-l-lāhi rabbi-l-alamna*?"

Y cuando oyó *Iblis*, ¡maldígalo Allāh!, el nombre de Allāh, sallió fuyendo y cayóse la ídola sobre su cara"²⁴.

La fórmula pronunciada por la mosca, *al-ḥamdu li-l-lāhi rabbi-l-alamna*, que significa '¡gracias a Dios, el señor del mundo!' (literalmente, "la alabanza, para Dios, el señor del mundo"), es una de las más comunes en el mundo musulmán, utilizándose la primera parte de la misma en multitud de situaciones, como la dada en el relato, con lo que la expresión citada equivaldría a nuestro ¡Jesús! cuando alguien estornuda. La segunda parte acompaña con frecuencia la mera mención de Alá, mención que es la que provoca la huida del demonio de la ídola y la caída de ésta sobre sí misma recogidas en el fragmento citado arriba.

Por lo que se refiere a la figura de la mosca que aparece tras el estornudo y pronuncia las palabras citadas introduciendo a la doncella en el Islam, en el *Corán* se hace referencia a la misma en la sura 22:73, cuando se comenta la imposibilidad de los ídolos de crear ni siquiera una mosca:

'¡Hombre! Se os pone una parábola. ¡Escuchadla! Aquellosa quienes rogáis, prescindiendo de Dios no serían capaces de crear las moscas aunque se reuniesen para ello. Es más, si las moscas les robasen algo, ni lo recuperarían. ¡Qué debilidad la del rogante y el rogado!'²⁵.

²⁴ Fol. 34v. del ms. J 57.

²⁵ *Corán*, p. 349.

Dicho motivo, aunque invertido en cuanto a la religión a la que se refiere, es recogido por F.C. Tubach en su *Index Exemplorum*, en donde recoge la historia de un hereje de Toulouse que predica que Dios (en este caso el cristiano) no fue capaz de crear ni una mosca, lo que provoca que una de ellas le pique incitándole a la maldad²⁶. También S. Thompson incluye un motivo semejante en su *Motif-Index*, según el cual un hereje predica en contra de la Creación de Dios aterrizado por una mosca²⁷.

Todo ello, que de alguna manera está en relación con la historia coránica que debe haber derivado en alguna leyenda popular, no explicaría del todo la presencia de la mosca en el cuento de Carcayona como iniciadora de la doncella en la fe musulmana, pero sí la relaciona con la herejía, que es al fin y al cabo lo que, para el rey idólatra Naýrab, representa la religión musulmana a la que pretende convertirse su hija.

4) La paloma como enviado de Dios

A partir de aquí, la alteración de la doncella ante las palabras escuchadas y su deseo de saber algo más sobre su significado conducen a la aparición de la paloma de oro, que, con su cola de perlas rojas, sus pies de plata y su pico de perlas blancas esmaltado con aljófar, provoca la admiración de la muchacha a causa de su belleza.

La paloma es un animal que se vincula a la figura de Mahoma como mensajero de Alá, es decir, el ángel Gabriel. S. Thompson recoge en su *Index* una tradición cuentística, según la cual, Mahoma puso granos de maíz en su oreja y cuando las palomas se acercaban a él para poder comérselos, el Profeta le explicaba

²⁶ Vid. *op. cit.*, p. 169, motivo 2103: *Fly sting heretic to madness*.

²⁷ Vid. S. Thompson, *op. cit.*, vol. 5, p. 223, motivo Q415.8, recogido en el *Motif-Index of Mediaeval Spanish Exempla* de J.E. Keller, lo que quiere decir que ha sido tomado de la tradición sermonaria cristiana, o judeo-cristiana.

a la gente que las palomas le traían mensajes de Dios²⁸. Este motivo se encuadraría, según S. Thompson, en el motivo superior del *falso profeta*²⁹, que es, en realidad, lo que constituye la paloma para el rey gentil, como la mosca. El mundo occidental parece haberle dado a este motivo una interpretación cristiana identificando la paloma con el Espíritu Santo, lo que se observa en un motivo recogido por C. Tubach en su *Index Exemplorum*, según el cual Mahoma lleva en el hombro una paloma que toma granos de maíz de su oreja, de manera que la gente pensaba que está inspirado por el Espíritu Santo³⁰, es decir, el tercer componente de la Santísima Trinidad cristiana. Como ya hemos visto brevemente más arriba, la Trinidad es uno de los aspectos polémicos de la religión cristiana no aceptados por los musulmanes y estudiados por L. Cardaillac, como veíamos más arriba. Este investigador explica al hablar de la figura de J. Alonso Aragonés, un autor cristiano converso al Islam autor de varios textos de polémica anticristiana, cómo éste, en una poesía de carácter polémico por él firmada que se encuentra en el ms. 9067 de la Biblioteca Nacional de Madrid y que lleva el título de *Romance por Juan Alonso Aragonés a la religión y España*, además de mostrar una gran cultura profana, se descubre como un gran conocedor de la Biblia y la religión cristiana, lo que le permite polemizar sobre

²⁸ Vid. S. Thompson, *ibidem*, vol. 4, p. 462, motivo K1962.1, asimismo recogido del índice de *exempla* de Keller citado en la nota anterior.

²⁹ Vid. *ibidem*, p. 464, motivo K1962.

³⁰ Vid. F.C. Tubach, *Index exemplorum*, Helsinki, 1969, p. 143. Véase también Ayten Fadel, *Beiträge zur Kenntnis des arabischen Märchens und seiner Sonderart*, Bonn, 1978, p. 26 y el artículo de M. de Epalza "Un logos cristià enfront de l'Islam: Eiximenis escrivint sobre Mahoma" (en: Antoni Ferrando y Albert G. Hauf (dirs.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1990, pp. 59-75:69), en donde se explica cómo esta tradición sobre Mahoma es considerada por F. Eiximenis, en un texto sobre el Islam y, especialmente, sobre el profeta Mahoma, como uno de sus métodos para engañar a la gente sobre la que predicaba, pues pretendía avalar su autoridad explicando que sus enseñanzas le venían directamente del Espíritu Santo o de esa paloma/Gabriel que le hablaba directamente en su oreja, por lo que es posible que proceda de ahí la citada vinculación popular cristiana de la paloma con el Espíritu Santo.

diversos aspectos que enfrentan al Cristianismo y el Islam, como la identificación de Cristo y Dios o la figura de la Trinidad, con argumentos que se repiten en diversos manuscritos. Uno de los temas sobre los que este autor morisco polemiza es precisamente el del Espíritu Santo, a propósito del cual aclara L. Cardaillac que, en el Islam, "la paloma que, según el Evangelio, se apareció en el Jordán o sobre el Monte Tabor no es la tercera persona de la Trinidad, sino el ángel Gabriel"³¹. Para avalar esta afirmación este investigador recoge un extracto del mencionado poema de Juan Alonso Aragonés, que dice así:

"En figura de paloma
pintáis otro dios tercero
que en Tabor fue patente
y en el Jordán lo vieron.
Lo qual es verdad, mas fue
Grabiel (*sic*) de Dios Mensajero
que a los profetas pasados
revelaban los secretos"³².

En el *Corán*, el fenómeno de la revelación, que está unido a la figura de Mahoma, aparece en la sura 2:21-23:

'Si estáis en duda sobre lo que revelamos a nuestro siervo, Mahoma, traed una azora como ésta y llamad a vuestros testigos, prescindiendo de Dios, si es que sois verídicos'³³.

³¹ Vid. L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, pp. 162-165:164.

³² *Ibidem*, p. 165.

³³ *Corán*, p. 7.



En cuanto a la figura de Gabriel/paloma como autor de la revelación, la encontramos citada por primera vez en la sura 2:91-97:

'Di: "¿Quién se declarará enemigo de Gabriel?. Él es quien, con permiso de Dios, depositó en tu corazón, ¡oh, Profeta!, la Revelación que confirma las anteriores, como guía y buena nueva para los creyentes"³⁴.

Es decir, que la inclusión de la figura de la paloma como mensajero de Dios para revelar el Islam a Mahoma está plenamente justificado en un relato ejemplar como la leyenda de Carcayona³⁵.

5) La profesión de fe musulmana.

Tras la revelación de las primeras fórmulas islámicas, la paloma, ante el horror de *Iblis* y la admiración de la doncella, le revela nuevas palabras pertenecientes a la fe musulmana, palabras que inician definitivamente el proceso de conversión de aquélla, que ya había sido anticipado por la presencia de las figuras simbólicas para el Islam mencionadas arriba, es decir, el signo astrológico bajo el que nace la hija del rey idólatra, el color verde de los ojos de la ídola, y la identificación de la idolatría con la figura del demonio.

Per, veamos primero las palabras que la paloma pronuncia "con lengua suelta y paladina" y la reacción del demonio:

- "¡[Ye] fija del rey Naḡrab!, di *al-ḥamdu li-l-lāhi [wa lā ilāha illā Allāh]*

³⁴ *Ibidem*, p. 18.

³⁵ La figura de la paloma es asimismo considerada entre los árabes como perteneciente a los animales buenos, que son justos y llevan la paz porque, según otras tradiciones, también recogidas por C. Tubach, ayudaron a Mahoma y a María (*Vid.* Ayten Fadel, *op. cit.*, p. 270).

waḥdahu lā šarika la-hu, que quiere decir la loor es ada Allah, [no] hay otro señor sino Allāh, solo, sin aparcero, a Él es el reísmo y Él es s[obre to]da cosa poderoso".

Pues cuando oyó Iblīs, ¡maldígalo Allāh!, el nombramiento de Allāh, ¡tan alto es!, salló huyendo, y él diciendo:

- ¡Quemado soy con el fuego de *yahannam!*"³⁶.

En este pasaje, además de repetir lo ya enseñado, la paloma introduce a la doncella en la profesión de fe musulmana y el carácter único e incomparable de Dios al pronunciar la frase *al-ḥamdu li-l-lāhi [wa lā ilāha illā Allāh] waḥdahu lā šarika la-hu*, que es traducida a continuación por el narrador como "la loor es ada Allāh, no hay otro señor sino Allāh, solo, sin aparcero". A ello se añaden en el texto referencias a la existencia del reino de Dios en el cielo y el carácter omnipotente de éste, lo que da pie en el relato a centrarse en la figura de Alá como creador del mundo.

Antes de centrarnos en este aspecto queremos destacar aquí la ausencia de referencia a la figura de Mahoma como enviado/profeta de Dios, cuando sería fácil introducir su figura simplemente mediante la mención de la profesión de fe musulmana completa. Esta fórmula, que, como explica P. Longás, constituye "el acto esencial por excelencia para la conversión al mahometanismo, y que por sí solo basta para constituir el musulmán en estado de gracia a la hora de la muerte"³⁷, se compone de las frases: "No hay otro Dios sino Alá y Mahoma es su Profeta", y constituye el primero de los cinco "pilares" del Islam junto a la oración, la limosna,

³⁶ Fol. 35v. del ms. J 57.

³⁷ Vid. P. Longás, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Pedro Maestre, 1915, p. 13, reimpresso en Granada, Universidad de Granada, Col. Archivum, 1990.

el ayuno y la peregrinación³⁸. Curiosamente, y pesar de la importancia de esta declaración de fe islámica, la figura de Mahoma como Profeta, central en el Islam, no aparece mencionada en un relato como el de Carcayona, donde, como hemos visto, sólo se cita la primera parte de la profesión de fe musulmana, la que hace referencia a la unicidad de Dios. Se podría pensar que para los moriscos su figura había sido olvidada ante la precariedad con la que éstos vivían su religión, si no fuera por la gran cantidad de textos aljamiados que se ocupan de la figura de Mahoma y sus compañeros, como en los conocidos *hadices*. Además, en otros textos aljamiado-moriscos de tema escatológico centrados en los acontecimientos del Juicio Final, como por ejemplo la *Leyenda de Alidachel el Malo y del día del Juicio* o la *Leyenda del día del Juicio*, editados por F. Guillén Robles y M. Sánchez Álvarez, la figura central del relato, junto a Alá, es Mahoma³⁹. Sin embargo, lo que sí que parece estar claro, por el hecho de que no se mencione en el texto inmediatamente después de la mención de la primera parte de la profesión de fe es que, para los moriscos, había quedado relegado a un segundo plano frente a la figura de Dios, especialmente en su vertiente omnisciente y punitiva. Ello podría demostrarlo una plegaria de carácter superrogatorio muy común entre los moriscos que, como dice P. Longás, " (...) no sólo va comprendida la fórmula de profesión de fe (...) sino además la enumeración descriptiva de los atributos de la Divinidad"⁴⁰, incluido el Juicio Final, que es precisamente lo que encontramos en esta leyenda morisca.

En cualquier caso, está clara la función de la introducción de la profesión de fe musulmana en un relato centrado en la conversión al Islam de una doncella que

³⁸ Vid. F.M. Pareja, *op. cit.*, pp. 80-86 y M. de Epalza (dir.), *L'Islam d'avui, de demà i de sempre*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1994, pp. 32-56.

³⁹ Cfr. las citadas *Leyendas moriscas* de F. Guillén Robles, y M. Sánchez Álvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, Madrid, Gredos (CLEAM 5). 1982.

⁴⁰ Vid. P. Longás, *op. cit.*, pp. 13-14.

profesa la idolatría, conversión que, según los preceptos musulmanes, que consideran convertido a todo aquél que pronuncia dicha profesión de fe con verdadera intención o *niya*, debe iniciarse, lógicamente, por la mención de estas palabras iniciatorias en la fe islámica que abren el camino al conocimiento de otros aspectos básicos como los atributos de Dios, el Juicio Final y el paraíso e infierno musulmanes.

6) La figura de Dios y la Creación.

Las palabras de la paloma pronunciando el nombre de Dios vuelven a provocar la huida del diablo, que menciona por primera vez el nombre del infierno musulmán, *yahannam*, a cuyo fuego parece sentirse condenado. Es el momento que la doncella aprovecha para preguntarle a la paloma por otras características de ese Dios único:

Dixo la paloma:

- "¡Ye fija de Naÿrab!, [es Allāh aquel que no hay otro] señor sino Allāh [solo, sin aparcero], jaleqa[dor] de los cielos y de la tierra y de todos jale[ca]dos y de sus arrizques, matador, re[bib]cador después de la muerte [para el día que no aprovechará si[no la bu]ena obra y el que antes creará con Allāh".

Dixo la doncella:

- "Dime más desas palabras [tan bu]enas que su dulzor ha entrado en mi corazón".

Dixo la paloma:

- "¡Ye, fija de Naÿrab!, es Allāh aquel que no hay otro señor sino Él, jaleqador de los cielos y de las tierras en seis días. Después se igualó sobre el al-^carše, encubre la noche al día y el sol a la luna, y las estrellas [a]sujetadas con su mandamiento. A Él es el jaleqar y el matar, ![tan] bendicho es Allāh!, señor de todo el mundo".



Dixo la doncella:

- "¡Ye, paloma!, ese señor que tu nombras es gran seño[r, pues, créce]me más de sus palabras [b]uenas, que [seme]jante que tú no dirías sino verdad".

[Dixo la pa]loma:

- "¡Ye doncella!, di que no hay señor sino Allāh, solo, sin aparcero, jaleqador de los cielos y de la tierra y de lo que está entre ellos [y de lo que] está debaxo dellos fasta los abismos de la tierra".

Dixo la doncella:

- "¡Ye, paloma!, hazme a saber do está ese señor tan grande".

Dixo la paloma:

- "¡Ye, fija de Naŷrab!, no se ajuntan en secreto tres que no sea Él el cuarto, ni cuarto que no sea Él cinqueno, ni cinco que no sea sexto, ni más ni menos de aquél que Él no sea con ellos [donde quiere] que están".

Dixo la doncella:

- "¡Ye paloma!, ese señor, ¿no se puede ver?".

Dixo la paloma:

- "¡Ye, fija de Naŷrab!, el señor de los cielos y de la tierra vee a todos y no lo vee a Él ninguno, Él esta en guardamiento alto, sabe lo sec[reto y lo público], no hay señor sino Él, a Él so[n los no]mbres buenos".

Dixo la doncella:

- "¡Ye paloma!, ese señor que dices, se[mblá]nsame a [dón]de está o qué es o cómo".

Dixo la paloma:

- "[¡Ye fija] de Naŷrab!, *!rabunā tabāraka wa-ta'ālā!*, primero de toda cosa y zagüero de toda cosa, no lo alcanzan las vistas y Él alcanza [las vistas, Él e]s el sutil sabidor. Cuando quiere alguna cosa dícele: "sey", y luego es. Jaleqó su al-^oarše sobre el agua, donde no había sol que clarease, ni luna que corriese, ni mar que ondease, ni aire que moviese, ni río corriente, ni cielo fraguado, ni tierra tendida, ni cosa comenzada. Jaleqó siete cielos, cielo



sobre cielo, y siete tierras, una sobre otra, en seis días. [Y ÉL] sobre el al-
 ʿarš se igualó.

Dixo la doncella:

- "¡Ye, paloma!, ¡qué tan grande es ese señor y qué pacífico y honrado
 [sobre qui]en come su arrizque y sirve a otro [señor]!, ¡ye [paloma]!, ¿hay
 ni[nguno en] el mundo que diga lo que tú dices?. Porque yo nunca [lo of
 si]no a tí".

Dīxo la [paloma:

- "Šf]. Los de los cielos y de [la tierra] dicen lo que yo di[go], sino los
 descre[yentes; ¡ye fija] de Naʿrāb!, [esa] ídola que tu sierves no o[ye] ni vee,
 daña y no aprovecha".

Dīxo la doncella:

- "¡Ye [paloma], ¿qué] es aquello que me habla dentro de su cuerpo?".

Dīxo la paloma:

- "Es el maldicho de *Iblīs*, ¡maldígalo Allāh!, enemigo de Allāh, ¡tan alto
 es!, enemigo de tu padre Ādam, ¡ʿalayhi y salām!, que lo engañó y lo sacó
 del *al-ʿanna* y engañará a sus hijos fasta el día del juicio. ¡Dexa el servicio
 de la ídola!"⁴¹.

Este diálogo se centra en la descripción de la figura de Allāh como Creador-
 mantenedor y juez del mundo y sus habitantes después de la muerte, conceptos que
 se basaría en suras del *Corán* como la 16:3 y ss., que tratan sobre la omnipotencia
 divina y los premios y los castigos a creyentes e infieles, o la 2:21-25, entre otras,
 en las que se dice:

ʿÉl ha creado los cielos y la tierra con la Verdad

(...)

⁴¹ Fols. 36r-38r del ms. J 57.



Os ha creado los rebaños: en ellos encontraréis abrigo y utilidad, de ellos coméis

(...)

temed al fuego, que tiene por combustible a las gentes y las piedras, que se ha preparado para los infieles.

Albricia a quienes creen y hacen buenas obras, que tendrán unos jardines en que corren ríos por ellos (...). Ellos vivirán allí eternamente'⁴².

Así, en el primer párrafo del diálogo se describe a Dios como creador de los cielos, la tierra, la totalidad de los seres que la habitan, así como los alimentos los sustentan, utilizándose para expresar esta idea el calco de esquema del árabe⁴³ que explicamos anteriormente, el verbo **jaleqar**, 'crear', de donde se derivan **jaleqador**, 'Creador' y **jaleqado,-s**, 'creado,-s'.

Este uso, propio de los textos aljamiados, muestra el valor sagrado de la lengua árabe para expresar conceptos religiosos islámicos "intraducibles" o, mejor dicho, intransferibles a otra lengua, entendida ésta como arma y expresión de una cultura y, para los musulmanes, también de una religión, el eje en torno al que gira la vida de todo musulmán.

Por eso, también el nombre de los alimentos enviados por Dios a los seres de la tierra se toma del vocablo árabe: **arrizques**, 'substento, alimento divino' (*cfr. supra* y suras 16: 5 y ss), del árabe *ar-rizq*⁴⁴, lo que constituiría otro calco de esquema.

Inmediatamente después se declara la capacidad del Dios musulmán para

⁴² *Corán*, pp. 7-8 y 268.

⁴³ *Cfr.* R. Kontzi, "Calcos semánticos...", pp. 315-336.

⁴⁴ Véase a este propósito el trabajo de M. de Epalza, "Notas sobre la etimología árabe-islámica de 'riesgo'", *Sharq al-Andalus*, Alicante, 6 (1989), pp. 185-192, que explica la etimología árabe del vocablo apoyándose en la frecuencia y significado con los que aparece en el libro santo musulmán.

matar y resucitar a sus creados después de la muerte "para el día que no aprovechará sino la buena obra y el que antes creará con Allāh", es decir, el día del Juicio Final, cuando se valora la fe y la obra del creyente. Ello remite a frases coránicas como la que aparece en la sura 2:26-28:

'¿Cómo apostatáis de Dios? Estábais muertos y os dió la vida; os hará morir y después os resucitará; Más tarde a Él seréis devueltos'⁴⁵.

En el segundo párrafo se repiten algunos conceptos ya dados y se añade la duración de la creación del mundo en seis días, como se afirma en la azora 50:37 del *Corán*: 'Hemos creado los cielos, la tierra y lo que entre ambos en seis días'⁴⁶, así como la subida de Allāh a su trono celestial, para lo que se utiliza un calco de significado del árabe, la expresión "se igualó sobre el al-^carše", 'asentarse, subir al trono', del árabe *istawā* 'ser equilibrado, sentarse, subir'. Dicho calco se basa en la expresión coránica *istawā 'alā-l-^carši*, que aparece, entre otras, en la sura 7:52-54⁴⁷, constituyendo ese trono celestial el lugar desde el que la noche encubre al día y al que se sujetan el sol, la luna y las estrellas por mandamiento de Dios:

⁴⁵ *Corán*, p. 8.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 550. En la nota a los versos 9-10, 11-12 de la sura 41, en los que se describe cómo se utilizaron dos días para la creación de la tierra, cuatro para los alimentos que debe recibir el hombre para su sustento, y otros dos para los cielos, por este orden, J. Vernet hace notar que de la lectura de éstos se puede "deducir que la creación se realizó en ocho días, lo cual no sólo está en desacuerdo con la *Biblia*, sino con lo que se dice en otros pasajes coránicos (...). Los comentaristas musulmanes emplean su mejor ingenio para explicar estos versículos reduciendo la suma a seis. Lo consiguen entendiendo que en los cuatro días del versículo 9/10 se encuentran ya incluidos los dos del versículo 8/9. El orden de la Creación -primero la tierra y luego el cielo- también está en desacuerdo con otros pasajes coránicos (79:28-30)" (*vid. Corán*, p. 501).

⁴⁷ *Cfr.* R. Kontzi, "Calcos semánticos...", pp. 325 y ss.

'Realmente, vuestro señor es Dios, que ha creado los cielos y la tierra en seis días. A continuación se colocó en el trono. Él hace que la noche cubra al día que la persigue rápidamente; el Sol, la Luna y los astros están sometidos a su mandato. ¿No le pertenecen la creación y el mando? ¡Bendito sea Dios, Señor de los mundos!⁴⁸.

En el tercer párrafo se añade a lo ya expuesto el hecho de que Alá es también el Creador, junto a los cielos y la tierra, de lo que está entre ellos, y, sobre todo, de lo que está debajo de ellos hasta los abismos, es decir, los infiernos, por ser el enjuiciador de las acciones de los hombres sobre la tierra, lo que encontramos en el *Corán* en la sura 20:3-6:

'[El Corán] la ha hecho descender quien creó la tierra y los altísimos cielos, el Clemente que está instalado en el trono;
a Él pertenece lo que está en los cielos, lo que está en la tierra, lo que está entre ambos y lo que está bajo el polvo ⁴⁹.

El cuarto párrafo se refiere únicamente a la omnipotencia de Allāh, cuyo don de la ubicuidad le permite estar presente junto a todas las personas aunque éstas se reúnan en secreto, en respuesta a la pregunta de la doncella sobre el lugar donde se encuentra Dios. Este aspecto se amplía en el siguiente párrafo, el quinto, donde se explica que Dios ve a todo al mundo pero nadie puede verle a Él y conoce todo lo que sucede en el mundo que Él mismo creó. Todo ello se encuentra asimismo en el Libro Santo, como se lee en la suras 2:284 y 3:29, entre otras:

⁴⁸ *Corán*, pp. 155-156 (la **negrilla** es nuestra).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 319.

'A Dios pertenece lo que hay en los cielos y en la tierra. Tanto si mostráis lo que hay en vuestras almas como si lo ocultáis, Dios os pedirá cuenta de ello. Perdonará a quien quiera y castigará a quien quiera. Dios es poderoso sobre toda cosa

(...)

Di: " Tanto si ocultáis lo que hay en vuestros pechos como si lo mostráis, Dios lo conoce, y conoce lo que hay en los cielos y en la tierra. Dios es poderoso sobre toda cosa"⁵⁰.

El sexto párrafo introduce primeramente otra de las fórmulas que se citan acompañando al nombramiento de Allāh, *rabunā tabāraka wa-ta'ālā*, '¡señor aventajado, tan alto es!', y, a continuación, sigue describiendo al Dios islámico como inicio y final del mundo, repitiéndose luego su carácter omnipotente como ser que está en todas parte, todo lo ve y todo lo crea. Una de las frases coránicas más importantes sobre el atributo de Dios como creador del mundo, que también aparece en el texto morisco, la encontramos, por ejemplo, en la sura 36:81-82, donde se afirma:

'¿Acaso quien ha creado los cielos y la tierra no tiene poder para crear otros seres semejantes a vosotros? ¡Sí! Él es el Creador, el Omnisciente.

Cuando quiere una cosa, su Orden consiste en decir: "¡Sé!", y es"⁵¹.

También aparecen en el *Corán* las referencias a la Creación en sí, que comienzan con el trono de Dios, creado sobre el agua, donde no había nada sobre lo que pudiese sustentarse, instalándose después Dios en ese trono desde el que domina,

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 50 y 56 y las suras 4:134-135, 6:3 y 6:13.

⁵¹ *Ibidem*, p. 464. Véase también la sura 16:42-40.



en su omnipotencia, todo lo creado. Se trata de suras como 2:256-255, muy conocida entre los musulmanes, o la 16:81-79, que afirman:

'El Dios, no hay Dios, sino Él, el Viviente el Subsistente. Ni la somnolencia ni el sueño se apoderarán de Él. A Él pertenece cuanto hay en los cielos y en la tierra. ¿Quién intercederá ante Él si no es con su permiso? Sabe lo que está delante de y detrás de los hombres, y éstos no abarcan de su ciencia, si no es lo que Él quiere. Su trono se extiende por los cielos y la tierra, y no le fatiga la conservación de esto. Él es el Altísimo, el Inmenso.

(...)

¿No habéis visto que a los pajaros, sujetos en el aire del cielo, no los sostiene nadie más que Dios? ...'⁵².

El resto del pasaje hace referencia a los que no creen en la fe musulmana y niegan las palabras de la paloma, como sería el caso de la ídola que la doncella adora y, desde cuyo interior, el que habla no es otro que *Iblīs*, el demonio, el enemigo de Allāh y de Adán, como hemos explicado más arriba. La negación de la idolatría sería, así, el último paso previo a la descripción del inicio del Juicio Final y el infierno y paraíso musulmanes. Las palabras pronunciadas por la paloma contra las ídolas se encuentran también en el Libro Santo, donde en la sura 25:3-4, se dice:

'Los infieles, prescindiendo de Él, han adoptado dioses que no crean nada: han sido creados;
ni tienen para sí ni daño ni utilidad, y no disponen ni de la muerte, ni de la vida, ni de la resurrección.'⁵³

⁵² *Ibidem*, pp. 44-45 y 275.

⁵³ *Ibidem*, p. 370 (la **negrilla** es nuestra).

Además, en el pasaje citado se introduce una nueva fórmula religiosa, esta vez referida a la figura del primer poblador de la tierra, nuestro padre Adán: *‘alayhi y salām*, ‘la paz sea con él’, que se usa tras el nombramiento de ángeles y profetas. No hay que olvidar que Adán es considerado en el Islam como uno de los profetas, igual que Jesús. Así, dice el *Corán* a propósito de su figura, tras la descripción de otros profetas de Dios en la sura 19:59-58:

‘Ésos son aquellos a quienes ha favorecido [entre los profetas de la estirpe de Adán, de aquellos a quienes hicimos montar en el arca con Noé, de la estirpe de Abraham, Israel y de quienes hemos guiado y escogido]’⁵⁴.

Ello supone asimilar la figura bíblica de Adán al Islam, como se hace en el *Corán* con tantos personajes de la *Biblia* y en muchos textos aljamiado-moriscos⁵⁵, como en la leyenda de Carcayona, donde se nombra a *Iblis* como enemigo de Adán.

7) El Juicio Final

Tras la descripción de la figura de Allāh como Creador del mundo y su carácter omnipresente y omnisciente, así como la negación de la idolatría, lo cual, como hemos visto, supone un ataque indirecto al Cristianismo, la doncella Carcayona le pregunta a la paloma por los premios y castigos de creyentes y descreyentes en la ley musulmana, es decir, fieles e infieles, lo que da pie a la inclusión en el relato de los acontecimientos del Día del Juicio y, posteriormente, de paraíso e infierno musulmanes. Así explica la paloma cómo comienza el proceso para juzgar a los

⁵⁴ *Ibidem*, p. 315.

⁵⁵ Cfr. A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas*, pp. 300-355.



hombres:

- "¡Ye, fija de Naÿrab!, cuando se acabarán las horas del mundo y sus días, lo *ḥalāl* y lo *ḥarām*, y se perderá la verdad y se demostrará [la menti]ra, y harán los maleficios, y beberán el vino, y hará[n] el *az-zinā*, y combarán el logro, y se demostrará el afollamiento. Y lahora ensañarse ha Allāh sobre la gente y mandará Allāh a Isrāfil que sofle en el cuerno. Y soflará en él un soflo que cairán todas las gentes y almalaques amortecidos, sino Gibriel y Miqueil y Isrāfil y °Azrayāil, que no murrán sino empués de muertos los jaleqados. Y de la fortaleza de la muerte de Isrāfil se [es]tremeserá [toda] la tierra y no queda encima de l[a] tierra cosa fraguada que no se [derribe] sino las mesquidas, y no quedará en [el cielo ni en la tierra] cosa viva. Y quedará todo [vac]fo de moradores. [Lahora a]somarse ha Allāh, ¡°aza wa-jalla!, al mundo, y dirá:

"¡Oh mundo!, ¿dó[nde] son tus árboles?, ¡oh mundo!, ¿dónde son tus ríos?, ¡oh mundo!, ¿dónde son tus moradores?, ¡oh mundo!, ¿dónde son tus reyes y los fijos de los reyes?, ¡oh mundo!, ¿a dó está el sol y la luna y las estrellas?"

Y no habrá quien le responda. Y quedará el mundo [ansí] cuarenta años y hará Allāh plover agua de la mar que está debaxo del al-°arše que hace nacer los güesos y las carnes y la sangre así como nace el grano debaxo del tempero. Y tornaré cada cabello y cada miembro a su lugar. Depués rebibcará Allāh a Isrāfil y soflará en el cuerno y dirá:

"¡Oh, güesos molidos y cuerpos podridos y junturas [d]espartidas y venas cortadas!, Allāh os manda que os ajuntéis para la decla[raci]ón del día del juicio para tomaros [cuenta y daros el gala]rdón de vuestas obras".

[Y levan]tarse han los jaleqados, los arruhes de los musulimes, claros con la clare[dad] de la creencia, y los arruhes de los descreyentes, oscuros con la

escuridad de la descreencia. Y entrarse ha cada arruh en su cuerpo y vereis todas las gentes levantadas y ellos esperando las maravillas y temores del día del juicio. Dempués tomará Allāh cuenta a las gentes y porná a los obidientes en la casa de su contentamiento y porná a los desobidientes en la casa de su pena".

Dīxo la doncella:

- "¡Ye paloma!, ¿[y] qué rebibcará Allāh a los jaleqados depués de la muerte?".

Dīxo la paloma:

- "Sī como los jaleqó de agua y te sacó de los lomos de tu padre a la madre de tu madre y salliste al mundo c[riatura] chica y te crió con su poten[cia] y compuso [en] ti tus miembros y tu sentido [y tu vista], asín te matará [y te] tornaré a rebibcar"⁵⁶.

El inicio del juicio final, según el texto, se produce cuando, tras la llegada del fin del mundo, se descubren algunos de los pecados más importantes⁵⁷, lo que tiene lugar tras saberse, es decir, llegar a saber Dios, lo lícito (*ḥalāl*) y lo ilícito (*ḥarām*). Esos pecados son, según el texto, los siguientes:

- la mentira
- los maleficios
- el vino
- la fornicación (en el texto, *az-zinā*, 'fornicación'⁵⁸, que ha derivado

⁵⁶ Fols. 38r-39r del ms. J 57.

⁵⁷ Para los mandamientos y los preceptos morales básicos del musulmán véanse la suras 2:77, 2:147-150, 2:262-267, 6:152, 7:31, 23:98, 31:13, 31:14, 41:34, 42:37, 46:14-16, 49:10-13, 59:10, 60:12, 74:3, 74:4 y 74:5 del *Corán*.

⁵⁸ Vid. *Corán*, sura 60:12, p. 594.



también en el significado de 'adulterio').

- usura (en el texto, **combar el logro**, '*practicar la usura*', de *comer el logro*, '*practicar la usura*', del árabe *ākil ar-ribà*, '*usurero*', que sería un calco de esquema).

- afollamiento ('depravación, destrucción', en sentido moral, del antiguo *afollar*, '*herir, estropear, echar a perder...*').

Para comenzar el juicio, Allāh manda al ángel de la trompeta Israfil (*Isrāfīl*) que sople en el cuerno que anuncia el inicio del mismo, soplo que provoca la muerte inmediata de todos los seres de la tierra y los ángeles del cielo⁵⁹, a excepción de Gabriel, Miguel, Isrāfīl y Azrayil, que mueren después de los creados.

En el *Corán* Isrāfīl es llamado el Pregonero en la sura 54:6-8 a propósito de los coraixíes, pertenecientes a la misma tribu que Mahoma y que se negaron a seguirle en su predicación del Islam:

'¡Vuélveles la espalda! El día en que el Pregonero invite a ir a la cosa temible,

saldrán de sus tumbas con la vista baja, como si fuesen langostas dispersadas.

Tiosos, se dirigirán al Pregonero. Los descreídos dirán: "Éste es el día difícil".'⁶⁰

La referencia al inicio del Juicio Final en sí aparece en la sura 36:54, donde éste aparece descrito así:

⁵⁹ En el texto, *almalakes*, 'ángeles', del árabe *al-malak*, que sería un calco de esquema.

⁶⁰ *Corán*, p. 566.



'Se soplará en el Cuerno, y helos aquí que salen de sus tumbas y corren hacia su Señor.

Dirán! "¡Ay de nosotros! ¿Quién nos ha sacado de nuestro lecho? ¡Esto es lo que el Clemente nos había prometido! ¡Los enviados fueron verídicos!"

No habrá más que un único Grito, pero helos aquí, a todos, acusados ante Nos.

En ese día ningún alma será vejada. No seréis recompensados más que por lo que hayáis hecho'⁶¹.

Por lo que se refiere a los otros ángeles citados en el texto, al margen de Gabriel, que es el enviado de Dios a Mahoma para revelarles el *Corán*, Miguel aparece asimismo citado en éste como enviado de Dios junto al propio Gabriel en la sura 2:92, donde se dice:

'¿Quién será enemigo de Dios, de sus ángeles, de sus enviados, de Gabriel y de Micael? Ciertamente, Dios es enemigo de los incrédulos'⁶².

En cuanto a °Azrayāil (°*Azrā'īl*), se trata del ángel de la muerte, el cual, según las tradiciones musulmanas, saca las almas de los cuerpos⁶³, y aparece en el *Corán* como aquél que llamará a los habitantes de la tierra el día del Juicio. Así, leemos en la sura 32:11:

'Di: "El ángel de la muerte, al que se ha encargado de vosotros, os llamará.

⁶¹ *Ibidem*, p. 463. Véanse también a este propósito las suras 37:19, 69:13, 76:6 y 80:33.

⁶² *Ibidem*, p. 18 (la negrilla es nuestra).

⁶³ *Vid. El²*, París/Leiden, 1960, vol. I, p. 15-16.



Luego, seréis devueltos a vuestro Señor"⁶⁴.

La destrucción del mundo y todos sus habitantes, con la excepción de las mezquitas, aparece descrito en el *Corán* como un terremoto en la sura 99, titulada precisamente así, **El terremoto**, y en cuyos primeros versículos se dice:

'Cuando la tierra tiemble por su terremoto,
la tierra suelte sus fardos
y el hombre pregunte: "¿Qué le ocurre?",
en ese día referirá sus noticias
según se las haya inspirado tu Señor.

En ese día reaparecerán los hombres en grupos para sus acciones:
quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá;
quien haya hecho el peso de átomo de mal, lo verá"⁶⁵.

Este es el momento que aprovechará Alá, el único que no muere y al que aquí se le dedica una nueva fórmula, '*azza wa-jalla*, '¡ensalzado y glorificado sea!', una de las más comunes entre los musulmanes para referirse a su Dios, para pronunciar las palabras siguientes, citadas en el texto:

"¡Oh mundo!, ¿dó[nde] son tus árboles?, ¡oh mundo!, ¿dónde son tus ríos?,
¡oh mundo!, ¿dónde son tus moradores?, ¡oh mundo!, ¿dónde son tus reyes
y los fijos de los reyes?, ¡oh mundo!, ¿a dó está el sol y la luna y las
estrellas?".

⁶⁴ *Corán*, p. 432.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 676.

Estas exclamaciones las encontramos reproducidas literalmente en otro relato aljamiado ya citado, el *Recontamiento del día del juicio*⁶⁶, pero no aparecen en el *Corán*. En opinión de M. Sánchez, que edita y estudia el texto, estaríamos ante una explicación del dogma de la inmortalidad de Dios en el que "la leyenda aljamiada se detiene para enumerar una serie de preguntas retóricas a los seres que, habiendo sido vivos, ya no están en situación de responder y cuyo silencio reitera, de forma muy literaria, con cierto eco manriqueño, la idea de fugacidad de la vida"⁶⁷. Sin embargo, lo que aquí nos preguntamos, al margen de una posible influencia del concepto medieval español sobre la muerte tan bellamente expresado por J. Manrique en sus *Coplas*, sería el origen de esta coincidencia exacta en el enunciado de estas palabras exhortativas en dos textos aljamiados distintos, coincidencia que, o bien denota la misma firma en la autoría de los mismos, o bien refleja la existencia de un conjunto de relatos religiosos moriscos que fueron introducidos en diversas leyendas, lo que asimismo explicaría la coincidencia de temas en los relatos de tema ejemplar que hemos comentado más arriba.

