



**HAL**  
open science

## ¿Aljamía o aljamiado?: esbozo de caracterización sociolingüística de la variedad aljamiada

Olivier Brisville-Fertin

► **To cite this version:**

Olivier Brisville-Fertin. ¿Aljamía o aljamiado?: esbozo de caracterización sociolingüística de la variedad aljamiada. *Atalaya - Revue d'études médiévales romanes*, 2016, 16, 10.4000/atalaya.1791. halshs-01560959

**HAL Id: halshs-01560959**

**<https://shs.hal.science/halshs-01560959>**

Submitted on 13 Jul 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**Atalaya**

16 | 2016

---

**¿Aljamía o  
aljamiado?  
Esbozo de  
caracterización  
sociolingüística  
de la variedad  
aljamiada**

*Aljamía ou aljamiado ?*

*Ébauche de*

*caractérisation*

*sociolinguistique de la*

*variété aljamiada*

*Aljamia and Aljamiado?*

*A sociolinguistic*

*characterization sketch of*

*the Aljamiada variety*

**Olivier Brisville-  
Fertin**



**Editor**  
ENS  
Éditions

**Edición  
electrónica**

URL: Este  
http:// documento  
atalaya.revues.org/1791  
DOI: traído  
10.4000/ a  
atalaya.1791 usted  
ISSN: por  
2102-5614 Bibliothèque  
Diderot  
de  
Lyon



**REFERENCIA  
ELECTRÓNICA**

Olivier Brisville-Fertin,

**« ¿ALJAMÍA O  
ALJAMIADO? »,  
ATALAYA [EN LÍNEA],  
16 | 2016, PUESTO EN  
LÍNEA EL 13 JULIO**

---

# ¿Aljamía o aljamiado?

Esbozo de caracterización sociolingüística de la variedad aljamiada

*Aljamía ou aljamiado ? Ébauche de caractérisation sociolinguistique de la variété aljamiada*

*Aljamia and Aljamiado? A sociolinguistic characterization sketch of the Aljamiada variety*

**Olivier Brisville-Fertin**

---

## NOTA DEL AUTOR

Una parte de este trabajo ha sido posible gracias al apoyo del proyecto «Interdisciplinary and Comparative Studies in Religious, (Trans)Cultural, and Gendered Identities in Medieval and Early Modern Iberia and the Mediterranean», número de referencia: FFI2015-63659-C2-2-P MINECO/FEDER, UE, en cuyo marco se inserta.

*Quiero expresar aquí mi más sincera gratitud para con el Pr. Alberto Montaner y Teresa Soto, por las lecturas que hicieron de una primera versión de este trabajo, así como por los consejos y las opiniones que me comunicaron. Desde luego, queda dicho que me responsabilizo enteramente de las interpretaciones de la versión final, con sus posibles fallos o errores.*

## Introducción: la aljamía del aljamiado

- 1 Los manuscritos mudéjares y moriscos que conservamos de las minorías musulmanas castellanas y –sobre todo– aragonesas están en aljamía<sup>1</sup>. De ahí se llaman manuscritos *aljamiados*, adjetivo que se refiere a la redacción en romance con caracteres árabes<sup>2</sup>, aunque se ha generalizado este término al uso del alifato para otras lenguas que el árabe<sup>3</sup> o incluso al uso para la escritura de una lengua en un alfabeto con el que no está tradicionalmente asociada<sup>4</sup>.