En cualquier caso, la narración continúa explicando cómo, tras la destrucción del mundo, éste quedará así cuarenta años, durante los cuales hace Alá llover sobre la tierra para que, como se indica en el texto aljamiado, se recuperen lentamente los cuerpos de los creados, lo que también aparece en el *Recontamiento del día del juicio*⁶⁸. A continuación, Alá resucita a Isrāfil para que toque de nuevo la trompeta, lo que no constituye más una llamada destinada a las almas de esos cuerpos resucitados para la declaración del día del juicio con el fin de poder valorar sus obras en la tierra y, consiguientemente, premiarlas o castigarlas. El *Corán* se refiere a este

⁶⁶ Vid. M. Sánchez Álvarez, *op. cit.*, p. 193, fols. 211v-212r del ms. editado.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁸ Vid. *ibidem*, p. 22.



hecho con las siguientes palabras:

'Cuando se sople en el Cuerno, no habrá ya, entre ellos, genealogías; no se interrogarán.

Aquellos en cuya balanza pesen sus buenas acciones, aquellos serán los bienaventurados;

pero aquellos en cuya balanza el peso de sus buenas acciones sea ligero, éstos serán quienes se habrán perdido a sí mismos. En el Infierno vivirán eternamente...'⁶⁹.

Después, tal y como se sigue narrando en la leyenda de Carcayona, tras la llamada de Israfil con el Cuerno se levantarán las almas de los creyentes y los descreyentes, entrando cada alma a su cuerpo correspondiente y todos los creados esperarán levantados los efectos del juicio, el cual lleva a cabo Alá colocando a cada uno de ellos en el lugar que les corresponde. Esta Resurrección se cita de la siguiente manera en el *Corán* en la sura 16:40, referida a los infieles:

'Juran, por Dios, con juramentos solemnes: "Dios no resucitará a quien ha muerto!". ¡Sí! Es una promesa que en verdad le incumbe, pero la mayoría de los hombres no saben'⁷⁰.

Esta idea de la Resurrección de todos los juzgados es central en el pensamiento religioso islámico, siendo tras ella cuando se produce la entrada de cada uno de ellos en el infierno o el paraíso.

⁶⁹ *Corán*, p. 358.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 271.



8) El paraíso musulmán o *al-ÿanna*

Así, a continuación, y a instancias de la doncella Carcayona, que reclama de la paloma una explicación más detallada del premio destinado a los buenos creyentes que han sido obedientes al mandamiento de Dios, ésta describe así el paraíso musulmán (*al-ÿanna*) al que éstos serán enviados:

"Dixo la paloma:

- ¡Ye fija de Naÿhrab!, los de *al-ÿanna* son los obidientes al mandamiento de Allāh, en ella no mueren ni habe tristura. Alcanzarán todo lo que desearán, perdurables en alqáşares de oro y plata y piedras preciosas y de púrpura. Su tierra es almisque, sus aguas son dulces, sus árboles y fruitas durables, las fruitas de diversas sabores y colores. Los de *al-ÿanna* tienen cien gradas, que sī todas las gentes del mundo se juntasen no harían [una dellas, porque] en ellas hay maravillas y riquezas. La primera grada es de plata y su tierra de almisque y la segunda es de oro; la tercera de pelrras y la sete[na habe] en ella lo que no hay ojos que [puedan veer ni le]ngua decir [ni pasar] por corazones de [hombres]. Y el que más pequeña grada alcanza [en el *al-ÿanna* tiene] [siete] alqáşares de oro y plata y perlas y piedras preciosas de diversas colores. Pues, cuando sallen de sus lugares cabalgan en animales que volan con ellos donde quieren fasta la puerta de *al-ÿanna* y allí nace una fuente con dos ramos. Y cuando beben en el uno dellos dos ramos saca del cuerpo toda la envidia y engaño y maldad. Empués bāñanse en el otro y tórnanse juvenes que nunca más se mudan de sus colores ni de personas. Y claman a las asitras de la pu[erta] y face[n un soni]do que nunca oyeron las gentes más dulce co[sa. Y sa]llen las [alhurras] de *al-janna* a la puerta que, [sino] que Allāh, ¡[sub]hanahu!, ha dado conocimiento [a lo]s hombres, asajdarían a e[llas]. Y entran con los hombres a *al-ÿanna* y, cuando quiere en[trar]se el hombre en el alqasar que vee, dícenle ellas:

"¡Adelante!, ¿hay otro mejor?, ¡ye, *al-walt* de Allāh!".

Empués llega a otro alqásar claro que se parece dende fuera todo lo de dentro y quiera el hombre entrarse en él [y] dñcinle ellas:

"¡Adelante!, ¿hay otra mejor posada?, ¡ye, amīgo de Allāh!

Y no cesan de andar con él de alqasar en alqasar fasta que llegan a un alqasar que todo es esmaltado y engastonado en piedras presiosas, que hay en él setenta camaras, unas sobre otras, arreadas de todos arreos y guarniciones y joyas celest[riales clarificad]os. Y ponerle han una [corona] en la cabeza que tiene setenta rin[co]nes; en cada rincón, u[na piedra p]reciosa que relumbra tres jor[nada]s, y su cara como la luna. Y en su mano un [ve]rdugo. Y sobre su persona setenta cobertura[s] de seda y brocado de diversas [maneras y] colores. [Y] es[tan]do así, viénele una mujer de las alhurras de *al-ḡanna* con atavíos muy hermosos, relumbrantes como el sol, que con la vista della olvida el hombre todo cuanto ha visto. Y dirá la mujer:

"Tú eres mi amado y yo soy tu amada".

Y asiéntase en par dél en una cama acompañada de setenta al-hurras y queda el hombre con ellas en gracia fincante y vida deleitosa en la vecindad del señor del mundo. Y los almalaques dando *as-sallām* sobre él, y no desean cosa que no la alcanzan allí do[nde sestán. Y en] *al-ḡanna* hay alhurras que, si escupiesen e[n la ma]r, se torna[ría dul]ce la mar. Y tienen escri[b]to en sus frentes que dice:

"Quien des[ea] alcanzar una mujer como yo obre con la o[bi]dencia de mi señor".

En *al-ḡanna* hay un [a]rbol que se llama el arbol de la Buena Abenturanza, que lo plantó Allāh, *ṭaʿalā!*, con su mano, que su tronco es de oro, [y] sus venas de plata, sus fruitas cristales, [y] sus ramas corales, [y] sus fojas esmaltadas, su golor almisque. En él hay de todas las naturalezas de fruitas de *al-ḡanna* en sabor y color. En el *al-ḡanna* hay árboles que salen dellos animales guarnecidos volantes que nunca orinan ni hacen rudeza ninguna,

que lieban a los obidientes a donde quieren. En el *al-ḡanna* hay un río que se dice *al-Cawsar*, que sale debaxo [del] *al-ʿarše*, que es más dulce que miel y más blanco que leche, que [corre sobre] losas de perlas y piedras [preciosas] almiscadas, que [mana] de allí la fuente de *Māsal* y la fuente de *Alkāfur* y la fuente de *Tanīm*. Y no hay en el *al-ḡanna* sino las lunillas y las [que]jas y los ríos de *al-ḡanna*, todos cercados de cátreas y de estrados y frutas de *al-yanna* [y verjeles]. Y bebrajes no hacen rudeza ninguna, sale la dejistión en sudor de mejor golor que almisque. Los moradores de *al-ḡanna* no se embejecen ni enferman ni mueren, ni veen pesar ni espanto, ni tristeza, ni tribulación. [Y] sus ropas nunca se rompen ni se envejecen. [Y] si uno de los de *al-ḡanna* pusiese su mano en el mundo no quedaría ciego que no viese ni muer[to que no] r[ebib]case ni descreyente que no creyese [ni e]nfermo que no sanase ni agua salada que no fue[se du]lce. [Y] si uno de los de *al-ḡanna* asomase su cara a [la tie]rra y echase una saliva en ella tornarí todo almisque [que golería todo el mundo ad almiscle]. Y si uno de los de *al-ḡanna* sacase su cara a la [ti]erra tornarí la color del sol y de la luna. Y si las gentes supiesen los deleites de *al-ḡanna* morrífan todos por su deseo y no bastaría ninguno a decír las gracias de *al-ḡanna* y sus maravillas".

Dixo la doncella:

- "¡Ye paloma!, para semejante de aquello obraron los obrantes, ¡ye paloma!, de aquel Señor tan grande que tú dices, [que] ha caído en mi corazón amor muy grande que nunca cesaré de su servicio y obidencia fasta que lo encuentre. Agora hazme a saber que será la pena de quien desobedece ada Allāh y come su arrizque y sirve a o[tro señor meno]s dÉl"⁷¹.

Así, en este pasaje, después de indicarle a la doncella que al paraíso

⁷¹ Fols. 40r-43r del ms. J 57.

pertenecen los creyentes en la fe de Alá, la paloma explica cómo en él la felicidad es eterna entre sus habitantes, consiguiéndose todo lo deseable y viviendo en alcázares de oro, plata, piedras preciosas y púrpura. La eternidad de la "vida futura" es un hecho sobre el que se hace constantemente hincapié en el *Corán*, también en lo que se refiere al infierno, y, por eso, no recogemos aquí ningún versículo concreto sobre este tema, puesto que aparecerá en varios de ellos referidos a otros aspectos relevantes. Sí queremos destacar aquí la referencia dada en el texto de la leyenda a la vida lujosa y placentera de la que disfrutaban los elegidos en el paraíso, que encontramos en suras como la 56:15-21, donde leemos sobre los "precursores", es decir, según J. Vernet, "bien los primeros adeptos al Islam, bien los profetas que precedieron a Mahoma"⁷²:

'En estrados incustrados de oro y pedrerías
se reclinarán enfrentados.
Entre ellos circularán garzones inmortales,
con cátreras, aguamaniles y vasos con bebidas refrescantes
que nos les amodorrarán ni les embriagarán.
Tendrán las frutas que escojan
y la carne de pájaros que deseen;
mujeres de ojos rasgados
parecidos a la perla semioculta
en recompensa a lo que hayan hecho'⁷³.

A continuación aparece descrito el paraíso como repetidamente aparece en el *Corán*, es decir, como un lugar con ríos, árboles y frutas, una especie de "locus

⁷² *Corán*, p. 574, nota al versículo 10.

⁷³ *Ibidem*, p. 575 (la **negrilla** es nuestra).

amoenus", en donde el creyente vive los deleites arriba descritos en contacto con la naturaleza. Dicho aspecto aparece, entre otras muchas, en la sura anteriormente citada, en la que se dice que el paraíso se destina a los llamados "compañeros de la derecha", o sea, los bienaventurados. De esta manera, el Libro Santo musulmán parece diferenciar entre los citados **precursores**, a los que se refería la cita anterior, y los **bienaventurados**, a los que se sitúa entre ríos y jardines, una diferenciación que nos aparece en el texto morisco, que, como hemos visto, llama a los habitantes del paraíso "los de *al-ÿanna*". Así, la sura 56 dice en los versículos 27-40:

'[Los compañeros de la derecha] (...)
 estarán entre azuzaifos sin espinas,
 entre acacias alineadas,
 sombras extendidas
 y agua corriente
 y abundantes frutos
 que no estarán cortados ni prohibidos'⁷⁴.

Una descripción más acorde con el texto de Carcayona lo encontramos en la sura 10:9,2 que dice:

'A quienes creen y hacen obras pías, su Señor los guiará en recompensa de su fe: a sus pies correrán los ríos en unos jardines de ensueño'⁷⁵.

Como se puede observar, no coinciden exactamente, pero, en realidad, la

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 575-576. El último versículo es una clara referencia al pecado original de Adán y Eva.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 206.

descripción del paraíso musulmán no se basa únicamente, como sucede con otros aspectos ya estudiados, en el Libro Santo musulmán, sino que se apoya, como es conocido, en diferentes tradiciones apócrifas islámicas muy conocidas que incluyen descripciones topográficas más o menos extensas. Éstas se encuentran recogidas en las obras de F.M. Pareja y M. Asín Palacios citadas al principio de este capítulo y en las que nos basamos para el análisis de esta parte del texto. Dichas tradiciones son tantas y tan populares entre los musulmanes las tradiciones apócrifas referidas al paraíso musulmán en las que se habla del "maravilloso jardín del paraíso, del cual no se dice si es o no terrestre, aunque se le describe con los mismísimos rasgos que de éste son propios, y entre sus verdes praderas y aromáticas florestas se supone también que discurren las aguas de dos ríos, y no más ..."76, que de ninguna manera podrían coincidir exactamente la del texto morisco con la del Libro Santo.

Esta diversidad de glosas del Libro Santo y hadices islámicos se observa más claramente en la relación de las diversas gradas del paraíso islámico, aspecto que no aparece en el *Corán* pero sí en distintas tradiciones, que hablan de siete cielos o gradas, que "distribuye" a los bienaventurados según sus obras hayan sido de mayor o menor mérito. Como explica M. Asín Palacios, "la enumeración de siete mansiones celestiales para los elegidos, como antítesis simétrica de los siete pisos infernales, arranca ya de los primeros siglos del islam: un *hadīṭ* de Ibn ʿAbbās, repetido hasta la saciedad en todos los comentarios alcoránicos y en los libros de escatología, los denomina indiferentemente jardines (*ḡanāt*), *puertas* o *mansiones* (*abwāb*), *pisos* o *estratos circulares* (*ṭabaqāt*), enumerándolos en este orden con sus respectivos

⁷⁶ Vid. M. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 197. Por lo que se refiere al aspecto citado por Asín Palacios sobre la localización terrestre o no terrestre del paraíso, existen diversas controversias teológicas sobre si éste se sitúa en el cielo o en la tierra, habiéndose supuesto finalmente, a partir de explicaciones más cercanas al relato bíblico, que se encontraba en la tierra, sobre la más alta montaña de ésta (*vid. ibidem*, pp. 193-196). Véase también F.M. Pareja, *op. cit.*, p. 183.

nombres tomados todos de varios versículos del Alcorán..."⁷⁷. Más adelante veremos el tratamiento de esos "siete pisos infernales" en el Islam, pero queremos centrarnos ahora en los pisos o gradas celestiales. Las leyendas sobre ellos se apoyan en frases coránicas como la que encontramos en la sura 38:50, que dice:

'los jardines del Edén tendrán abiertas las puertas...' ⁷⁸.

Así, siempre siguiendo a M. Asín Palacios, dichos estratos divinos serían:

- 1.- mansión de la *Majestad* divina
- 2.- mansión de la *paz*
- 3.- jardín del *Edén*
- 4.- jardín del *refugio*
- 5.- jardín de la *eternidad*
- 6.- jardín del *paraíso*
- 7.- jardín de la *delicia*

Algunas versiones añaden a estas categorías una más, que denominan, según los casos, jardín de la *generosidad*, jardín de la *satisfacción* o mansión *sublime*. A partir del siglo X, a dicha estructura se le aplican categorías morales, de manera que a cada uno de los niveles arriba citadas les corresponden, respectivamente, los siguientes grados de "bienaventuranza":

- 1.- profetas, enviados de Dios, mártires y santos

⁷⁷ Vid. *ibidem*, p. 227.

⁷⁸ *Corán*, p. 479.



- 2.- hombres de oración verbal y ablución
- 3.- hombres de meditación u oración mental
- 4.- devotos consagrados a la práctica del celo religioso
- 5.- continentes o ascetas
- 6.- militantes en el combate espiritual o lucha contra las pasiones
- 7.- devotos peregrinantes
- (8.- castos y caritativos para con sus prójimos)

Es decir, que según la categoría de los "méritos" realizados para alcanzar el paraíso alcanzan un grado menor o mayor en el edén⁷⁹.

En el texto morisco se nombran únicamente las gradas primera, hecha de plata cuya tierra es almizcle, la segunda, de oro, la tercera, de perlas y la séptima, tan bella y en la que se disfruta de deleites que ni se pueden ver, ni describir ni comprender, con lo que queda claro que se ha invertido el orden, puesto que la primera corresponde a la última o "más pequeña grada", y la "setena" a la primera o mayor, destacándose como sólo en la más baja ya se disfruta de alcázares de oro, plata, perlas y piedras preciosas de diversos colores, tan generoso es Alá.

Por lo que se refiere a nuestra heroína, Carcayona, según la clasificación arriba citada deberá ocupar la primera de las gradas o estratos, puesto que puede ser considerada una "mártir" en su defensa del Islam por encima de su bienestar personal, lo que conduce a que el propio Alá le devuelva, en un milagro, las manos que le habían sido amputadas. Más adelante veremos que esta concepción del *martirio* es más cristiana que islámica, puesto que para el Islam éste se refiere más bien al muerto en el esfuerzo personal en favor de Alá (*ġihād*, restrictivamente traducido a veces como "guerra santa"), que al que se deja martirizar o matar (dejarse amputar

⁷⁹ Vid. M. Asín, *op. cit.*, pp. 227-228.

las manos y someterse a una expulsión que debía conducir directamente a la muerte si no se hubiera producido la protección divina) para afirmar sus creencias religiosas, algo que el creyente musulmán, o, más bien, el Islam en sí, no considera como norma básica de comportamiento en lo que concierne a la propia religión. De todas maneras, aun cuando no se considerase a la doncella como mártir, se la podría incluir en la categoría de los profetas, con lo que seguiría perteneciendo al grupo más importante de entre los elegidos de Alá para entrar en el paraíso.

A continuación el relato morisco describe el camino que los "elegidos" deben recorrer hasta llegar a la grada que les ha sido asignada en el paraíso según sus obras, de manera que cabalgan en animales hasta la puerta del paraíso, en un recorrido que, siguiendo a M. Asín, recogen diversas tradiciones islámicas, constituyen los últimos pasos del sendero o *sirāt* del purgatorio islámico previo al Paraíso. Algunas tradiciones lo describen como puente estrecho y muy largo por el que, en el día del juicio, han de pasar los que deseen entrar en el paraíso y que se encuentra encima del río del infierno, a donde cae el que resbala en dicho puente⁸⁰. Dicho estrato aparece en la sura 7:44-46 del *Corán*, donde se habla de un muro que se encontraría entre el paraíso y el infierno y leemos:

'Entre ambos habrá un muro y, sobre los **adarves**, unos hombres que conocerán a cada uno por su aspecto. Gritarán a los dueños del Paraíso: "La paz sobre vosotros. Los condenados no entrarán, aunque lo ambicionan..."⁸¹.

⁸⁰ Vid. F.M. Pareja, *op. cit.*, p. 185.

⁸¹ *Corán*, p. 154. J. Vernet explica en una nota a estos versículos que los **adarves**, del árabe *al-araf*, serían la parte superior del citado muro "fronterizo", y cabría preguntarse si tendrían alguna concomitancia con el *limbo* cristiano, siendo éste "el único versículo coránico que permite deducir la existencia del limbo entre los musulmanes".

Según F.M. Pareja, algunas tradiciones hablan de una inscripción que se encontraría precisamente al término de ese sendero previo al paraíso, es decir, a las puertas del mismo, donde diría:

"Yo soy Allāh y no hay más Dios fuera de mí, y todos los que digan no hay más Dios que Allāh y Mahoma es su enviado no entrarán en el infierno ni sufrirán pena alguna".

Con estas palabras, se exhorta a la declaración de la **profesión de fe** como un paso decisivo para considerar a un creyente como musulmán. Dichos elegidos, montan efectivamente sobre camellos a los que todo camino se allana a su paso, tal y como aparecía en el texto morisco⁸².

De esta forma, una vez llegados a las puertas del paraíso, los elegidos encuentran, según el texto morisco, una fuente con dos ramos. El agua del primero de ellos debe ser bebida para purificar al creyente moralmente al sacar del cuerpo la envidia, engaño y maldad, y la del segundo purifica corporalmente tornando jóvenes a los que en él se bañan, en una suerte de ablución absoluta. Este aspecto se encuentra en las tradiciones islámicas pero referido a los *dos* ríos del paraíso⁸³, más acorde con las descripciones coránicas ya vistas más arriba, de manera que, igual a como aparece en el relato de Carcayona, y, en palabras de M. Asín, en ellos "son sumergidas las almas sucesivamente para que, mediante la ablución exterior y la bebida queden exentas de toda mancha espiritual y puedan entrar puras al cielo"⁸⁴. El que el texto morisco hable de una fuente con dos ramos cuando antes había hablado de ríos muestra una confusión posiblemente basada en el *Corán*, donde, en ocasiones, se hace referencia a dos fuentes del paraíso en lugar de ríos, como en la

⁸² Vid. F.M. Pareja, *op. cit.*, p. 183.

⁸³ Sobre el número de ríos del paraíso existen discrepancias con la Biblia (*vid.* M. Asín, *op. cit.*, p. 200).

⁸⁴ M. Asín, *ibidem*, p. 197.



sura 55:66, donde leemos, al referirse a los jardines del paraíso:

'En ellos habrá dos fuentes abundantes'⁸⁵.

Esa posible confusión ha dado lugar a otras leyendas en las que se habla de fuentes y no de ríos, como la citada por M. Asín y atribuida a °Alī ibn °Abbās, y cuyo texto dice así:

"Lo primero que se les ofrece a los que van a entrar al paraíso, son dos fuentes: de una de ellas beben y Dios hace desaparecer de sus corazones todo rencor u odio; entran después en la otra fuente y se bañan en ella, y su tez queda brillante y sus rostros tórnanse puros y en ellos se reconoce ya el bello esplendor de la felicidad"⁸⁶.

En cualquier caso, en muchas leyendas y tradiciones, como veíamos arriba, se habla, como casi siempre en el *Corán*, de dos ríos, en los que se produce la descrita purificación corporal y moral, pero el texto morisco parece basarse en otras como la anteriormente citada, que habla de fuentes.

Tras la descrita purificación de las almas, el relato morisco cuenta cómo los elegidos llaman a las denominadas *asitras* que se encuentran en la puerta, es decir, las cortinas del paraíso⁸⁷, haciendo un dulce sonido que atrae a las huríes (*al-ḥurras*) del paraíso, con las que los hombres entran en él. A continuación se hace una relativamente extensa descripción de cómo dichas huríes guían a los hombres por los

⁸⁵ *Corán*, p. 573.

⁸⁶ M. Asín, *op. cit.*, p. 198.

⁸⁷ Del árabe *sitār*, lo que sería un calco de esquema.

diversos y lujosos alcázares, llenos de joyas y brocados y todos los deleites, aspectos que tienen claramente que ver con las descripciones coránicas ya vistas más arriba, llamando la atención el hecho de que varios elementos se componen de otros *setenta* elementos. El ejemplo de las "setenta coberturas de seda y brocado de diversas manera y colores" se puede encontrar en el *Corán* en la sura 35:30-33, donde leemos la siguiente descripción:

'...entrarán en los jardines del Edén; en ellos serán adornados con brazaletes de oro y perlas, sus vestidos serán de seda'⁸⁸.

Ignoramos el origen exacto de estas subdivisiones en setenta elementos que aparecen en el texto morisco, pero debe formar parte del acervo popular musulmán, y también universal, que tiende siempre a magnificar y a unificar con números mágicos aspectos importantes de su mundo religioso-cultural. Ya veremos como en el número de huríes que se encuentran en el paraíso no hay unanimidad con otras tradiciones.

De mayor relevancia nos parece, sin embargo, el tema de las **huríes**, hermosas mujeres vírgenes que le están destinadas a los habitantes del paraíso. En el texto morisco se relata cómo se le presenta al hombre una mujer vestida con hermosos vestidos relumbrantes como el sol y de una belleza sobrenatural que se declara su amada, de manera que el creyente vivirá siempre rodeado de la hurí a él destinada y otras muchas bellas mujeres en vida deleitosa junto a Dios y ángeles que les desean paz y les felicitan por haber alcanzado la mansión de los elegidos, obteniendo todo lo que desean eternamente. Este mundo de placeres edénicos aparece

⁸⁸ *Corán*, p. 457.

descrito, como explica M. Asín, en varias tradiciones musulmanas⁸⁹, pero aquí nos interesa destacar el aspecto de esas extraordinarias huríes del paraíso que sólo con su saliva transformarían en dulce al agua del mar y en cuyas frentes está escrito que sólo disfrutará de ellas quien obedezca a su señor Alá. El tema de las huríes aparece repetidamente en el *Corán* cuando se hace referencia al paraíso, como se puede leer más arriba. En la sura 55:56, 58, 70 y 72 encontramos la siguiente descripción de las huríes:

'En ambos [jardines] habrá mujeres de mirada recatada: antes de ellos no las habrá tocado ni hombre ni genio.

Ellas serán como rubíes y coral

(...)

En ambos habrá vírgenes excelentes, hermosas,
huríes enclaustradas en pabellones'⁹⁰.

El propio J. Vernet aporta una cita del escritor andalusí del siglo XI Ibn Hazm, autor del famoso *Collar de la paloma*, el cual, en traducción de M. Asín, dice de las huríes:

"En cuanto a las huríes, son mujeres honorables creadas por Dios en el paraíso para los amigos de Dios, dotadas de inteligencia y razón discursiva, y obedientes a Dios en la vida feliz en que han sido creadas, en la cual, eternamente y sin fin, han de vivir, sin ofenderle jamás, pues el paraíso para todos cuantos en él entran no es mansión de pecado. De aquí que los habitantes del paraíso no pequen jamás en él, pues allí viven en la felicidad

⁸⁹ Vid. M. Asín, *op. cit.*, p. 197.

⁹⁰ *Corán*, pp. 572-573.

eterna consagrados a alabar a Dios, a tenerlo presente en la memoria y, a la vez, a deleitarse de los manjares, bebidas y placeres sexuales que ninguno de los musulmanes discute"⁹¹.

Este interesante pasaje, además de mostrarnos en qué medida el paraíso es efectivamente considerado por los musulmanes como un lugar para, además de adorar a Dios, vivir todos los deleites "terrenales", describe el lugar central que reciben en la vida del paraíso. A diferencia del texto morisco, en donde se habla de setenta hermosas huríes, como ocurría con otros elementos del paraíso, según F.M. Pareja algunas tradiciones hablan de 500 mujeres, 4000 vírgenes y 8000 sirvientas para los elegidos⁹².

Más atractivos nos parecen las tradiciones que, siguiendo a M. Asín, describen el recibimiento que estas mujeres hacen a los que han entrado en el *al-yanna*. En el texto morisco ese momento se introduce cuando se explica que cada hurí recibe a los creyentes pronunciando la frase "Tú eres mi amado y yo soy tu amada", mientras que en las tradiciones recogidas por M. Asín, cada una de esas bellas mujeres, la destinada a cada hombre, lo recibe "dándole la bienvenida, [y] se le presenta como su esposa y prometida, que desde largo tiempo esperábale, anhelante de espiritual y casto amor"⁹³.

Este aspecto, que podría constituir, en parte, tal y como explica M. Asín, una explicación al hecho de que en su *Divina Comedia*, Dante incluya en su obra algo inencontrable en fuentes cristianas como colocar al final de un viaje de ultratumba

⁹¹ *Ibidem*, p. 573, nota al versículo 72, citado arriba.

⁹² *Vid.* F.M. Pareja, *op. cit.*, p. 183.

⁹³ *Vid.* M. Asín, *op. cit.*, p. 197.

el encuentro entre el viajero y su prometida, su antigua novia ya muerta⁹⁴, se encuentra en varias leyendas y tradiciones islámicas recogidas por M. Asín y de las que recogemos aquí una atribuida a ʿAlī al-Ṭalḥī, anterior al siglo X, que nos parece la más cercana al texto morisco, aunque, naturalmente, sin ser totalmente coincidente con él, lo que da cuenta del número y variedad de leyendas en torno a este aspecto existentes en el mundo islámico:

"Vi en sueños una mujer que no se parecía a ninguna de las de este mundo, y le dije: - ¿Quién eres? Me respondió: - Una hurf. Díjele: - Permite que seas esposa mía. Respondió: - Pídeme para esposa a mi Señor y señálame la dote. Díjele: - ¿Y cuál es tu dote? Respondió: - Que guardes tu alma pura de toda mancha"⁹⁵.

Después de hablar de las hurfes del paraíso, la paloma realiza una descripción orográfica del paraíso que recrea y amplía la descripción coránica de aquél como un jardín lleno de árboles, frutas y ríos/fuentes que vimos al principio. Así, según el texto morisco, en el paraíso se encuentran:

- el árbol de la Buenaventuranza, plantado por el propio Alá, cuyo tronco es de oro, sus venas de plata, sus frutas cristales, sus ramas corales, sus hojas se encuentran esmaltadas y su olor es almizcle, poseyendo todo tipo de frutos en sabor y color.
- árboles diversos con animales volantes indefensos y puros que llevan a los elegidos donde éstos desean.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 203-205. Este autor considera más importante para esta cuestión, junto al aspecto citado de las hurfes del paraíso islámico, los autores ascetas y místicos islámicos.

⁹⁵ *Vid. ibidem*, pp. 205-212:207.

- el río *al-Kawṭar*, que sale debajo del trono de Dios y es más dulce que la miel y blanco que la leche, siendo su cauce losas de perlas y piedras preciosas almizcladas.
- las fuentes *Masal*, *al-Kāfur* y *Tasnīm*, que manan del río *al-Kawṭar*.
- otros ríos del paraíso cercados por cátedras, estrados, frutas y verjeles.

Al margen de la falta de unidad respecto al número de árboles, ríos y fuentes existentes en el paraíso antes comentada, M. Asín recoge diversas tradiciones que describen exhaustivamente el paraíso, pero entre ellas no hemos encontrado ninguna que responda exactamente o de forma muy parecida a la que aparece en la leyenda, ni siquiera en lo que se refiere a los nombres del río y las fuentes, como tampoco los hemos hallado en el *Corán*, dónde únicamente hemos encontrado referencia a la fuente de *Tasnīm* en la sura 83:26,27:

'[Los puros] -su sello será de almizcle, ¡aspiren ese vino los que aspiran!-, al que se le habrá mezclado agua de *Tasnīm*'⁹⁶.

De entre las tradiciones que expone Asín hemos escogido el siguiente extracto de un texto atribuido al tradicionista Ṣākīr ibn Muslim de Orihuela, del siglo XII, que es el que más se asemeja al contenido de nuestro relato:

"Alzanse a la puerta del paraíso dos árboles grandes: en el mundo no se ve cosa que se parezca al aroma de estos árboles, a su umbroso follaje, a la perfección, belleza y elegancia de sus ramas, a la hermosura de sus flores, al perfume de sus frutos, al lustre de sus hojas, a la dulce armonía de los

⁹⁶ *Corán*, p. 652.

pájaros que sobre sus ramas gorjean, a la fresca brisa que a su sombra se respira... Al pie de cada uno de ambos árboles corre una fuente de aguas dulces, frescas, puras, que forman dos ríos verdes, semejantes al cristal por su transparencia, cuyo lecho es de límpidos guijarros de perlas y rubíes, cuyas linfas son más traslúcidas que el berilo, más frescas que la nieve fundida, más blancas que la leche...⁹⁷.

A continuación, la paloma hace referencia con las palabras: "bebrajes (*sic*) no hacen rudeza ninguna" a un aspecto que aparece siempre en el *Corán* respecto a los elegidos de Dios: el hecho de que éstos nunca reciben bebidas alcohólicas, en donde está el origen de la prohibición islámica de tomar alcohol. Ya lo veíamos en la sura 56:17-19 al principio de esta descripción, pero aparece en el Libro Santo en varias ocasiones, como en la sura 37:44-47, donde leemos en referencia a los bienaventurados:

'Entre ellos circulará en rueda la copa llena de agua corriente,
blanca, dulce al paladar de los bebedores;
no contendrá embriaguez ni se embriagarán de ella'⁹⁸.

Tras hacer referencia a este importante aspecto, y para terminar su descripción, la paloma vuelve a enumerar las ventajas que la estancia en el paraíso tiene para los creyentes en la religión de Alá, como son la pureza del cuerpo, que no produce tras la comida restos malolientes sino de olor de almizcle, que no se envejecen, ni enferman, ni mueren, ni sufren pena alguna y conservándose siempre sus lujosas ropas en perfecto estado, siendo tal su poder que, sólo con poner su mano

⁹⁷ M. Asín, *op. cit.*, p. 199.

⁹⁸ *Corán*, p. 467.

sobre el mundo podrían sanar ciegos, resucitar muertos, convertir descreyentes y sanar enfermos⁹⁹, así como convertir al agua salada en dulce, la tierra en almizcle con sólo echar saliva sobre ella y alterar el color del sol y de la luna al asomarse a ella.

Con esta relación, y tras instar nuevamente a todos a la creencia apelando a los deleites del paraíso de los que muchos parecen desconfiar, la paloma termina su descripción, que da paso a una pregunta de la doncella, interesada en conocer las penas que esperan a los malaventurados. Como se dice en el *Corán* contra los incrédulos en la sura 35:37-39:

'Él es Quien os ha colocado por sucesores en la tierra. Sobre quien es infiel, caerá su infidelidad. La infidelidad no cesa de aumentar el enojo de su Señor; la infidelidad de los infieles no hace más que aumentar su pérdida'¹⁰⁰.

9) El infierno musulmán o *ġahannam*

Por lo que se refiere a los males de los descreyentes, la paloma le da la siguiente respuesta a la inquisidora doncella:

"Dixo la paloma:

- Qui[en de]sobedece ada Allāh [su pe]na es el fuego de *ġahannam*, que ni muere[n ni viv]en y cada día les crece [una pena] sobre [pena]. Šon cativos en el fuego, que nunca es quito su cativerio ni alivianecida su pena [ni es conso]lada su tristeza ni esclare[cida su] escuredad ni oídas sus queexas ni

⁹⁹ Nos referiremos más adelante al tema de los milagros, cuando hablemos de la restitución de las manos amputadas de la doncella Carcayona.

¹⁰⁰ *Corán*, p. 457.

apiadada su voz. Su tristeza es fuerte, su solar es fondo, su agua es pozofña, sus arreos son fierros, su pena es dolorosa, su leña es piedras y gentes. No se regala su fierro ni se mata su fuego ni se acaba su pena. Allí están tiempos sin cuento, sus camisas es alquitrán ardiente, sus calzas **[de]** pez encendida, sus ropas **[de]** zufre flameante, sus bonetes **[de]** fierro ruxiente, y, sobre ellos, almalaques fuertes que los tornearán co[n garfios de fie]rro fogueante. Su bebraje es cobre derretido. [*Ŷaha*]nnam tiene siete puertas, de puerta a puer[ta] andadura de quinientos años. La primera se llama *Ŷāhanna*m porque co[m]e las car[n]es de los kefires, [la se]gunda se llama *Lazī* porque come los pies y [mano]s, la tercera se llama *Saqan* porque enciende **[su fortaleza]**, la cuarta se llama *al-Hutama* porque traspasa su fuego todos los miembros, la quinta se llama *Ša'ir* porque su fuego nunca se **[a]**mata jamás, la seisena se llama *al-Ŷahīm*, que una centella **[sola]** quemaría todo el mundo, la setena se llama *al-Hāwiya*, que quien entrará en ella nunca saldrá jamás. En ella está el pozo de *al-Habhab*, que cuando se abre quema al otro fuego de *Ŷahannam*. Y el fuego de *Ŷahannam* es negro oscuro. Y sobre cada puerta de *Ŷahannam* hay mil cabezos de fuego, en cada cabezo setenta mil [quebrazas de fue]go, **[y en cada quebraza setenta mil alacranes de fuego]**. Y dice *Ŷahannam* el día [del] juicio:

"Señor, crece en mí el ardor y la fortaleza para que tome hoy [vengan]za de aquellos que te desobedecieron **[a ti]**".

Y cuando los echan dentro **[del fuego]** lloran lágrimas fasta que se enxugan, y sangre fasta que se acaba, y materia fasta que se desecan. Y lloran tan[to], que si echasen nabes en sus lágrimas correrían como en la mar y nunca son apiadados. Y cuando verán las gentes a *Ŷahannam* cairán amortecidos de su temor. Y no ruega ninguno sino por sí **[mesmo]**. **[Y]** fuirán las madres de los fijos y los fijos de las madres. **[Y]** hacerse han canosos los mozos, pues, ¡cuántos mancebos son levados al fuego diciendo!:

"¡Oh, nuesa juventud, malaventurados, pues el fuego ha de ser nuesa



morada".

¡Cuántas mujeres hermosas que irán [al fuego] diciendo!:

¡Oh, [de] nuesa fermosura y vel[dad mal empleada], pues que el fuego es nuesa morada!".

¡Cuántos [vi]ejos canos que irán al fuego dicien[do]!:

"¡Oh, [de] n]uesas canas y flaqueza malgastada, pues [el fuego] ha de ser nuesa morada!".

Serán aborridos de Allāh y apartados de [su pie]dad, despedidos de sus [bie]nes, ligadas sus manos, encadenados sus cuellos, encendidas sus lenguas, negras sus caras, larga su tristeza durante su pena, hambrientos, sedientos, dolorosos, diciendo:

"Ya nos abarca tu pena, ¡tristes de nosotros por lo que defallecimos!".

Si se quejan no los apiadan, si claman no les responden. Dicen:

- "Señor, fuemos yerrados, ¡aliviánese sobre nosotros la pena [con agua] un día sólo, ¡[ye señor]!".

Lahora levántase una nube negra de fuego y ellos demandan agua. Y piensan que los apiadan con agua y llueve sobre ellos piedras [rruxientes] y agua bullente que los t[raspasa de fuego]. Comen de fuego, [y] beben [so]bre fuego, [y] se acuestan sobre fuego. Claman a Mālik [y está mil años que no les responde y dicen:

- "Señor, no nos responde Mālik].

Dice Allāh [ta'alā]:

- "¡Ye, Mālik!, res[ponde a] los laz[rado]s".

Lahora díceles Mālik:

- "¡Ye aquellos que se ha ensañado Allāh sobrellos!, ¿qué quere[is]?".

[Y] dícenle:

- ¡Ye, Mālik!, ¡dános a beber una bebida de agua que ref[ríe] n]uesos cuerpos!.

Lahora dales a beber agua de [*al-Ŷahīm*], que entra por las bocas y derriba los dientes, [*y*] abrasa las entrañas y derrite las carnes, hace bullir los medollos en las cabezas, que si una gota [*de aquéllos*] cayese sobre la tierra de aquella agua, morrían las gentes de su hedor. Sobre cada puerta de *Ŷahannam* hay mil mares de fuego de andadura de quinientos años. En cada mar mil cibdades de fuego. En cada cibdad mil aljubes de fuego. En cada alchube mil casas de fuego. En cada casa mil fuentes de fuego. De cada fuente [*sallen mil ríos*] de fuego, que si una gota cayese de aquell[a agua en l]a tierra abra[saría] todo el mundo. Y no hay cosa [*más ab*]orrída en poder de Allāh que los del fuego"¹⁰¹.

La primera parte de la descripción de la paloma se refiere a la vida de los condenados en el infierno, determinada por la presencia del fuego eterno, que aparece constantemente citado en el *Corán* como elemento central del sufrimiento que les está destinado a los infieles, destacando asimismo dentro de ese ámbito el agua hirviendo que abrasa los cuerpos que éstos reciben, hecho que se describe más adelante en el texto con detalle, como veremos, y que contrasta con el agua dulce que no embriaga destinada a lo creyentes. De entre las muchas suras coránicas que describen el infierno como morada del sufrimiento eterno rodeados de fuego y sin posibilidad de paliarlo con el agua hirviendo en un morir constante que nunca llega a producirse, recogemos aquí tres de ellas, que lo explican de forma paulatina. Así, la suras 11:108-107, 14:18-17 y 35:33-36, dicen refiriéndose a los no elegidos:

'Quienes sean desgraciados estarán en el fuego: en él exhalarán sollozos y suspiros.

Permanecerán en él eternamente mientras duren los cielos y la tierra, a

¹⁰¹ Fols. 43r-45v del ms. J 57.



menos que tu Señor no quiera otra cosa. Tu Señor es hacedor de lo quiere.

(...)

Los enviados pidieron al auxilio divino, y todo orgulloso y terco estuvo perdido.

Detrás suyo tenía el Infierno y se abrevaba con agua corrupta que bebía a sorbos y apenas podía tragarla; la muerte le llegaba por todas partes, pero no moría; detrás suyo había un duro tormento

(...)

Quienes no hayan creído tendrán el fuego del Infierno. No se les decretará la muerte, pero morirán continuamente; no se les aligerará su tormento. Así recompensamos a todo infiel¹⁰².

Dicho sufrimiento se concreta, además de en el agua corrupta, en aspectos como los citados en el texto y de los que en el Libro Santo musulmán hemos encontrado únicamente los de los arcos de hierro y los calzones de alquitrán, que en el texto morisco son camisas. Así, dice la sura 14:50-49, 51-50:

'Entonces verás a los criminales atados en hierros:

sus calzones serán de alquitrán y sus rostros estarán cubiertos de fuego'¹⁰³.

El resto de sufrimientos citados forman parte del acervo musulmán de tradiciones en torno al infierno que no hemos encontrado específicamente en las leyendas recogidas por M. Así ni en el *Corán*, pero que tampoco consideramos de gran relevancia en este trabajo. Mucho más interesante es el aspecto que encontramos a continuación: el de las siete puertas del infierno musulmán, que se corresponden

¹⁰² *Corán*, pp. 231, 236 y 457.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 260.

con sus consiguientes siete pisos o estratos, y sobre las que existen diversas leyendas. Éstas se apoyan en frases coránicas como la que aparece en la sura 15:44:

'[El Infierno] tiene siete puertas: ante cada puerta habrá un grupo aislado de infieles'¹⁰⁴.

Como explica M. Asín, los tradicionalistas musulmanes, ante la imposibilidad de aceptar este pasaje coránico tomando la palabra árabe en sentido literal, puesto que se utiliza el vocablo *puerta* (*bāb*), y, en el espacio comprendido entre una puerta, no se concibe que puedan caber todos los condenados, interpretaron dicho término metafóricamente llamándolo *escalón* o *piso* (*daraka*) de *estrato circular* (*tabaqa*), que manera que ya fuese posible imaginarse una cárcel con calabozos de siete categorías distintas según los pecados cometidos, al igual que sucedía con el paraíso, estratos que asimismo reciben nombres distintos, que varían según las tradiciones. Esta explicación fue puesta por los tradicionalistas en boca de °Alī, el yerno de Mahoma, y se completa con otra leyenda atribuida a Ibn °Abbās, tío de Mahoma, o al propio °Alī, según la cual se trataría de estratos circulares superpuestos, cada vez más calientes según el nivel, y de los que se mide la distancia entre ellos¹⁰⁵. Esto, como veremos, se encuentra en el texto morisco, pero nos centraremos ahora en la descripción de las siete puertas y sus consiguientes estratos infernales. Así, ese infierno musulmán, del cual, como dice M. Asín, no se posee "una descripción topográfica precisa en el Alcorán, pero las tradiciones mahometanas coinciden (...) en localizarlo debajo de la corteza terrestre: para ellas, el infierno es un negro y oscuro abismo o concavidad en el interior de la tierra, tan profundo, que una piedra

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 264.

¹⁰⁵ *Vid.* M. Asín, *op. cit.*, pp. 136-138.

o bola de plomo, dejada caer desde su boca, tardaría setenta años en llegar a su fondo"¹⁰⁶, aparece dividido en el texto morisco de la siguiente manera:

- 1.- **Ŷahannam**, que se come las carnes de los infieles (*kefires*, 'infieles, no creyentes', del árabe *kāfir*, que sería un calco de esquema).
- 2.- **Lazī**, que se come los pies y las manos.
- 3.- **Şaqar**, que enciende su fortaleza.
- 4.- **al-Hutama**, cuyo fuego traspasa todos los miembros.
- 5.- **Şa'ir**, cuyo fuego no se acaba nunca.
- 6.- **al-Ŷahīm**, una sola centella de la cual quemaría todo el mundo.
- 7.- **al-Hāwiya**, de la que nadie sale jamás.

De estas puertas del infierno, en el *Corán* sólo aparecen mencionadas *Saqar*¹⁰⁷, la tercera (o quinta, según Asín) y *al-Hutama*, la cuarta (o tercera, según Asín). La primera de ellas se describe así en las suras 74:26-30 y 38-36, referidas al incrédulo en el momento del Juicio Final:

'Le tostaré en el fuego saqar.
 ¿Qué te hará conocer lo que es el saqar?
 No queda nada ni lo deja;
 devora a los humanos:
 encima suyo hay diecinueve ángeles
 (...)

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 135.

¹⁰⁷ Según aclara J. Vernet, "es uno de los tantos sinónimos -siete, según la tradición- que sirven para designar el fuego del infierno" (*vid. Corán*, p. 632, nota al versículo 26 de la sura 74).



El saqar es uno de los mayores tormentos dado para amonestar a los humanos, a quienes, de entre vosotros, quieren acercarse o alejarse de la fe¹⁰⁸.

La segunda de ellas se describe así en la sura 104:1-9, titulada **El calumniador**, el que crea que la hacienda le hará inmortal y le librerá del infierno:

¡Ay de todo calumniador maldiciente,
que ha reunido una fortuna y la recuenta!
¡Cree que su fortuna le hace inmortal!
¡Quiá! Se le arrojará en *al-Hutama*.
¿Qué te hará comprender lo qué es *al-Hutama*?
Es el fuego de Dios, encendido,
que devora las entrañas;
encima suyo tendrán un fuego embravecido
formando largas columnas¹⁰⁹.

Queda claro que no se trata aquí de las puertas o estratos tal y como vienen descritas en el texto morisco, descripción que se corresponde con una de las tradiciones recogidas por M. Asín, que se remonta al siglo II de la Hégira y se encuentra en un *ḥadīṭ* de Ibn Ŷuraŷŷ, en la que los nombres de las puertas/estratos se corresponde casi totalmente, incluso en el orden, con la del texto morisco. Según dicha tradición, los siete estratos del infierno musulmán serían los siguientes:

a) **Ŷahannam**, destinado a los que han cometido pecado mortal.

¹⁰⁸ *Corán*, p. 632.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 681.



- b) **Lazā**, fuego cremante a donde van los cristianos.
- c) **al-Ḥatma**, fuego voraz destinado a los judíos.
- d) **al-Saʿīr**, fuego flamígero para los sabeos, adoradores del fuego.
- e) **Saqar**, fuego ardiente destinado a los zoroastras, adoradores del fuego, como los sabeos.
- f) **al-Ŷahīm**, fuego intenso para los politeístas¹¹⁰.
- g) **al-Hāwiya** o abismos, destinado a los que simulan la verdadera fe¹¹¹.

Por lo que se refiere al pecado mortal que aparece en primer lugar, interpretamos que se trata de la idolatría, puesto que, aunque siguiendo estrictamente al *Corán*, como vimos más arriba, debería tratarse del politeísmo, éste aparece en esta lista en sexto lugar.

Por otra parte, según unas creencias populares recogidas por F.M. Pareja, los siete infiernos estarían destinados a los siguientes grupos de "pecadores":

- 1) idólatras¹¹².
- 2) apóstatas.
- 3) la gente de Gog y Magog y los que poseyeron bienes mal adquiridos.
- 4) los jugadores y blasfemos.

¹¹⁰ Sobre el significado coránico e ideológico del término *mušrik*, 'asociador, politeísta' véase el trabajo de Eva Lapiedra Gutiérrez, *Los cristianos peninsulares vistos por los árabo-musulmanes a través de la terminología de sus crónicas*, Universidad de Alicante, 1996 [Tesis doctoral inédita], vol. I, pp. 211-219.

¹¹¹ Vid. M. Asín, *op. cit.*, p. 139.

¹¹² Sobre el significado coránico e ideológico del término *ʿābid al-aṣnām*, 'adoradores de ídolos', véase Eva Lapiedra Gutiérrez, *op. cit.*, vol. I, pp. 458-460.



- 5) los que oraron mal y no dieron limosna.
- 6) los que desacreditaron a los profetas.
- 7) los falsificadores y estafadores¹¹³.

En esta tradición queda claro que lo que se considera como el pecado más grande entre los musulmanes es la idolatría, de lo que eran acusados la doncella Carcayona y su padre, y que la primera abandona para convertirse al Islam. Ello confirmaría nuestra impresión de que, aunque desde el punto de vista coránico, el politeísmo es el mayor pecado que se puede cometer contra Dios, los tradicionalistas destacan a la idolatría como el más imperdonable de los pecados, seguramente por ser lo que más claramente distingue al musulmán del creyente en otras religiones, hecho que se acentúa entre los moriscos por ser la adoración de imágenes uno de los aspectos que más los enfrentaban a los cristianos y más le reprochaban a éstos en sus textos.

Otra tradición, "muy popular entre los musulmanes dentro del vulgo iletrado" en palabras de M. Asín, y que combina los aspectos morales con la orografía infernal, es la que ha encontrado M. Asín en un *ḥadīṭ* de °Abd Allāh ibn °Umar, uno de los compañeros del profeta Mahoma, que clasifica así las siete tierras en las que Dios dividió la tierra y que equivaldrían a los siete pisos o estratos infernales, a cada uno de los cuales le corresponde asimismo un nombre¹¹⁴:

a - *Adīm*, que sería la superficie habitada por el hombre.

b - *Bastī*, llanura habitada por gentes que comen su carne y beben su sangre.

¹¹³ Vid. F.M. Pareja, *op. cit.*, p. 184.

¹¹⁴ Vid. M. Asín, *op. cit.*, p. 139.

- c - *Ṭaqīl* o penosa, que es el vestíbulo del infierno.
- d - *Baṭṭh*, valle por el que fluye un río de azufre hirviendo preparado por Dios; sus moradores carecen de ojos y tienen colas en vez de pies
- e - *Ḥayn* o adversidad, donde serpientes devoran el cuerpo de los infieles.
- f - *Māsika* o retén y *Siyyīn* o calabozo, que es la oficina donde se registran los pecados de los condenados (este aspecto parece recrear el aspecto anteriormente citado de la división previa de los reos según sus pecados).
- g - *al-Saqar* o la ardiente, y *al-Ṭara* o la húmeda, nido y mansión de Iblīs y sus ejércitos; en una parte hay calor ardiente y en la otra frío helado. En él los ángeles rodean a Iblīs.

Junto a las tradiciones referidas a este aspecto encontramos otras leyendas populares que, siempre siguiendo a M. Asín, hablan de una serie de accidentes orográficos del infierno, situado debajo de la corteza terrestre: barrancos, fuentes, ríos, mares, pozos, puentes, etc..., que, a menudo, poseen también un nombre, como sería el caso de varios accidentes topográficos entre los que se encuentra el pozo que aparece en el texto morisco: *al-Habhab*, "el nombre de un pozo de fuego en el que arden los orgullosos y soberbios"¹¹⁵, y que, según el texto morisco, se localiza en esta última puerta citada, en *al-Hāwiya*. No nos referimos aquí al contenido de esas tradiciones sobre la orografía del infierno musulmán porque la leyenda morisca no hace referencia explícita a ellas, por lo que nos remitimos a la obra de M. Asín¹¹⁶.

A continuación, la paloma explica a la doncella cómo todo lo que se encuentra

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 142.

¹¹⁶ *Vid. ibidem*, pp. 141-142.

en el infierno se componen de ese fuego negro oscuro que le es propio. Así, en cada puerta habría mil cabezos de fuego, que, a su vez, posee cada uno setenta mil quebrasas de fuego y en cada una de ellas de nuevo setenta mil alacranes de fuego, en el intento de simetría numérica ya comentado que sería propio de las leyendas populares y las tradiciones apócrifas¹¹⁷. Todos estos aspectos citados pertenecen a las tradiciones que hablan de los tormentos de que se viven en el fuego, a los que pertenecen, como dice F.M. Pareja, "animales espantosos, especialmente atormentadores, tales como escorpiones de la grandeza de un mulo, con infinitos agujijones de terrible veneno..."¹¹⁸. Tras ello es el propio infierno quien habla, en un tono muy coránico, afirmando tomar venganza sobre aquellos que desobedecieron a Dios a pesar de las advertencias divinas llevándolos al fuego eterno, lo que encontramos de forma muy semejante en suras iniciales como la 3:7-10, donde se dice:

¡Señor nuestro! Tú reunirás a los hombres en un día. No hay duda de ello, Dios no falta a la promesa.
Las riquezas y los hijos de quienes no creen no les servirán de nada frente a Dios: Ésos serán combustible del fuego'¹¹⁹.

Después se resume el sufrimiento eterno en el fuego con las lágrimas que los condenados derramarán, junto a sangre y materia corporal, de manera que lloran tanto que sus lágrimas formarían un gran mar, y nunca son compadecidos. En el

¹¹⁷ Este aspecto sería responsable, como explica M. Asín, de estas tradiciones sobre los siete cielos o siete estratos del paraíso que pretenden establecer una simetría con las citadas siete "puertas" infernales, de base coránica (*vid. ibidem*, p. 137).

¹¹⁸ F.M. Pareja, *op. cit.*, p. 184.

¹¹⁹ *Corán*, p. 53.



Corán se hace referencia a ello en la sura 11:108-106, aunque no con tanta vehemencia como en el relato morisco:

'Quienes sean desgraciados estarán en el fuego; en él exhalarán sollozos y suspiros'¹²⁰.

Tras ello se habla del hecho de que cada condenado rogará (aunque como veremos, sin conseguir el perdón), huyendo incluso las madres de los hijos y éstos de sus madres, quedando claro que no se librarán del fuego eterno ni los jóvenes, ya encanecidos, por su juventud, ni los viejos por su vejez, ni las mujeres por su belleza, suspirando todos por la salvación del fuego eterno, en el que permanecerán, aborrecidos por Dios, desposeídos de todo, atadas sus manos, encadenados sus cuellos, con las lenguas encendidas y con los rostros negros por el fuego, lamentándose y sufriendo eternamente hambrientos, sedientos y llenos de dolor y sin que sean escuchadas sus quejas e invocaciones a Dios. Una de estas invocaciones a la piedad divina consiste en pedir agua que aplaque su sufrimiento aunque sea un sólo día, y que ya vimos que era uno de los aspectos centrales en el *Corán* sobre los condenados en el infierno, como se ve claramente en la sura 78:21-28:

'En él permanecerán siglos,
en él no probarán ni el frío ni la bebida,
sino agua hirviente, infecta,
como recompensa apropiada a sus obras,
pues no esperan la cuenta
y desmienten en todo nuestras aleyas'¹²¹.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 231.

¹²¹ *Ibidem*, p. 642.

Esa agua infecta constantemente nombrada en el *Corán* es la que reciben en respuesta a sus peticiones en el relato morisco tras levantarse una nube negra de fuego, y, creyendo que van a ser aliviados, reciben encima piedras y agua hirviendo que les traspasa las entrañas. Todo es fuego, comen fuego, beben fuego y se acuestan sobre fuego. Como se lee en el Libro Santo musulmán en la sura 3:3 y 10-12:

'Ciertamente, quienes no creen en las aleyas de Dios, tendrán un castigo terrible. Dios es poderoso, vengador.

(...)

Di a quienes no creen: "Seréis vencidos y reunidos en el infierno. ¡Qué mal lecho es!"¹²².

Desesperados, deciden llamar a Mālik, el ángel de la muerte, uno de los que custodia las puertas del infierno y preside el tormento de los condenados¹²³, para que interceda por ellos ante Dios. Un diálogo semejante al que aparece en el texto morisco lo encontramos en el *Corán*, donde entre los condenados y los guardianes del infierno se establecen diálogos como los que encontramos en la sura 40:52-50:

'Quienes están en el fuego dirán a los guardianes del Infierno: ¡"Rogad a vuestro señor que por un día aligere el tormento!"

Responderán: "¿Acaso vuestros enviados no os llevaron pruebas manifiestas?" Responderán: "¡Sí!" Dirán: "¡Rogad vosotros!" La plegaria de los infieles es puro desvío'¹²⁴.

¹²² *Ibidem*, pp. 52-53 (la **negrilla** es nuestra).

¹²³ *Ibidem*, p. 520, nota al versículo 77.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 496.

Dichos guardianes habían sido mencionados anteriormente en la sura 39:71, donde poseen el papel de amonestar a los que no creyeron en las advertencias divinas y ahora se encuentran a las puertas del infierno:

'Quienes hayan sido infieles serán conducidos al Infierno por grupos. Cuando lleguen a él se abrirán sus puertas, y sus guardianes preguntarán: "¿No os llegaron enviados de vuestra raza que os recitaron las aleyas de vuestro Señor y os advirtieron la llegada de este día vuestro?". Responderán: "¡Sí!" La Palabra del tormento contra los infieles se cumplirá'¹²⁵.

Es interesante comprobar cómo, aunque en el *Corán* no aparezcan explícitamente descritas las puertas y los estratos infernales, aquí se hace referencia a los grupos en los que son conducidos los condenados al infierno, lo que indicaría que se ha producido una previa selección y distribución de éstos según la gravedad de los pecados cometidos.

Por lo que se refiere al propio Mālik, éste aparece citado en el *Corán* en un diálogo también muy parecido al que encontramos en el texto morisco, cuando los condenados claman a Dios y, al no ser escuchados y recibir sólo agua hirviendo que les quema las entrañas, recurren al ángel que preside su tormento, para pedirle la muerte con el fin terminar con tanto sufrimiento ante el convencimiento de que no van a ser aliviados nunca, como ya se anunciaba en el *Corán* en las suras iniciales. Esta es la respuesta que leemos en la sura 43:77:

'...y gritarán: "¡Oh, Malik!, ¡Termine tu Señor con nosotros!" Responderá: "Vosotros permaneceréis aquí"¹²⁶.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 490.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 520.

En la leyenda morisca los condenados reciben de Mālik agua proveniente de *al-Ķahim*, una de las puertas del infierno, que vuelve a quemarles las entrañas, siendo el poder de ese agua tal que si una sola gota de la misma cayese sobre la tierra todos morirían por su hedor.

Es aquí cuando la paloma retoma el aspecto de la orografía infernal que aparece en tantas tradiciones diversas para lo que remitíamos a la obra de M. Así, hablándose aquí de mares de fuego de andadura de quinientos años, cada uno de los cuales contiene mil ciudades de fuego, éstas a su vez mil pozos de fuego¹²⁷, y, en cada uno de estos pozos, mil casas de fuego que contienen asimismo cada una mil fuentes de fuego de las que salen mil ríos de fuego tan abrasador que sería capaz de quemar toda la tierra con una sola gota de su agua.

Con este "abrasador" panorama termina la paloma la descripción del infierno musulmán, lo que provoca los lamentos de la doncella por su antigua descreencia y su posterior desvanecimiento, tras el cual se produce su definitiva conversión al Islam.

10) La conversión al Islam.

La descripción de los bienes del paraíso y los males del infierno provoca los lamentos de la doncella, que se pregunta sobre lo que le sucederá a ella el día del Juicio Final, haciendo referencia al puente del *as-ṣirāt*, que ya vimos que era el fino puente que se encuentra situado sobre el río del infierno y por el que deberán pasar todos aquéllos que deseen entrar en el paraíso, siendo considerado como el equivalente del purgatorio cristiano. Así, dice la doncella:

"- ¡Ye tristeza, ye tristeza!, ¡qué poco ha sédo mi cono[cimiento con mi]

¹²⁷ En el texto, *aljubes*, 'pozos', del árabe *al-Ķubb*, que sería otro calco de esquema

criador!, ¡guay de los ser[vido]res de las ídolas en *ŷahannam* y en su pena!, ¡guay de mí!, ¿qué será de mí cuando me pararé delante de mi señor a [dar] la cuenta y separará el peso y se tenderá el [puente de L]asirát?, ¡triste de mí aquel día!"¹²⁸.

Tras ello se produce el desvanecimiento de la doncella y la visita de su padre, que, alarmado por las noticias sobre su hija, va a verla y le pregunta por las causas de su estado. En ese momento, Carcayona le declara su adhesión al Islam, que supone evitar el fuego del infierno al que está condenado todo infiel, y, por otro lado, rechazar la idolatría, que, como explicábamos arriba, parece ser, según algunas tradiciones, el mayor pecado que se puede cometer y el que conduce a la grada más alta en el fuego infernal. La doncella lo expresa así:

- "¡Ye padre!, defiéndome [con All]āh del fuego de *jahannam* y de sus penas, aquellas que no apiadará[n] a[l vie]jo [por] su vejez ni al chico por su pequeñez ni a la [muje]r por su flaqueza".

Dixo el rey:

- "¡[Ye fija]!, ¿has visto algo en tu dormir o estás hechizada?".

Díxole [ella]:

- "¡Ye padre!, antes demando perdon a[da All]āh, mi señor y tu señor. Dexa [d]el servicio de las ídolas, aquellas que no oyen ni veen, nuecen y no aprovechan"¹²⁹.

Ya vimos que esta última frase remite a frases coránicas como la que ya vimos que aparecía en la sura 25:4 a propósito de los infieles: "no tienen para sí ni

¹²⁸ Fols. 45-46r del ms. J 57.

¹²⁹ Fols. 46r-46v del ms. J 57.



daño ni utilidad"¹³⁰.

A continuación, y tras los intentos del rey Naýrab por mantenerla en el servicio de la idolatría trayéndole su ídola, la doncella le exhorta a pronunciar la profesión de fe, paso que ya vimos que era esencial para llegar a abrazar el Islam:

- "¡Ye padre!, tú eres el yerrado. Dexa el servicio de las ídolas y dí que no hay señor sino Allāh, solo, sin aparcerero, en el cielo es su al-^oarše y en la tierra su potestad y señorío"¹³¹.

Ello provoca las protestas de Iblīs, quien, escondido dentro de la ídola promete al rey idólatra no volver a ella jamás y abandonar un reino en el que se ha impuesto una falsa fe.

11) Los cinco pilares del Islam

La profesión de fe, le peregrinación, la oración, el ayuno y la limosna constituyen, como apuntábamos antes, las cinco obligaciones más importantes de todo buen musulmán, aunque siempre supeditadas a las posibilidades de cada uno, es decir, que, en el *Corán*, como veremos luego, nunca se impone su realización si eso supone, por ejemplo, un peligro para la vida del creyente. En ese sentido decíamos antes que el concepto del martirio en sentido cristiano no existe en la religión islámica. Ya veremos más adelante cómo se expresa este aspecto en el Libro Santo musulmán cuando volvamos al tema del martirio que sufre Carcayona hasta ver cumplido su deseo de vivir su nueva religión en paz junto a los suyos. Ahora queremos destacar el hecho de que en la leyenda morisca que nos ocupa no se

¹³⁰ *Corán*, p. 370.

¹³¹ Fol. 46v del ms. J 57.

enumeran estas cinco obligaciones fundamentales del musulmán ni la manera de llevarlas a cabo, como sí sucede en otros textos aljamiados sobre las obligaciones básicas de todo buen creyente¹³². Nosotros pensamos que, al constituir el relato de Carcayona una narración sobre el proceso de conversión de una doncella que profesa la idolatría a la religión islámica, la mención de estos cinco pilares aparece en el texto como parte de ese proceso, de manera que, una vez convertida a su nueva religión, la doncella comienza a comportarse como un buen musulmán llevando a cabo acciones que le son propias.

Así, la primera de estas obligaciones que encontramos en el texto es la limosna, que aparece en el *Corán* en varias suras, como la 2:211-215, donde se dice:

'Te preguntan cómo deben hacer la limosna. Responde: "El bien que gastéis, sea para los padres, los parientes, los huérfanos, los pobres y el viajero. El bien que hagáis, Dios lo conoce"¹³³.

Dicha regla es la que sigue la doncella cuando decide romper su ídola y repartir sus riquezas entre los pobres tras haberle pedido a su padre que la dejase descansar después de haber intentado éste que su hija abandone la nueva religión:

"Pues lahora déxola, y fuese ella a su ídola, y esmenuzóla toda y tomó el oro y la plata y las perlas de la ídola y partióla a los pobres en servicio de Allāh"¹³⁴.

¹³² Véase por ejemplo el relato titulado "Los cinco preceptos fundamentales del Islam", en: O. Hegyi, *Cinco leyendas...*, pp. 197-206.

¹³³ *Corán*, p. 36.

¹³⁴ Fol. 47r del ms. J 57.



En el *Corán*, la limosna se relaciona con el ayuno, que aparece como una compensación a las posibles dificultades para llevar a cabo la primera. Así, leemos en la sura 5:91-89:

'Dios no os reprenderá por la jactancia de vuestros juramentos, pero os reprenderá por aquello en lo que os comprometisteis en los juramentos y no cumplisteis. La penitencia del perjuro consistirá en dar de comer a diez pobres de aquello que por término medio dais de comer a vuestra familia, o en vestirlos o en liberar a un esclavo. **Quien no encuentra medio de cumplir lo antedicho, ayunará tres días...**'¹³⁵.

En realidad, como recoge F.M. Pareja, en el Islam el ayuno es obligatorio durante el mes del Ramadán (vid. sura 2:183-187), pero existe también el llamado ayuno por devoción, entre otros¹³⁶, que sería el que practica la doncella Carcaiyona.

Por otra parte, en realidad la limosna se considera, en primer lugar, como un tributo general o *azaque*, que en el Libro Santo musulmán se relaciona a su vez con la oración (*aṣ-ṣalā*), como se lee en la sura 19:32-31, que trata sobre la Virgen María y el niño Jesús. Así, éste quien afirma desde su cuna:

'[Dios] me bendice dondequiera que esté y me ha prescrito, mientras viva, la plegaria, la limosna.'¹³⁷

También existen, sin embargo, una gran variedad de modalidades de la

¹³⁵ *Corán*, p. 120 (la **negrilla** es nuestra).

¹³⁶ Vid. F.M. Pareja, *op. cit.*, pp. 228-230.

¹³⁷ *Corán*, p. 313.

oración, algunas obligatorias y otras también de devoción y voluntarias¹³⁸, que serían asimismo, como sucedía con la limosna y el ayuno, las que practica la doncella Carcayona. Por eso, en el texto morisco aparece descrito cómo, junto a la limosna, la doncella se dedica también devotamente a orar a Alá y ayunar, pidiéndole a su señor que le envíe de nuevo a la paloma. Ésta aparece y, tras comunicarle la doncella a ésta su conversión declarándole su adoración al único Dios, Alá, la paloma le explica que Dios ya conoce su arrepentimiento y ha perdonado su pecado. Tras ello, la doncella sigue sirviendo al Islam dedicándose a la práctica de la oración:

" Y fuése la paloma y tornóse la doncella a **hacer *aş-şalā* y *dayunar*** y rogar ada Allāh que la salvase de la pena de *şahannam*"¹³⁹.

Naturalmente, también en el *Corán* aparecen numerosas referencias a la oración en sí en varias suras, como en la 2:109, donde leemos:

'Recuerda a tu Señor internamente con humildad y temor, reza sin voz elevada por la mañana y por la tarde, y no estés entre los descuidados'¹⁴⁰.

Ésta es la oración que la doncella realiza en el texto morisco en el momento en el que aparece el sayón enviado por su padre, el rey, para cortarle las manos. Con ella se reafirma en su nueva fe y se declara en contra del demonio y la idolatría que, como vimos, éste representa en el relato:

¹³⁸ Cfr. F.M. Pareja, *op. cit.*, pp. 79 y ss.

¹³⁹ Fol. 47v del ms. J 57 (la **negrilla** es nuestra).

¹⁴⁰ *Corán*, p. 174.

- "¡Ye, [quien] jaleqó los cielos!, refirma mi corazón [y] pon [sufre]ncia en mí, no te aires con mi, [y] no des lugar [al *aš-šayta*]n en [mi fecho], apiádame con tu piedad"¹⁴¹.

Por lo que se refiere a la actitud y el cumplimiento de estos deberes fundamentales entre los moriscos en general, L.P. Harvey afirma, a partir de los textos aljamiados y moriscos editados, que "los moriscos tenían sus propios textos en los que se entraba con mucho detalle sobre los pormenores de estos pilares (...) pero el núcleo básico era la pronunciación de la *šahāda* (profesión de fe)", de la cual "por natural conservadurismo credal, las palabras se pronunciaban en árabe", pudiendo decirse, en conclusión, que "el *imān* (fe), la oración canónica (*ṣalāt*) y el ayuno (*ṣawm*) se acataban y se cumplían entre los moriscos"¹⁴².

Ya vimos que así sucedía en el relato de Carcayona, incluida la pronunciación en árabe de la *profesión de fe*, aunque en el texto no se haga referencia exactamente a la oración canónica ni al ayuno obligatorio del *ramadán*, el cual, como veíamos, se substituye por sus variantes voluntarias a causa de la especial situación que vive la doncella en su proceso de conversión al Islam. Por lo que se refiere a la limosna y la peregrinación, L.P. Harvey explica que éstos "plantean graves problemas para los musulimes residentes en países no islámicos", por razones obvias en el caso de los moriscos en deberes como el de la peregrinación¹⁴³. En cuanto a la limosna, está clara la imposibilidad del morisco de cumplir con el tributo obligatorio en la situación de opresión que vivía el morisco, pero ya vimos que la limosna voluntaria podía

¹⁴¹ Fol. 49r. del ms. J 57.

¹⁴² Vid. L.P. Harvey, "Los moriscos y los cinco pilares del Islam", en: A. Temimi (ed.), *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, C.E.R.O.M.D.I., 1989, p. 94.

¹⁴³ Vid. *ibidem*, p. 95.

suplir su función, a su vez "compensable" con el ayuno voluntario, que es lo que lleva a cabo la doncella Carcayona en su defensa y práctica de la fe islámica, su nueva religión.

12) El martirio

A partir de aquí la historia se desarrolla como ya conocemos, con el largo tira y afloja entre el rey y la doncella en el que ambos intentan convencerse mutuamente de que deben abandonar una religión errónea, diálogo en el que únicamente aparecen elementos religiosos ya conocidos o se introducen otros. En él la doncella insiste en su devoción a Dios, pronunciando la profesión de fe en árabe (*lā ilaha illā Allāh*) y el rey la amenaza con cortarle las manos y expulsarla de su reino al bosque. Esto es, como ya sabemos, lo que finalmente sucede, destacando él hecho de que en los momentos previos a la expulsión vuelve a aparecérselle la paloma, quien la consuela anunciándole que Alá le concederá los deleites del paraíso el día del Juicio. Los ángeles¹⁴⁴, y las huríes del paraíso se asoman para invitarla a aceptar un sufrimiento que acabará conduciendo a la salvación eterna como mártir del Islam, en una especie de representación teatral con efectos didácticos que ya comentamos en el capítulo anterior:

- "¡Ye fija de Naḡrab!, alégrate, que la gracia de Allāh es con tí; sufre, que Allāh te dará el *al-janna* el día del juicio". Y los almalaques rogaban [ada Allāh] llorando por ella, y las alhurras de *al-janna* que se asomaban a ella:

"¡Pues, sufre con lo que se ha asentado con ti y no sea tu sufrencia

¹⁴⁴ *almalakes*, 'ángeles', del árabe *al-malak*, que sería un nuevo calco de esquema. En el Islam, los ángeles acompañan siempre a Dios y los profetas en el enjuiciamiento de los hombres, ya sea con los creyentes o con los condenados, estando aquí claro que los ángeles acompañan aquí a una de las elegidas por Dios para disfrutar de los deleites del paraíso (*vid.* por ejemplo, *Corán*, sura 2:28, pp. 8-9).



sino con Allāh!"¹⁴⁵.

Curiosamente, este concepto del martirio parece ser, como comentábamos más arriba, más bien cristiano que musulmán, puesto que en el *Corán* no se habla de mártires y sí se menciona la libertad de la que todo musulmán dispone para servir al Islam en la medida de sus posibilidades. Como se lee en la sura 2:286 en una oración dedicada al Señor:

'Dios no obliga a un alma sino en la medida de su capacidad: tendrá lo que haya adquirido y se le reprochará lo que haya adquirido. ¡Señor nuestro! No nos reprendas si olvidamos o faltamos. ¡Señor nuestro! No nos agobies con un fardo semejante al que cargaste sobre quienes nos precedieron. ¡Señor nuestro! No nos cargues con lo que no tenemos fuerzas para soportar. ¡Borra nuestras faltas! ¡Perdónanos! ¡Ten misericordia de nosotros! Tú eres nuestro Señor, auxílianos contra la gente infiel'¹⁴⁶.

Esta concepción, referida a las obligaciones fundamentales del musulmán, contempla incluso la posibilidad de fingir otra fe en caso de encontrarse en peligro de muerte, la denominada *taqīya* o "fingimiento" que tanto ayudó a los moriscos frente a la Inquisición a seguir sirviendo a su Señor sin darlo a conocer públicamente¹⁴⁷, lo que se basaría en la sura 4:102-101:

'Cuando recorráis la tierra no cometéis falta al abreviar la plegaria si teméis que os ataquen quienes no creen. Los infieles son vuestro enemigo

¹⁴⁵ Fols. 48v-49r del ms. J 57.

¹⁴⁶ *Corán*, p, 50.

¹⁴⁷ Cfr. L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, pp. 85-98.



manifiesto'¹⁴⁸.

La explicación a esta paradoja podría encontrarse en el hecho que, de la misma manera que en el texto se hace especial hincapié en los horrores del paraíso frente a los bienes del paraíso, lo que es más cristiano que islámico, los moriscos ya se hubiesen impregnado de un cierto espíritu cristiano¹⁴⁹, lo cual les lleva a adaptar aquí la estructura de un sermón cristiano, con martirio incluido, con fines proselitistas musulmanes.

13) La predicación

A partir de aquí la narración relata el cuento popular ya descrito pero en el que siguen introduciéndose elementos religiosos islámicos, como corresponde a una relato que ha sido adaptado a la forma de un sermón religioso. La mayoría de ellos ya nos son conocidos, aunque se introducen algunas fórmulas nuevas como la frase que inicia el *Corán*: *bi-smi-l-lāhi*, 'en el nombre de Dios', pero lo que abundan son las invocaciones a Alá y las declaraciones de adhesión a la nueva fe y servicio al nuevo Señor, junto al desprecio de la idolatría:

"Pues lahora mandó su padre cortarle las manos y ella que decía:

"¡*Bi-s[mi-l-lāhi!*, seño]r de los cielos, ¡*bi-smi-l-lāhi!*, señor de [las] tierras, ¡*bi-smi-l-lāhi!*, el turante en el señorío, ![*Ye*] señor, dame sufrenca y afirmame [en tu] obeden[ci]ja, [*y*] consuela mi corazón!".

¹⁴⁸ *Corán*, p. 95.

¹⁴⁹ Véase sobre la influencia de las narraciones ascéticas cristianas en la literatura religiosa musulmana el estudio de R. Menéndez Pidal, "La leyendas moriscas en su relación con las cristianas", en: *Estudios literarios*, Madrid, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1957⁸, pp. 111-124, donde el autor se ocupa de relatos moriscos como el conocido "Recontamiento de Jesús con la calavera", relatado por muchos autores árabes y de origen indudablemente cristiano.



[Y lloraban todos], arrencorábanse ada Allāh [¡subhanahu!] los de los cielos y de las tierras y dicfan:

"¡[Ye] señor, mira lo que se ha asentado con aquella doncella por tu obediencia!".

[Y] dīce Allāh:

"Todo es a mi vista. Por mī honra y nobleza que yo le daré galardón cumplido y la porné en la grada de los honrados"¹⁵⁰.

En esta constante defensa del Islam, que recibe la protección divina, destaca el hecho de que la doncella se convierte en una abanderada de éste, que se preocupa también de difundir las enseñanzas recibidas por la paloma, de manera que, teniendo en cuenta el carácter de enviado de Dios que ésta posee y que la equipara a la figura del ángel Gabriel que le reveló la fe islámica a Mahoma, la doncella se convierte inmediatamente en una suerte de profetisa cuya misión es difundir la fe entre los hombres, que es lo que la doncella consigue con el príncipe que la encuentra en el bosque y con su madre. Como dicen los fieles en el *Corán* en la sura 2:285:

'El Profeta ha creído en los que se le ha hecho descender, procedente de su Señor, y todos los creyentes creen en Dios, en sus ángeles, en sus escrituras y en sus enviados. Dicen: 'No establecemos diferencias entre ninguno de sus enviados...'¹⁵¹.

Aunque en el Libro Santo sí se diferencia entre diferentes categorías de Profetas (véase la sura 2:254-253), está claro que la misión de los distintos enviados de Dios es difundir la fe islámica entre los habitantes de la tierra, que es lo que hace

¹⁵⁰ Fols. 49r-49v del ms. J 57.

¹⁵¹ *Corán*, p. 50.



la doncella Carcaÿona, por lo que podemos considerarla un nuevo profeta de Alá, que consigue que otras personas pronuncien la profesión de fe, como su amado príncipe, al que le explica:

"Y dīxo el rey:

- "¡Ye doncella!, ve[n]te a mí] que yo me casaré con ti y adelantar[te he sobre todos los] de mi reino, que aquél señor que tú me [has nom]brado [nun]ca lo of nombrar sino agora a t[í], d[e]cláram]e algo más [¡ye, doncella!]"

Pues declaróle la doncella todo [aquello] que le había dīcho la paloma de la grandeza de Allāh y de las gracias de *al-ÿanna* y de las penas [del fuego] de [ÿahannam].