- 2 La palabra *aljamía* después de una evolución semántica e integración al léxico iberorrománico<sup>5</sup>, llegó primero a designar la modalidad lingüística de los musulmanes (bilingües) que hablaban romance. Con este sentido aparece en la parte cidiana de la *Estoria de España*<sup>6</sup>, en el *Poema de Alfonso Onceno* de mediados del XIV<sup>7</sup>, y así se utiliza el adjetivo en el famoso episodio del *Quijote*<sup>8</sup>. La definía el primer *Diccionario* de la Academia, en 1726, como «lengua o idioma que para entenderse en sus tratos y comercios hablaban los árabes que estaban en España con los cristianos»<sup>9</sup>, aunque se enmienda en la segunda edición de 1770 con «la lengua árabe corrompida, que hablaban los moros en España<sup>10</sup>.» Hoy día, casi como tecnicismo, designa la variedad de los textos aljamiados, esta «variante islámica del español», según la denominación acertada de Hegyi<sup>11</sup> y unánimemente aceptada<sup>12</sup>. Amén del uso gráfico del alifato, se caracteriza dicha «lengua especial»<sup>13</sup> por una influencia más o menos patente, según los niveles, de la lengua árabe, lengua del universo discursivo de los textos<sup>14</sup>, lengua de los originales árabes traducidos al romance y sobre todo lengua sacra de la Revelación coránica. Los otros dos elementos que conforman la trina característica del aljamiado, establecida por Álvaro Galmés de Fuentes<sup>15</sup>, son cierto grado de arcaísmo y los aragonesismos.
- 3 No obstante, la palabra «aljamía», por muy común que sea ahora, presenta una vaguedad terminológica por aunar varias realidades y modalidades lingüísticas. Además, la plantilla galmesiana pasó de ser una generalización esquemática a un esquema generalizado, aplicado casi indiscriminadamente con poca profundización o real cuestionamiento hasta las últimas tesis doctorales.
- 4 Si entonces se quisieron ver a veces los manuscritos aljamiados como testimonio de una hibridación, más o menos, profunda en la lengua<sup>16</sup> o un mentalismo oriental de los moriscos<sup>17</sup>, se reconocía a la vez, y queda claro ahora, que los textos en su inmensa mayoría no reflejan la variedad de uso cotidiano de sus comunidades<sup>18</sup>; en palabras de Pons y Rubiera Mata: «cabe insistir, *no es ésta la lengua normal de los moriscos*, aquélla que utilizaban en su comunicación cotidiana o la que escribían fuera del ámbito aljamiado aragonés<sup>19</sup>.» Son traducciones muy literales y fieles a los originales<sup>20</sup>. Son el resultado de una tentativa de preservación del acervo práctico cultural del islam, una adaptación con vistas a una conservación.
- 5 El objetivo de este artículo es presentar un esbozo conceptual de caracterización de la *aljamía* de los textos aljamiados, una relectura según el ámbito de la socio-lingüística *lato sensu*, diferenciada y matizada, con respecto a su(s) comunidad(es) de habla, de emergencia, de elaboración y de uso. Dicho de otro modo, se propone aquí una reflexión sobre el proceso genético de la variedad, sus procesos de configuración y elaboración discursiva y las vistas prácticas con que estaba vinculada. Antes de iniciar esta reflexión, es imprescindible poner de manifiesto unos problemas lingüísticos relacionados con el aljamiado y la aljamía.

## Problemas terminológicos

- 6 El uso mismo del término «aljamía» plantea unos problemas de definición y de diferenciación por su polisemia. Por ejemplo, se la designaba a veces como «medio de comunicación»<sup>21</sup> de los moriscos, aunque simultáneamente se considerase que no era la lengua de uso cotidiano<sup>22</sup>. Además, como variedad vehicular, este término se emplea también en el caso de los moriscos valencianos bilingües<sup>23</sup>. Alude en este caso a la situación de una variedad oral de comunicación, siendo esta distinta de la de los ámbitos

aragonés o castellano, por ser mayoritariamente monolingües en romance estos, mientras que los valencianos mantuvieron el árabe andalusí hasta la expulsión de 1609<sup>24</sup>. Aun cuando tales diferencias, tal vez nimias en apariencia, podrían remediarse con una mera precisión geográfica, ilustran un mayor problema que radica en los medios de expresión: confluyen bajo el mismo rótulo la expresión escrita y la oral.