Lahora dīxo el rey:

- "¡Ye doncella!, cásate conmīgo que yo te seguiré en la regla y digo que no hay señor sino Allāh, solo, sin aparçero [ninguno] con Él"¹⁵².

El éxito de esta predicación se observa en las siguientes palabras del príncipe, algo más adelante en el texto, cuando el príncipe se declara converso al Islam al pronunciar la profesión de fe:

"Lahora dīxo el rey:

- "¡Ye doncella!, cásate conmīgo que yo te seguiré en la regla y digo que no hay señor sino Allāh, solo, sin aparçero [ninguno] con Él"¹⁵³.

14) El milagro

El premio que la doncella recibe de Dios por sus sufrimientos y su defensa

¹⁵² Fol. 50v del ms. J 57.

¹⁵³ Fols. 50v-51r del ms. J 57.

del Islam es la recuperación de las manos que le habían sido amputadas por orden de su padre como castigo por haber abandonado la idolatría para abrazar el Islam. Antes, en su primera expulsión, ya había sido protegida de las alimañas en el bosque por Alá, ayudada por una cierva enviada por Dios, y, posteriormente, tras haber conseguido la conversión del príncipe y su familia, sufre una segunda expulsión en la que asimismo recibe la protección divina, lo que la convierte en una santa que será luego merecedora de la recuperación de sus manos. Ello lo demuestran las palabras que pronuncia la doncella al recibir la noticia de la carta que la condena a ser expulsada nuevamente al bosque:

- "¡Ye, mi suegra!, haz lo que querrás, que Allāh es el contador de mis días y sobre Él me apercuro y [a Él me de]samparo"¹⁵⁴.

Todo ello conduce al milagro que lleva a cabo Alá después de haber rechazado la doncella, a instancias de la paloma, rogarle a Dios que le devuelva sus amputadas manos, y tras provocarle el sueño a la doncella, de manera que, al despertarse, ésta se encuentra de nuevo con sus manos. La escena se desarrolla así:

"Y no cesó Carcaisyona de [andar por] los yer[mo]s llorando, arrencorándose ada Allāh, fas[ta] que le envió Allāh a la paloma y dió *as-salām* sobre ella y [díxo]le:

- "¡Ye, Carcaisyona!, alégrate, que Allāh [es con] ti y Él te apiedará".

[Y] díxo Carcaisyona:

- "¡Ye, la paloma!, el *as-salām* [de Allāh] sea sobre ti".

Díxo la paloma:

- "¡Ye Carcaisyona!, ruega ada Allāh que te torne tus manos para que te

¹⁵⁴ Fol. 51v del ms. J 57.



ayude[s con ellas] sobre tu hijo".

Dixó Carcaisiyona:

- "¡Ye paloma!, yo he vergüenza de demandarle ada Allāh ningún menester en este mundo por no perder lo celestial".

[Dixo la paloma:

- Demanda, que no le menguan ada Allāh sus gracias].

Y fuése la paloma [y quedó Carcaisiyona haciendo *aş-şalā* y rogando ada Allāh]. Y dió Allāh sueño a Carcaisiyona y durmióse y, cuando se despertó, hallóse con sus manos por licencia de Allāh, ¡tan alto es [y tan noble]!.
Y dixó [Carcaisiyona]:

- "¡Loor ada Allāh, aquél que me ha tornado [mis manos de]pués que me las cortó mi padre [Naŷrab]!, ¡[tan loado es, ye mi señor]r, que me sacó del ser[vicio] de las ídolas!, ¡loado seas, ¡ye mi señor!, que [reci]bes lo poco de la obra y das el galardón [sin] cuento!"¹⁵⁵.

Por lo que se refiere al aspecto de los milagros, en el Islam, tal y como sucede en el texto, únicamente Dios es capaz de realizar milagros. Aunque existen tradiciones populares en torno a los milagros realizados por el profeta Mahoma¹⁵⁶, los profetas y enviados de Dios sólo están autorizados a pedir a éste la realización de un milagro determinado, como hace la paloma en el relato morisco. Esto se observa en el caso de Jesús cuando se habla de los milagros por él realizados, siempre "con el permiso de Dios"¹⁵⁷, lo que encontramos en la sura 5:110, donde Dios le dice al propio Jesús:

¹⁵⁵ Fols. 51v-52r del ms. J 57.

¹⁵⁶ Vid. F.M. Pareja, *op. cit.*, pp. 187-189.

¹⁵⁷ *Corán*, sura 3:49, p. 59.

'Acuérdate de cuando te enseñé el Libro, la Sabiduría, el Pentateuco y el Evangelio, y cuando creaste de arcilla algo semejante a la forma de los pájaros, **con mi permiso**, y soplaste en ellos y fueron pajaros con mi permiso; cuando curaste el ciego de nacimiento y al leproso con mi permiso; cuando hiciste salir a los muertos de su sepulcro con mi permiso...'¹⁵⁸.

Así explica Carcayona el milagro llevado a cabo por Dios en su persona por su *al-fadl* o "voluntad" cuando el príncipe vuelve a encontrarla en el bosque tras ser expulsada por segunda vez tras sus iniciales reticencias de la doncella ante el temor de que el príncipe hubiera abandonado el Islam, teniendo la paloma, que vuelve a aparecer, de lo contrario:

Dixo la paloma:

- "Respóndele, que yo te juro por Allāh que no ha dexado [el homenaje ni] tu *addīn* ni [él] te mando echar de su casa, [sino la traición de los suyos porque les ahollabas su *addīn*]".

Lahora respondióle Carcaisyona diciendo:

- "¡Que te place, [que te place], cágame aquí, [ye el rey]!".

Y fuése el rey y los suyos fasta donde ella estaba y abrazóla y besóla y díxole:

- "¡Ye mi amada!, ¿que ha seído de ti en este tiempo?, porque ha seído grave para mí lo que has pasado".

Dixo ella:

- "¡Ye el rey!, que ha fecho Allāh [mi señor] con mi mucho bien, hame tornado mis manos y me ha escapado mi fijo y tuyo por su [*al-fadl*] y [me

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 124. Véase a propósito de la figura de Jesús en el Islam y en la literatura aljamiado-morisca A. Vespertino Rodríguez, "Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca", en: *Actas del Coloquio...*, pp. 259-294 y *Leyendas aljamiadas y moriscas...*, pp. 300-353.



ha hecho] gracia.

Y alegróse el rey alegrí[a muy grande y loó ada] Allāh mucho y agradeci[óle el] bien que le fizo.

Ap[rés dīx]o ella:

- "¡Ye [mi mari]do!, ¿tú escribiste a tu madre tal carta?"

[Dī]xo el rey:

- "¡No, por Allāh, señor de los cielos y de la tierra [que no escribí tal carta]!"¹⁵⁹.

15) La Ciudad Santa

Y así, con el milagro, el reencuentro de los amantes y la confirmación de que todo había sido una traición y que el príncipe de Carcayona no había abandonado la religión (*addtn*) de Alá, los amantes se deciden finalmente a fundar una ciudad santa en la que servir al Islam. En otro capítulo analizaremos, como anunciamos en la descripción del relato, si este fenómeno se puede relacionar con el mito de Dido, fundadora de la ciudad de Cartago, o con el de la fundación de la ciudad santa de Jerusalén, que en muchos pasajes de la Biblia aparece descrita como una novia-mujer. Pero no hay que olvidar que en el *Corán* también se asocia al profeta Mahoma con la ciudad santa musulmana de la Meca. Como leemos en la sura 6:92:

'Este es un Libro bendito que hicimos descender confirmando los que tenfais y a fin de advertieses, Mahoma, a la madre de las ciudades, La Meca, y a quienes están en sus alrededores. Quienes creen en la última vida, creen en el *Corán* y observan la plegaria'¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Fol. 53r del ms. J 57.

¹⁶⁰ *Corán*, p. 138.



Así se narra en el relato de Carcayona la decisión de fundar esa ciudad santa para servir al Islam:

[Y] dīxo [el rey:

- "¡Ye] mi amada!, [vámonos] a nueso reino".

[Y] dīxo ella:

- "[Yo no tornaré] a lugar de ta[n] mala gente".

Y no cesó el rey de r[ogar]la y decirle que le faría una cibdad de nuevo para que demostrasen en ella el-*addīn* de Allāh.

Y llevóla el rey y fraguóle una cibdad en la mejor comarca y más abundosa de agua que había en su reino, en el río de *al-Firān*. Y fue luego poblada en poco tiempo y llamáronla la cibdad de Carcaisyona. Y demostraron en ella el-*addīn* de Allāh [¡*ta'ala!*] y vivieron en ella lo que quiso Allāh [¡*ta'ala!*, ellos y todos los de su reino]. Y sirvieron ada Allāh verdadero servicio [que tuvieron mucho deseo de ganar la gloria y descanso de Allāh, ¡*subhanahu!*]"¹⁶¹.

Y así se acaba la leyenda de la doncella Carcayona, con la alabanza a Dios y las palabras: *wa-lā ḥawla wa-lā quwata illā bi-llāhi il-°alṭyi il-°aḏṭmt wa-rabbi al-°alamīna*, que quiere decir: 'y no hay fuerza ni poder sino en Dios, el Excelso, el Grande, y Señor del mundo'.

¹⁶¹ Fols. 53r-53v del ms. J 57.

b) Valoración del contenido religioso de la leyenda de Carcayona

La *Leyenda de la doncella Carcayona* debe ser considerada, en primer lugar, como un texto cuyo tema central es la conversión al Islam. En ese sentido, no se puede decir que estamos ante un simple texto "de supervivencia" religiosa islámica en un medio hostil cristiano, es decir, de resistencia pasiva, sino frente a un relato que presenta una actitud de lucha **activa** contra al Cristianismo, e incluso con un ánimo polémico por lo que hay en él de crítica a la idolatría, en este caso, entre los cristianos, aspecto que ya vimos que era uno de los que, para los moriscos, más claramente les diferenciaba desde el punto de vista religioso de aquéllos.

En segundo lugar, creemos, sin embargo, que, desde un punto de vista del contenido religioso, o incluso teológico si se quiere, sí se puede considerar un texto "de supervivencia", en el sentido de que se hace hincapié sólo superficialmente en los aspectos fundamentales de la religión islámica. Esto se podría hacer extensible a muchos otros textos aljamiado-moriscos, tanto los que se centran en aspectos prácticos como los de contenido más teológico. Ya vimos en el segundo capítulo de este trabajo en la clasificación de la literatura aljamiado-morisca que, al margen de las novelas cortesananas y los textos médicos, incluidos en las enseñanzas ejemplares, la mayor parte de las obras son religiosas y se dividían en: breviaros coránicos, hadices sobre la vida del profeta, obras doctrinales sobre personajes bíblicos y otros personajes clave del Islam, enseñanzas breves, que incluían castigos y consejos ejemplares y narraciones de contenido escatológico, textos de tipo jurídico, así como obras de contenido mágico y los importantes textos de polémica anticristiana. La crítica ya ha destacado, a partir del estudio de todos ellos, la falta de profundidad teológica que caracterizaría, en general, a la literatura aljamiado-morisca, como sucede con la leyenda de la doncella Carcayona, que pertenecería además al grupo de las enseñanzas breves. Ésta aúna el tono ejemplar con el contenido escatológico,

diferenciándose de los textos que se centran sobre el Juicio Final y sus consecuencias, en la ausencia de la figura de Mahoma, central en los dos relatos mencionados, lo que, como hemos visto, encontraría su explicación en el hecho de que en la leyenda de Carcayona su figura se pueda considerar sustituida por la propia doncella, con la paloma en el papel del angel Gabriel.

Ya vimos en el capítulo anterior que hay que considerar este relato como un texto ejemplar a partir del trabajo de comparación de varios textos moriscos realizado por M.J. Fernández, el cual permitía comprobar la existencia de un grupo de ellos en el que se había seguido el esquema de un sermón cristiano, incorporando la materia religiosa en un cuento popular que le servía de marco, consiguiéndose así el efecto didáctico deseado. Asimismo hemos de recordar que los elementos religiosos que eran comunes a todos estos textos didáctico-ejemplares eran precisamente, con alguna salvedad, los mismos que encontramos en el texto objeto de este estudio. Así, esas "directrices aglutinantes del texto" serían:

- preceptos y fundamentos islámicos
- el *Corán*
- Mahoma
- Alá
- muerte
- pecado
- diablo
- el Juicio Final
- el cielo y el infierno
- los ángeles
- los personajes bíblicos
- judíos



- saber¹⁶²

De estos temas, los que no aparecen en el relato de Carcayona son las referencias al Libro, a Mahoma, los judíos y el saber, aunque el texto y gran parte de la literatura aljamiado-morisca se puede considerar un compendio de saber islámico. Por lo que se refiere a la ausencia de menciones al *Corán* y a Mahoma es posible que tenga que ver con el hecho de que, como ya hemos indicado arriba, la leyenda en sí se conciba como una revelación de la fe islámica a manos de una paloma/Gabriel a una doncella/profetisa, y, sobre todo, a que, por ser de tipo sermonario que didactiza y predica ejemplarmente, no es necesario hacer referencias eruditas a los textos sagrados, por ejemplo. En cuanto a la ausencia del aspecto del "saber" en el texto, como dice M. Manzanares de Cirre, "... en las obras de carácter religioso-dogmático hay una gran cantidad de descripciones del otro mundo en las que se entremezclan influencias cristianas y tradiciones puramente orientales de tipo literario, con otras de origen popular"¹⁶³.

Por otra parte, también según M. Manzanares de Cirre, en este tipo de relatos de carácter religioso-dogmático son muy importantes, como sucede con la leyenda de Carcayona, las descripciones de ultratumba, que aparecen en los textos moriscos de tres maneras:

- 1) En forma de un sueño en los que un creyente virtuoso visita el paraíso o el infierno.
- 2) En forma de descripciones que realizan personas que han muerto.

¹⁶² Vid. M.J. Fernández, *art. cit.*, p. 125, y su tesis doctoral inédita '*Libro de los castigos*' (*Ms. aljamiado n.º 8 de la Biblioteca de la Junta*). Edición, estudio lingüístico, glosario y notas, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1987.

¹⁶³ Vid. M. Manzanares de Cirre, *art. cit.*, pp. 599-608:601.



3) En forma de admoniciones que la religión presenta al creyente para que obre bien.

Este último sería el caso de la doncella Carcayona, un tipo de relatos que, como bien indica la autora del trabajo citado, "son usadas como señuelo para atraer al pecador a buen camino, o como imagen terrorífica para apartarlo del mal", descripciones que suelen aparecer en catecismos religioso-morales "muy semejantes a los de la iglesia cristiana"¹⁶⁴.

No se puede considerar que la leyenda de Carcayona sea una especie de catecismo como otros textos aljamiados, pero ya hemos visto que algunos aspectos, como el del martirio, sí pueden haber sido tomados del espíritu cristiano. Dichas descripciones suelen estar puestas en boca del mensajero de Alá, o de alguno de sus compañeros, y ya hemos visto que se puede considerar a Carcayona como su equivalente o, por lo menos, la paloma como la del ángel Gabriel.

Además, según Manzanares de Cirre, las penas del infierno suelen ser bastantes convencionales, destinadas a destacar el horror en que viven quienes lo habitan, mientras que en las descripciones del paraíso se destacan más bien los deleites de los sentidos, como veíamos con el caso de las hermosas huríes o el agua no embriagadora. No somos de la opinión, como esta investigadora, de que esto refleje un desbordamiento de la fantasía oriental que se correspondería con el cliché de sensualismo oriental que se atribuye a la religión musulmana, puesto que son totalmente acordes con el espíritu que se desprende del *Corán*.

Así, aunque el contenido religioso de esta narración y otros textos aljamiado-moriscos sea ortodoxo y se base fundamentalmente en el *Corán* y otras tradiciones apócrifas muy conocidas entre los musulmanes, creemos que entre los moriscos

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 606.

tuvieron que circular determinados "compendios" sobre la fe islámica centrados en la figura del Dios único y en su capacidad de castigar y premiar a sus fieles, es decir, textos ejemplares, que debieron de ser conocidos y transmitidos, en el caso de la literatura aljamiado-morisca a través de copias manuscritas, entre toda la comunidad musulmana española, puesto que es asombrosa la casi coincidencia textual entre algunos relatos aljamiados, como el de la leyenda Carcayona y relatos como el *Recontamiento del día del juicio*¹⁶⁵, en lo que al contenido religioso se refiere y la repetición de los temas ya observada.

Lo mismo sucede con la leyenda ya mencionada del *Árabe y la doncella*, que cuenta cómo un árabe le relata a Mahoma que vivía en un valle de descreyentes, cuyos habitantes nunca pronuncian la profesión de fe y tienen la costumbre de sacrificar las hijas primogénitas a una ídola. Así, cuenta cómo él mismo tuvo una hija a la que intentó sacrificar, lo que fue impedido por su mujer, de manera que, cuando a la edad de siete años la doncella le pregunta por su señor, como hacía Carcayona, y el árabe le contesta que su ídola, se produce entre ellos un diálogo en donde aquélla le dice que vive en el error, que las ídolas sólo dañan y no aprovechan -lo que, como veíamos, es una expresión coránica-, que su señor es Alá, creador de los cielos, la tierra, las personas y todas las cosas de este mundo en términos muy parecidos o idénticos a los utilizados por Carcayona con su padre. Como ella es también castigada por esto, pues la madre, al saberlo, ordena -igual que en el cuento de *Blancanieves*-, que sea llevada a unos yermos para ser degollada, y que le traigan su corazón y su hígado en prueba de su muerte. Finalmente, la madre es castigada por Alá y la doncella resucitada, consiguiendo ésta que el árabe, su padre, llegue a abrazar también la religión islámica, como ella. Así pues, y al margen de la inaudita semejanza entre la leyenda de Carcayona y este relato, también aquí encontramos

¹⁶⁵ Cfr. M. Sánchez Álvarez, *op. cit.*, pp. 186-214.

partes que se encuentran casi literalmente iguales en ambos textos¹⁶⁶.

Algo parecido sucedería con la sura 79 del *Corán*, que trata sobre el día del Juicio Final y, según describe C. López-Morillas¹⁶⁷, se reproduce en seis traducciones distintas del Libro Santo, todas del siglo XVI, lo que también sería una muestra de la existencia de una cierta preferencia por parte de los moriscos por ciertos aspectos del Islam, como sería el del Juicio Final y el infierno, que ya vimos que era central en el texto de Carcaiyona, y confirmaría la tendencia observada a destacar los aspectos punitivos de la religión islámica.

Por otra parte, no deja de llamarnos la atención el hecho de que en éste como en otros relatos aljamiados que pretenden introducir los preceptos básicos del Islam, no se mencionen expresamente otros aspectos básicos que, como ya hemos indicado, pertenecen a los "pilares" de la religión islámica como la peregrinación, la limosna,

¹⁶⁶ Cfr. O. Hegyi, *Cinco leyendas...*, pp. 185-196. El fragmento tan semejante al texto de Carcaiyona al que nos referimos es el siguiente:

(...) vino a mí la muchacha y díxome:
 - ¡Ye padre!, ¿quién es mi señor?
 Y díxele:
 - ¡Ye fija!, tu madre.
 Y dixo la niña:
 - ¡Ye padre!, ¿quién es el señor de mi madre?
 Díxele:
 - ¡Ye fija!, yo soy señor de tu madre.
 Y dixo la niña:
 - ¡Ye padre!, y de ti ¿quién es tu señor?
 Díxele:
 - ¡Ye fija!, de mí la ídola, *alāta wa-l-‘uzzā*.
 Dixo la niña:
 - ¡Ye padre!, y de la ídola mayor, ¿quién es su señor?
 ¡Ye Muhammad!, a esto no supe darle respuesta; y tornó la niña, y dixo:
 - ¡Ye padre!, tú vives en el desyerror y en la mentira, que la ídola *alāta wa-l-‘uzzā* no tiene ningún poder ni saber ni provecho, ni daña ni defiende. ¡Ye padre!, mi señor y el señor de mi madre, y tu señor, y el señor de la ídola mayor, es Allāh, aquél que crió los cielos y la tierra, y crió la persona y todas las cosas (p. 190).

¹⁶⁷ Cfr. *The Qur’ān in sixteenth-century Spain: six morisco versions of sūra 79*, Londres, Tamesis Books Limited, 1982, esp. pp. 15-16.

el ayuno y la oración. En el caso de la peregrinación está más clara la dificultad de llevarla a cabo en la penosa situación de opresión en que se encontraban los moriscos, como ya explica L.P. Harvey¹⁶⁸.

Más extraña nos parece, no obstante, la ausencia de una referencia explícita a los otros cuatro preceptos básicos del Islam, aunque, como ya vimos, sí están mencionados o aludidos, y sí aparecen en otros muchos textos aljamiado-moriscos que recogen como en un manual los preceptos básicos.

Sin embargo, el hecho de que los aspectos que reciban más atención en el relato de Carcayona, es decir, los escatológicos, junto al papel de Dios como figura que castiga o premia a los hombres en virtud de su omniscencia y omnipotencia, estén presentes, como ya vimos, en los *exempla* aljamiados estudiados por M.J. Fernández (véase I, 2), nos induce a pensar que existe dentro de la literatura aljamiado-morisca un grupo de textos ejemplares como éste que, tomando el espíritu cristiano sermonario en el que sugieron, destacan el lado punitivo del Islam y la figura de Alá con fines ejemplarizantes.

Ello confirmaría nuestra teoría, ilustrada en el capítulo anterior a partir de aspectos formales del relato, de que la leyenda de Carcayona constituye un *exemplum* de tipo medieval cristiano impregnado de su espíritu punitivo y centrado en amenazar al creyente con castigos frente a una vivencia más libre de la religión.

Por otra parte, esta ausencia de los aspectos más prácticos de la religión islámica podría deberse, además de al espíritu sermonario propio del *exemplum*, a las propias dificultades a las que se enfrentaban los moriscos para llevar a cabo dichas prácticas en el ambiente de opresión y denuncia en el que vivían, mientras que el conocimiento de los resortes internos de una religión que conduce al juicio de las acciones del creyente, al mismo tiempo que les "inducía" a seguirla, les permitía

¹⁶⁸ Cfr. "The Moriscos and the *Hajj*", *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, Londres, 15 (1988), pp. 11-24.

vivirla de una forma más interior sin chocar con las presiones externas y acorde con las posibilidades que, como veíamos, les ofrecía la *taqiyya*, es decir, la posibilidad de fingir exteriormente ser un cristiano en caso de peligro de muerte. Este mecanismo era un aspecto difícil de descubrir para las autoridades cristianas y se enfrentaba, además, con la figura del "mártir" cristiano que muere por su religión¹⁶⁹, constituyendo, pues, uno de los recursos de defensa pasiva más importantes de los moriscos frente a sus opresores.

¹⁶⁹ En este sentido está clara la importancia de los conocimientos sobre la religión cristiana, en algunos casos excepcionales, que poseían los moriscos, frente a la ignorancia general cristiana sobre la religión islámica, que fue, precisamente, lo que les permitió elaborar textos polémicos e incluso falsificaciones de gran importancia (véase L.P. Harvey, *The Moriscos and Don Quixote*, Londres, Universidad de Londres, 1974, M.J. Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980 y Luis F. Bernabé Pons, *El evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, Universidad de Alicante, 1995).



5.- LA MATERIA CUENTÍSTICA DE LA LEYENDA DE CARCAYONA: EL CUENTO DE "LA DONCELLA SIN MANOS"

El presente capítulo pretende analizar la relación de la leyenda morisca de la doncella Carcayona con un famoso cuento popular que ha pasado al folclore universal con el título genérico de "La doncella sin manos" o *Manekine*. Este cuento constituye la base narrativa del marco de la leyenda morisca que nos ocupa, entendida ésta como sermón religioso que es enmarcado en una narración independiente constituyendo así, como hemos descrito en el capítulo anterior, un relato ejemplar.

Así, el objeto de este capítulo es intentar establecer el lugar que el texto morisco representa en toda la cadena de transmisión del cuento popular, que se compone a su vez de diferentes versiones, para poder dilucidar si el cuento surge de la tradición cuentística árabe, que estaría representada por la leyenda morisca como superviviente de dicha tradición árabe, o si la leyenda habría sido, más bien, una reelaboración del cuento popular adaptada a los intereses de propaganda religiosa de la comunidad morisca.

Para intentar aclarar este aspecto contamos con la existencia de un relato árabe que, con el título de *La historia de la paloma de oro y la hija del rey*, aparece añadido a la versión de Breslau de *Las mil y una noches*, como informa V. Chauvin en su *Bibliographie des ouvrages arabes*¹. Éste aporta asimismo un resumen de la

¹ Vid. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes*, Liège/Leipzig, 1901, V (*Les mille et une Nuits*), pp. 139-140. Véase también la obra de Rameline E. Marsan, *Itineraire espagnol du conte médiéval (VIII-XV siècles)*, París, Klincksieck, 1974.

narración, según el cual, el relato árabe y la leyenda morisca serían narraciones muy cercanas, hasta el punto de que nos atrevemos a afirmar que ésta última podría haber surgido de la traducción del primero, una traducción que habría estado sujeta luego a copias y adaptaciones sucesivas que serían las que han llegado a nuestras manos en forma de los cinco manuscritos conocidos del texto morisco, cuatro de los cuales pertenecen a la misma tradición textual y el quinto a una segunda más breve, como ya explicamos en el primer capítulo de este trabajo.

Aunque no hemos podido comprobar exactamente este posible parentesco textual entre el texto morisco y el árabe por no haber tenido acceso hasta ahora a este último, hemos llegado a la conclusión de que la leyenda morisca puede haber sido una traducción adaptada de alguna versión oral o escrita del relato árabe que circulase por la Península a finales de la Edad Media por dos razones fundamentales:

- a) Los numerosos calcos sintácticos árabes presentes en el texto, fenómeno propio de la actividad traductora.
- b) Por el propio contenido del cuento, que conocemos sólo a partir del resumen del mismo que aporta Chauvin, según el cual el relato árabe añadido a la citada versión de *Las mil y una noches* coincidiría con el argumento de la leyenda de Carcayona en su argumento principal y en la mayor parte de los detalles, con excepciones, la mayoría de importancia menor, como el hecho de que la doncella sea expulsada al desierto en vez de al monte.

Por otra parte, sin embargo, el comienzo y el final de la leyenda, es decir, el llamado marco del sermón morisco cuyo contenido religioso describíamos en el capítulo anterior, constituirían, si los aislásemos de esa parte que describe los fundamentos de la ley islámica y muestra a una doncella piadosa tras su conversión al Islam, una variante del citado cuento popular de la doncella sin manos.

Este cuento, recogido por S. Thompson en su *Index of folk-literature*² bajo el motivo folclórico llamado *La doncella sin manos* o *Manekine*, como es conocido en el ámbito literario francés, y, a partir de éste, en el folclore universal, fue muy popular en la Edad Media, como lo demostrarían las muchas versiones existentes del mismo, y sigue vivo todavía hoy en la tradición oral europea, incluida la Península Ibérica, sobre todo en el ámbito literario catalán y destacando especialmente Inglaterra, donde se conservan más de 40 versiones. En la tradición escrita se conserva, en las literaturas románicas, tal y como explica R. Beltrán en su artículo "La leyenda de la doncella de las manos cortadas: tradiciones italiana, catalana y castellana"³, en cinco versiones francesas, siete italianas, dos catalanas y una española, siendo aquí también el ámbito inglés el que más versiones conserva, con más de 23 escritas. En Alemania se conservarían al menos tres versiones distintas⁴. Todas ellas, como veremos más adelante, se encuentran muy emparentadas y contaminadas entre sí y con otras tradiciones cuentísticas, y de ahí la dificultad para establecer una genealogía exacta entre ellas, no siendo el objeto de este capítulo el aportar una filiación definitiva entre ellas, puesto que ello excedería los límites establecidos para este trabajo, sino únicamente intentar dilucidar el papel que poseen en la tradición del cuento popular la leyenda de Carcayona y el relato árabe de "La paloma de oro", así como añadir alguna variante más a las ya conocidas y clasificar y reordenar las existentes. Junto a ello aportamos algunas derivaciones del cuento

² Vid. S. Thompson, *Motif-Index of folk Literature*, Bloomington & London, 1970, V, motivo T411.1 y A. Aarne, *The Types of the folk-tale. A classification and bibliography*, New York, Burt Franklin, 1971, tipo 706.

³ Vid. R. Beltrán (ed.), *Historias y ficciones: coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia, 1990, pp. 25-36.

⁴ Vid. R. Beltrán, *op. cit.*, p. 28 así como H. Suchier, *Oeuvres poétiques de Philippe de Remi Sire de Beaumanoir*, París, 1884, vol. I, pp. 23-47, el primero que recogió las variantes por él conocidas de este cuento como introducción a la edición de una versión francesa en verso de la *Manekine* escrita por Philippe de Remi en el siglo XIV.

menos conocidas, especialmente cuentos populares españoles.

Así, dentro de la tradición de "La doncella sin manos" es posible distinguir dos variantes principales del relato:

A) La representada por la *Manekine*, que, en el ámbito hispánico se correspondería con la versión catalana titulada *Historia de la hija del rey de Hungría* y en la cuentística occidental se conoce como el cuento de Perrault de *Piel de asno*.

B) La representada por la única versión castellana existente, que es la que se recoge en el *Victorial* de Gutierrez Díez de Games⁵, variante en la que los avatares de la doncella sirven para explicar en forma de fábula el comienzo de la Guerra de los Cien Años entre España y Francia.

Por otro lado, dentro de la cuentística árabe popular contamos con una narración emparentada con el cuento popular titulada *La princesa de Beirut*⁶, y, en *Las mil y una noches*⁷, encontramos un relato titulado "Sobre las excelencias de la limosna" en donde el origen del castigo lo constituye el cumplimiento de dicho pilar de la vida islámica, y en la que, como en el cuento descrito por V. Chauvin, la

⁵ Vid. Jorge Sanz (ed.), *El Victorial. Crónica de Don Pero Nuño*, Madrid, 1989. R. Beltrán propone añadir las dos variantes en castellano de la leyenda contenida en las *Bienandanzas e fortunas* de Lope García de Salazar (Vid. *ibidem*, p. 29), obra que no hemos podido consultar.

⁶ Vid. Ursula Nowak, *Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens*, Freiburg i. Br., 1969, pp. 202-203.

⁷ Vid. *Las mil y una noches*, pp. 145-146, noches 347-348. Esta versión existió también como cuento independiente, como casi todos los que componen la famosa colección de cuentos, y fue incluida por M. Asín Palacios en su *Crestomatía del árabe literal con glosario y elementos de gramática* con el título de "Las manos cortadas", texto que tomó del *Kitāb sulwat al-ahzān* de Yamāl al-Dīn al-Ŷawzī, que corresponde al ms. XXXVIII, fº 47v, de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, actualmente en el C.S.I.C.

muchacha es expulsada al desierto y no al monte. Difiere en realidad, en muchos aspectos, del cuento popular, pero es importante por contener el motivo de las manos cortadas.

De esta manera, se puede deducir, a la vista de lo arriba expuesto, que poseemos dos ámbitos textuales diferenciados:

- 1) El cuento popular de la doncella sin manos en sus dos variantes principales y varias derivaciones, entre ellas algunas árabes como las citadas.
- 2) El relato morisco junto con el texto árabe de la paloma de oro con el que está emparentado.

Así, si no existiese el texto árabe, se podría considerar que la leyenda de Carcayona es una simple adaptación del cuento a los intereses de propaganda religiosa de los moriscos, adaptación que constituiría un *exemplum* medieval, y habría sido conocida y resumida más tarde por una morisco exilado en Túnez tras la expulsión. Esto es lo que hemos venido afirmando aquí hasta ahora y es, al fin y al cabo, el significado que el texto posee dentro del corpus de la literatura aljamiado-morisca.

Pero, la existencia de dicha versión árabe nos conduce a considerar el cuento popular y la leyenda morisca como tradiciones textuales distintas, aunque, al mismo tiempo, con una vinculación que intentaremos establecer más tarde a partir de un cotejo de las versiones que conocemos, cotejo a partir del cual nos inclinamos a pensar en un posible origen árabe, o semítico, del cuento popular de las manos cortadas.

Valga ahora como muestra de dicho cotejo el indicar que la diferencia más importante entre ambas tradiciones es, fundamentalmente, que, en el texto árabe y los moriscos, el motivo de la amputación de las manos y las dos expulsiones que

sufre la doncella es **la religión**, lo que culmina con la recuperación de sus manos gracias a la intervención de Dios y, en la versión morisca más larga, la fundación de una ciudad santa islámica, lo que constituye lo novedoso en ésta frente a todas las demás versiones. En el cuento popular, el motivo del castigo es la negativa de la doncella a aceptar el **incesto**⁸ propuesto por el padre, aunque sean finalmente la religiosidad, bondad y capacidad de sacrificio de aquélla que hacen de ella una mártir merecedora del milagro por el que también le son restituidas sus manos, aunque no a manos de Dios sino de la Virgen María⁹.

⁸ Éste es el primer motivo folclórico que encontramos en el relato, que ha dado lugar en castellano a romances tan famosos como el de Delgadina o Silvana, sobre los que volveremos luego (Véase S. Thompson, *op. cit.*, V, motivo T410). En la historia universal destacan, de entre las narraciones que se centran en el tema del incesto padre-hija, la *Historia del rey Apolonio de Tiro* (Madrid, Castalia Didáctica, 1987), al margen del famoso texto de Ovidio, *La tragedia de Mirra*, en donde es la hija la que recurre a todo tipo de artimañas para conseguir pasar una noche con su padre.

⁹ Es interesante destacar aquí que, como indica M. Warner en su libro *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María* (trad. castellana de J.L. Pintos, Madrid, Taurus Humanidades, 1989), "en los relatos populares y milagrosos que hacen la crónica de la asistencia infalible de la Virgen a los devotos, ella usurpa innegablemente los privilegios únicos de Cristo" (p. 417), como sucede en la tradición popular del cuento de las manos cortadas. Ello explicaría la inclusión del cuento de la *Manekine* y algunas de sus variantes, como la *Historia de la hija del rey de Hungría* o la leyenda de *Genoveva*, en colecciones de milagros marianos cristianos como el *Dictionnaire des Mystères, ou collection générale des mystères, moralités, rites figurés et cérémonies singulières* (Paris, 1854; reimpr. Turnholt, Brepols, 1989) o el *Dictionnaire des légendes du Christianisme, ou collection d'histoires apocryphes et merveilleuses* (Paris, 1855; reimpr. Turnholt, Brepols, 1989), ambos de J. Douhet. El primero recoge las leyendas de la hija del rey de Hungría, la santa Genoveva y la emperatriz de Roma -relato emparentado con ésta última y que veremos más tarde- en forma de representación teatral (véanse pp. 344ss., 394ss. y 434ss) y el segundo las de Genoveva, la Bella Helena de Constantinopla, una de las leyendas cristianas más antiguas y relacionada con nuestro cuento, y la de la propia Manekine (véanse pp. 396ss, 513ss. y 803ss). También la colección de milagros conocida como *Miracles de Notre-Dame par personnages* editada por G. Paris y U. Robert (Paris, Didot, 1880, vol. V) y Ludwig Voigt (*Die Mirakel der pariser Hs. 819*, Grimma, Bode, 1883), incluyen el milagro de la hija del rey de Hungría y el de la emperatriz de Roma (véanse pp. 48ss y 61ss), que han sido estudiados por Marguerite Stadler-Honegger en su *Étude sur les Miracles de Notre-Dame par personnages* (Genève, Slatkine, 1975). Allí se incluyen los milagros referidos a la emperatriz de Roma (milagro 27) y el de la hija del rey de Hungría (milagro 29), así como el llamado milagro de la hija de un rey (milagro 37), que se corresponde con el cuento popular pero sin contener el motivo de las manos cortadas, aunque sí el del incesto/boda. Las referencias a la Virgen se refieren al apoyo que la joven perseguida recibe de ésta y, por supuesto, en el caso de

Por último, es importante destacar aquí, además, que la historia de la doncella sin manos, como cuento popular, se puede enmarcar, como ya ha indicado A. Galmés de Fuentes en varias ocasiones¹⁰, en el motivo folclórico "superior" de la **mujer perseguida**¹¹, al que pertenece otro cuento fuertemente emparentado con el

la historia de la hija del rey de Hungría o la Manekine, a la milagrosa recuperación de las manos cortadas, todo lo cual podría ayudar a establecer la filiación entre las distintas versiones, como también apunta R. Beltrán (*vid. op. cit.*, p. 28).

El motivo, que se encuentra también, como se verá más adelante, en *Los milagros de nuestra Señora* de Alfonso X el Sabio, así como el relato sobre la emperatriz de Roma, que incluimos entre los relatos emparentados con la leyenda de Genoveva de Brabante, aparece incluso en evangelios apócrifos sobre la Natividad como el del Pseudo Mateo, recogido en la obra de Aurelio de Santos Otero *Los evangelios apócrifos* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, 6ª edición), en el que a Salomé, incrédula ante la virginidad de María tras el parto de Jesús, le sucede lo siguiente:

4. La otra comadrona, llamada Salomé, al oír esto dijo: "No creeré jamás lo que oigo, si yo misma en persona no lo compruebo". Y se acercó a María diciéndole: "Déjame que palpe para ver si es verdad lo que acaba de decir Zelomí". Asintió María, y Salomé extendió su mano, pero ésta quedó seca nada más tocar. Entonces la comadrona empezó a llorar vehementemente en la fuerza de su dolor y estaba desesperada, diciendo a voz en grito: "¡Oh señor!, Tú sabes que siempre me he mantenido en tu santo temor y que me he dedicado a asistir a los pobres sin percibir recompensa alguna, sobre todo cuando se trataba de viudas y huérfanos, y que jamás he despedido a ningún menesteroso con las manos vacías. Y he aquí que por mi incredulidad he quedado reducida a la miseria, al atreverme a tocar a tu virgen".
5. Dicho que hubo esto, apareció a su lado un joven todo refulgente, que le dijo: "Acércate al niño, adórale y tócale con tu mano. Él te curará, pues es el Salvador del mundo y de todos los que en Él ponen su confianza". Ella se acercó al Niño con toda presteza, le adoró y tocó los flecos de los pañales en que estaba envuelto. Y al instante quedó su mano curada. Y, fuera ya de la gruta, empezó a pregonar en alta voz las maravillas y la virtud portentosa que había obrado en ella al realizarse su curación. Y muchos otros, al oír su predicación, quedaron convencidos (pp. 203-204).