- 7 En los prólogos de ciertos códices, es verdad que leemos el término «aljamía» u otras formas similares, además de leer la voz «romance»<sup>25</sup>: «sacado de <sup>ʿ</sup>arabī en <sup>ʿ</sup>aǧamī»<sup>26</sup>, «muchos amigos míos [...] me rogaron que de <sup>ʿ</sup>arábigo sacase en aljemi»<sup>27</sup> o «conpendiosas cawsas me movieron a entrepetar [sic] la deivinal graçia del alqor'ān de garabía [sic] en <sup>ʿ</sup>ajamiya»<sup>28</sup>. Si estos tres ejemplos conservan el arabismo<sup>29</sup>, también aparece la voz romance<sup>30</sup>, interesantemente, por ejemplo, en otro testimonio del último ejemplo: «y-compendiosas causas me-movieron a-ynterpretar la-divina graçia del Alcorán del arávigo al romançe»<sup>31</sup>.
- 8 Podría dejarse inducir de eso una casi equivalencia sinonímica entre ambos términos o pensar en una evolución de uso posible<sup>32</sup>. Se leen ambos términos en un mismo códigoce zaragozano, que inicia con «Aquí comiença dijós sacados de a<sup>ʿ</sup>arábigo [sic] en *aljamía*»; y concluye con «acabose de esqueribir[sic] y de sacar de <sup>ʿ</sup>arabī en *romançe*»<sup>33</sup>. ¿Se consideraba la aljamía como equivalente del romance para los copistas, como dejaría pensar este último ejemplo? Sigue siendo cierto, sin embargo, que la llamada aljamía de la mayoría de estos textos de traducción difiere en este caso de otra variedad vernácula escrituralizada, la de las cartas,<sup>34</sup> que también se denominaría aljamía por ser variedad de uso de la comunidad. Se juntan así varias acepciones y varias modalidades lingüísticas y discursivas, dando una problemática indistinción.
- 9 Sería útil, por mor de profundizar en la caracterización de la variedad de estos manuscritos, proponer, al igual de lo que se hace en el campo hebraico<sup>35</sup>, una distinción entre *aljamía* y *aljamiado*. Sin embargo tal diferencia no estribaría tanto en la distinción entre medios oral y escrito, nudo gordiano para un estudio histórico, sino en la consideración de concepciones discursivas y grados de elaboración diferentes, si recurrimos a los conceptos de Koch y Oesterreicher<sup>36</sup>. Para remediar la indisoluble dualidad tradicional de oral *versus* escrito, proponen considerar un enunciado no según el *medium* sino según unos grados de concepción y elaboración que dan un posicionamiento en un *continuum*: tal enunciado puede ser más afín bien a una inmediatez o proximidad comunicativa, lo espontáneo, -coloquio (oral), carta, correo (escrito)-, bien a una distancia comunicativa o escrituralidad -entrevista (oral), conferencia (oral/escrito), ensayo (escrito), con un mayor grado de elaboración. En concreto, el primer polo podría ilustrarse con apuntes<sup>37</sup> y cartas personales<sup>38</sup> -la aljamía- frente a una traducción más o menos literal de unos tratados y unas azoras<sup>39</sup> o una elaboración original en la que impactan *estilísticamente* los rasgos de las traducciones -el aljamiado-, integrándose así en los procesos de elaboración los del traducir o *aljamiar*. El término de *aljamiado* de los manuscritos cobraría así plenamente el valor resultativo de participio de su derivación adjetival, como textos traslad-ados a la aljamía o romance-ados.
- 10 Se encararía así el aljamiado como una variedad de la distancia, de escrituralidad, que se origina en una aljamía pero que se configura, que se elabora, fundamentándose en procesos de traducción. Eso también puede dar a considerar unos registros, así como una posible gradación en el hieratismo conferido por los arabismos o los «arcaísmos», tan presentes en los tratados, que escasean en el registro espontáneo.

## Problemas de caracterización

- 11 En cuanto a la caracterización interna, otras dos cuestiones despuntan si volvemos a la trina galmesiana. El carácter arcaico y la importancia de los aragonesismos, tan a menudo destacados<sup>40</sup>, plantean otros problemas en la comprensión sociolingüística del aljamiado, ya que, citando a Galmés de Fuentes, « la lengua de la literatura aljamiado-morisca [...] representa [para él] *el medio de comunicación* de una minoría, no étnica, sino fundamentalmente religiosa, y esa circunstancia, ese superestrato religioso, es precisamente lo que determina sus rasgos específicos<sup>41</sup>.»
- 12 La dimensión colectiva a la que remite, primero, nos lleva necesariamente a considerar los grupos de producción y de recepción, es decir, tanto la heterogeneidad de cualquier comunidad (lingüística), como la utilización práctica de cada texto. Implica forzosamente considerar la minoría morisca aljamiada con relación a la mudéjar, de la que descendía, y las demás comunidades confesionales con que interactuaba. También implica percibir la situación lingüística –o economía varietal– extra e intracomunitaria, así como su evolución. Si la producción aljamiada es el fruto de una comunidad, es sobre todo el fruto de una minoría letrada en su seno que no produce unos textos por un amor al arte sino con un propósito preciso que impacta en los procesos de elaboración.
- 13 Según Hegyi, el arcaísmo y el dialectalismo en la producción «aljamiado-morisca» se tenían que entender no solo por el aislamiento debido a la segregación confesional<sup>42</sup>, sino por la voluntad de diferenciarse de la mayoría externa veterocristiana<sup>43</sup>. Ambos elementos nos sitúan en una consideración diacrónica relativa puntual –la de ciertos elementos lingüísticos– y general –de caracterización de variedad–, en un contexto de castellanización de Aragón a fines del Medioevo<sup>44</sup>. Tan solo afirmar que un elemento es un arcaísmo o un dialectalismo marcado en una copia morisca del siglo XVI, ni más ni menos, omite también toda la cadena de elaboración de traducción y transmisión y el carácter conservador del propio proceso de copia<sup>45</sup>. Además, si un análisis lingüístico se fija especialmente en los rasgos o elementos arcaicos, con respecto a otro estado de lengua posterior –las más veces el nuestro–, para deparar un estudio diacrónico, no por eso se puede cualificar sincrónicamente, pues, un texto de arcaico, o no solo sin estudio comparativo adicional<sup>46</sup>. La forma «*ansí*», por ejemplo, se lee en Teresa de Cepeda y Ahumada<sup>47</sup>. El sempiterno *agora*<sup>48</sup>, presente en el elenco habitual de arcaísmos, también tiene que contrastarse con la frecuencia en los textos cristianos coetáneos. Si recurrimos a los datos proporcionados por el CORDE entre 1500 y 1600 en España, las tres variantes de esta voz –<ahora>, <aora>, <agora>, el hoy arcaísmo y ruralismo <agora> predominaba con una amplia mayoría de 0,71<sup>49</sup> de frecuencia. Tal rasgo no puede ser, pues, un arcaísmo sincrónico e incluso, si fuesen las ocurrencias de <ahora> las mayoritarias, habríamos de considerar los textos aljamiados como innovadores. La dimensión arcaizante merece ser sustituida por la de rasgo conservador o fosilización escrita, llegado el caso. Incluso, al estudiar el ms. *olim* T19 de la BRAH, del último cuarto del siglo XVI, Nuria Martínez de Castilla pone de manifiesto unos neologismos<sup>50</sup> que implican que la estratificación del aljamiado pueda originarse también en las diferencias entre escribanos y las innovaciones que puedan hacer. Esto lleva a ponderar la dimensión arcaizante según una calificación absoluta y relativa.
- 14 Vemos así que si queremos indagar en la caracterización sociolingüística de los mudéjares y moriscos y la variedad de los textos aljamiados, como apelaba Mikel de Epalza hace ya

más de veinticinco años<sup>51</sup>, tenemos que multiplicar los puntos de vista y sobre todo andar con mucho cuidado<sup>52</sup>. Es preciso acercarnos a la emergencia y a la configuración de este discurso escrito como variante minoritaria en relación con su comunidad lingüística y sus procesos de elaboración. El fenómeno aljamiado es el resultado de una situación social, lingüística y cultural plurifacética, cuya complejidad se acrecienta por ser larga. Por eso se tiene que adoptar un enfoque temporal bastante amplio, pero sobre todo contrastado y ponderado. Permitirá también esbozar las características de la aljamía y el aljamiado, las relaciones entre ambos, así como las interacciones entre discurso y comunidad. Por provenir mayoritariamente de Aragón los manuscritos que se conservan, se ha decidido limitarse aquí a esta área, aunque pueda referirse de vez en cuando a alguna que otra obra del ámbito castellano.

- 15 El fenómeno aljamiado emerge de la situación mudéjar medieval que continúa después de las conversiones, de ahí que el gentilicio *tagarino*<sup>53</sup> permitirá abarcar ambos períodos. Es la producción de una minoría diferenciada étnica. Después de recordar, primero, su situación social, podremos luego aproximarnos a su comunidad de producción y su recepción. Al estar asociada con unos géneros y registros peculiares, se considerará tercero su proceso de elaboración.

## El discurso de una minoría étnica: los tagarinos como «*exclave del Dār al-Islām*»

- 16 Después de la conquista cristiana de los siglos XI y XII, unas poblaciones musulmanas se quedaron a vivir bajo un gobierno cristiano, formando así una minoría mudéjar<sup>54</sup> concentrada esencialmente, en el caso de Aragón, en el valle del Ebro y sus afluentes meridionales: el Jalón, el Jiloca, el Huerva, etc<sup>55</sup>. Si nos referimos al estudio de Brian Catlos<sup>56</sup>, se constituyeron tempranamente los tagarinos en minoría étnica, según los conceptos de Frederik Barth<sup>57</sup>. La aljama<sup>58</sup>, equivalente del concejo cristiano, permitió un mantenimiento eficiente del acervo musulmán, pese a que el bilingüismo y la progresiva sustitución lingüística fueran concretándose<sup>59</sup>. La comunidad encajaba en la sociedad cristiana y parecía imbricada o integrada como minoría en el entorno aragonés<sup>60</sup> cuando se promulgaron los bandos de conversión. Pese a evoluciones, se había mantenido una cultura islámica, cuya supervivencia tras el decreto de 1525 hasta la expulsión final se ilustra con los manuscritos aljamiados<sup>61</sup>.
- 17 No obstante, frente a esta teoría de conservación, otros estudios históricos y antropológicos han procurado acercarse a la minoría por otras vías que las fuentes inquisitoriales. Ponen de manifiesto una sociedad que contrasta mucho con la imagen usual de marginalidad o de una resistencia morisca empedernida<sup>62</sup>. Permiten constatar unas situaciones muy heterogéneas entre las comunidades neocristianas. Dan a vislumbrar la existencia de dinámicas centrífugas<sup>63</sup>. Si bien los aportes son valiosos e innovadores, renovando la visión de las fuentes oficiales u oficialistas, al estudiar el comportamiento religioso y social de los conversos, también creemos que se tiene que andar con pies de plomo. Un ejemplo lo brindará un estudio sobre el famoso núcleo de Almonacid antes de la expulsión de principios del XVII<sup>64</sup>. Aparentaba ser un poblamiento cristiano cualquiera, lo cual contrasta con las sublevaciones de principios del XVI y con los descubrimientos de manuscritos que todos los aljamiadistas conocemos. Los estudios etnológico sobre minorías dan a considerar casos similares que tienen analógicamente