En la cantiga 146 de Alfonso X el Sabio (véase J. Filqueira Valverde (ed.), *Cantigas de Santa María. Ms. Escorialense T.I.1*, Madrid, Castalia, Col. "Otres Nuevos", 1985, pp. 35-39), titulada "Cómo Santa María defendió a un doncel, hijo de buen dama de Briançon, que iba en romería a Santa María de Albeso y se encontró con sus enemigos en el camino, y le sacaron los ojos, y le cortaron las manos" (*ibidem.*, pp. 245-246), también aparece el milagro de la recuperación de las manos en el hijo de una mujer piadosa, motivo que ya aparecía en la cantiga 77 (*ibidem.*, pp. 141-142), donde una mujer recupera los pies y las manos que tenía encogidos.

Además, también en su lucha contra el demonio suele salir victoriosa, lo que se refleja en variantes del cuento que veremos más tarde (*vid. M. Warner, op. cit.*, pp. 418-419).

¹⁰ *Vid.* "La literatura española...", p. 130.

¹¹ *Vid.* S. Thompson, *ibidem.*, V, motivo S410.

que nos ocupa y que se puede definir con el tipo de *mujer calumniada*¹², pero en el que no aparece el motivo de las manos cortadas. Dicha historia, también ya folclórica, es la que recoge, por ejemplo, la *Historia de Genoveva de Brabante*¹³, relato piadoso medieval que cuenta la historia de una candorosa mujer que es injustamente acusada de adulterio y se ve obligada a huir por ello. Su religiosidad es también, como en el cuento de las manos cortadas, lo que la salva, porque gracias a la ayuda de la Virgen consigue aclarar todo lo sucedido ante su marido, quien la encuentra después de muchas y emocionantes peripecias, y consagrando ambos el resto de sus vidas, en algunas versiones, a la religión cristiana fundando y viviendo en un monasterio. Ello se podría considerar equivalente a la fundación de la ciudad santa islámica en el relato morisco, como comentaremos más tarde. El relato es conocido en todas las literaturas europeas y se encuentra asimismo recogido en *Las mil y una noches* con el cuento titulado *Una israelita virtuosa*¹⁴.

Tras esta introducción del panorama que la cuentística popular árabe y europea ofrece del relato de "La doncella sin manos" pretendemos llevar a cabo una relación comparada de las versiones pertenecientes al ámbito europeo y árabe ya apuntadas que recogen el cuento popular relacionado con el texto morisco en su versión más larga, es decir, la aquí editada, relación en la que diferenciamos entre:

- 1) La versión árabe de V. Chauvin y la segunda versión morisca, las únicas que pueden estar directamente emparentadas con el texto morisco que

¹² Vid. *ibidem*, IV, motivo K2112.

¹³ Véase, sobre el origen de la tradición escrita de la leyenda, G. Kentenich, *Die Genovefalegende: ihre Entstehung und ihr ältester datierter Text*, Trier, 1927.

¹⁴ Vid. *Las mil y una noches*, pp. 447-450, noches 465-466.

nos ocupa desde el punto de vista textual por coincidir casi totalmente con éste en el contenido de la narración.

2) Las versiones del cuento popular genéricamente llamado "La doncella sin manos", del que existen muchas versiones y dos variantes principales del mismo, como sabemos. Las agruparemos inicialmente en un núcleo central según el país en el que aparecieron y, dentro de ese esquema, aparecerán ordenadas cronológicamente. El criterio que hemos seguido para incluir estas versiones en este núcleo principal ha sido el de contener los motivos del **incesto** y de **las manos cortadas**, o uno de los dos como motivo central.

Añadimos además aquí a continuación las derivaciones citadas del cuento en la narrativa popular, también ordenadas por países, que no contienen ninguno de los dos motivos citados pero sí el núcleo del relato.

3) Las versiones que contienen la historia-tipo en la que se encuadra el motivo del cuento de la doncella sin manos, el de la "mujer calumniada", donde el castigo a la mujer se origina en una falsa acusación y no contiene el motivo de las manos cortadas ni el del incesto.

La vinculación entre ambas narraciones viene dada por el motivo de la **muchacha abandonada** y el de la **falsa acusación**, pues recordemos que el motivo de la segunda expulsión de la doncella en el cuento es una falsa acusación de haber parido un hijo ilegítimo o un monstruo, a lo que en el relato morisco se añade una acusación de hechicería. Esa es la razón por la que la crítica suele unir ambos relatos como pertenecientes a la misma tradición cuentística, cuando son enmarcables, efectivamente, en el motivo de la mujer perseguida, pero constituyendo diferentes tradiciones narrativas.

Una vez vista la relación de variantes intentaremos establecer la vinculación

existente entre el cuento popular y el relato morisco a partir de los elementos constitutivos de éste, intentando esbozar al final una supuesta versión hipotética del cuento de las manos cortadas.

a) Variantes textuales

1) La versión de Chauvin y las versiones moriscas

Como hemos visto antes, el único texto que conocemos en el que se recoge íntegramente el relato de Carcayona, al margen de la versión morisca en letras latinas escrita en el exilio, es la que encontramos en el resumen que aporta V. Chauvin de la narración que, con el título de "La historia de la paloma de oro y la hija del rey", aparece recogida en la versión de Breslau de las *Mil y una noches*. De forma breve esta narración cuenta, siguiendo el resumen dado por V. Chauvin, la siguiente historia¹⁵:

Hace mucho tiempo vivía en Oriente un rey que había llegado a la edad de doscientos años sin haber tenido hijos. Un milagro le concede finalmente una hija a la que conduce fervorosamente al servicio de la idolatría que él mismo profesa. Un día que la princesa se encontraba adorando a su ídola se le aparece una paloma de oro que le dice: "Proclamo que no hay más Dios que Alá y que Mahoma es su enviado". Tras ello, la paloma le describe las recompensas que reciben los musulmanes en el paraíso y los castigos de los infieles en el infierno. Como consecuencia de ello la princesa rompe su ídola y se convierte al Islam. Su padre la cree loca por profesar una religión que no era

¹⁵ *Vid. op. cit.*, p. 140.

conocida todavía en aquella época en ninguna parte e intenta corregirla con exhortaciones y, después, amenazándola en vano con los más grandes castigos. Finalmente acaba ordenando que le sean cortadas las manos y echada a las fieras salvajes en un desierto. Pero los animales, en lugar de hacerle mal la proveen de alimento, viviendo así la doncella un tiempo en una caverna. El azar trae a un príncipe por aquellas tierras, quien queda seducido por la gran belleza de la joven y la elige por mujer. Ella le cuenta su aventura y consigue convencerlo para que renuncie también a la idolatría, tras lo cual el príncipe se la lleva a su reino y se casa con ella.

La madre del príncipe, muy contenta, se convierte igualmente al Islam y, al cabo de un año, nace un niño. El padre, que se ve un día obligado a realizar un viaje, deja a su mujer y a su hijo al cuidado de su madre y de toda la servidumbre real. Sin embargo, las otras mujeres del príncipe, que detestan a la princesa por ser la preferida, resuelven perjudicarla, y escriben en nombre del príncipe varias cartas a la madre para convencerla de que debe expulsar del castillo a la princesa con su hijo pretextando que es una hechicera.

De esta forma vaga de nuevo por el desierto junto con su hijo, donde es milagrosamente alimentada y, respondiendo a sus ruegos, Dios le restituye las manos mientras duerme con el fin de que pueda llevar en brazos a su hijo.

Entretanto, el príncipe ha vuelto de su viaje y es informado de lo sucedido, marchándose rápidamente a buscarlos y encontrándolos en perfecto estado y volviendo con ellos a su palacio.

El príncipe se marcha a visitar a su suegro y le comunica el milagro que ha salvado a su hija, con lo que éste reconoce la intervención de una fuerza superior, renunciando asimismo a la idolatría, convirtiéndose igualmente al Islam y viviendo para siempre en paz con sus hijos.

Así, si recordamos el resumen del texto morisco que describimos en el primer capítulo, se podrá observar que las diferencias más importantes de éste con respecto a esta versión árabe recogida por V. Chauvin serían:

1) Nada sabemos del nombre de la doncella, a la que se alude como "la hija del rey", por lo que el nombre de Carcayona/Arcayona - aunque ésta también sea la "hija del rey Naÿrab"- parece pertenecer totalmente a la tradición morisca, puesto que una de las dos variantes del cuento popular también habla siempre de "la hija de...", ya sea del rey de Francia, de Hungría, de Prusia, etc... El nombre, como ya veremos, podría tener su origen en la ciudad de Carcassone, al sur de Francia.

2) Que es a través de un milagro como el rey consigue ser padre de una hija.

3) Que no aparece el motivo del incesto.

4) Que no aparece la cierva como protectora de la doncella.

5) El hecho de que la doncella sea expulsada al desierto en vez de al bosque, lo que podría encontrar su explicación en la tendencia común a la cuentística popular de adaptar los lugares en los que se desarrolla la acción del relato al país donde se lleva a cabo cada adaptación o versión, aunque no sólo en la única versión árabe del cuento popular, la contenida en las *Mil y una noches*, es también así.

6) Que el elemento primordial que distingue a esta versión árabe y, por extensión, al único texto que recoge esta variante en un ámbito occidental "hispanico", es decir, el relato morisco, es, como ya hemos indicado, el hecho de que el castigo de la amputación de las manos y la expulsión impuesto a la doncella por parte de su padre, no

está ocasionado por el incesto -en esta versión ni siquiera aparece-, como sucede en las versiones conocidas del cuento popular, siendo en el relato morisco más bien algo anecdótico que pretende destacar la belleza de la muchacha, sino la religión islámica, o esa falsa religión, desde el punto de vista del padre, por la que aquella pretende abandonar la idolatría profesada en aquel reino gentil. Este motivo es el responsable de la inclusión del contenido religioso, tanto en los aspectos mágico-predictivos o teológicamente ortodoxos descritos en el capítulo anterior, y que, como vimos también, constituyen el grueso del sermón cristiano a la morisca que toma como marco el relato de la doncella sin manos.

7) Respecto al contenido religioso que acabamos de mencionar, destacar que aquí sí se nombra completa la profesión de fe con la referencia a Mahoma, que no encontrábamos en el relato de Carcayona.

8) Que el engaño conste de varias cartas en vez de una sola.

9) Que la doncella le ruega personalmente a Dios que le sean restituidas las manos.

10) Por último, es importante destacar el final, totalmente distinto, puesto que el texto árabe concluye con la conversión también del padre de la doncella, mientras que en el texto morisco se concluye con la fundación de una ciudad santa para servir al Islam, lo que puede tener que ver con el mismo nombre de la doncella-ciudad. Ya vimos que este aspecto era original del texto morisco, y consideramos que podría ser de influencia judía por la importancia que la fundación de la ciudad santa de Jerusalén, que es además descrita en la *Biblia* como una novia, posee para la cultura judía, motivo sobre el que



volveremos más tarde.

Por lo que se refiere al ms. escrito en caracteres latinos, el ms. BNM 9067, se puede resumir así:

Un rey idólatra padre de una hermosa hija, Arcayona, se enamora de ella y la pretende, lo que la hija rechaza.

Ésta tenía una ídola a quien adoraba y, un día, mientras se encontraba postrada ante ella estornudó y se le apareció un ángel en forma de paloma que le reveló la profesión de fe musulmana, lo que provoca la caída de la ídola. La paloma le cuenta más detalles de la fe islámica a una admirada doncella.

Tras ello, el padre le corta las manos a su hija por renegar de la idolatría y defender la religión musulmana, y la expulsa a un bosque. En él una cierva le guía hacia una cueva donde le da de comer y le lame las heridas de sus manos.

Un día, el príncipe de Antioquía, que estaba de caza, se pierde en el bosque y la cierva lo guía hasta la cueva donde se encuentra la doncella, de la que se enamora inmediatamente, llevándosela a su reino para casarse con ella, y dándole las gracias a Alá por habérsela puesto en su camino.

La doncella no es, sin embargo, del agrado de la reina, madre del príncipe, por tener las manos cortadas, y en una ausencia de éste, que tiene que marcharse a la guerra, ordena expulsarla al monte donde fue encontrada junto su hijo recién nacido. Allí es ayudada de nuevo por la cierva y vuelve a confiarse a Alá, quien, una noche, le restituye sus manos en premio a su fe.

Entretanto el príncipe ha regresado de su viaje y la madre le explica que la doncella se había marchado, pero éste, sospechando la verdad, se va

al bosque a buscarla, donde es guiado nuevamente por la cierva. Finalmente encuentra a Arcayona y regresa con ella y su hijo a la ciudad, mandando encerrar a su madre en un alcázar, viviendo felices en la fe musulmana hasta el final de sus días.

El príncipe decide luchar contra el padre de la doncella y consigue vencerle.

Las diferencias y semejanzas más importantes entre este texto y las otras dos variantes serían:

- A) También contiene la profesión de fe completa, como el texto árabe.
- B) Vuelve a aparecer la cierva (aquí a veces, por error, una cabra).
- C) Es la propia madre del príncipe la que, disgustada con su nuera porque tiene las manos cortadas, la expulsa, como en algunas versiones del cuento popular.
- D) La expulsión es al bosque, como en la versión morisca más larga.
- E) La madre es castigada siendo encerrada en un alcázar
- F) También aquí, como en el texto árabe, el príncipe se enfrenta al padre de la doncella, pero no para convencerle de las excelencias de la fe musulmana, sino para derrotarle militarmente.
- G) No concluye, como sucedía con el texto árabe, con la fundación de una ciudad santa como en la otra versión morisca.

De esta forma, las diferencias entre las dos versiones moriscas de la leyenda nos permiten confirmar que ambas constituyen dos tradiciones textuales distintas que podrían haberse originado en el texto árabe, quedando clara por lo menos la relación textual de la versión breve con el texto árabe, e incluso con el cuento popular.

Por otra parte, las semejanzas entre la leyenda morsica en sus dos variantes y la versión árabe descrita por V. Chauvin nos induce a plantearnos la hipótesis de que el texto morisco haya podido ser una traducción o, más bien, a causa de las diferencias, una adaptación de ésta. Desgraciadamente, no hemos podido acceder todavía al texto árabe que la contiene, pues el editor del ms. tunecino en el que se encuentra¹⁶, el arabista alemán del siglo pasado M. Habicht, llevó a cabo una edición del mismo en la que se abstiene de publicar el relato de "La paloma de oro" porque no pertenecería, según éste, al ciclo de dicha colección de cuentos. Así, dice este investigador en el prólogo a su edición de este manuscrito tunecino de *Las mil y una noches*:

"El tercer tomo, que contiene los viajes de Sinbad, y que en el ms. de Hammer de Viena abarca las noches 536 a 565, lo tengo por partida doble, una vez en un ms. egipcio, el cual difiere totalmente del texto editado por H. Langles; y, luego, en otro ms. que, siendo idéntico a la edición mencionada, contiene al final "La historia de la paloma de oro y la hija del rey", que, sin embargo, no pertenece a las *Mil y una noches*..."¹⁷.

Este aspecto, que explicaría el hecho de que esta historia no se recoja en ninguna de las ediciones y traducciones de la famosa colección de cuentos, es el principal obstáculo con el que nos encontramos a la hora de intentar explicar el posible origen y proceso de transmisión de un cuento que, en la forma en la que lo encontramos en las dos versiones moriscas, no se encuentra recogido en ningún otro lugar salvo en la ya citada versión de Chauvin que no se encuentra editada.

¹⁶ Se trata del ms. Y² 8846-8857 de la Biblioteca Nacional de París.

¹⁷ M. Habicht (ed. y trad.), *Tausend und eine Nacht (arabisch). Nach einer Handschrift aus Tunis*, Breslau, 1825, vol. I, pp. VI-VII (la traducción y la negrilla son nuestras).

Una segunda pista importante para intentar localizar el origen de este relato en su forma "original" con la inclusión del elemento religioso como originador de un conflicto y la aparición de una paloma/enviado de Dios (=ángel Gabriel) nos lo da S. Thompson en su *Motif-Index of Folk-Literature*, donde, bajo el número F855.3.3, recoge un motivo folclórico llamado **golden dove**, 'paloma de oro'. Desgraciadamente, no describe el relato y únicamente apunta el supuesto origen judío de la narración, puesto que se remite a Neuman, es decir, el gran investigador sobre la cuentística judía Dov Noy (más conocido por su nombre occidental, Abraham Neuman), y su obra *Motif Index to Jewish Folk Literature*¹⁸. En una tipología de cuentos orales judeo-orientales sólo hemos encontrado el tipo correspondiente al 706 de A. Aarne ya citado y que se corresponde con el relato popular de la doncella sin manos y enmarcado en el tipo superior de la mujer perseguida, pero donde no aparece referencia alguna a la paloma de oro¹⁹.

A la espera de poder conseguir la versión árabe de Chauvin o el texto judío, y a falta de otras versiones árabes, creemos que la historia podría ser de origen hebreo y se islamizó en algún momento, dando lugar a la versión recogida por Chauvin, que puede ser muy antigua y haber sido el origen del cuento popular. La versión morisca, podría haber sido redactada en al-Andalus en época mudéjar, o incluso antes, con la intención de propagar el Islam, alcanzando después en época morisca y dentro del corpus de la literatura aljamiado-morisca el valor didáctico-ejemplar, semipolémico y de defensa frente al cristianismo que ya hemos descrito anteriormente.

La hipótesis más inverosímil, por el propio comportamiento de los cuentos

¹⁸ Revisión del manuscrito de su tesis doctoral titulada *Motif-Index to Talmudic-Midrashic Literature*, Bloomington, 1954.

¹⁹ Vid. H. Jason, "Types of Jewish-Oriental Oral Tales", *Fabula*, Berlín, 7 (1964-65), pp. 159-160.

que componen la colección de las *Mil y una noches* y otros relatos árabes independientes, que se originan en el mundo medieval y no en la época de los siglos de Oro, es que la leyenda fuese una producción original morisca -una de las pocas, por cierto-, que habría pasado tardíamente a circular por la Península y de ahí a alguna recopilación de los relatos recogidos más tarde en *Las mil y una noches*, pero que, al no pertenecer a esta obra, nunca ha sido editado como parte de ella, constituyendo el cuento popular el origen de dicha leyenda.

2) Las versiones del cuento popular de "La doncella sin manos".

Aportamos aquí en primer lugar un resumen del contenido de este relato a partir de su versión más antigua, la llamada *Manekine*, como también es conocido folclóricamente, obra en verso del año 1270 escrita por Philippe de Remi, editada por H. Suchier²⁰, y que se puede resumir de la siguiente manera:

Un rey de Hungría promete a su mujer moribunda que no se casará sino con mujer tan bella como ella. Presionado por sus barones para que se vuelva a casar, él rechaza la propuesta alegando esta promesa. Sus barones buscan a una mujer tan hermosa como su mujer y sólo encuentran a Joïe, la hija de ambos, tan bella como su madre, y le proponen casarse con ella. El rey inicialmente lo rechaza para ir aceptándolo poco a poco, llegando a pedir incluso el permiso del clero. La hija, horrorizada ante la idea de tener que casarse con sus padre, se corta el puño y lo echa al río Yse. El rey ordena entonces que la quemem viva, pero sus servidores se apiadan y la dejan sola en una barco. El noveno día llega hasta las costas de Escocia y es recogida por el rey de estas tierras, que se casa con ella a pesar de la oposición de su madre.

²⁰ Véase la introducción de H. Suchier a su *Oeuvres poétiques de Philippe de Remi*, vol. I, pp. XXIII-XXV, y la edición del poema.

Después de la boda el rey tiene que irse a un torneo invitado por el rey de Francia. La reina, que es llamada Manekine por la falta de una mano, pare un niño, lo que comunica por carta a su marido. La madre cambia la misiva y le comunica al rey que su mujer ha parido un monstruo. La respuesta de éste, cuidar a pesar de todo de Manekine hasta su vuelta, es asimismo interceptada y alterada en su contenido por la madre, siendo la supuesta respuesta del rey la orden de quemar viva a su mujer y a su hijo.

Los que deben ejecutar esta acción se compadecen también de ella y la dejan en el barco que la llevó hasta allí y donde fue encontrada. De esta manera llega hasta Italia, donde la recoge un senador.

El rey vuelve de su viaje y, tras enterarse de lo sucedido y castigar a su madre, la encuentra en Roma 7 años después. También el padre de la doncella, lleno de remordimientos, la busca y es perdonado por el Papa. Un milagro final en una fuente le devuelve el puño²¹ y el ruego del

²¹ Este motivo de la fuente milagrosa aparece también en un famoso romance español, el de *Delgadina*, cuyo tema central es asimismo el intento de incesto por parte de un rey hacia una de sus hijas, la cual, finalmente, muere bajo la protección de la Virgen María. El romance, del que se conservan 14 versiones, cuenta, en una variante oral aragonesa, la más completa, cómo un rey con 3 hijas, la menor de las cuales, llamada Delgadina, es la más bella (tenemos aquí otro motivo recurrente en la cuentística universal, el del rey con tres hijos, al más pequeño de los cuales le sucede algo extraordinario o es más inteligente que los otros, como ocurre, por ejemplo en el cuento de *El gato con botas* y muchos otros), se enamora de ésta y le pide que sea su amante, a lo que ella se niega. La madre, al enterarse, la encierra en un castillo y le da de comer algo de pan, carne salada y poca agua. Desde una ventana Delgadina pide agonizante a sus hermanas agua, lo que ellas le deniegan entre insultos. Luego le pide agua a su propia madre, la reina, quien se lo niega también alegando que por su culpa lleva siete años malcasada -otro motivo importante en la literatura española- porque el padre la ama a ella. Finalmente, la doncella le pide agua al padre prometiéndole acceder a sus incestuosos deseos. Aquél reclama agua rápidamente prometiéndole la mano de la doncella a quien antes consiga traerla. Pero, cuando el rey se acerca a ella con el agua, ella ya está muerta, sostenida por la Virgen María y siendo amortajada por ángeles del cielo. En la cama de su padre hay demonios y a los pies del cadáver de Delgadina una fuente de agua fría para apagar su sed (*Vid. Romancero*, estudio y notas de J. Rodríguez Puértolas, Madrid, 1992, pp. 157-160, romance 47 y *Tradiciones orales leonesas I. Romancero general de León II*, Seminario Menéndez Pidal, Madrid, Universidad Complutense de Madrid y Diputación Provincial de León, 1991, pp. 84-98, para ésta y otras variantes).

Santo Padre permite que éste le sea restituido en el brazo mutilado.

Así, existen otras muchas variantes del cuento, en donde las divergencias más importantes serían:

- a) En algunas versiones, es la propia hija la que se las corta a sí misma, ya sea por ver en sus bellas manos la causa del enamoramiento de su padre²², o porque éste se las había acariciado.
- b) Por lo que se refiere a la primera expulsión, en algunos casos la hija se marcha voluntariamente del palacio de su padre horrorizada ante sus

P. Bénichou recoge una versión judía recogida en Marruecos que no debe de ser muy antigua porque no está judaizada al contener muchos elementos cristianos, y en la que el hermano la rechaza por no aceptar al padre, la hermana por temor a ser encerrada también y la madre por no tener agua, agua que recibe por parte de los caballeros del padre tras prometerle ser su enamorada, como en la versión española (vid. su *Romancero judeo-español de Marruecos*, Madrid, Castalia, 1966).

Otro famoso romance sobre el incesto, no tan conocido como el de Delgadina, es el de Silvana, que cuenta cómo un rey, asimismo con tres hijas, se enamora de la más pequeña y la pretende, a lo que ella se niega. La doncella se lo cuenta avergonzada a la madre, quien le propone que se intercambien las ropas y la cama para sorprender ella misma al rey en sus depravadas intenciones. Cuando el padre intenta efectivamente acercarse a la cama de la niña y se encuentra en ella a la reina se avergüenza e invoca a la Virgen María. Del mismo se conservan 11 versiones distintas (Vid. *Tradiciones...*, pp. 75-83).

Por último, recogemos aquí otro famoso romance español cuyo tema central es el incesto, el titulado *El martirio de santa Catalina*, origen de una canción infantil muy popular cuyo estribillo dice "Que Catalina se llama, ¡Ay, sí! / Que Catalina se llama..". En dicho romance se cuenta la historia de la hija de un perro moro y una renegada -se refleja, pues, como en tantos otros romances, el conflicto vivido en la Península hasta la expulsión de los moriscos- que es castigada por el padre por no querer convertirse en su amante, aunque se tabuiza el verdadero motivo y se dice sólo que el castigo obedece al hecho de haber desobedecido a su madre. La doncella finalmente muere y es llamada por Dios, de forma parecida a como sucede en el romance de Delgadina.

Teófilo Braga incluye esta tradición romanesca dentro del ciclo de la *mujer perseguida* en su *Romancero Geral Português* (Lisboa, 1906-1909, 3 vols; reimpr. en Lisboa, Vega, 1982, esp. vol. III, pp. 453-465), relacionando igualmente la tradición cuentística que nos ocupa con el romancero.

²² Vid. S. Thompson, *op. cit.*, V, motivo T410.

pretensiones, y muchas veces al bosque²³ o al desierto en vez de ser embarcada.

c) En cuanto a la segunda expulsión, son los celos de las mujeres del entorno del príncipe, o bien el hecho de que la doncella no tenga manos, lo cual provoca el rechazo de la madre del príncipe y es lo que origina el engaño de las cartas. Tanto el motivo de la **mala suegra**, tan presente en nuestro romancero, como el engaño a través de las **falsas misivas** constituyen dos importantes motivos folclóricos²⁴.

d) Dicho engaño viene directamente provocado por el nacimiento de un hijo (o dos, según las versiones) del príncipe y la doncella, puesto que la madre comunica a aquél, ausente en casi todas las versiones del cuento a causa de la guerra o por verse obligado a realizar un largo viaje, que su mujer ha parido un hijo ilegítimo o un monstruo (en algunas tradiciones se trata de un perro, gato, o incluso dos), lo que también es un motivo folclórico²⁵. En el texto morisco se añadía a ello el motivo de la "falsa" religión que hace que la doncella sea además acusada de hechicera siendo las otras mujeres del

²³ Del motivo de la muchacha extraviada en el bosque se derivan romances como el de *La infantina encantada*, recogido en R. Menéndez Pidal (ed.), *Flor nueva de romances viejos*, Buenos Aires, 1939, pp. 204-205, donde se hace notar la singularidad del elemento mágico en este romance, algo ajeno al romancero viejo español (vid. p. 206). El romance se puede resumir así:

Un caballero encuentra, al ir tras un halcón de caza -lo que recuerda al comienzo de *La Celestina*-, a una joven, que se había extraviado, peinándose en el bosque de una montaña -símbolo de la espera amorosa, puesto que el peinarse es símbolo de la preparación para la entrega sexual, según Menéndez Pidal. La joven dice ser la hija de los reyes de Hungría y haber sido encantada por siete hadas a permanecer siete años en la montaña por orden de su madrina -como en *La bella durmiente*. La niña le pide al caballero que se la lleve porque al día siguiente se cumplía el plazo prefijado. El rey decide primero pedir consejo a su madre ante el enojo de la niña, de manera que, cuando aquél vuelve al día siguiente en su busca, no la encuentra y ve cómo, a lo lejos, se la lleva un séquito real. Muerto de tristeza, decide pagar con su vida el error.

²⁴ Vid. S. Thompson, *op. cit.*, V, motivo S51.1 y II, motivo K2117, respectivamente.

²⁵ Vid. *ibidem*, V, motivo T550.

príncipe las que escriben una carta a la madre del rey para que sea ella misma quien la expulse de palacio con el desconocimiento del príncipe, su esposo.

e) La contestación en el cuento a la falsa carta, proteger a pesar de todo a su mujer y a su hijo hasta su llegada, es interceptada por la madre y falseada, ordenándose en ella la segunda expulsión de la doncella.

f) El elemento religioso que vimos que no aparecía como motivación principal de las dos expulsiones en el cuento popular lo encontramos aquí también en el carácter de mártir de la joven y en el milagro de la restitución de las manos amputadas pero tamizado por el punto de vista cristiano y de la mano de la Virgen María, quien, en premio a la bondad y capacidad de sufrimiento de la joven, le devuelve sus manos, como Alá en el relato morisco. Por lo demás, existen otras pequeñas variantes en las que no vamos a entrar aquí ahora y veremos más tarde.

Enumeramos a continuación las variantes conocidas del cuento de la doncella sin manos a las que hemos podido acceder agrupadas según el país donde fueron escritas:

A) INGLESAS

a) La historia inglesa de *Emaré*, conocida por H. Suchier en una versión manuscrita del siglo XV, pero que, por los nombres franceses que aparecen, debe de ser, según éste, originaria del siglo XIII, cuando los franceses eran populares en Inglaterra²⁶.

Recoge la misma historia que en el *Manekine* pero la protagonista es

²⁶ Vid. H. Suchier, *op. cit.*, pp. XIV-XV y E. Rickert (ed.), *Emaré*, Londres, Early English Text Society, extra series, n° XCIC, 1908.



hija del emperador Artyus, llega a ser la esposa del rey de Gales y en su segundo viaje llega a Roma.

B) ALEMANAS

a) La llamada historia de *La hija del rey de Rusia (Die Königstochter von Reussen)*, poema alemán de finales del siglo XII, posterior a la historia de la *Manekine* y del que existe una versión en prosa, según H. Suchier²⁷. Fue incluido por el escritor J. Enikel en su *Weltbuch* (siglo XIII) y se puede resumir así:

El rey de Rusia busca una mujer parecida a su hija (prosa: madre) para casarse y, finalmente, decide casarse con ésta, para lo que obtiene la dispensa papal.

La doncella se corta el pelo y se desfigura (prosa: para parecer un ladrón), coge su ropa nupcial y se embarca. Tras 6 meses vagando (prosa: un año) llega a Grecia, donde se casa con el rey. Éste se va a la guerra y su madre le escribe un día comunicándole que ha su mujer ha tenido un diablo en vez de un niño, a lo que el rey responde que sea expulsada en un barco. En el barco llega a la desembocadura del río Tíber, donde es recogida por un viejo.

El rey, una vez de regreso y aclarado el engaño, castiga a su madre y se va a Roma a expiar sus culpas.

En la obra en prosa de Enikel después de cinco años la doncella llega también el emperador/rey, es el mayordomo el que hace el papel de la madre del rey y el niño se llama Constantino.

²⁷ Vid. *ibidem*, pp. XXXV-XXXVII.

b) La historia de *Mai y Beaflor*, de la que existen versiones en prosa y en verso. Según H. Suchier, esta historia, del siglo XIII, narra la vida de la paciente Helena, la emperatriz de Roma, relato que veremos más tarde en su versión más simple y antigua, y, en su opinión, debió llevarse desde Grecia a Francia a través de Italia en el tiempo de las cruzadas, marco histórico en el que, por lo que llevamos visto hasta ahora, parecen haberse desarrollado muchas de las variantes de este relato, aprovechando el motivo, también folclórico, de la ausencia del marido, que se fundamenta casi siempre en la marcha de éste a la guerra contra la amenaza del imperio árabe, el enemigo religioso de la Cristiandad. Ésta en concreto, escrita en verso, se desarrolla en Alemania en el siglo XIII, y existen de ella muchas versiones en el ámbito germánico.

Así, la historia que nos ocupa, que incluye también el elemento definidor de la historia-tipo de *Genoveva*, el de la falsa acusación de adulterio, relata la siguiente historia²⁸:

Telión, un poderoso rey de Roma se enamora, tras la muerte de su mujer, de su bella hija Beaflor. Ésta huye con su cuidador, Roboel, y su mujer, Benigna, en un barco, a bordo del cual llegan a un país regido por el joven Mai, que los acoge en su palacio, no atreviéndose ella a nombrar a su padre

²⁸ Vid. "Mai und Beaflor. Eine Erzählung aus dem dreizehnten Jahrhundert", en: *Dichtungen des deutschen Mittelalters*, Hildesheim, Gerstenberg, 1974, reproducción de una edición de Leipzig de 1848, como explica asimismo H. Bernier en: *La fille aux mains coupées*, Quebec, 1971, p. 181, referencia que hemos tomado de R. Beltrán (*op. cit.*, p. 27), puesto que no hemos podido acceder al trabajo citado de Bernier. Allí se recoge otra versión alemana, en prosa, y muy parecida, en la que Beaflor es también la hija del emperador Telión, quien quiere seducirla tras la muerte de su mujer, cuando ésta tiene 13 años, por lo que huye vestida como una pordiosera a la edad de quince años. Tras un largo viaje llega al castillo del conde de Mailand, en Grecia, con quien se casa. Tiene una hija mientras él está en campaña, y, tras la falsificación de las cartas y la segunda expulsión, llega a Tribe, donde vivía. Ocho años después es encontrada por su marido en Roma, cediendo su padre el trono a su yerno.

y las causas de su huida.

Mai se enamora de Beafloor y se casa con ella a pesar de la oposición de la madre, quien, despechada, se va a vivir al castillo de Klaremunt. Antes de haber pasado un año Mai es llamado por el rey de España para la lucha contra los moros, quedando Beafloor al cuidado de los consejeros Cornelius y Elfreide.

Beafloor da a luz un niño, y la madre de Mai cambia la carta que le es enviada a éste para comunicarle el nacimiento por otra en la que se le dice que Beafloor le ha sido infiel y que el niño que ha parido no es suyo. También la carta que contesta Mai ordenando protegerlos a ambos hasta su vuelta es falseada por otra en la que ordena su muerte, decidiéndose finalmente embarcarlos en el barco en el que ella había llegado hasta allí.

El pueblo, ante esta injusticia, exige la vuelta de Mai, quien, al saber lo sucedido, mata a su madre e intenta suicidarse, lo que impide el obispo.

El barco de Beafloor es protegido y guiado por Dios hacia Roma, encontrándose en el camino a Roboel y Benigna, a cuya casa se van. El niño es bautizado.

Pasan siete años y el niño se ha convertido en un hermoso joven instruido en todas las artes llamado Lois.

Entretanto, el rey Mai, que no ha podido olvidarlos, se va a Roma, y un mensajero suyo encuentra a los criados de Benigna, que preparan la sorpresa del encuentro inesperado de ambos cónyuges.

c) El cuento de Böheler publicado en 1401 en Alemania con el título de *La fille du roi de France* o *Das Königstochter von Frankreich*, como describe H. Suchier²⁹. Es el primero que relaciona la Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra con esta tradición cuentística y aparece en

²⁹ Vid. *op. cit.*, pp. XLIII-XLIV.

otras versiones, como en la única versión castellana, la titulada *El Victorial*.

En ella el comienzo es como en la *Manekine*, con embajada del Papa incluida, pero, tras la primera expulsión la doncella llega a Inglaterra, donde es recogida por el mariscal del rey en Londres, que termina enamorándose y casándose con ella. Tras la boda el rey debe ausentarse para hacer la guerra contra los escoceses y, por el conocido engaño de las cartas falseadas, se le hace creer que, en su ausencia, su mujer ha parido dos terneros. Es expulsada en bote por segunda vez y es nuevamente en Roma donde la confesión del padre da lugar a la reconciliación³⁰.

C) FRANCESAS

a) La *Manekine*, ya descrita arriba puesto que la hemos tomado como modelo.

b) La historia de *La bella Helena de Constantinopla*, versión alemana del siglo XIII que H. Suchier cree anterior a la *Manekine* y, por tanto, el relato original³¹. Se relata en ella la siguiente historia:

Antonio, el emperador de Constantinopla se enamora de su hija Helena y obtiene del Papa su autorización para casarse con ella. Ella huye en un barco y llega a Flandes, donde ingresa en un convento, pero termina huyendo también de allí a causa del rey pagano. De esta forma, llega a Inglaterra, donde conoce al rey, que se casa con ella en contra de la voluntad de su madre.

Así, el rey de los sarracenos acosa Roma y el Papa pide socorro al rey de Inglaterra, quien, después de dejar un regente en su reino, acude en su

³⁰ Véase T. Merzdorf, *Des Büheler's Königstochter von Frankreich*, Oldeburg, 1867.

³¹ Vid. H. Suchier, *op. cit.*, pp. XXVII-XXXII, y H. Bernier, *op. cit.*, pp. 14-20.

auxilio. En su ausencia Helena tiene dos hijos y la reina, interceptando la carta de ésta, le comunica a su hijo que ha parido dos perros. El rey responde que los cuide a todos hasta su regreso y la madre, interceptando y alterando de nuevo la carta, manda quemar a Helena y sus hijos.

Helena, para constatar su inocencia, se hace cortar la mano derecha, en donde está su anillo nupcial, para mostrárselo al rey a su vuelta. El regente, quien debía dar muerte a Helena y sus hijos, quema a su sobrina tras cortar previamente su mano, y dos figuras de paja en su lugar y conduce a Helena al puerto con sus hijos, y ata al cuello del más joven la mano de su madre y los embarca a la deriva.

El rey de Inglaterra vuelve, todo se esclarece y éste, tras mandar decapitar a su madre, sale en busca de su familia, lo que conduce a varias aventuras. Entretanto, el barco con Helena llega a los bosques de Bretaña, donde los dos niños son criados por un león y un lobo. Helena consigue escapar a los intentos conjuntos de su marido y su padre por encontrarla, pero, finalmente, todos se reúnen en la ciudad de Tours. Los hijos son bautizados y el hijo mayor consigue, con su oración, que le sea restituida milagrosamente la mano amputada a su madre.

Todo se basa en sucesos históricos vividos por Francia e Inglaterra³².

c) *La Historia de la condesa de Anjou*, versión francesa escrita, según

³² Existe otra versión de este relato incluida en la colección de cuentos alemanes recopilada por J. Görres y titulada *Die teutschen Volksbücher* (Berlin, Stubenrauch, 1925), en la que se relata la vida de un rey que quiere casarse con su hija, ante lo que ella huye en un barco hacia Inglaterra, donde se casa con el rey. Éste se va a la guerra y en su ausencia ella pare un niño, aunque el rey recibe la noticia de su madre de que ha tenido un monstruo en un cambio de cartas. Un segundo cambio ordena la muerte en el fuego de la doncella, quien es perdonada por su verdugo y llevada en un barco a Roma, donde su marido la vuelve a encontrar, solucionándose así los problemas entre Inglaterra y Francia.

H. Suchier³³, por Jehan Maillart en 1316, donde no aparece en motivo de las manos cortadas pero sí el incesto. De forma resumida esta narración relata la siguiente historia:

La hija del conde de Anjou, acosada por su padre, enamorada de ella, huye a Orleans y luego a Lorris, donde se dedica a hacer labores en oro y seda. Allí la encuentra el conde de Bourges, que se casa con ella. Durante la ausencia del conde la tía hace el cambio de cartas y manda matarla, pero los ejecutores la dejan escapar con su hijo y llegan a Orleans, donde el marido finalmente la encuentra. Ella descubre el secreto de su nacimiento a su tío, quien le comunica la muerte de su hermano, es decir, el padre de la doncella, con lo que su marido se queda con la herencia.

D) CATALANAS

a) La *Historia maravillosa de la hija del rey de Hungría* a partir de la versión abreviada en un catálogo de pliegos de cordel y cuyo epígrafe dice que "fue escrita por Abelimart, quien la compuso para recreo y solaz de las gentes sobre una breve referencia a un códice provenzal que dicen fue hallado entre papeles curiosos pertenecientes al famoso monasterio de San Cucufate del Vallés"³⁴. El contenido del cuento es el siguiente:

³³ Vid. *op. cit.*, pp. XXXVII-XXXVIII y B. Schuhmacher y E. Zubke (eds.), *La contesse d'Anjou*, Greifswald, Bruncken & Co., 1920.

³⁴ Vid. M^a Pilar Palomo, "Pliegos de cordel. Catálogo (continuación)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, 28 (1972), cuadernos 1,2,3,4, pp. 337-338:337. Dicho epígrafe podría interpretarse como una prueba de un supuesto origen provenzal del relato, aunque no se dé referencia alguna. Creemos que puede tratarse de la propia *Manekine*, aunque aquí aparezcan algunas variantes. El texto completo puede leerse en: R. Miquel i Planas, *Colecció d'Històries d'Altre Temps*, Barcelona, 1910.

El rey de Hungría, Clotaldo, queda viudo habiéndole prometido a su esposa, mujer de gran belleza, en el lecho de muerte, no volver a casarse más que con mujer que la iguale o supere a ella en hermosura. Su propia hija Adelmira se convierte, así, en la mujer más hermosa del reino. Clotaldo observa este hecho, se enamora de ella y acaba concluyendo que sólo puede volver a casarse con su propia hija. Para poder llevar a cabo su deseo el rey llega a conseguir incluso un permiso papal, pero la muchacha lo rechaza y, sabiendo que sus bellas manos son la causa del enamoramiento de su padre, se las corta.

Ante este hecho el rey ordena abandonarla en una lancha en medio del mar, llegando al poco tiempo a las costas francesas, donde el conde de Provenza se enamora de ella y manda caballeros a pedir su mano al rey Clotaldo. Tras una serie de vicisitudes de los caballeros en la corte del rey Clotaldo, el conde y la doncella se casan, tienen un hijo y el conde se va a la guerra por orden del rey de Francia. En su ausencia la madre del conde se venga por un matrimonio al que ella se oponía por no tener manos y ordena echarla en una lancha al mar de nuevo, esta vez con su hijo.

Mientras, el rey Clotaldo y el conde se encuentran en las cruzadas, hablan y muere Clotaldo. Adalmira y su hijo, por su parte, son acogidos en un convento costero de monjas³⁵ al que llegan en la lancha, donde la doncella recobra sus manos por intercesión de Dios en premio a su piedad.

En la batalla de Túnez se produce la muerte del rey de Francia y el conde regresa a la Provenza tras finalizar la guerra, quien, persuadido de la inocencia de su mujer, fleta un barco para ir a buscarla. No consigue encontrarla y resuelve volver a Marsella, pero antes hace escala en la playa

³⁵ Como ya hemos apuntado *supra* es frecuente también la fundación final de un monasterio para servir a Dios, lo que podría ser el origen o la adaptación cristiana del final de la versión morisca larga de Carcayona, que concluía con la fundación de una ciudad Santa para servir al Islam, sobre lo que volveremos más tarde.

donde se encuentra el convento en el que está recluida su mujer, y se reencuentra con ella. Adalmira le explica el milagro de las manos y el conde se la lleva de regreso a Marsella con el consentimiento de las monjas, donde conoce la muerte de su madre. Ambos parten entonces hacia Hungría para tomar posesión del reino y abdican en favor de su hijo.

Adelmira y el Conde llegaron a tener varios hijos y a su muerte, tras una larga vida, fueron llorados por todos sus súbditos³⁶.

b) *La Istoría de la filla de l'emperador Costantí*, versión catalana contenida en un ms. del siglo XV que se encontraba en la Biblioteca Colombina de Sevilla y luego fue trasladada a la Biblioteca Nacional de París. H. Suchier, que es quien lo ha editado y estudiado, explica que su transmisión ha debido de ser oral por las constantes repeticiones y faltas de estilo existentes en la novela³⁷.

Se cuenta la historia de la hija del emperador Costantí, primer emperador de Roma, que llegó a casarse con el rey de España. El comienzo de la historia es idéntico al de la *Manekine* pero se diferencia de ésta en que la hija acaba accediendo a la propuesta del padre para casarse con ella pero con la condición de no tener acceso carnal. Así, se celebran las bodas y, tras un tiempo, el padre, aturdido por la belleza de su hija, desea acceder a ella sexualmente. Ante las negativas de la doncella a consentir en ese pecado el rey ordena que sea llevada al desierto para ser asesinada. Se la llevan al

³⁶ Existe otra versión catalana según la cual los reyes llegan a tener en común cuatro hijas, las cuales llegan a ser reinas de Aragón, Francia, Castilla e Inglaterra. Históricamente, fue Ramón Berenguer IV el que casó a sus 4 hijas con 4 príncipes, entre ellos los de Inglaterra y Francia, con lo que en esta versión está más claro el apoyo de la narración en acontecimientos reales de la historia de Cataluña, mientras que al otra versión se apoya más en el cuento popular.

³⁷ Vid. H. Suchier, "La fille sans mains", *Romania*, París, 30 (1974), pp. 519-537.

bosque y ella implora a Dios. Los escuderos del emperador se disculpan y dicen cumplir órdenes. Compadecidos por los ruegos e invocaciones a Dios de la doncella, a quien también ellos acaban invocando, aprovechan que pasa por allí una nave para embarcarla hacia España, y le dicen al emperador que la habían matado. Y así llegan a Cádiz, siendo el resto del relato muy semejante al que ya conocemos.

E) CASTELLANAS

a) El *Victorial* de Gutierre Díez de Games³⁸, relato caballeresco que incluye varias leyendas, entre las que se encuentra la historia de Eleonora de Guyena, en Francia.

Esta narración coincide con la historia de la Manekine y la hija del rey de Hungría, pero incluye el milagro de la restitución de sus manos, que ella misma se había mandado cortar porque su padre las había besado, por parte de la Virgen María. Es expulsada al mar con las manos ensangrentadas. La doncella invoca a Dios y a la Virgen y ésta le responde y le devuelve las manos. Aparece un hermano del rey de Inglaterra, que se casa con ella, yendo la doncella más tarde a ver a su padre, quien la rechaza por haberse casado con su enemigo, la ser ella la hija del rey de Francia, comenzando así la guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia.

F) ITALIANAS

a) La historia latina titulada *Vita offae Primi*, de finales del siglo XII, aunque publicada en la *Matthaei Paris Historia Major* por Wats (Londres, 1640), que es, por tanto, la versión del relato más antigua que se conserva,

³⁸ Vid. Juan de Mata Carriazo (ed.), *El Victorial: Crónica de Pero Niño*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940.



según H. Suchier³⁹ y recogida en una colección de relatos análogos a los cuentos de Canterbury. Cuenta la siguiente historia:

El rey Offa, rey de los ingleses, encuentra en un bosque a una bella joven vestida como una princesa. Ésta le cuenta que su padre, el rey de York, después de haber intentado seducirla, la había expulsado al desierto. El rey se la lleva a palacio y sus barones le piden que se case con ella, lo que termina haciendo. Tienen muchos hijos.

Muchos años después le es pedida su hija en matrimonio y es llamado a la guerra. Tras vencer en ella escribe para anunciarlo, pero su yerno cambia la carta y pide que la reina y sus hijos sean expulsados al desierto y les sean cortadas las manos y pies. Son llevados al bosque pero sólo los niños son castigados. Tras ello llegan a una ermita y la reina ruega a Dios que le devuelva a sus hijos sus miembros cortados, produciéndose el milagro.

Finalmente, el rey Offa descubre lo ocurrido y vuelve a encontrar en el bosque a su familia, prometiendo fundar un monasterio, siendo considerado un santo.

b) La *Ystoria regis franchorum et filie*, texto latino de 1370 conservado en París y que, según H. Suchier⁴⁰, es el primer relato donde la heroína es hija del rey de Francia.

En ella ésta se casa con un conde y tiene dos hijos. El marido se va para participar en una fiesta en la corte del rey, el padre de su mujer. La primera carta no es cambiada. La condesa llega a Mavorcio, donde un

³⁹ Vid. *op. cit.*, pp. XXV-XXVII.

⁴⁰ Vid. *ibidem*, p. XLI y E. Rickert, *Romances of friendship*, Londres, 1908, p. 34. Es reproducida en latín por H. Suchier en "La fille sans mains. II", *Romania*, París, 39 (1910), pp. 61-76:64-76.

cardenal hace de uno de su hijos rey de Inglaterra y al otro sucesor del Papa.

c) La *Novella della figlia del re di Dacia*, cuento popular italiano del siglo XIV recogido por H. Suchier⁴¹ de una ms. del XV publicado por M. Wessewlofsky (Pisa, Nistri, 1866).

En esta versión, la hija del rey de la Dacia italiana se corta la mano que le había acariciado su padre con intenciones incestuosas y la entierra. Huye con su nodriza y llega a Roma, donde conoce al duque de Austria, quien se casa con ella. La doncella recobra su mano durante la bendición de su matrimonio. Es expulsada en ausencia del marido con su hijo, y su marido, que había salido en su busca, la encuentra en Alemania, donde había sido contratada como nodriza por un conde. Su hijo es llevado a Austria pero ella lucha para que se quede a su lado.

d) La llamada *Novella Dionigia*, novela X, 1 del *Pecorone* de G. Fiorentino (ed. de E. Esposito, Ravena, Longo, 1974, pp. 240-151), obra de 1378 escrita al estilo del *Decamerón*, en la que la hija del rey de Francia huye de su padre, como en *Piel de asno*, vestida de mendigo, porque éste la quiere casar con un viejo señor alemán. Se refugia en un convento y llega a ser reina de Inglaterra. De sus dos hijos uno de ellos se llama Lionetto, como la historia de la bella Helena, y ambos llegan a la corte papal.

e) La *Historia de la reina Oliva*, relato italiano del siglo XV del que existe una versión en verso y una representación teatral⁴², en donde Oliva,

⁴¹ Vid. *op. cit.*, pp. XLIV-XLV.

⁴² Vid. A. d'Ancona, *La Rappresentazione di Sancta Ulive*, Pisa, 1863.

hija del emperador romano Giuliano, es acosada por su padre, quien había prometido a su esposa antes de morir no volverse a casar más que con mujer bella. Éste, que había conseguido la dispensa papal para casarse con su propia hija, la mujer más hermosa del reino, le habla de la belleza de sus manos, razón por la cual se las hace cortar y enviárselas a éste envueltas en un trapo después. En sus peripecias es expulsada dos veces al bosque y otras dos es metida en una caja y echada al mar, como en *La hija del rey de Rusia*. Como en la *Figlia...* recobra las manos antes de su matrimonio y en la última expulsión es quemada otra mujer con su hijo en lugar de ella. También aquí es quemada la madre del rey por traidora. El primer rey que encuentra Oliva en el bosque es el rey de Cataluña en el poema y el de Bretaña en el drama. Son claras las reminiscencias del relato catalán de *la hija del rey de Hungría*.

f) El relato latino en prosa titulado *De origine inter Gallos et Britannos Belli Historia*, escrito en 1457 por Bartolomeo Fazio de Spezia, secretario de Alfonso I, rey de la Nápoles española, en Italia, el cual, según H. Suchier, que las ha estudiado⁴³, tuvo que conocer las tres versiones italianas citadas. Es, pues, una versión tardía y tiene en común con el *Pecorone* el convento al que se dirige la nuchacha huida y, como la historia de la hija del rey de Francia, la de bella Helena de Constantinopla y el *Victorial* castellano, pretende explicar el origen de la Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia. De la *Figlia...* coge elementos que sólo están allí, como que el marido, al marcharse, deja a su esposa al cuidado de 4 personas y que, después de la segunda vez que es expulsada se disfraza de **nodriza**. En común con el relato de la reina Oliva tiene el engaño de las cartas y el castigo

⁴³ *Vid. op. cit.*, p. XLI.



a la madre.

En Francia es más conocido como *Historia de la doncellita de Inglaterra* y en ella se cuenta cómo el rey de Inglaterra tiene una hermosa hija de la que, al morir su esposa, se enamora. La doncella se corta las manos tras la aparición de la Virgen y huye por recomendación de su aya, viviendo aventuras como las ya relatadas, incluida la boda con el rey de Francia, y recuperando asimismo sus manos milagrosamente por intercesión de la Virgen.

g) El cuento italiano titulado *Novella di M. Fran. María Molza*, recogida en la edición de F. Zambrini de *Tre novelle rarissime del secolo XVI* (Bologna, 1968) parecida a la *Manekine* en donde la mujer del rey de Bretaña, moribunda, le hace prometer a su marido, sin hijos varones, no casarse de nuevo sino con mujer más bella que ella, condición que únicamente reúne su propia hija. Ésta huye de su padre, que se ha enamorado de ella, y llega a un monasterio, donde la toma por mujer el príncipe de Francia. La joven vuelve a huir de su suegra, que pretende matarla, y llega a Roma, donde finalmente la encuentra su marido, con el que regresa a Francia.

h) La historia de *La penta Manomozza*, relato popular en dialecto napolitano incluido en el *Pentamerone* (h. 1637) del escritor italiano Basile⁴⁴ como la novela 22, versión popular de la historia de la reina Oliva. En ella la moza Penta se hace cortar las manos para enviárselas a su hermano, que está enamorado de ella, y es echada al mar dentro de una caja, donde la encuentra un pescador, que se casa con ella. Su mujer, celosa, la vuelve a

⁴⁴ Vid. H. Suchier, *op. cit.*, pp. LII-LIII. La obra ha sido editada en alemán por F. Liebrecht (Breslau, 1846, vol. I, p. 276)

echar al mar, y, en el viaje tiene un hijo, volviendo a ser perseguida por ello. Esta segunda vez Penta se va por tierra y llega a casa de un hechicero, que le devuelve las manos. Sus hijos se presentan a su padre y a su tío, a los que al final Penta encuentra.

R. Beltrán, por su parte, autor del citado trabajo sobre este cuento popular, el más reciente y que incluye una enumeración de las versiones conocidas, recoge las siguientes versiones del cuento de "La doncella sin manos":

- a) Inglesas: *Emaré*, como la más conocida de todas y derivada de la llamada saga de Constance, relato que más tarde como parte del ciclo de la *mujer perseguida*⁴⁵.
- b) Alemanas: *Mai y Beaflo*
Königstochter von Reußen
Königstochter von Frankreich
- c) Francesas: *Manekine*
Contesse d'Anjou
Bella Helena de Constantinopla
*Columpnarium*⁴⁶
De Alixandre, Roy de Hongrie, qui voulut espouser sa

⁴⁵ R. Beltrán remite, para la tradición inglesa, a la introducción a su edición del poema de Emaré realizada por E. Rickert (Londres, Early English Text Society, extra series, n° XCIC, 1908) y las ediciones e introducciones del mismo a sus obras: el citado *Romances of friendship* y *Romances of Love* (Londres, 1908).

⁴⁶ Vid. E. Rickert, *Romances of friendship*, p. 49.



*fille*⁴⁷

d) Catalanas: *La filla del rei d'Hungría*
La filla del enperador Contastí

e) Castellanas: *Victorial*

f) Italianas: *Regis franchorum*
Pecorone
Figlia del re di Dacia
Oliva
Miraculi della Gloriosa Verzena Maria
Intergallos
Penta Manomozza

Así, si comparamos nuestra enumeración con la dada por R. Beltrán observamos que existe una coincidencia casi total con la excepción de las versiones francesas y las italianas. De las primeros no conocemos las dos que aparecen citadas en último lugar y de las que hemos dado referencia a partir del trabajo citado de R. Beltrán⁴⁸. Por lo que se refiere a las versiones italianas citadas por este investigador en relación a nuestra lista, sólo hemos añadido a las citadas por Beltrán la *Vitta Offae Primi*, que puede ser la versión más antigua, y, en lugar del relato de la Verzene

⁴⁷ Recogida en E. Langlois, *Nouvelles françaises inédites du quinzième siècle*, Paris, Champion, 1908, pp. 61-67.

⁴⁸ *Vid. op. cit.*, p. 28.

María⁴⁹, -que hemos colocado entre las derivaciones del cuento porque no contiene ninguno de los dos motivos principales del cuento (incesto y manos cortadas)-, aportamos la historia de María Molza recogida en las *Tre novelle rarissime*, desconocida, al parecer, por este investigador.

Por otro lado, los relatos se pueden dividir, como indicamos más arriba, entre los que utilizan el argumento para explicar la Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia, estableciéndose la siguiente división entre los relatos:

a) **Fabulatorios**

Emaré

Hija rey de Rusia

Mai y Beaflo

Hija rey de Francia

Manekine

Condesa de Anjou

Hija rey de Hungría

Vita Offae Primi

Franchorum

Hija rey Dacia

Pecorone

Oliva

Maria Molza

Penta Manomozza

⁴⁹ Con este relato estaría representada la vertiente mariana del cuento que hemos comentado en la nota 9. Del mismo existe una traducción griega del siglo XVII recogida en la obra de M.A.Ch., Gidel, *Études sur la littérature Grecque moderne*, Paris, 1876, pp. 289-301.



b) **Historicistas**

Hija rey de Francia (alemana)

Bella Helena (francesa)

Victorial (castellana)

De origine... (italiana)

De dicha división se deduce que tanto en Alemania, Francia, España e Italia existe una versión del relato de las manos cortadas -en castellano es, además, la única- que recoge dicha rama del cuento, es decir, que utiliza el relato para explicar o ilustrar la Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia. La versión francesa es la que parece ser más antigua, pudiéndose haber derivado de ella las demás, aunque algunos investigadores apuntan el origen inglés de esta rama del cuento⁵⁰, y siendo la castellana la que más hincapié hace en el conflicto entre la doncella y su padre como originador de dicho enfrentamiento bélico.

Por lo que se refiere a esta rama del cuento, R. Beltrán, en su artículo citado, especula con la posibilidad de que haya sido el citado enfrentamiento el origen del relato popular, a pesar de la dificultad que entraña sostener dicho argumento por el propio comportamiento de los relatos populares, para finalmente concluir que debe de haber sucedido, seguramente, lo contrario, es decir, la utilización posterior del cuento con fines historicistas⁵¹.

Por lo demás, existen otras versiones de la historia que no poseen ninguno de los motivos centrales del cuento, o sólo uno de los dos, pero sí contienen un relato parecido, que hemos enumerado en el apartado de derivaciones del relato que veremos más tarde. Por eso, somos de la opinión de que la novela de Dionigia.

⁵⁰ Vid. G. Huet, "Les sources de la *Manekine* de Philippe de Beaumanoir", *Romania*, París, 45 (1918-1919), pp. 94-99:96, como ya había apuntado H. Suchier (*vid. op. cit.*, p. XL).

⁵¹ *Vid. op. cit.*, pp. 29-36.

incluida en el *Pecorone* no debería aparecer en este núcleo principal, puesto que en él la huida de la joven se produce para huir de un matrimonio con un viejo impuesto por su padre, sino en el de las citadas derivaciones, como también sucedía con el de la verzena María. En el caso del primero la hemos dejado en el núcleo principal porque hemos recurrido a ella para comparar las versiones italianas. Lo mismo sucede con el de la *Penta Manomozza*, en el que es el hermano de la doncella el que se enamora de ella, y que hemos dejado asimismo en el listado central por aparecer citado por todos los investigadores como perteneciente a él. Pero, en nuestra opinión, el grupo de versiones italianas debe reducirse a los relatos titulados *Vita Offae Primi*, *Regis franchorum*, *Figlia del re di Dacia*, *Reina Oliva*, *Intergallos* y *María Molza*.

Antes de enumerar la versiones que hemos llamado "derivaciones" hemos considerado conveniente hacer mención primero de otras variantes que sí contienen el motivo central de las manos cortadas pero que tampoco hemos incluido en este núcleo principal por no corresponderse en su argumento principal con el cuento de la doncella de las manos cortadas. De ellas, sin embargo, realizamos un comentario aparte por ser versiones en las que el elemento religioso juega un papel fundamental en el relato. Son las siguientes:

A) ALEMANAS

El cuento recogido por los hermanos Grimm titulado "Mädchen ohne Hände" ('La niña sin manos')⁵², al que, en las conocidas anotaciones a la obra de los Grimm⁵³, le es atribuido como fuente, aunque no coinciden apenas en el contenido, sólo en el motivo de las **manos cortadas**, el relato

⁵² Vid. F. Panzer (ed.), *Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Wiesbaden, Emil Vollmer Verlag, 1968, pp. 137-140.

⁵³ Vid. J. Bolte y G. Polívka (dirs.), *Anmerkungen zu den "Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm"*, Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1982, pp. 295-311.

árabe llamado "Sobre las excelencias de la limosna", contenido en *Las mil y una noches* y que veremos enseguida. El contenido de la historia es el siguiente:

Un molinero le vende al diablo a cambio de bienes lo que tiene tras su granero sin saber que allí se encontraba su hija, lo que le advierte su mujer. Cuando el diablo va a buscarla tres años después, ella consigue escapar de él con una artimaña que le cuesta ambas manos. Un día, decide irse de casa de su padre y vivir de la limosna con las manos atadas a la espalda, y así llega un día a la casa del rey, donde se esconde alimentándose de las manzanas que caen de un árbol del jardín, hasta que la descubren y la mandan desterrar. Sin embargo, el hijo del rey, le sugiere a su padre que la joven podría cuidar de las gallinas y se queda en palacio. El hijo del rey se enamora de ella y se casan, reinando ambos al cabo del tiempo tras la muerte del rey. Aquí el relato coincide con el anterior, con el conocido engaño de las cartas, escribiendo el diablo en el primero que la reina ha parido una piel, y pidiendo ésta, tras ser expulsada al bosque, que se le ate el niño a su espalda junto a sus manos. Por la tarde llegan a una fuente y encuentran a un hombre que le sostiene al niño mientras le da de beber y le dice a la muchacha que roce los muñones de sus manos cortadas en un árbol cercano, y, al hacerlo, le crecen de nuevo. Luego el hombre le indica la casa donde vive, a donde no entra nadie que no invoque a Dios tres veces. Entretanto había vuelto su esposo, que, al enterarse de lo ocurrido se va con un sirviente al bosque donde vive la reina y el criado la ve asomada a la ventana de la casa del hombre que la había ayudado, pero no cree que sea ella por poseer de nuevo sus manos y no puede entrar por no haber invocado a Dios tres veces. El rey lo hace, entra y la reconoce. Se van juntos y, nada más



salir de la casa, ésta desaparece tras ellos⁵⁴.

B) FRANCESAS

La *Historia de Constance*, escrita entre 1334 y 1347 por N. Trivet, también en Francia, como explica H. Suchier⁵⁵, y ambientada en Bizancio. Esta versión se puede resumir así:

Constance es la hija del emperador Constantin, que se casa con el Sultán. Éste se bautiza por complacerla y la madre, indignada, hace asesinar a todos los cristianos de la corte y expulsar a Constance con su dote en un barco. Tras 3 años y 8 meses llega a Noël, en Nortrumbia, donde es recogida por un condestable del rey.

El rey Alle se hace convertir y se casa con ella y cuando éste está ausente combatiendo a los escoceses, Constance pare un niño, Mauricio. La reina opera el cambio varias veces descrito y la joven es expulsada de palacio en un barco con su hijo de 10 semanas.

Después de cinco años llega a Roma, donde vive 12 años en casa de un senador, donde vuelve a encontrarla el rey, su marido, y también, el emperador, su padre.

Ambos se encuentran enterrados en la Iglesia de Saint-Pierre.

C) CASTELLANAS

a) El cuento de *La niña sin brazos*, recogida en una colección alemana

⁵⁴ En la colección de milagros de Notre-Dame existe un relato muy semejante en el que el protagonista es un joven en vez de una doncella, titulado *Miracle de l'enfant donné au diable* (vid. L. Voigt, *op. cit.*, pp. 41-42 y M. Stadler-Honegger, *op. cit.*, pp. 5-9).

⁵⁵ *Vid. op. cit.*, p. XXVII-XXVIII.

de cuentos españoles con el título de *Das Mädchen ohne Hände*⁵⁶, que cuenta el siguiente relato:

Un hombre y una mujer pobres venden el hijo que esperan al diablo a cambio de comida. Nace una hermosa niña que se santigua constantemente y bendice a la Virgen María. El diablo ordena a la madre cortarle a su hija la mano derecha, luego el brazo entero y después el izquierdo ante la insistencia de la niña en santiguarse, lo que la niña sigue haciendo con los muñones invocando siempre a la Virgen. Por eso, el diablo ordena encerrar en una habitación hasta que sea mayor para recogerla. Tras conseguir escapar de él con un engaño y la ayuda de la Virgen María, que acude a ella por las llamadas de un perro del "diablo"⁵⁷, es encontrada en una zarza por un príncipe que volvía de caza, quien se enamora de ella y se la lleva a palacio, donde la cuida y acaba casándose con ella pese a la oposición de su madre, por no tener brazos. Cuando se va a la guerra dejando a su mujer encinta se produce el engaño de las cartas falseadas pero por el diablo, que comunica al príncipe que la princesa ha tenido dos perros. La respuesta de protegerlos hasta su vuelta es asimismo alterada con la orden de matarlos, orden ante la que la joven decide huir y pide a su suegra que envuelva a sus hijos en dos sacos para poder llevarlos sobre los hombros. Cuando ya llevaban un trecho andado y los niños lloraban de sed sin que su madre pudiera saciarla por no poseer agua ni manos con que dársela, se encuentran a Jesús y la Virgen María, y ésta hace salir agua de entre dos rocas. Cuando la joven se agacha para que los niños puedan beber éstos se salen de sus sacos y en ese momento la doncella recupera sus manos para poder cogerlos antes de caer.

⁵⁶ Vid. H. Meier y F. Karlinger (eds.), *Spanische Märchen*, München, Eugen Diederichs Verlag, 1961, pp. 120-125.

⁵⁷ De nuevo tenemos aquí la figura del animal salvador o que ayuda.

En ese momento comienza una tormenta provocada por el diablo, pero Jesús y la Virgen le dicen a la joven que no se preocupe y siga caminando, que no le sucederá nada, con lo que llegaron a una casa donde se encontraban el rey y su tropa, que avisa rápidamente a éste. Los niños reconocen a su padre y aunque el rey dice que aquélla no puede ser su mujer porque tiene brazos, ella se identifica como su mujer, con lo que ambos se abrazan emocionados, volviendo al día siguiente juntos a su castillo.

b) El cuento popular español de *La niña sin brazos*⁵⁸, relacionado en muchos aspectos con el de la limosna árabe, en donde se narra el siguiente relato:

La hija de un molinero caritativo que regalaba harina a los pobres es amenazada por su padre a causa de ello con matarla y es castigada siendo atada a un árbol, cortándole los brazos y sacándole los ojos. Un rey que pasaba por allí de caza la encuentra, se la lleva a palacio y se casa con ella contra la oposición de su madre porque no tenía brazos. El rey se va un día a la guerra y nacen dos hijos, niño y niña, con una estrella en la frente. La madre escribe a su hijo diciéndole que ha tenido un perro y un gato y él dice que irá a matar a su mujer. La reina lo oye y huye con los niños. Llega a un arroyo, donde se le aparece la Virgen, que le dice que se moje allí los muñones. Al hacerlo le crecen las manos y al lavarse la cara con ellas recupera la vista. Después se dedica a ayudar a los pobres protegida por la Virgen. El rey va a buscarla, sus hijos le reconocen milagrosamente y volvieron a vivir todos juntos felices de nuevo.

⁵⁸ Vid. Aurelio M. Espinosa, *Cuentos populares de Castilla y León*, Madrid, C.S.I.C., 1987, vol. I, pp. 308-309.

D) ÁRABES

La versión titulada de "Historia sobre la excelencia de la limosna y su utilidad" contenida en *Las mil y una noches*. Este cuento, que ya vimos que fue publicado separado por M. Asín en su *Crestomatía del árabe literal* con el título de "Las manos cortadas", contiene el núcleo central del cuento popular de "La doncella de las manos cortadas". El texto, a partir de la edición de M. Asín, se puede traducir así:

Dijo un rey a las gentes de su reino: "Cortaré sus manos a aquél que dé algo de limosna. Y vino un hombre a una mujer y dijo: "¡Dame limosna!". Dijo ella: ¿Cómo te voy a dar limosna si el rey cortará las manos a todo aquél que la dé?". Dijo el hombre: "¡Por Dios, dame limosna!". Y ella le dio de limosna dos mendrugos de pan. Y envió el rey a por ella y le cortó las manos.

Tiempo después dijo el rey a su madre: "Muéstrame a una mujer bella y la desposaré". Dijo ella: "He aquí ciertamente a una mujer como nunca he visto otra, pero hay en ella un notable defecto". Dijo él: "¿Qué cosa hay en ella?". Dijo ella: "Tiene las manos cortadas". Y envió por ella y, cuando la vio, se admiró y dijo: "¿Quieres que te despose?". Dijo ella: "Sí". Y se casó con ella, y cohabitó con ella, y le tuvieron envidia las concubinas. Y salió el rey a matar a un enemigo suyo y le escribieron las concubinas que ella era una libertina y ya había dado a luz un niño. Y escribió el rey a su madre para que cogiera a aquel niño, lo pusiera en el cuello de ella, la reprendiera y la echara de casa al desierto.

Y su madre la llamó, y mandó traer al niño y que fuera puesto en su cuello, y la echó al desierto. Y mientras caminaban, ella, y el niño en su cuello, he aquí que pasó por un río. Se agachó a beber y el niño se precipitó desde su cuello, cayendo al agua y ahogándose. Y ella se sentó a llorar. Y mientras

ella estaba así, pasaron dos hombres por delante y le dijeron: "¿Por qué lloras? Dijo ella: "Mi hijo estaba en mi cuello y cayó al agua y se ahogó". Y le dijeron: "¿Deseas que te lo saquemos?. Dijo ella: "Sí, por Dios". Y rogaron a Dios -honrado y ensalzado sea-, y salió su hijo. Dijeron: "¿Deseas que te devolvamos tus manos?". Dijo ella "Sí". Y rogaron por ella, y sus manos resurgieron. Y le dijeron: "¿Sabes quiénes somos?". Dijo ella: "No". Dijeron: "Somos tus dos mendrugos de pan, con los que diste limosna"⁵⁹.

Así, parece claro que este grupo de relatos, que incluyen el motivo de las manos cortadas, a excepción del de Costance, conceden una gran importancia a la religión como causante del castigo de la doncella.

En el caso del de los hermanos Grimm y sus derivaciones, contienen una versión del relato en parte muy distinta al cuento popular de la doncella de las manos cortadas, pero se originan en dicho motivo. Por lo demás, se centran en la religiosidad de la doncella que, protegida por la Virgen María, se defiende del hereje Satanás.

Por lo que se refiere al relato de Constance, es el más parecido en su argumento al cuento popular pero el origen del conflicto es una boda con un musulmán, más cercano, por tanto, al relato morisco.

Lo mismo sucede con el cuento árabe sobre las excelencias de la limosna, que también contiene el núcleo central del cuento popular y el motivo de las manos cortadas, pero no el del incesto, y el origen del castigo es una especie de rebelión religiosa como la de Carcayona, puesto que el sultán lleva a cabo una prohibición que atenta contra uno de los pilares del Islam, que es la limosna.

En relación con este último, tampoco puede ser casualidad el hecho de que la niña sin brazos del cuento español, que es castigada por regalar comida a los

⁵⁹ Tomado de M. Asín Palacios, *Crestomatía del árabe literal...*, p. 5.



pobres, de la misma manera que en las versiones alemanas, muestre un fervor religioso inquebrantable, aunque cristiano.

De esta foma, creemos que este grupo de versiones aquí comentadas tendría más relación con la tradición formada por los relatos moriscos y el relato árabe citado por Chauvin, siendo su motivo principal el **conflicto religioso** como originador de la primera expulsión, que con el cuento popular de la doncella sin manos, que formaría, con todas sus variantes, otra tradición cuentística en donde el origen de la misma era el **incesto**. El motivo de las manos cortadas sería común a ambas, y podría ser de origen semítico, es decir, árabe o judío.

Para terminar enumeramos aquí lo que hemos llamado derivaciones del cuento popular de la doncella sin manos, pertenecientes al ámbito francés, español, italiano y árabe, que son:

A) FRANCESAS

a) La historia francesa titulada *La belle sans mains* recogida por E. Legrand en su *Recueil de contes populaires grecs* (París, 1881), que supone una transmisión de la historia a Grecia proveniente de Francia a través de Italia, que tanto material cuentístico popular recogió, tal y como reflejan obras como el *Decamerón* de Boccaccio. El relato, que, según el autor, es una versión italiana del Sur del Tirol cuyo comienzo posee reminiscencias con el cuento de Blancanieves, se puede resumir así:

La hija de una rey sufre los celos de su madrastra a causa de su gran belleza⁶⁰. Ésta planea su muerte y, en ausencia del rey, ordena matarla en el desierto y llevarle como prueba sus manos. Ante ello la doncella se encomienda a la Virgen María y, ya en el desierto, el servidor de la reina se compadece de la joven y no la mata, pero sí le amputa las manos para llevárselas a su señora⁶¹.

Así, un príncipe la encuentra en el bosque y se casa con ella a pesar de la inicial oposición de su padre. Un día, como sucede con Blancanieves, la madrastra se entera de que su hijastra está viva y consigue localizarla provocando en engaño de las cartas que ya conocemos tras el que es expulsada nuevamente. Asimismo se produce el reencuentro con el príncipe, quien observa maravillado cómo la doncella había recuperado sus manos milagrosamente por mediación de la Virgen⁶².

b) Un cuento francés que se encuentra incompleto titulado *La fille du marchand de Lyon* recogida por E. Cosquin⁶³ en el que una muchacha que es odiada por su madre es ordenada matar por ésta. Los verdugos deben

⁶⁰ Encontramos aquí de nuevo el motivo folclórico de la mala madrastra ya citado, universalmente conocido por el cuento de *Blancanieves y los siete enanitos* pero esta vez como origen de todo el conflicto.

⁶¹ También aquí aparece el motivo ya apuntado de la parte del cuerpo como prueba de una muerte, también universalmente conocido por el cuento de *Blancanieves*, donde es exigido su corazón. Sin embargo, normalmente la víctima es perdonada y se suele llevar el órgano de una animal, como sucede con la propia *Blancanieves*, y que hemos visto en otros ejemplos, mientras que aquí, aun siendo perdonada, le son amputadas las manos y llevadas como muestra de una muerte no llevada a cabo. Excepcional es la elección de este órgano como muestra, y de ahí que lo incluyamos aquí, puesto que a través de ello se pone en relación con el relato que nos ocupa.

⁶² E. Legrand explica la existencia de un cuento suahili en el que también las manos cortadas son elegidas como prueba de una muerte y les son restituidas en agua milagrosamente (*vid. op. cit.*, p. 13), como asimismo sucedía en la *Manekine*.

⁶³ *Vid.* "Contes populaires lorrains", *Romania*, París, 10 (1881), pp. 548-551.

llevarle como prueba de su muerte el corazón, que éstos arrancan de un perro al que matan tras perdonar a la joven la vida y abandonarla en un bosque. Allí es encontrada por un conde que se casa con ella, teniendo al poco tiempo un hijo. La madre del conde la odia y ordena matar al hijo... Aquí se interrumpe el relato, que tiene en su comienzo muchas semejanzas con *Blancanieves*.

c) La *Historia del esforzado caballero Pierres de Provenza y la hermosa Maguelona*, relato de supuesto origen oriental que aparece en Occidente por primera vez en Francia en el siglo XV, seguramente proveniente de Italia, puesto que se la considera fuente indirecta de la patraña IX del *Patrañuelo* de Timoneda⁶⁴. Nosotros la hemos encontrado en un catálogo de pliegos sueltos, lo que quiere decir que ha sido muy popular en la Península⁶⁵.

Esta narración tiene en común con el ciclo de la doncella sin manos que los amantes se ven separados y ella se marcha como peregrina a Roma y, de ahí, a la Provenza, donde funda un hospital en el que finalmente la encuentra su marido tras muchas peripecias.

La fundación del hospital para servir a la humanidad cuidando enfermos puede considerarse equivalente de la fundación o ingreso en un

⁶⁴ Entre los críticos no existe unanimidad en torno a la fuente de esta patraña, la única que se dio inicialmente como original, siendo G. Valli (véase "Las fuentes italianas de la patraña IX de Timoneda", *Revista de Filología Española*, Madrid, 30 (196), pp. 369-381) y E. Cerulli (ver *Il "Patrañuelo" di Juan Timoneda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimento*, Roma, 1955) los que más han estudiado este aspecto. Éste último muestra que el tema de la patraña estaría tomado del *Mambriano* de Cieco da Ferrara y algunas fuentes árabes (ver R. Ferreres (ed.), *El patrañuelo*, Madrid, Castalia, 1971, p. 105, nota 65).

⁶⁵ Vid. M^a del Pilar Palomo, "Catálogo de pliegos sueltos (continuación)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, 28 (1972), p. 329.



convento de las historias piadosas pero sin componente religioso.

d) El cuento popular europeo de *Piel de asno*, recogido por Perrault⁶⁶, y que cuenta la siguiente historia:

Un rey que tenía una hija muy hermosa pierde a su mujer, de la que estaba muy enamorado. Ésta le hace prometer no casarse sino con mujer que le supere a ella en belleza confiando en que, así, no se casará nunca.

Tras el duelo, el rey busca mujer, y sólo encuentra más bella que a su mujer muerta a su propia hija, a quien propone matrimonio. La hija, horrorizada, es ayudada por su hada madrina y, al final, huye de palacio disfrazada de mendiga, llegando al castillo de un rey y siendo contratada como porquera. Tras diversas peripecias, en las que no faltan elementos cuentísticos tan populares como un anillo escondido en un pastel, el hijo del rey, que la descubre vestida como la princesa que es, se enamora de ella, termina descubriendo su identidad, y se casan. El padre va a la boda y, arrepentido de sus intenciones, se reconcilia con su hija.

B) CASTELLANAS

a) El cuento popular de *La hija del carbonero*, conservado en la tradición oral española hasta la actualidad en una típica simplificación popular que elimina nombres y lugares para construir un simple cuento de aventuras y moralizante para niños⁶⁷. Su contenido es el siguiente:

⁶⁶ Véase C. Bravo-Villasante (ed.), *Los cuentos de Perrault*, Madrid, E.M.E.S.A, 1981, pp. 136-147.