que dar la voz de alarma contra una lectura excesiva o no contrastada de los testimonios empíricos coetáneos. Harald, tras un estudio de una comunidad sami, afirma que

las fronteras étnicas no dependen de las diferencias culturales a nivel de la forma, sino más bien de la cultura a un nivel más fundamental, esto es, una codificación específica de esas diferencias en estatutos complementarios que diferencian a una población en varios grupos de referencia<sup>65</sup>.

- 18 Remite Harald a los marcadores de las fronteras étnicas, según Barth. La teoría constructivista e interaccional que desarrolló este permite rebasar un esencialismo cultural o identitario, al considerar la identidad étnica como producida por dinámicas internas y externas de adaptación, reestructuración y afirmación, lo que llama «renegociación de los marcadores de las fronteras étnicas de la comunidad»<sup>66</sup>. Dicho de otro modo, «la etnicidad es un elemento de un saber cultural compartido, activado por los actores en ocurrencias situadas y con propósitos interaccionales específicos»<sup>67</sup>. Una comunidad étnica es una categoría de adscripción e identificación de los miembros. Como tal, organiza y regula las relaciones, los mecanismos y los procesos sociales. Una comunidad puede evolucionar objetiva y concretamente, con seguir percibiéndose a sí como la misma, es decir, con la misma identidad *subjetiva*. Joshua Fishman, escribe respecto a eso, «una identidad intacta no es lo mismo que una tradición intacta»<sup>68</sup>, lo cual forma un eco tanto con las consideraciones de degeneración<sup>69</sup> como de asimilación de los moriscos<sup>70</sup>. Dentro de esta dinámica de adaptación y evolución sociocultural es como podemos enfocar los textos aljamiados, como discurso etno-cultural de la minoría mudéjar y morisca hispanófona.
- 19 En efecto, una de las características de la comunidad tagarina –de lo más importante para el aljamiado– es la actividad escrituraria que vino estableciéndose en los siglos de mudejarismo<sup>71</sup> y pervivió durante el período morisco, a pesar de las prohibiciones. La cultura escrita, como una necesidad administrativo-legal con respecto a las relaciones dentro de la aljama y fuera con las autoridades cristianas<sup>72</sup>, participó de la configuración de las aljamas mudéjares, burbujas musulmanas en el ambiente cristiano. Sabemos que existían por Aragón redes que entretenían relaciones con otras comunidades dentro y fuera de la península, también clandestinamente en época morisca<sup>73</sup>. Miller estudia las actividades de los letrados mudéjares al final de la Edad Media. Se solía considerarles como una elite tullida y decaída, la de un grupo marginado y moribundo, unos epígonos de los letrados andalusíes de antaño. Demuestra Miller que, muy al contrario, los alfaquíes tomaron a pecho, con empeño y tesón celosos, la supervivencia del islam. A pesar de, o mejor dicho, a causa de los contactos y las interacciones múltiples con las demás confesiones, se preocuparon por mantener a sus comunidades en una ortodoxia y una ortopraxis, gracias en parte a los intercambios con los *ʿulamāʿ* (sg. *ʿalīm*) magrebíes y orientales. Se bosquejan así nuevas pistas de interpretación. Lejos del trance degenerativista y de la atrición cultural y religiosa que se les diagnosticaban, entablaron unos procesos de adaptación al transmitir las tradiciones textuales, aplicándolas en y a su particular entorno. Acuñó Miller el neologismo atinado de «*exclave*» del *Dār al-Islām* para calificar la situación de la minoría mudéjar en relación con los demás espacios musulmanes<sup>74</sup>. En sus palabras, tal término permite «reconocer simultáneamente los profundos vínculos culturales, religiosos y simbólicos con el *Dār al-Islām* y su estatuto subyugado en la España cristiana<sup>75</sup>. »
- 20 Pudo desempeñar el aljamiado un papel crucial en tales procesos de etnicidad<sup>76</sup>. Como discurso cultural, el aljamiado puede en efecto considerarse como un etnolecto en su

recepción. Permitió un mantenimiento de la islamidad de la comunidad. Al transmitir la cultura étnica con las tradiciones textuales, era uno de los medios de socialización de la comunidad<sup>77</sup>. Citando a Elinor Ochs, la socialización es el «proceso continuo de convertirse en un participante activo y competente de y en una comunidad<sup>78</sup>.» Los actos de literacia<sup>79</sup> en que estaban involucrados estos textos, las lecturas en las veladas por ejemplo, hacen que el discurso desempeñara un papel primordial en la configuración étnica y cultural de la minoría islámica. Aunque no cabe en este apartado profundizar en las dimensiones pragmáticas de estos textos, es preciso insistir en el que el discurso aljamiado actuara como una matriz cultural étnica relacionada con los procesos dialécticos de definición, evolución y reafirmación de la identidad colectiva<sup>80</sup>.

- 21 La difusión de la cultura se hacía, como en la mayoría de las sociedades analfabetas mediante la lectura<sup>81</sup>, o sea, mediante este pequeño grupo de eruditos o semi-eruditos, los alfaquíes<sup>82</sup>. Aquellos, para difundir los textos como discurso sociocultural, tuvieron que acometer una empresa de traducción.

## El aljamiado como producción y variedad de una comunidad de práctica

- 22 De ahí, se explica la emergencia del fenómeno aljamiado, que diferenciaremos del sistema gráfico aljamiado. Si nos referimos a la situación lingüística, tras la conquista, los tagarinos llegan a ser monolingües al final del período mudéjar, pasando por un estadio de bilingüismo masivo confirmado en el XIII<sup>83</sup>. Dan parte de esta substitución, cual *captationes benevolentiae*, muchos prólogos de códices<sup>84</sup>. Con la ascensión de la casa Trastámara en Aragón, el castellano empezó a copar el nicho acrolectal aragonés. Bernard Pottier data esta castellanización hacia el año 1460, pero puede iniciarse a fines del siglo anterior y cunde hasta los albores del siglo siguiente<sup>85</sup>. Perteneciendo a dicha sociedad, sin conocer una segregación hermética, la minoría tagarina participó en este proceso.
- 23 Ahora bien, cabe interrogar la configuración de la aljamía como variedad de uso. ¿Será que se ha de entender como romance –aragonés castellanizado o castellano aragonés– a secas, ni más ni menos que la variedad de los vecinos cristianos<sup>86</sup>? O, como daría a pensar la grafía, ¿siguieron manteniéndose vivaces unas peculiaridades lingüísticas? Si bien los investigadores no coinciden totalmente respecto a este punto, por ejemplo, en la realización del grafema árabe *š* como palatal o alveolar –ش–<sup>87</sup>, podemos presuponer que unos siglos después de la substitución lingüística, parece poco verosímil el que se mantuvieran distinciones fonéticas, cuando sabemos que un niño en un ámbito lingüístico mixto puede adquirir perfectamente diferentes sistemas fonológicos. Si bien es cierto que unos rasgos consiguen mantenerse en las variedades remanentes<sup>88</sup>, posible definición de la aljamía, la autoridad de la entrada «aljamiado» del *Diccionario de Autoridades* de la Academia reza: «A los aljamiados que *no habían desde niños aprendido nuestra lengua y su pronunciación*, para conocerlos los hacían decir *cebolla*, y el que era morisco decía *xebolla*.<sup>89</sup>» En este testimonio, hay que entender «morisco» como recién conquistado en oposición a mudéjar. Aunque algo sorprenda fonéticamente en la precisión del ejemplo<sup>90</sup>, deja claro que entre los aljamiados no debía de haber problemas de pronunciación. Y eso lo confirma la entrada «tagarino» del diccionario de Covarrubias: «los moriscos antiguos criados entre cristianos viejos, en lugares de Castilla y Aragón, los cuales saben nuestra lengua y la suya, de modo que apenas se pueden distinguir o conocer, salvo

por la orden que con ellos se tiene de que vivan en ciertos barrios<sup>91</sup>.» De haber existido conservaciones lingüísticas en la variedad de uso tagarina, parece más probable que se mantuvieran, como pudiera dejar a entender Galmés de Fuentes<sup>92</sup>, a nivel, quizá sintáctico, pero sobre todo léxico o fraseológico. La conservación de ciertas voces de parentesco en la carta de Maryam al-Mawwāq confirmaría tal hipótesis<sup>93</sup>.