⁶⁷ Vid. A.M. Espinosa, *op. cit.*, pp. 315-318.

Tres hermanas quieren casarse con el rey, el cual las llama a palacio y se casa con la más pequeña⁶⁸, que desea darle a su marido dos hijos con una estrella en la frente. Las otras dos hermanas se convierten en sus doncellas. Un día, el rey debe irse a la guerra y la reina se queda, encinta, al cuidado de éstas. La muchacha da a luz dos niños con una estrella en la frente que las hermanas cambian por dos perros. Ella es encerrada y los niños echados al río en una urna, donde son encontrados por una aldeana que los cría como suyos. Los niños descubren un día que ésta no es su madre y salen a correr aventuras. En una ocasión están a punto de encontrarse con su padre, el rey, pero las hermanas los reconocen y consiguen echarlos del lugar por medio de un engaño: ir a busca agua al lugar de Irás y no Volverás. Allí son ayudados por un ermitaño y un águila⁶⁹, la cual consigue que el rey descubra la verdad, de forma que la reina es liberada de su encierro, las hermanas castigadas y ...colorín, colorado, este cuento se ha acabado.

b) El cuento popular español titulado *El pájaro sabio*, recogido por A. Espinosa⁷⁰, donde se cuenta la siguiente historia:

Tres hermanas modistas expresan su deseo de casarse con el panadero y el cocinero del rey, y con el propio rey respectivamente según la edad⁷¹. Éste, que las oye hablar de esto por casualidad, se las lleva a palacio para celebrar

⁶⁸ Se repite aquí el motivo de los/las tres hermanos/as al más pequeño de los/las cuales le está reservado un destino especial (*vid. supra*).

⁶⁹ De nuevo se repite también aquí la figura del animal que ayuda a seres humanos a sobrevivir primero y a resolver una injusticia, más tarde, que ya vimos que era también un motivo folclórico.

⁷⁰ *Vid.* A. Espinosa, *op. cit.*, pp. 309-313.

⁷¹ La más pequeña, como ya hemos visto que suele suceder en la cuentística popular, pretende casarse con el rey, naturalmente.

las bodas según su deseo, de manera que las dos hermanas mayores quedan al servicio de la pequeña y tienen envidia de ésta.

Así, la ya reina queda embarazada y su marido tiene que marcharse a la guerra, en cuya ausencia da a luz un hermoso niño que las celosas hermanas truecan por un perro. Al enterarse el rey decide inicialmente mardarla matar pero finalmente le es aconsejado esperar un poco. El niño es recogido en el río por dos viejecitos que lo crían con leche de cabra.

Cuando vuelve la reina vuelve a quedarse embarazada y el rey se va de nuevo a la guerra, sucediendo un capítulo semejante pero siendo trocado el recién nacido, otro niño, por un gato, y tirado también al río, donde asimismo es recogido y criado por los dos viejecitos que encontraron la primero.

Ante todo ello el rey, indignado, la vuelve a perdonar, regresa y vuelve a dejarla embarazada de una niña, que será igualmente cambiada por un trozo de carne, sucediendo con ella lo mismo que con sus hermanos.

El rey manda emparedar a la reina y que todo el mundo la escupa a su paso bajo pena de muerte si no lo hace.

Los viejecitos mueren y los niños quedan solos. Un día a la niña se le aparece la Virgen María disfrazada de mendigo y le dice que en la casa faltan el pájaro sabio, el agua amarilla y el árbol que canta, pero no le explica dónde puede encontrarlos. Cuando vuelven sus hermanos de cazar y ella les cuenta lo sucedido deciden ir en busca de las tres cosas, pero mueren por volver la cabeza ante insultos y chillidos. La hermana consigue las tres cosas porque se resiste a la tentación de volverse ante los insultos⁷² y el pájaro sabio le explica tras ello cómo encontrar a sus hermanos, y juntos regresan a casa con las tres cosas.

Un día, los hermanos salen de caza y encuentran al rey, quien queda

⁷² De nuevo encontramos aquí el carácter especial del tercero de tres hermanos, nuevamente una niña.

prendado de ellos y pretende llevárselos a palacio con él. Éstos renuncian a hacerlo sin su hermana y el pájaro les aconseja ir todos juntos a palacio al día siguiente. Así lo hacen, pero no escupen a la mujer emparedada, que no es otra que la reina, su propia madre.

Tras ello invitan al rey a su casa y, por consejo del pájaro, sólo le sirven un pepino, el cual se convierte en un collar de perlas, ante lo cual el pájaro increpa al rey haber creído que su mujer había tenido un perro, un gato y un monstruo de carne, comunicándole que aquellos niños son sus hijos.

De esta forma se produce un emotivo encuentro tras el cual el rey libera a la reina, manda ahorcar a las hermanas y todos viven felices hasta el final de sus días.

c) El cuento popular español titulado *El pájaro que canta el bien y el mal* asimismo recogido por A. Espinosa⁷³ y que cuenta el siguiente relato:

Un capitán se casa con la menor de tres hermanas⁷⁴. Ésta queda encinta y al cuidado de éstas al tenerse que marchar el marido a la guerra.

Las hermanas deciden emparedarla tras el alumbramiento y se quedan con los niños, un niño y una niña mellizos, hasta que éstos tienen siete años, siendo entonces expulsados y posteriormente adoptados por unos americanos que cuidan de ellos hasta que tienen 18 años.

En todo este tiempo de ausencia el rey había ido recibiendo noticias falsas de sus hijos quienes, un día, vuelven a palacio ante el horror de sus tías, las cuales intentan con mil artimañas y la ayuda de una hechicera, que les insta a buscar el pájaro que canta el bien y el mal en el Jardín de Irás y no

⁷³ Vid. *op. cit.*, pp. 318-327.

⁷⁴ Otra vez, como en el cuento anterior, la hermana menor posee un destino privilegiado y surgen los celos de las otras mujeres, aquí también sus propias hermanas.



Volverás, matarlos, pero sin conseguirlo.

Cuando finalmente regresa el rey el pájaro le descubre a éste toda la verdad, mandando quemar a la bruja y las hermanas y viviendo feliz el resto de sus días con su mujer y sus hijos.

d) El cuento popular español titulado *El árbol de paraíso*⁷⁵, donde se cuenta la historia de un rey que deja a su esposa encinta al cuidado de su hermana al tener que marchar a la guerra. La reina da luz gemelos, niño y niña, pero la envidiosa hermana le comunica al rey que ha tenido dos perros. El rey manda emparedarla y tirar los perros al río. Los niños, metidos en un cajón, son encontrados por un molinero, quien se los lleva a su mujer para que sean criados junto a su hijo. Tras volver el rey y muchas peripecias todos se encuentran, se descubre la verdad y los malvados son castigados, viviendo la familia feliz hasta el fin de sus días.

e) La novela VI titulada *El pájaro verde (L'Uccel-Bel-Verde)* y recogida en la recopilación de V. Imbriani *La novellaja fiorentina* (Livorno, 1877, reimpr. en Bologna, Forni, 1969), aunque seguramente es de origen español. Cuenta la historia de una chica que es encontrada en el bosque por un rey, quien se casa con ella. La madre, descontenta por el origen incierto de la joven, decide expulsarla aprovechando una ausencia del rey cuando ésta está encinta, produciéndose un desenlace semejante a los ya conocidos en otras versiones parecidas.

C) ITALIANAS

a) El cuento italiano titulado *Miraculi de la gloriosa verzena María*,

⁷⁵ Vid. A. Espinosa, *op. cit.*, pp. 327-331.

editado en Vizenza en 1475 y que posee, según H. Suchier, una tradición popular oral. Posee en el comienzo reminiscencias del cuento de Blancanieves, con el que vimos que también tenía en común en algunas versiones el motivo de la parte del cuerpo como prueba de la muerte de alguien, así como el de la **mala madrastra**⁷⁶, y cuenta la siguiente historia:

El emperador de Francia y Roma, padre de una hermosa hija, toma una segunda esposa tras la muerte de la primera quien, celosa de la belleza de la hija, la lleva al bosque y ordena que le corten las manos.

El hijo de un duque la encuentra y se casa con ella. Éste se ausenta para asistir a un torneo del emperador, el padre de su mujer, y en el transcurso del mismo, un mensajero le anuncia el nacimiento de dos niños. La emperatriz intercepta la carta y, envidiosa, da orden de matar a la duquesa y a sus dos hijos, que son llevados al bosque y recogidos por un ermitaño. Allí la Virgen María le devuelve las manos a la duquesa y el duque, al volver, pregunta por su mujer y la busca luego en el bosque y regresa con ella a palacio. La mala madrastra acaba siendo castigada y quemada.

D) ÁRABES

El cuento popular árabe titulado "Die Prinzessin von Beirut" citada y desglosada en sus elementos narrativos por U. Nowak en sus *Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens* ya citado, donde, bajo el tipo narrativo 199, que se correspondería con el citado tipo 706 de A. Aarne, el

⁷⁶ Véase sobre este motivo, además de los conocidos romances, el cuento popular español titulado "La mala madrastra", contenido en los *Cuentos populares...*, I, pp. 337-342, que es una mezcla de *Blancanieves* y *los siete enanitos*, *La cenicienta* y *Alí Babá y los cuarenta ladrones*, así como el cuento siciliano recogido en una antología alemana con el título de "María, die böse Stiefmutter un die sieben Räuber" ('María, la mala madrastra y los siete ladrones'), que asimismo compila elementos de *Blancanieves*, *Pulgarcito* y *Alí Babá* (Cfr. L. Gonzenbach (ed.), *Sizilianische Märchen*, Nördlingen, Franz Greno, 1989, pp. 8-12).

de la *Manekine*, recoge una historia⁷⁷ en la que, tras un comienzo como el de *La cenicienta*, es decir, donde un viudo con una hija se casa por segunda vez, aparece una madrastra celosa que acusa a la hija y, a partir de ahí, el padre castiga a la hija cortándole las manos y expulsándola al monte. La muchacha se refugia en una cueva donde una gacela la alimenta cada día y vela su sueño y su vigilia. Siguiéndola encuentra una rey de caza a la doncella, y se enamora de ella⁷⁸, siendo el resto del relato como todos los demás a grandes rasgos.

Como vemos, las derivaciones se centran en las peripecias de una joven amenazada, principalmente, por otras mujeres envidiosas, motivo que ya aparecía en algunas versiones del grupo central pero no como motivo principal y originador del conflicto. Todas son enmarcables en el motivo general de la *mujer perseguida*, al que también pertenece el de la **mujer calumniada**, que vemos a continuación.

3) El motivo de la *mujer virtuosa injustamente acusada*

A este apartado pertenecen, como ya vimos, aquellas versiones que pertenecen al ciclo de la **mujer calumniada** más que estrictamente al de "La doncella sin manos", aunque muchos elementos de ésta aparezcan también en ellas. Este motivo sería enmarcable en el epígrafe general de *mujer perseguida*.

En dichas versiones, en las que, como ya hemos dicho, el origen del conflicto puede ser el adulterio o supuestos hijos//animales/monstruos, o ambos a la vez, está

⁷⁷ Tomada por la autora de las *Hikāyat* de Bustānī, pp. 13-40 (*vid. op. cit.*, p. 202).

⁷⁸ Vemos que este relato se asemeja más al cuento morisco, lo que es indicación del ámbito en el que se difunde la historia tras la expulsión de los moriscos. Significativa es la inclusión de una gacela en el cuento, animal con un significado positivo en el Islam por creerse que es el único animal con el que habló el Profeta Mahoma y que, por eso, éste apoya a la gente que posee vinculaciones con una gacela, como Genoveva o Carcayona. Los árabes la llaman sol (*vid. Ayten Fadel, op. cit.*, p. 265).

representada por *Genoveva de Brabante*⁷⁹ y el relato árabe que aparece en *Las mil y una noches* con el título de "Una israelita virtuosa".

En esta tradición cuentística podemos diferenciar entre dos variantes base del mismo:

- a) Aquellas versiones en las que el rey cree la acusación y manda castigarla, lo que provoca su huida.
- b) Las que contienen un engaño con cartas que conduce a la expulsión de la joven sin el conocimiento del rey.

Enumeramos aquí las versiones de este tipo narrativo a las que hemos podido acceder, la mayoría pertenecientes al ámbito literario español, junto a algunas sagas universales generales, encabezada por la leyenda más conocida de este grupo narrativo: la de Genoveva de Brabante. En realidad existen más de 150 versiones distintas de este tipo cuentístico⁸⁰, pero aquí recogemos las más importantes, que constituyen en sí sagas distintas muy entremezcladas entre sí. Dichas versiones son las siguientes:

- a) **La leyenda piadosa titulada *Historia de la virtuosa y penitente Santa Genoveva, princesa de Brabante***, recogida en España en pliegos

⁷⁹ Véase una lista y resúmenes de distintas versiones de esta leyenda en otras lenguas románicas el capítulo de Felix Karlinger dedicado a "Genovefa" en: F. Karlinger e I. Lackner (eds.), *Romanische Volksbücher. Querschnitte zur Stoffgeschichte und zur Funktion ausgewählter Texte: Barlaam und Josaphat - Magelone - Genovefa - Bertoldo*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, pp. 158-223.

⁸⁰ Vid. el apéndice de A. Wallensköld a su obra *Le conte de la femme chaste convoitée par son beau-fère*, Helsingforsiae, 1907, pp. 3-93, esp. 81-93, en donde intenta demostrar el origen oriental del relato.

sueltos⁸¹. Narra un famoso cuento europeo que relata la siguiente historia:

Una hermosa princesa, muy solicitada por los varones de la corte de Brabante, es pedida a su padre por el conde Palatino. El joven conde Sigfredo pide también su mano y Genoveva se casa con él por deseo de sus padres. Cuando el conde tiene que irse a las cruzadas deja a su mujer, encinta, al cuidado de su mayordomo, quien injuria a Genoveva, para vengarse por haber sido rechazado por ella, contándole al conde que ésta ha tenido relaciones con un criado, que sería el padre del hijo que espera. Genoveva pare un niño y el conde, creyendo las acusaciones a su mujer, ordena la muerte de ésta y su hijo, pero los criados se compadecen de ella y la abandonan en el monte, donde sufren muchos padecimientos [se habla del desierto por error, por contaminación con otras versiones]. El conde, arrepentido y apenado, decide buscar a Genoveva y la encuentra, conduciéndose con ella a palacio, donde castiga al malvado mayordomo. Genoveva enferma de muerte y es enterrada en una ermita del monte como una santa. El conde y su hijo renuncian a sus bienes y se retiran a hacer penitencia en el monte.

Existe otra versión, recogida en dos romances castellanos, más parecida al texto morisco, porque en ella se presenta a Genoveva desde el principio como una mujer piadosa, elegida por Dios y destinada desde su infancia al retiro y a la soledad (pasó su infancia rezando en el altar de una capilla que ella misma había construido con hierbas), mostrando más inclinación a la vida piadosa que al matrimonio, como sucede con Carcayona.

⁸¹ Vid. M^a Pilar Palomo, *op. cit.*, pp. 342-343. La historia de Genoveva se encuentra en el apartado de "Vidas de Santos". Recientemente se ha editado una representación popular con el tema de esta leyenda en la comarca leonesa de la Cabrera: Concepción Casado Lobato, "Danza de Santa Genoveva", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, 49, 1 (1994), pp. 251-269.

Cuando el conde ordena que sean matados su mujer y el hijo de su pecado en la sierra (en esta versión manda matar también al criado supuestamente traidor), ordena a sus criados que le traigan como prueba de su muerte la lengua. Los servidores, sin embargo, se compadecen de ella y simplemente los abandonan en el monte sin matarlos, llevándole a su amo la lengua de un perro⁸². Por lo que se refiere al final de la historia, Genoveva encuentra en el monte protección de las fieras en una cueva al abrigo de una fuente y baja un ángel a decirle que goza de la protección de Dios, como también sucedía en la leyenda morisca de Carcayona. Allí vivirá siete años alimentándose de hierbas pero su debilidad le impide amamantar al niño, por lo que Dios le envía una cierva para alimentar la niño con su leche. Allí vive siete años hasta que el rey, su marido, tras volver y arrepentirse de haber condenado a su mujer sin pruebas, encuentra un día, yendo de caza por el monte, a una cierva, quien le guía hacia donde estaba Genoveva, y vuelven juntos a palacio, donde el rey manda ejecutar al mayordomo. El relato termina, como en la otra versión, con la muerte de una Genoveva debilitada por la vida en el monte y el retiro del rey y su hijo a un monasterio, gozando todos de la vida eterna en el paraíso, invocándose al final el ejemplo de la piadosa Genoveva como ejemplo para la Santa Romana Iglesia⁸³.

En una tercera versión, alemana, titulada *Sigfried und Genoveva*, la mujer es acusada de adulterio por un servidor, no un mayordomo, y la final

⁸² Este es un motivo folclórico muy conocido porque aparece en el cuento de *Blancanieves y los siete enanitos*, y consiste en llevar al que ha ordenado la muerte de alguien, en lugar de una parte del cuerpo muerto, ya sea el corazón, un ojo, la lengua o un dedo, como prueba de que ha sido asesinada, el órgano de un animal al que se sacrifica en lugar de la persona. Aparece también en el relato morisco del *Árabe y la doncella* visto en el capítulo anterior, aunque en este caso la víctima humana sea finalmente sacrificada (vid. M. Sánchez Álvarez, *op. cit.*, p. 224).

⁸³ Vid. "Romances vulgares de leyendas y vidas de Santos", *B.A.E. Romancero General II*, Madrid, Atlas, 1945, vol. 16, pp. 329-332, romances 1309-1310.

del cuento el rey manda construir en el bosque una iglesia, que llamará la "Iglesia de las mujeres", donde sucederán siempre milagros marianos.

b) **El relato de la "Peregrina doctora"**, transmitido en pliegos sueltos⁸⁴, protagonizado por un general del rey Don Pedro de Portugal, casado con una hermosísima mujer de la que se enamora su hermano, quien la acusa también injustamente de adulterio. Al final se hace hincapié en que la Virgen salvó a la protagonista por su gran devoción religiosa. Una adaptación del mismo es la base de la obra de W. Shakespeare *Much ado about nothing* (*Mucho ruido y pocas nueces*).

c) **La cantiga 15 de Alfonso X el Sabio titulada "De cómo Santa María ayudó a la emperatriz de Roma a sufrir las grandes cuitas por las que pasó"**, una de las narraciones más difundidas de la Edad Media pertenecientes al ciclo de Crescentia, Florencia y Hildegarda, situada en las cruzadas y en las que se acusa injustamente de adulterio a la protagonista, mujer de rey/emperador, la cual, acosada por su cuñado⁸⁵, debe huir y vivir mil vicisitudes hasta que se demuestra su inocencia. En todas destaca el carácter piadoso de la reina y su religiosidad, que se demuestra por sus constantes invocaciones a la Virgen María, que es la que finalmente la salva⁸⁶.

⁸⁴ Vid. *ibidem*, pp. 260-264, romances 1269 y 1270.

⁸⁵ Vid. J. Filqueira Valverde, *op. cit.*, pp. 35-39.

⁸⁶ Existe una prosificación de esta cantiga que, junto a otras 23 (las 2 a la 25), se añadieron en tiempos de Sancho IV y están incluidas en el código (*vid. ibidem*, pp. 39). Las variaciones que presentan son:

1 - que el emperador se va a una romería a Jerusalén y no a una cruzada

d) La **"Historia de Don Claudio y Doña Margarita"**, un cuento transmitido en pliegos sueltos, en la que es el mayordomo de un grande de Francia quien acosa a su señora hasta que se vuelve a restituir el orden inicial⁸⁷. Lope de Vega hace del mismo una adaptación teatral en la obra *Urson y Valentín, hijos del rey de Francia*⁸⁸.

e) La **"Historia del emperador Carlos Maynes de Roma y de la buena emperatriz Sevilla, su mujer"**, versión francesa de la segunda mitad del siglo XIV que, según J. Amador de los Ríos, el único que recoge el relato en español, se enmarca, como los llamados *Votos del Pavón*, en un tercer género de narraciones caballerescas de los ciclos troyano y carolingio. En él se añan leyendas piadosas de los primeros tiempos del cristianismo como las vidas de santos⁸⁹, y en las que es un enano el causante de todos los males de la buena emperatriz.

f) El relato citado de los *Votos del Pavón*, que se considera continuación de la historia de Alejandro y contiene una parte interesante de la trama romancesca de la vida de Carlomagno que se refiere a la infancia y

2 - que el rey está fuera 2 años y medio

3 - que al quedarse sola en la peña la emperatriz se encomienda a Dios, reza y se duerme y la Virgen le pone en la cabeza una hierba que la sana y le concede la virtud de curar gafos.

4 - no se mencionan moros y judíos.

⁸⁷ Vid. "Romances vulgares novelescos", *Romancero general II*, pp. 281-285.

⁸⁸ Cfr. Lope de Vega, *Obras (publicadas por la Real Academia Española)*, Madrid, 1902, vol. XIII, pp. 487-525.

⁸⁹ Vid. J. Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1864, vol. V, pp. 55-66, esp. 53 y H. Tiemann (ed.), *Der Roman von der Königin Sibille in drei Prosafassungen des 14. und 15. Jahrhunderts*, Hamburg, Dr. Ernst Hauswedell & Co., 1977.

juventud del afortunado hijo de Berta, mujer también perseguida, y constituyendo la segunda serie de la base principal del ciclo carolingio, también conocida como la *Historia de Maynete*⁹⁰.

g) La "Historia del emperador Ottas y la infanta Florencia", también recogida por A. de los Ríos⁹¹, muy parecido al de la emperatriz de Roma, con el mismo final pero muchas más aventuras.

h) La patraña 21 del *Patrañuelo* de Juan Timoneda, que también se corresponde, con variantes en aspectos como los nombres de los personajes, como la *Historia de la emperatriz de Roma*, y cuya fuente, según el propio autor, parece ser el relato anterior⁹².

i) El romance de "La inocente acusada" en donde un rey se enamora de una aldeana. Ésta es ordenada matar por deseo de la reina, que está celosa, y la hija de la aldeana le manda al rey la cabeza de su madre, tras lo cual el rey hace matar a la reina.

j) El cuento italiano titulado *Storia d'unna donna tentata dal cognato, scampata da pericoli, ritornale in grazia per sua castità e divozione*, incluido en la obra de Alexandro d'Ancona *Novelle d'incerti autori del secolo XIV* (Bologna, 1968) como novella II y en donde una mujer es injustamente acusada de adulterio.

⁹⁰ Vid. J. Amador de los ríos, *op. cit.*, vol. 5, pp. 47-53.

⁹¹ Vid. *ibidem*, pp. 68-74.

⁹² Véanse las distintas fuentes atribuidas a esta patraña en R. Ferreres, *op. cit.*, p. 200, nota 141.



k) La *Historia del Kaiser Octavio* recogida en la *Gesta romanorum*⁹³ en la que una mujer es injustamente acusada de adulterio.

l) La historia alemana de *Hildegard*, en donde una mujer es tentada por su cuñado (el hermano de su marido, el emperador Karl) e injustamente acusada por éste de adulterio con un criado, por lo que es condenada a ser matada en el bosque, debiendo los verdugos cortarle los ojos. Finalmente la perdonan, es ayudada por un perro en premio a su religiosidad y finalmente todo se resuelve.

m) El cuento alemán titulado *Die Königin von Frankreich und der ungetreue Marschall*, en donde una mujer es injustamente acusada de adulterio por el servidor de su marido.

n) El cuento popular alemán de *Crescentia*, origen de la saga general, en donde una mujer es tentada por su cuñado e injustamente acusada de adulterio, llevándola finalmente sus peripecias hacia una vida piadosa.

ñ) El relato contenido en las *Mil y una noches* titulado "Una israelita virtuosa"⁹⁴, en donde la virtuosa mujer también es acosada por su cuñado, como la emperatriz de Roma, y donde el final es piadoso, dedicándose todos los implicados al servicio de Dios.

⁹³ Vid. Rübesamen, Hans E., *Gesta romanorum: die Taten der Römer; ein Geschichtenbuch des Mittelalters*, München, Heyne, 1962, pp. 273-277.

⁹⁴ Vid. *Las mil y una noches*, vol II, noches 465-466.

b) Relación textual entre las versiones del cuento y las moriscas

1) Motivos cuentísticos constituyentes del cuento morisco (versión larga)

Incluimos aquí una relación detallada de cada uno de los motivos o elementos actanciales que componen el relato morisco y las versiones del cuento popular de la doncella sin manos (en *cursiva*) que los contienen para poder comparar todas las versiones y establecer una hipotética relación de tipo muy general entre ellas. Incluimos en ella también los relatos que nos merecieron una consideración especial por contener el motivo religioso como originador del castigo a la doncella protagonista (en *cursiva negrilla*), las derivaciones del cuento (en *cursiva subrayada*), así como, de entre los relatos pertenecientes al tipo cuentístico de la mujer inocentemente acusada, la leyenda de Genoveva en sus dos versiones (en *cursiva doble subrayada*).

No incluimos las versiones italianas, a excepción de la *Vita Offae Primi*, por parecernos que constituyen, en realidad, una rama del cuento algo distinta, seguramente por ser versiones más tardías. Tampoco incluimos el relato inglés de *Emaré* por no haber podido acceder a él.

En cuanto a las versiones "árabes", es decir, el texto de *La paloma de oro*, y la otra versión morisca, la más breve, ya vimos que, en nuestra opinión, constituyen la misma tradición que el texto que nos ocupa y ya han sido comparadas *supra*.

Así, el cuadro de motivos del cuento y las versiones sería el siguiente:

1.- rey idólatra

2.- rey sin hijos



**3.- consejos de sabios para
engendrar un hijo**

4.- (nace) una hermosa hija

5.- Madre muere (del parto)

Manekine

Hija del rey de Hungría

Piel de asno

**6.- Encierro de la hija en
un alcázar de oro**

Mädchen ohne Hände

**7.- Intento de incesto fracasado
por parte del padre a la hija**

Vittae Offae Primi

Victorial

Bella Helena

Hija del rey de Hungría (boda)

Mai y Beaflo

Manekine

Hija del rey de Rusia (boda)

Hija del rey de Francia (boda)

Piel de Asno (boda)

8.- La hija adora a una ídola

9.- Paloma de oro revela la



fe musulmana a la doncella

**10.- La hija expone a su padre
la fe musulmana**

**11.- El rey manda cortarle las manos
por seguir el Islam /incesto/ adorar
Virgen María**

Victorial

Hija del rey de Hungría

Bella Helena

Manekine

Mädchen ohne Hände

La niña sin manos

La niña sin brazos

La limosna (1001N)

**12.- Es expulsada al monte
(desierto/mar)**

Condesa de Anjou

Vitae Offae Primi

Bella Helena

Victorial (mar)

Hija del rey de Hungría (mar)

Mai y Beafloer (mar)

Manekine (mar)

Hija del rey de Rusia (huye)

*Pecorone (huye para huir de
matrimonio impuesto con viejo)*

*Constance (mar/por ser
cristiana)*

Mädchen ohne Hände

La niña sin manos

La niña sin brazos

Piel de asno

**13.- Llega a una cueva
(guiada por Alá)**

*Genoveva II (guiada por la
Virgen)*

**14.- Es protegida por los
animales (por Alá)**

Genoveva II (por la Virgen)

**15.- Un rey de caza la encuentra
y se enamora de ella
(guiado por la cierva)**

Vitta Offae Primi

Bella Helena

Hija del rey de Hungría

Mai y Beaflor

Condesa de Anjou

Manekine

Regis Franchorum

Hija del rey de Rusia

Pecorone



Niña sin brazos
Mädchen ohne Hände

La niña sin manos

Constance

Piel de asno

16.- El príncipe pide su mano

Vitae Offae Primi

Bella Helena

Hija del rey de Hungría

Mai y Beafior

Regis Franchorum

Hija del rey de Rusia

Pecorone

Condesa de Anjou

Manekine

Mädchen ohne Hände

La niña sin manos

Niña sin brazos

Constance

El pajarito sabio

**17.- (Las otras) mujeres
celosas o descontentas**

Vita Offae Primi (yerno)

Bella Helena

Hija del rey de Hungría (suegra)

Mai y Beafior (suegra)

Manekine (suegra)

Hija del rey de Rusia (suegra)

Condesa de Anjou (tía)

Regis Franchorum (tía)

La niña sin brazos (suegra)

Constance (suegra)

El árbol del paraíso (hermana)

La hija del carbonero (hermanas)

El pájaro del bien y del mal

(hermanas)

El pájaro sabio (hermanas)

18.- El rey tiene que ausentarse

Vita Offae Primi (guerra)

Manekine (torneo)

Bella Helena

Hija del rey de Hungría

Mai y Beafior (cruzadas)

Condesa de Anjou

Regis Franchorum (fiesta)

Hija del rey de Rusia (guerra)

Mädchen ohne Hände

La niña sin manos

La niña sin brazos (guerra)

Constance (guerra con Escocia)

El pájaro que canta bien y mal

El pájaro sabio

La hija del carbonero

Genoveva I (cruzadas)

Genoveva II (cruzadas)

**19.- La doncella pare un niño
en ausencia del padre**

*Hija del rey de Hungría (en
presencia padre)*

Bella Helena

Mai y Beafior

Manekine (monstruos)

Condesa de Anjou

Regis Franchorum (dos hijos)

Mädchen ohne Hände

La niña sin manos

Niña sin brazos (niño y niña)

Constance

El árbol del paraiso

*La hija del carbonero (dos niños
cambiados por perros)*

*Pájaro que canta bien y mal
(gemelos/perro y gato)*

Pájaro sabio (niño y niña)

Genoveva I

Genoveva II

20.- Engaño por falsa carta (cruce)



**a la suegra (hijos monstruosos/
animales//bastardos)**

Vita Offae Primi

Bella Helena

Mai y Beafior (bastardo)

Manekine (cruce de cartas)

Condesa de Anjou

*Regis Franchorum (cruce de una
carta)*

Hija del rey de Rusia

*Mädchen ohne Hände (cruce de
cartas)*

Niña sin brazos

Constance (cruce de cartas)

**21.- La doncella vuelve a ser
expulsada con su hijo al
bosque/mar/desierto**

Vita Offae Primi

(desierto/bosque)

Bella Helena

Victorial (mar)

Hija del rey de Hungría

Mai y Beafior (mar/barco)

Manekine (mar/barco)

*Condesa de Anjou (es ordenada
matar = Blancanieves//prueba
del asesinato)*

Regis Franchorum (mar/barco)

*Hija del rey de Rusia (mar/barco
//esposo por falsa acusación de
adulterio)*

Niña sin brazos (huye)

*Niña sin manos (niño a
hombros=limosna de 1001N)*

Constance (mar/barco)

La hija del carbonero

El árbol del paraíso

*Genoveva I (marido la expulsa
por las acusaciones de adulterio)*

**22.- La doncella invoca a Alá
(Dios) para ser salvada**

Vita Offae Primi (ermita)

Bella Helena

Victorial

Hija del rey de Hungría

Mädchen ohne Hände

*La niña sin manos
(Virgen/Dios)*

**23.- La doncella es ayudada
de nuevo por la cierva**

La hija del carbonero (águila)

**24.- Alá (Dios/Virgen) le devuelve
sus manos (durante el sueño)**

*Vita Offae Primi (a los niños/sin
dormir)*

Manekine (milagro final)

Bella Helena

Victorial (Virgen)

Hija del rey de Hungría (Dios)

Mädchen ohne Hände (Virgen

con un milagro//Santa)

*La niña sin manos (sin
dormirla, al caerse los
niños = "Limosna" de 1001N)*

25.- El príncipe vuelve

Vita Offae Primi

Bella Helena

Manekine

Hija del rey de Hungría (conde)

Mai y Beafior

Mädchen ohne Hände

La niña sin manos

*La niña sin brazos (él había
mandado matarla)*

Constance

El pájaro que canta bien y mal

El pájaro sabio

La hija del carbonero

Genoveva I

Genoveva II

26.- El rey la (vuelve a) encontrar



con ayuda de la paloma/Dios

Vita Offae Primi

Bella Helena

Mai y Beafior (se encuentran)

La hija del rey de Hungría (azar)

Manekine (Roma, siete años después)

Condesa de Anjou (Orleans)

Mädchen ohne Hände (se encuentran)

La niña sin manos (se encuentran)

Constance (Roma, doce años después)

El pájaro que canta el bien y el mal (pájaro/no en el bosque)

El pájaro sabio (se encuentran)

La hija del carbonero (águila)

Genoveva II

27.- Vuelven juntos (y se funda una ciudad santa para servir a Alá): doncella mártir

Vitta Offae Primi

Bella Helena

Condesa de Anjou

La niña sin brazos

La hija del carbonero

El pájaro sabio



Genoveva I

Genoveva II

2) Comparación de versión prototípica con versión morisca

A partir de los datos anteriores podemos concluir que una versión hipotética del cuento de la doncella sin manos o doncella de las manos cortadas sería aquella formada por los elementos constitutivos siguientes, que son los que incluyen la mayor parte de las versiones:

- 5.- **Madre muere**
- 7.- **Intento de incesto fracasado por parte del padre a la hija**
- 11.- **El rey manda cortarle las manos por seguir el Islam // no aceptar incesto**
- 12.- **Es expulsada al monte/desierto/mar**
- 15.- **Un rey de caza la encuentra y se enamora de ella (guiado por la cierva)**
- 16.- **El príncipe pide su mano**
- 17.- **(Otra/s mujer/es celosa/s o descontenta/s)**
- 18.- **El rey tiene que ausentarse**
- 19.- **La doncella pare un niño en ausencia del padre**
- 20.- **Engaño por falsa carta (cruce) a la suegra (hijos monstruosos/ animales//bastardos)**
- 21.- **La doncella vuelve a ser expulsada con su hijo al bosque/mar/desierto**
- 22.- **La doncella invoca a Dios para ser salvada**
- 24.- **Dios/Virgen le devuelve sus manos (durante el sueño)**
- 25.- **El príncipe vuelve**
- 26.- **El rey la vuelve a encontrar con ayuda de la paloma/Dios**



27.- Vuelven juntos y se funda una ciudad santa para servir a Alá // doncella mártir

Así, si comparamos la leyenda morisca con la versión prototípica arriba esbozada se puede decir que la primera contiene el relato popular de manera que ambos conforman un sermón islámico en el que el cuento constituiría el marco narrativo del mismo, como hemos explicado en el capítulo anterior, siendo ese, como ya dijimos al principio, el significado que la leyenda adquiere en el marco de la literatura aljamiado-morisca.

Sin embargo, eso no querría decir necesariamente que la leyenda fuese una simple adaptación morisca del cuento popular, sin que podamos tampoco establecer una conclusión definitiva sobre el origen y gestación de la misma ni de la versión morisca más breve y el cuento árabe descrito por V. Chauvin. La comparación de éstas con el cuento popular permitiría establecer tres hipótesis sobre el origen y proceso de transmisión de las mismas, siempre tomando como base la versión hipotética del cuento arriba establecida. Dichas hipótesis serían las siguientes:

a) Que la versión morisca fuese efectivamente una adaptación del cuento -de cuyo proceso de gestación, transmisión y comparación de variantes no nos ocupamos aquí por no ser el objeto de nuestro estudio-, de manera que a partir de aquella se hubiese creado la versión árabe, y de ahí, la versión morisca más breve.

b) Que haya sido la versión árabe de Chauvin, posiblemente inspirada en una versión judía, la que haya dado lugar tanto a las versiones moriscas como al cuento popular, habiéndose producido en este último la lógica adaptación de los elementos religiosos islámicos al ámbito cristiano que desembocan en el carácter piadoso de algunas versiones de éste.

c) Que tanto el texto árabe, posiblemente de origen judío, y el cuento popular constituyan tradiciones textuales independientes inspiradas en un cuento popular que respondería a la versión hipotética arriba descrita, habiéndose derivado del primero las versiones moriscas, cada una de las cuales conformaría a su vez una tradición textual distinta: una más larga adaptada a las necesidades de propaganda religiosa morisca que habría mantenido aspectos religiosos difundidos en otros muchos textos moriscos, como son las descripciones del infierno y paraíso musulmanes, que ya se encontraban en el texto árabe - creado, quizá, en época mudéjar, donde las necesidades de difusión del Islam entre los musulmanes ya empezaba a ser necesario, pues estaban comenzando a perder la lengua árabe y algunos de los fundamentos de su religión-; y una segunda más breve que, derivada del texto árabe (no del morisco, con el que posee más diferencias que semejanzas), constituiría una creación más válida estéticamente, puesto que las necesidades de transmisión del Islam en el exilio tunecino, donde fue escrita, ya no eran de la misma índole que en tierras españolas.

En nuestra opinión, esta última hipótesis es la que puede estar más cercana a la realidad, pero sin un conocimiento más cercano del texto árabe de Chauvin o su posible original judío no nos atrevemos a aventurar más que lo ya dicho sobre la relación de las versiones que hemos llamado "árabes" y el cuento popular de *La doncella sin manos* o *Manekine*.

3) Comparación general de todas las versiones y valoración final

Por lo que se refiere al conjunto de las versiones en general, tanto "árabes" como occidentales, del cuento popular objeto de nuestro estudio, podemos concluir:

A) Por lo que respecta a lo que hemos llamado tradición árabe, es decir, la formada por el texto de Chauvin y las versiones moriscas -que constituyen a su vez ramas entre sí independientes-, consideramos que las versiones de la limosna, la de Constance, así como las tres de la niña sin manos/brazos conforman con aquéllas un grupo común, por ser las que contienen el motivo de la religión como generador del conflicto en forma de devoción por la Virgen María y el enfrentamiento al diablo, lo que constituye una materia cuentística más cercana a la leyenda morisca más extensa, pudiendo la historia ser de origen judío o, en su defecto, árabe, de la misma manera que el motivo de las manos cortadas también puede ser de origen judío o árabe.

B) En cuanto a las versiones que constituyen el núcleo central del cuento de la doncella sin manos, consideramos que éstas son únicamente aquéllas que se originan en el tema del incesto o intento de boda por parte del padre y en las que casi siempre suele aparecer el motivo de las manos cortadas.

La crítica suele tender a mezclar esta tradición con algunas derivaciones, como serían las versiones italianas del *Pecorone* o el *Pentamerone*, que constituirían una rama distinta del cuento que enlaza con otras tradiciones cuentísticas universales como *Blancanieves*, así como con tradiciones narrativas más generales, como sería la de la *mujer calumniada*, representada por la leyenda de *Genoveva de Brabante*, la cual pertenecería a su vez al ciclo de la **mujer perseguida**, en el que también se entremezclan varias sagas de distintos personajes femeninos como Constance, Hildegard y tantas otras, representado por la *Historia de la emperatriz de Roma*.