- 24 Dicho esto, el aljamiado es «una variante estilística islámica»<sup>94</sup>, una variedad de la escrituralidad o de la distancia. Se caracteriza por ser fuertemente marcada por su función de traducción del árabe. La podemos considerar como producto de una comunidad de práctica, una categoría diferenciada intracomunitariamente<sup>95</sup>, que se entiende como «un agregado de personas que se reúnen en torno a un compromiso mutua en un propósito [y] prácticas que emergen [de ello]»<sup>96</sup>, en el caso que nos concierne, el mantenimiento de la comunidad en cierta ortodoxia. Este concepto<sup>97</sup> permite concentrarse en las prácticas de un grupo particular en tanto en cuanto son ellas el principal mecanismo de configuración, diferenciación y legitimación del grupo<sup>98</sup>. Cierta competencia lingüística en árabe, el conocimiento de los textos básicos de la cultura y la literacia caracterizaban a los alfaquíes. Miller precisa que «los eruditos islámicos debían de ser íntegramente relacionados con su habilidad de funcionar como un cuerpo de elite educado en la lengua del islam»<sup>99</sup>, por muy tenue o ilusoria que fuera su competencia en una época tardía, como señala la torpeza gramatical o gráfica<sup>100</sup>. Podemos añadir que su repertorio también incluía el aljamiado, a medida que iba cobrando importancia este, y conoció también evoluciones situacionales.
- 25 Una mención a una evolución en la actividad aljamiada la da el prólogo del *Breve compendio de nuestra santa ley y sunnah*. Baray de Reminjo escribe que, para esta obra, sacó la materia de *tafsires* «reformándola todo lo mejor y por el mejor estilo que sup[o] colegir por la grande añjanidad de los vocablos que defendían contra [su] trabajo» y eso «porque era necesario remedar aquellos vocablos y volverlos a nuestro tiempo»<sup>101</sup>. De ahí se deduce no solos varias generaciones en la práctica aljamiada, una transmisión intergeneracional del patrimonio textual, sino también adaptaciones sucesivas, como la inserción de los neologismos del ms. BRAh T18<sup>102</sup>. Si los textos aljamiados son en mayor parte ejemplares moriscos de traducciones, muy probablemente se remontan estas a la época mudéjar o por lo menos empezó a fraguarse los modelos discursivos en aquella época<sup>103</sup>. Su variedad es una modalidad escrita de una elaboración discursiva<sup>104</sup> de época anterior a la variedad de comunicación de los moriscos que los copiaron<sup>105</sup>. Con todo era ya una «aljamía [relativamente] tardía», como dice Bouzineb<sup>106</sup>, en el sentido de que se había desprendido del sistema fonológico del sustrato árabe. Se transmitían gracias al grupo de los alfaquíes y unas redes de talleres que, como escuelas<sup>107</sup> en un sentido figurado, expliquen en parte la homogeneidad lingüística, cuanto más que se agrega al respeto al original, el posible conservadurismo del grupo de escribanos, y el mismo conservadurismo de un texto que apunta tangencialmente a reproducir a otro texto del ámbito sagrado.
- 26 En este sentido y yendo al revés de la opinión de Galmés, el aljamiado puede verse como un sociolecto por ser característico de los eruditos mudéjares y moriscos que se hicieron cargo del mantenimiento del islam, por ser la variedad de los alfaquíes. Por tanto es una variedad diastrática que implica matices diafásicos y diacrónicos e incluso posiblemente diatópicos si se hiciera un análisis comparativo entre textos producidos en Aragón y en Castilla. Define a sus usuarios como doctos o por lo menos letrados.