Una muestra de dicha confusión, fruto de la confluencia de varias

materias cuentísticas en una, sería la clasificación hecha por Walter Scherf, en parte muy acertada, que reordena las distintas variantes del cuento de la doncella sin manos dividiéndolas en 5 grupos⁹⁵:

a) El llamado "La muchacha de las manos cortadas", que se relacionaría con la historia de la bella Helena de Constantinopla, pero representada por un relato recogido por R. Soupault en el tomo de cuentos bretones de su *Märchen der Weltliteratur* (Düsseldorf/Köln, Diederich, 1955) y en el que se cuenta una derivación del cuento que no hemos incluido por desviarse demasiado del relato original, ya que el conflicto se produce entre dos hermanos y no entre padre e hija, siendo el equivalente de la mala suegra la cuñada de la joven protagonista. En nuestro listado esta rama estaría representada por la historia de la *Penta Manomozza*, que nosotros incluiríamos entre las derivaciones del cuento.

b) El titulado "La muchacha sin manos (I)", representada precisamente por el relato de *La Penta manomozza*, que, como acabamos de mencionar, no consideramos perteneciente al núcleo central del cuento por producirse el enamoramiento incestuoso del hermano de la protagonista y no de su padre.

c) El denominado "La muchacha sin manos (II)", representado por el cuento de los hermanos Grimm *Mädchen ohne Hände*, que es una rama también distinta pero importante por contener el motivo de las manos cortadas y el de la religión, como comentábamos *supra*.

d) El representado propiamente por la *Manekine* como relato independiente.

⁹⁵ Vid. *Das Märchenlexikon*, München, C.H. Beck Verlag, 1996, vol. II, pp. 793-831 y 1335-1336.



e) El representado por el cuento árabe sobre las excelencias de la limosna.

Como se puede observar, coincidimos con él en la separación de la historia de la Penta Manomozza y el cuento de los hermanos Grimm del núcleo de la *Manekine*. Sin embargo, no compartimos su separación del cuento de la limosna como rama aparte, aunque la hayamos considerado más relacionada con la tradición "árabe", ni su vinculación de la historia de la bella Helena con la variante del cuento en la que los protagonistas son dos hermanos y no un padre y su hija y la desvinculación de esta narración del núcleo central de relatos directamente emparentados con la *Manekine*, aunque, como sabemos, también forme parte de la que hemos llamado rama "historicista" del cuento junto con el *Victorial* y otras versiones.

Todo ello no hace más que reflejar lo complicado que resulta establecer una filiación entre todas las versiones, variantes y ramificaciones de un cuento tan popular en el que se entremezclan a veces tantos relatos distintos. Nosotros hemos intentado únicamente establecer una reagrupación muy general que otorgue, además, un lugar, a la leyenda de Carcayona, aunque sólo sea en forma de la hipótesis arriba esbozada.

C) Por lo que se refiere a las derivaciones, parecen tomar el cuento a partir de la primera expulsión y unirlo con otros motivos, como el de Cenicienta, Blancanieves o el de las hermanas a la primera de las cuales le espera un destino especial.

D) Como detalle, únicamente destacar que el motivo del bosque y la cierva/animal como protector divino de la doncella sólo aparece en la

tradición de *Genoveva*, en uno de los cuentos españoles de entre las derivaciones (*La hija del carbonero*), y algunas de las versiones pertenecientes al ciclo de la mujer calumniada, aunque parece originarse en la tradición árabe. De todas formas, es un motivo muy extendido en la cuentística occidental de origen folclórico difícil de delimitar frente a otros más concretos como el de **las manos cortadas**.

En términos generales podría decirse, para concluir, que parecen haber existido dos tradiciones distintas: una oriental, con la que estaría relacionada la leyenda de Genoveva, y una occidental, más centrada en las aventuras de la doncella y que, muchas veces, culmina destacando el carácter piadoso de ésta. La leyenda morisca, junto a la llamada tradición árabe, constituiría, respecto al cuento popular, una rama narrativa independiente y de origen semítico que se habría nutrido, junto a la materia religiosa propiamente dicha, de motivos folclóricos y tipos cuentísticos universales.



6.- EL MITO DE LA CIUDAD-MUJER.

En este capítulo pretendemos esbozar algunas hipótesis sobre el origen del motivo de la fundación de una ciudad santa para servir al Islam con el que terminaba la leyenda de la doncella Carcayona en la versión más extensa de las que conocemos, la aquí editada. Recordemos que dicho final era el siguiente:

Y no cesó el rey de r[ogarla] y decirle que le faría una cibdad de nuevo para que demostrasen en ella el-*addīn* de Allāh.

Y llevóla el rey y fraguóle una cibdad en la mejor comarca y más abundosa de agua que había en su reino, en el río de *al-Firān*. Y fue luego poblada en poco tiempo y llamáronla la cibdad de Carcaisiyona. Y demostraron en ella el-*addīn* de Allāh [¡*ta' alà!*] y vivieron en ella lo que quiso Allāh [¡*ta' alà!*, ellos y todos los de su reino]. Y sirvieron ada Allāh verdadero servicio [que tuvieron mucho deseo de ganar la gloria y descanso de Allāh, ¡*subhanahu!*"]".

Aquí se acaba la recontación de la doncella Carcaisiyona, con la loor ada Allāh y la [buena de su ayuda], *wa-lā ḥawla wa-lā quwata illā bi-llāhi il-[°]alḥi il-[°]azīmt wa-rabbi al-[°]alamna*¹.

Al formular dichas hipótesis sobre el origen de este motivo no es posible

¹ Véase nota 1245 de nuestra edición del texto.

llegar a ninguna conclusión definitiva, pero es un aspecto muy interesante porque plantea varias posibles explicaciones a esta cuestión, cada una de las cuales aporta alguna clave importante para descifrar este aspecto del texto, para el que, hasta ahora, no se ha encontrado interpretación alguna.

En primer lugar, es necesario señalar previamente, en relación con la propia figura de Carcayona, su posible vinculación legendaria con una de las figuras mitológicas más importantes y conocidas: la de la reina Sibila, cuyo mito ha sufrido varias interpretaciones y diversas evoluciones a lo largo de la historia.

Así, dentro de la mitología, esta princesa griega, hija del rey Dárdamo, fue:

"la primera profetisa según la leyenda griega. Después se llamó Sibilas a las sacerdotisas a quienes los antiguos atribuyeron don profético recibido de Apolo; residían en cuevas aisladas o junto a manantiales inspiradores"².

El aspecto que más nos interesa dentro de la evolución del mito de esta figura es, por una parte, el hecho de que, en una de las versiones del mismo, difundido en Alemania, se la considere una mártir análoga a Cristo. Así, esta tradición, que, en el arte, lleva a que la Sibila llegue a ser incluso representada como la personificación del Mesías, surge en el siglo XIV a partir de la versión de Tiburcio sobre esta figura. Así, dice W.H. Roscher de la misma en su diccionario de mitología griega y romana:

Neben diesen Darstellungen mehrerer Sibyllen finden sich auch solche einer Sibyllen als Verkündigerin des Messias, und zwar ist dies dann (...) die tiburtinische³.

² Edith Hamilton, *Héroes, dioses y leyendas. Mitología*, Madrid, Daimon, 1976, p. 345.

³ 'Junto a estas representaciones de varias Sibilas se encuentra también una de ésta como personificación del Mesías. Se trata de la tiburciana' (Vid. W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner Verlag, 1909-1915, pp. 790-814:814).

Este valor de enviada de Dios es, como ya vimos, el que la doncella Carcayona adquiere en la leyenda morisca, por lo que este mito podría ser el origen de su figura.

Por otra parte, es de destacar que, como Elisabeth Frenzel explica en su ya citado manual sobre materias narrativas universales⁴, la materia que conforma la leyenda en torno a la figura de la Sibila se ha utilizado en la narrativa occidental para dar lugar a obras como la historia de la reina Sevilla, de la que ya citamos su versión española en el capítulo anterior y cuyo nombre se deriva claramente de Sibila. Este relato sería enmarcable en sagas como la de Berta o Hildegard que también incluíamos en el listado de narraciones pertenecientes al núcleo de leyendas representadas por la historia de la piadosa Genoveva de Brabante, la de la **mujer calumniada**, marco del propio cuento de la leyenda de "La doncella de las manos cortadas" o *Manekine*.

La historia citada sobre la reina Sevilla en la que, además de la acusación de adulterio, encontramos motivos comunes al cuento de la doncella de las manos cortadas como el que la doncella sea protegida por un animal, en este caso un perro, formaría entonces parte de la saga general de la mujer calumniada, siendo, pues, clara la vinculación de esta figura mítica con la de la propia Carcayona y, por extensión, de la doncella de las manos cortadas.

Así, y centrándonos ya en las hipótesis sobre el origen del motivo de la fundación de la ciudad santa al final de la leyenda morisca, éstas serían las siguientes:

A) Que se trate de la ciudad francesa de Carcassone, sobre la que existen varias leyendas medievales que describen la resistencia contra la ocupación musulmana ejercida en ésta y otras ciudades del sur de Francia. Ello

⁴ Cfr. *Stoffe der Weltliteratur...*, pp. 692-693.

explicaría asimismo el nombre de la doncella, de origen desconocido, como ya vimos, y obligaría a mantener el nombre original de la doncella como Carcasona, y no Carcayona o Arcayona, que no serían más que derivaciones posteriores del nombre.

B) Una posible equivalencia de la ciudad santa de Carcayona con Jesuralén, lo que podría eventualmente confirmar un posible origen judío de la leyenda.

C) La figura de Dido, la fundadora de Cartago, como base mítica del motivo de la fundación de la ciudad, de la misma manera que la Sibila lo sería de la propia Carcayona y de la doncella de las manos cortadas en lo que a la vertiente piadosa de su caracterización se refiere.

La primera hipótesis es la que más material nos ofrece a partir de las descripciones de cronistas y algunas leyendas relacionadas directa o indirectamente con la ciudad de Carcassone, pero no nos permite llegar a ninguna conclusión definitiva, mientras que las otras dos pueden ser siempre aceptadas como bases míticas de un motivo cuentístico.

Por otro lado, no queremos dejar de mencionar aquí que el motivo de la fundación de una ciudad santa para servir al Islam debe ser considerado como el equivalente musulmán al carácter piadoso de la protagonista del cuento de "La doncella de las manos cortadas" y la leyenda de *Genoveva* y, en general, todo el marco cuentístico de la mujer perseguida visto en el capítulo anterior. Éste, como sabemos, culminaba en ocasiones con la fundación de una ermita, o la reclusión de la doncella en un convento para dedicarse a la vida contemplativa, desenlace semejante al que posee el relato con nuestra Carcayona.

a) La ciudad de Carcassone como símbolo de la resistencia religiosa

El hecho de que la ciudad fundada por Carcayona y su marido se llame como la propia doncella nos ha llevado a plantearnos la cuestión de si se trata de la ciudad siria de *Karkasīya*, muy fértil al estar situada al lado del río Éufrates, tal y como corrige el copista del ms. BNM 5313⁵ llamando al río *al-Furāt*, su denominación en árabe, o si se trataría más bien de la ciudad medieval francesa de Carcassone, también muy fértil en su parte norte, situada asimismo al lado de un río, el Aude, (¿del árabe *al-Wadd*, 'río'?). Esta ciudad fue adscrita por los francos, tras ser reconquistada a los musulmanes, al condado de Aquitania, de donde podría proceder el príncipe de Carcayona, en lugar de la ciudad de Antaqiya, pudiendo significar el nombre del río junto a la ciudad santa, llamado al-Firān en la leyenda morisca en el manuscrito más antiguo, no otra cosa que Francia (al-Fran).

El nombre de la ciudad de Carcassone, situada al sur de Francia, en la Provenza, a 300 kilómetros de Barcelona y Huesca, sería preindoeuropeo. Como topónimo fue registrado en la Antigüedad en formas diversas como Carcassione, Castellum Carcassone o Carcassona civitas, siendo posteriormente citado por cronistas musulmanes como Qarqašūna.

Por otro lado, sobre el origen del nombre de la ciudad existe una leyenda según la cual una dama llamada Carcas, sarracena, resiste el sitio llevado a cabo por Carlomagno durante cinco años contra su ciudad. Esta dama, viuda, arroja desde una torre un cerdo relleno de granos de cebada para desanimar a Carlomagno aunque se trataba de sus últimas reservas de alimentos. Finalmente, Carlomagno levanta el sitio a la ciudad y se va, y la dama Carcas, enamorada, según una versión, y sabedora de que no puede ganar, según otra, hace sonar las campanas. En ese momento,

⁵ Véase p. 88 de nuestra edición, nota 1245.

Carlomagno oye decir a uno de sus caballeros: "Sire, Dame Carcas sonne..." ('Mi rey, la señora Carcas suena'), de donde se habría derivado en nombre de **Carcas-sonne**.

Esto no explicaría del todo el origen de la leyenda de Carcayona aunque sí hace aparecer la ciudad como símbolo de la resistencia de los musulmanes contra las huestes cristianas.

La ciudad de Carcassone estuvo efectivamente bajo poder musulmán entre los años 715 y 759, año en que fue reconquistada por los francos, quienes la adscribieron al condado de Aquitania en el año 817. Se encuentra situada al lado del río Aude, razón por la cual la parte alta de la ciudad es muy fértil y frondosa, y está rodeada por un recinto amurallado en el que se conserva la llamada Torre Sarracena en recuerdo a la breve ocupación musulmana.

Aparece descrita por el geógrafo árabe al-Ḥimyarī, como una ciudad en al que se encuentra una Iglesia muy venerada por la población cristiana, la Iglesia de Santa María de Gracia⁶, descripción que asimismo es recogida por Abū ʿUbayd ʿAbd Allāh ibn Ayyūb Al-Bakrī (1040-1094) en su *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, cuyas palabras, según la traducción española de Eliseo Vidal Beltrán de esta obra sobre la parte referida a Al-Andalus, serían las siguientes:

Los antiguos delimitan a al-Andalus según diversas interpretaciones. Constancio le atribuye seis fronteras, señalando como primera zona de sus límites desde la ciudad de Narbona; es la frontera que se encuentra entre los galos y al-Andalus. A ella asigna siete ciudades próximas, a saber: Beziers, Tolosa, Maguelone, Nemauso [Nimes] y Carcasona. En Carcasona se halla la iglesia de Santa María de Gracia, importante entre ellos; tiene siete brazaletes de plata, y el día de la fiesta acuden a ella los extranjeros (los

⁶ Vid. E. Lévi-Provençal, *La péninsule ibérique au Moyen-Age*, Leiden, E.J. Brill, 1938, p. 247.

cristianos) de todas partes. Entre ella y Barcelona hay veinticinco días⁷.

A la vista de estas palabras, ¿no sería posible suponer que los musulmanes españoles, conocedores de alguna forma de esta veneración, la habrían convertido en símbolo del Islam añadiendo este motivo al final de la leyenda de Carcayona en su versión más larga y antigua?

Para ayudar a confirmar esta hipótesis traemos aquí a colación una leyenda cristiana parecida a la existente sobre el origen del nombre de Carcassone: se trata de la llamada *Prise d'Orange* o *Toma de Orange*⁸, cantar de gesta francés de principios del siglo XII que es considerado una ficción de origen oriental y cuyo relato en torno a la toma por parte de los musulmanes de la ciudad de Orange podría corresponderse con la historia de la ciudad de Carcassone.

Cuenta los amores de un caballero cristiano, Guillermo de Gallone⁹, y una pagana sarracena, Orable, y utiliza el recuerdo de la invasión musulmana en la Septimania, como sucede en tantos romances castellanos. El poeta sitúa la ciudad de Orange en "España", denominación que designaría el territorio musulmán formado por la Península Ibérica y el sur de Francia. De ello no existe un fundamento histórico directo pero se inspira en la ocupación de Orange por los sarracenos en el siglo VIII, como sucedió con tantas otras ciudades del sur de Francia en esos años,

⁷ Eliseo Vidal Beltrán, *Geografía de España de Abū Ubayd Al-Bakrī (Kitāb al masālik wa-l-mamālik)*, Zaragoza, Anubar, 1982, pp. 15-16. F. Clément recoge el mismo fragmento, en donde también aparecen Lodève y Elne, en su artículo "Le pèlerinage a Lagrasse d'après une source arabe du XI^e siècle", *Annales du Midi*, 100 (1988), pp. 489-495:489. También al-Maqqarī habla de la fama de esta iglesia entre los cristianos (Vid. Philippe Senac, *Musulmans et sarrasins dans le sud de la Gaule du VII^e au XI^e siècle*, Paris, 1980).

⁸ Vid. Claude Régner, *Les rédactions en vers de "La prise d'Orange"*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1966.

⁹ El prototipo del héroe épico del poema puede ser Guillermo de Toulouse, que repelió las incursiones musulmanas en la época de Carlomagno, pero este conde nunca liberó Orange.



entre otras, Carcassone.

El poema no puede ser anterior a 1160/1165 y refleja una moda literaria: la de la novela cortesana. Su originalidad reside en el hecho de que un tema que es considerado accesorio en otras canciones de gesta sea central en la *Prise d'Orange*: la liberación de los prisioneros cristianos por la sarracena enamorada, *la conversión de ésta, y su bautizo y matrimonio cristianos*, por amor hacia el caballero enamorado.

Se trataría, pues, de un proceso análogo al que encontramos en la leyenda de Carcayona pero con el príncipe y al revés, puesto que éste, por amor a ella, se convierte al Islam, de manera que el final del texto morisco o la versión árabe de Chauvin podrían ser el origen de este motivo.

El conflicto con el Islam, como es sabido, juega un papel importante en el espíritu de las canciones de gesta de los siglos XI y XII, espíritu que se reproducirá más tarde en la literatura maurófila española de los siglos XVI y XVII, pero la imagen de los musulmanes en el poema no sólo se reduce a su aspecto cómico o exótico, como en tantas obras épicas. La belleza de Orable, la protagonista, es tan perfecta como su virtud -de tipo cristiano, claro-, al igual que sucede en muchas obras maurófilas, pero los otros musulmanes son representados, en tanto que paganos, como seres negativos, de manera que la religión aparece claramente destacada como el problema central entre cristianos y musulmanes. Por eso, la historia culmina con la conversión, como muestra de virtud, de la joven, aunque esa virtud no pueda ser considerada totalmente como tal desde un punto de vista islámico, puesto que la doncella engaña a su marido por el protagonista del cantar de gesta.

Así, este tipo de leyendas galas sobre ciudades del sur de Francia conquistadas por los musulmanes y luego reconquistadas por los cristianos que muestran el valor de la religión y la encarnan en una mujer/heroína podrían constituir el origen de la inclusión al final del relato de ese motivo de la ciudad como símbolo de la resistencia religiosa asociado a una figura femenina, habiendo sido muy posible su inclusión

posterior en la leyenda como equivalente al carácter piadoso de todas las heroínas de la tradición cuentística de la doncella sin manos.

Esta hipótesis resolvería no sólo el origen del final de la leyenda morisca en su variante más larga, la única que lo contiene, sino también el del nombre de nuestra heroína, desconocido. No podemos olvidar que, en dicha versión, el nombre de la doncella era **Carcasi(y)ona** -Carcayona o Arcayona son derivaciones posteriores del nombre-, de manera que si, elimináramos la semiconsonante epentética propia del sistema de transcripción aljamiado, tendríamos la adaptación al mismo del nombre de Carcassone, lo que constituye la única explicación convincente sobre el origen de dicho nombre¹⁰.

b) La fundación de la ciudad santa de Jerusalén: el mito de la ciudad-novia bíblica

El mito de la ciudad descrita como novia en la *Biblia*, aspecto en el que se podría enmarcar míticamente el relato morisco, aparece descrito por Manfred Lurker bajo la entrada **Stadt** (ciudad) en su diccionario sobre símbolos e imágenes bíblicas a partir de una cita del *Apocalipsis*, de la siguiente manera:

Das von Himmel herabsteigende neue Jerusalem ist "hergerichtet wie eine Braut, die sich geschmückt hat für ihren Mann" (Offb 21,2) - es ist die

¹⁰ No hay que olvidar que ya en *El conde Lucanor*, en el *exemplo* 40 titulado "De las razones porque perdió el alma un Siniscal de Carcassona", esta ciudad aparece vinculada a la figura de una mujer poseída por el demonio, lo mismo que le sucedía a Carcayona desde el punto de vista de su padre, idólatra, aunque en el relato morisco se vincule claramente al diablo con la idolatría, y, por tanto, con la herejía, con una religión no islámica (*vid.* la nota 1 a este *exemplo* de Alfonso I. Sotelo en su edición de Don Juan Manuel, *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor e de Patronio*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 239-240)



jungfräuliche Braut des Lammes (...) die Stadt des Paradieses (...) ein Symbol der Jungfrau Maria¹¹.

Esta visión de la ciudad santa como mujer-esposa que se embellece para su marido y que, al mismo tiempo, es símbolo de la Virgen María, aparece, efectivamente, en el versículo 21, 2 del *Apocalipsis*, llamado *La nueva Jerusalén*, en el Antiguo Testamento, donde leemos:

² Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo¹².

Una enumeración más detallada de las características de esa mujer-novia-esposa la encontramos en el versículo 16 del libro de Ezequiel, en el epígrafe titulado **Horrible ingratitud de Israel**, donde se encuentra la siguiente descripción:

¹ Fueme dirigida la palabra de Yavé diciendo: ² Hijo de hombre, echa en cara a Jerusalén sus abominaciones ³ y di: Esto dice al señor, Yavé, a Jerusalén: Eres por tu tierra y por tu origen una cananea; tu padre, un amorreo; tu madre, una jetea, ⁴ a tu nacimiento, el día que naciste, nadie te cortó el ombligo; no fuiste lavada en agua para limpiarte, no fuiste frotada con sal ni fajada; ⁵ nadie hubo que pusiera en ti sus ojos para hacerte algo de esto, compadecido de ti, sino que con horror fuiste tirada al campo el día que naciste. ⁶ Pasé yo cerca de ti y te vi sucia en tu sangre, y, estando tú en tu

¹¹ 'La nueva Jerusalén que baja del cielo "estaba ataviada como una novia que se ha adornado para su marido" - es la novia virgen del cordero (...) la ciudad del paraíso (...) un símbolo de la Virgen María' (M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München, Kösel-Verlag, 1978, pp. 301-304:303-304).

¹² Vid. A. Nacar y E. Colunga, *Sagrada Biblia*, Madrid, 1971²⁴, pp. 1484-1485.

sangre, te dije: ¡Vive!.

⁷ Te hice crecer a decenas de millares, como la hierba del campo. Creciste y te hiciste grande, y llegaste a la flor de la juventud; te crecieron los pechos y te salió el pelo, pero estabas desnuda y llena de vergüenza. ⁸ Pasé yo junto a ti y te miré. Era tu tiempo el tiempo del amor, y tendí sobre ti mi manto, cubrí tu desnudez, me ligué a ti con juramento e hice alianza contigo, dice el Señor, Yavé, y fuiste mía. ⁹ Te lavé con agua, te quité de encima la sangre, te ungué con óleo, ¹⁰ te vestí de recamado, te calcé piel de tejón, te ceñí de lino fino y te cubrí de seda. ¹¹ Te atavié con joyas, puse pulseras en tus brazos, y collares en tu cuello, ¹² arillo en tus narices, zarcillos en tus orejas y espléndida diadema en tu cabeza. ¹³ Estabas adornada de oro y plata, vestida de lino y seda en recamado; comías flor de harina de trigo, miel y aceite; te hiciste cada vez más hermosa y llegaste hasta reinar¹³.

En el relato morisco de Carcayona no aparece una descripción semejante de la ciudad como mujer ni una vinculación directa de ésta con la Virgen María, aunque ya vimos que, en el cuento popular, la Virgen María aparecía como sustituto/equivalente del Dios del texto morisco como protector de la doncella, puesto que es la que lleva a cabo el milagro de la restitución de las manos que le habían sido amputadas a ésta.

Únicamente el aspecto paradisíaco de la ciudad fundada por nuestra heroína, Carcayona, situada en una zona fértil y frondosa al lado de un río, coincidiría directamente con la Jerusalén bíblica.

Sin embargo, hemos traído este aspecto aquí a colación porque la vinculación que aparece en la *Biblia* entre la santidad de una ciudad con la femineidad sí aparece en el relato morisco, y podría considerarse un aspecto mítico en el que encuadrar el

¹³ *Ibidem*, p. 1027.

final del mismo, aunque no aclararía el enigma del nombre de la doncella castigada y perseguida.

Además, lo consideramos un aspecto muy importante porque relacionaría el relato con su más que posible origen judío, que, desgraciadamente, no hemos podido confirmar.

Por otro lado, este motivo de la ciudad como novia, como explica M.J. Rubiera Mata, es un tópico árabe que surgiría del motivo que la autora llama "la ciudad a conquistar presentada como novia y su conquista como un matrimonio"¹⁴. Dicho motivo se encuentra recogido en la literatura española en el famoso romance de *Abenámbar*, donde el diálogo final entre el rey Juan y Granada, a la que éste requiere en matrimonio tras la descripción hecha por el moro Abenámbar de las maravillas arquitectónicas que posee esta ciudad, se desarrolla en los siguientes términos:

Allí habla el rey don Juan,
bien oiréis lo que diría:
Granada, si tú quisieses,
contigo me casaría;
darete en aras y dote
a Córdoba y a Sevilla,
y a Jerez de la Frontera
que cabe sí la tenía.
Granada, si más quisieses
mucho más yo te daría.
Así hablara Granada,
el buen rey le respondía:

¹⁴ Véase su *Literatura Hispanoárabe*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 242.



Casado so, el rey don Juan,
casado sou que no vibda;
el moro que a mi me tiene
bien defenderme querría¹⁵.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Dicha imagen literaria la encontramos en la obra del rey andalusí del siglo IX al-Mu'tamid de Sevilla, que describe su conquista de Córdoba de la siguiente manera:

Pedí en matrimonio a Córdoba la bella,
cuando había rechazado a los que la pretendían
con espadas y lanzas.
¡Cuánto tiempo ella estuvo desnuda!,
pero al presentarme yo, se cubrió de bellas túnicas y joyas.
¡Boda real! Celebraremos nupcias en su alcázar,
mientras los otros reyes están en el cortejo del miedo¹⁶.

Es decir, que el tópico estaría presente tanto en el ámbito cultural bíblico-judío como en el literario árabe, de forma que podría haberse tomado de uno de los dos, dependiendo de si la leyenda es de origen judío, como así sospechamos, o árabe, algo que no nos es posible llegar a dilucidar todavía.

¹⁵ Tomado de M.J. Rubiera, *ibidem*, p. 242, que a su vez cita la versión más primitiva del romance, la del *Cancionero de Amberes* de 1550.

¹⁶ Vid. M.J. Rubiera Mata, *Al-Mu'tamid ibn 'Abbād. Poesías*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987 (2ª edición), p. 57.



c) La mujer como fundadora de una ciudad: el mito de Dido

Más consistente podría resultar quizá la tercera e última hipótesis: la que vincularía al relato morisco con un mito de la Antigüedad, el de la princesa Dido, la fundadora de la ciudad de Cartago, aunque sea, en realidad, mucho más difícil de fundamentar por carecer de texto semejantes a los aportados para las otras dos hipótesis.

Dido fue una princesa fenicia fundadora de la ciudad romana de Cartago cuyas ruinas se encuentran en la actual Túnez, al norte de país, la cual, según la leyenda, se dio muerte al ser abandonada por Eneas, príncipe de Troya¹⁷. Fue considerada Diosa de esta ciudad mientras se mantuvo invicta, categoría que ha seguido conservando durante el periodo de formación de una saga en torno a su figura¹⁸, de manera que la ciudad se considera impregnada de su espíritu alegre. Su historia, que se enmarca en las luchas entre griegos y troyanos es, fundamentalmente, una historia de amor, de un amor predestinado semejante al de Carcayona y el príncipe que la encuentra en el bosque. La leyenda dice así en palabras de E. Hamilton:

Fundada por una mujer, Dido, que aún reinaba, Cartago era una ciudad inmensa y magnífica.

Dido era una viuda muy hermosa y Eneas había perdido a su mujer la noche en que huyó de Troya. entraba en los planes de Juno que ambos se enamoraran y que Eneas renunciara a ir a Italia a se estableciera en Cartago, al lado de Dido. Era un plan excelente, si no hubiera intervenido Venus, [la madre de Eneas], que sospechó lo que tramaba Juno y estaba decidida a impedirlo, pues abrigaba otros proyectos.

¹⁷ Cfr. E. Hamilton, *op. cit.*, pp. 221-233.

¹⁸ Véase W.H. Roscher, *op. cit.*, vol. 4, pp. 1012-1018.

Aunque no vea inconveniente alguno en que Dido se enamorara de Eneas, quería, sin embargo, que los sentimientos de éste hacia la reina no fueran más que un dejarse colmar de favores. No deberían impedir su decisión de ir a Italia. Entonces subió al Olimpo para hablar con Júpiter. Éste le hizo algunos reproches y sus bellos ojos se llenaron de lágrimas. Su querido hijo Eneas se encontraba en una situación crítica, le dijo, y él, soberano de dioses y hombres, prometió que Eneas sería el principio de una raza que regiría el mundo. Júpiter se echó a reír y la abrazó. Lo que había prometido se cumpliría y los descendientes de Eneas serían los romanos¹⁹.

Tras ello se provoca el primer encuentro entre Eneas y Dido, que se enamora locamente de él y él de ella, aunque, finalmente, es engañada y abandonada por éste.

En el relato morisco también se produce un encuentro semejante y asimismo el príncipe de Carcayona es llamado a fundar con ella una nueva raza de hindúes musulmanes tras la conversión de su reino al Islam por influencia de la doncella. El encuentro no se ve precedido, pero sí culmina, con la fundación de una gran ciudad simbólica.

Todo ello, que quizá podría permitirnos encontrar una base para fundamentar esta hipótesis, se agota, desgraciadamente, en estas consideraciones, porque la evolución del mito de esta mujer se reconduce en las literaturas occidentales hacia la leyenda de la mujer fiel que es finalmente engañada y abandonada, que es al fin y al cabo lo que sucede entre Dido y su amado Eneas, y la materia más aprovechable desde el punto de vista de la cuentística popular²⁰.

¹⁹ E. Hamilton, *op. cit.*, p. 225.

²⁰ *Vid.* Elisabeth Frenzel, *op. cit.*, vol II, pp. 150-153, sobre dicha evolución y utilización en la literatura desde la Antigüedad a nuestros días.

Importante quizá sería la vinculación de Dido con Venus a través de su hijo Eneas, puesto que las palomas son las aves adscritas a esta última, como vimos²¹, y, además, la doncella Carcayona había nacido bajo su influjo según los astrólogos del rey Naÿrab, pero no podemos confirmar dicha relación como decisiva en la formación del relato morisco.

De esta forma, hemos esbozado aquí una serie de hipótesis que nos podrían acercar a descubrir el origen del motivo con el que termina la leyenda de Carcayona y que únicamente se encuentra en ella, en su variante más larga, de entre todas las versiones de la leyenda y el cuento de la doncella sin manos que conocemos.

Dicho motivo, posee, indudablemente, una dimensión mítica común a todos los cuentos populares que podría ser explicable, en este caso concreto, a partir de los mitos de la Ciudad Santa de Jerusalén y el mito de Dido de forma conjunta.

Por otra parte, el enigma del nombre de la doncella nos ha llevado a intentar encontrar una explicación al mismo a partir del nombre de la ciudad francesa de Carcassone y de las leyendas populares que existen en torno a esta ciudad y otras del sur de Francia que fueron ocupadas por los musulmanes. Ello habría propiciado la utilización literaria de la ciudad como símbolo de resistencia religiosa y descrita como novia que ya poseía Jerusalén, lo que habría sido utilizado por los musulmanes para la defensa de su propia religión en la leyenda morisca.

Por último, y ya en el marco del cuento popular que está relacionado con la leyenda morisca, sólo queremos volver a destacar aquí cómo, desde un punto de vista narrativo, el motivo de la fundación de una ciudad santa para servir al Islam debe ser

²¹ E. Hamilton, *op. cit.*, p. 226.



considerado un equivalente musulmán al carácter piadoso que, en tantas ocasiones, posee la heroína del cuento de la doncella de las manos cortadas y el relato genérico en el que se encuadra, el de la mujer calumniada encarnada por Genoveva de Brabante que es protegida por la Virgen María, cuya figura no sería más que la encarnación del mito de la Sibila como mujer oráculo y personificación del enviado del Dios.



7.- CONCLUSIONES

A la vista de todo lo expuesto se confirma que, tal y como afirmábamos en la introducción a este trabajo, estamos ante un fascinante texto híbrido que responde plenamente al medio y circunstancias en que fue escrito: el de una comunidad, la de los últimos musulmanes españoles, que intenta responder a la opresión proveniente de la cultura oficial cristiana a través de la producción de un corpus de textos que les permitiese conservar y transmitir internamente su identidad cultural.

Esta identidad se define, principalmente frente al enemigo que pretendían combatir, es decir, la comunidad cristiana, y de ahí que la producción textual morisca conste, fundamentalmente, de textos de contenido religioso o que transmitan un mensaje de defensa del Islam. Es lo que sucede con la leyenda que nos ocupa, la de la doncella Carcayona o Arcayona, -o mejor, Carcasona, que puede ser, quizá, el nombre originario según la hipótesis que formulábamos en el último capítulo-, una leyenda en la que se funden elementos cristianos y musulmanes tanto desde el punto puramente formal como del contenido.

Así, desde un punto de vista textual, y al margen del hibridismo que supone el sistema de transcripción aljamiado en sí, ya vimos que el texto se hallaba recorrido por múltiples vocablos y fórmulas religiosas islámicas, intraducibles para un musulmán por su propia naturaleza sacra, pero también por calcos semánticos, sintácticos y de significado, fruto, en muchos casos, como el que nos ocupa, del proceso previo de traducción en el que se gestaron muchos de estos así. Éstos nos sirven a nosotros, tanto para constatar un intento de preservar una identidad religiosa,

como la pérdida de la misma, puesto que, como se observa en el texto y a través del aparato crítico, muchas de esas fórmulas están escritas de forma errónea y corregidas en los otros manuscritos, o viceversa y, en muchos casos, incluso se encuentran traducidas en las copias más tardías, como sería el caso de **B**, para, seguramente, facilitar su comprensión por una comunidad a la que la lengua en la que fue revelada su fe le resultaba cada vez más ajena.

En cualquier caso, se constata una voluntad de conservación de una serie de documentos, claves para esa supervivencia cultural, a través de un proceso de copias sucesivas de una leyenda seguramente simbólica para los moriscos por lo que suponía de defensa del Islam a través de la descripción del infierno y paraíso musulmanes, la conversión de una muchacha idólatra al Islam, y la culminación del relato con la fundación de una ciudad santa para servir al Islam. Y todo ello bajo el soporte de la autoridad que le otorgaba el haber sido puesta en boca de una serie de personajes clave para el Islam como Ka'bu al-Ajbār y los primeros califas del Islam, relacionados con la figura del profeta Mahoma, y llegando incluso a convertirse la propia protagonista del relato en una pseudoprofetisa. Además, la relación del relato con los géneros árabes del *matal* y el *ḥadīṭ* lo vinculan también con el mundo cultural árabe que los moriscos pretendían conservar.

Sin embargo, el relato puede leerse también en clave cristiana si se tiene en cuenta que responde al esquema de los sermones medievales, tanto en su didactismo ejemplar y el encuadre del contenido puramente religioso en una narración popular breve, como por el hecho de que se concentre en el aspecto punitivo del Islam destacando tanto el momento clave del Juicio Final, como los horrores del fuego del infierno en duro contraste con los placeres terrenales con los que son premiados los que se han hecho merecedores del paraíso. Este aspecto sería, como vimos, más cristiano que musulmán, a lo que se añade el carácter de mártir que la doncella posee durante toda la narración.

Por eso, el texto no destaca sólo por la presencia de elementos de la lengua árabe y la religión islámica, que nos muestran, como decíamos, tanto un intento de supervivencia cultural, como la trágica pérdida de lo que se pretende conservar, sino que también sería una muestra del conocimiento que la comunidad morisca, -o, más bien, mudéjar, ámbito en el que seguramente se creó o tradujo- poseía de la cultura cristiana y su religión, que es precisamente lo que les permitía poder luchar contra ellos. No quiere esto decir que este relato morisco, y la literatura aljamiada en general, constituyan una suerte de literatura combativa frente a la opresión cristiana, puesto que su creación fue más bien un método de defensa pasiva de carácter interno -los manuscritos circulaban exclusivamente entre la comunidad morisca- y circunscrita a la zona en donde más profundamente se habían perdido los fundamentos del Islam y la lengua árabe. Bien distinto a casos como el de los libros plúmbeos del Sacromonte, actividad de clara confrontación a las autoridades cristianas llevada a cabo por los moriscos granadinos, que conservaron su lengua durante más tiempo y estaban en pleno siglo XVI aún en disposición de atacar directamente a los cristianos con sus propias armas y no necesitaban el método de supervivencia cultural que constituye, al fin y al cabo, la literatura aljamiado-morisca.

La otra clave del texto la constituye su posible origen judío, que confirmaría que el texto se habría traducido en época mudéjar, cuando, aunque los musulmanes españoles no se veían oprimidos a causa de su religión, ya era evidente la pérdida entre ellos de sus raíces culturales, representadas por su lengua y su religión. En el capítulo 5 vimos cómo, en nuestra opinión, el texto árabe descrito por V. Chauvin y el cuento popular con el que la leyenda de Carcayona se haya claramente relacionada, constituirían dos tradiciones textuales distintas inspiradas en un cuento popular, pudiéndose haber derivado las versiones moriscas del primero.

Por lo demás, el relato poseería, como todas las leyendas y cuentos



folclóricos, una base mítica que puede estar inspirado en varias, figuras, como la Sibila o Dido, y no sería descartable tampoco una relación del final de la leyenda morisca, único en toda la tradición cuentística relacionada con el motivo de las manos cortadas, con ciertos relatos franceses sobre la resistencia contra las invasiones musulmanas del siglo IX.

Por lo demás, poco más podemos añadir, salvo que los estudios aljamiados poseen muchos otros tesoros por descubrir de entre todos los textos que nos han legado los moriscos, muchos de los cuales se encuentran aún por editar y estudiar, de manera que sacarlos a la luz a finales del siglo XX nos brindaría la ocasión de culminar una labor iniciada hace ya más de cinco siglos.