## El aljamiado como hierolecto: procesos de elaboración e influencia

- 27 El carácter fundamentalmente religioso de los textos y el resultado arabizado de los procesos de traducción ya han sido objeto de análisis y reflexión filológicos. Dos investigadores estudiaron el proceso de sacralización en las lenguas vernáculas ibéricas, el islamo-español y el judeo-español. Georg Bossong utiliza el concepto de Uriel Weinreich de lengua «co-sagrada [mit-hejlikejt]»<sup>108</sup>, mientras que Haïm Vidal Sephiha acuña el término «*hagiolangu*»<sup>109</sup>. En estudios que solo conciernen al aljamiado, Ben Jemia considera que «más que lengua literaria, es un código medio sagrado<sup>110</sup>.» Xavier Casassas por fin, releendo a estos últimos, propone los términos «hiero-variedad» y «hiero-lengua»<sup>111</sup>. Reconociendo estos varios aportes, parece sin embargo que ningún filólogo del ámbito aljamiado se valiera de las teorías de la sociología del lenguaje, cuando destacan numerosos estudios.
- 28 Las situaciones diglósicas y bilingües y la configuración de la economía varietal una comunidad ha sido en un tema de predilección de Joshua Fishman, en particular<sup>112</sup>. Se interesó también en las variedades de traducción de las escrituras sagradas<sup>113</sup>, realzando que aquellas se convertían en variedad sacra por asociación, mediante un proceso de infusión o *leakage*<sup>114</sup> en inglés, cuya sacralidad era de un grado menor, o «*holiness one-step removed*»<sup>115</sup>. Benveniste estudió la distinción entre *sacer/sanctus* y *hieros/hagios*<sup>116</sup>. El recurso a dicha diferencia es válida para relacionar el aljamiado con respecto al árabe. Si *sacro* se considera como sacralidad por esencia, negativamente como retirada del mundo profano, la santidad lo es por estado conferido, positivamente como una característica, mediante justamente la infusión fishmaniana. Esta infusión, en nuestro caso, procede del recurso al alifato, esencialmente relacionado con la inimitabilidad portentosa del texto de la revelación *-al-īǧāz-*, unos rasgos arábigos lingüísticos y por ende el recurso a marcadores islámicos que infunden sacralidad en el aljamiado, tanto a nivel de la forma como a nivel del fondo.
- 29 Vidal Sephiha proponía una fórmula de elaboración para las hagiolenguas: una lengua sacra primera, en nuestra caso el árabe  $-L_1^A-$ , se trasplanta en una lengua meta [*target*], el español  $-L_T^e-$ , y da una segunda lengua sagrada  $L_2^A^e$ . Por reglas derivacionales, el término de *hierolecto* convendría mejor y no se puede aplicar al aljamiado, incluso en su variedad calco, sino que este puede ser una variedad santificada, sagrada, mediante un proceso que detallamos a continuación.
- 30 La emergencia y el funcionamiento del hierolecto puede formularse como la traducción del árabe, como lengua sacra o hierolecto  $-L_H^A-$ , con su estructura interna  $-St_H-$  y su significado  $-s_H-$ , al español, como lengua meta,  $L_T^e$ , gracias a la grafía del alifato  $-G_H^a-$ , atributo de la sacralidad del árabe, para dar el hierolecto islámico-español  $-L_h^{aljamiado}-$ . El hierolecto corresponde a los registros religiosos o sagrados de la variedad que mantiene una proximidad con la lengua sacra o cultural durante su elaboración. Eso da como fórmula:

Esq. 1: Elaboración del hierolecto aljamiado

$$L_H^{\text{Árabe}} > E_H^{\text{Árabe}} \times L_T^{\text{español}} \times G_H^{\text{alifato}} > L_h^{\text{A} \times e \times a} \Leftrightarrow L_h^{\text{aljamiado}}$$

	S <sub>H</sub>	S <sub>h</sub>	
--	----------------	----------------	--

- 31 No obstante, el romance en el aljamiado no se reformaría tanto como el del judeo-español, sino que se sacaría provecho de los recursos lingüísticos para entrar en adecuación con los del árabe. Según Georg Bossong, «el aljamiado es una lengua profundamente arabizada pero no una lengua que calque los moldes del árabe con una fidelidad tal que violente las estructuras del español mismo<sup>117</sup>.» No concordamos totalmente con dicha afirmación, o al menos creemos que se habría de matizar e ilustrar, mas podemos decir que la santificación de la lengua se produce así por el contenido y los atributos lingüísticos y gráficos. El aljamiado es el punto de convergencia y de alianza de una estructura, casi en sentido chomskyano, que se procura adaptar en el sistema de la aljamía sin que acarree una alienación o hibridación lingüística verdadera. Sería acaso más idóneo hablar de alteridad, de infusión discreta que permita desarrollar posibilidades sistémicas, de *aleación*. Desemboca en una triglosia de árabe, aljamiado y aljamía, que funciona en sistema y cuyos dos niveles superiores comparten una sacralidad.
- 32 La fórmula que acabamos de proponer en puridad atañería *stricto sensu* a cierta elaboración aljamiada, la de las traducciones de materia sacra o religiosa, entre las cuales la «aljamía *calque*» que definió con tino Ben Jemia<sup>118</sup>. Correspondería a la modalidad más literal de la variedad hierolectal. A nivel varietal, si diferenciamos en efecto el aljamiado calco, más literal, que se utiliza por ejemplo en una traducción del Corán, del aljamiado literario, que hace confluír niveles orales y características árabes escritas que entremezclan aljamía y aljamiado<sup>119</sup>, la aljamía sería entonces la variedad de aragonés-castellano (en proporción variable) que hablara la comunidad y más o menos diferenciada del resto de la comunidad idiomática aragonesa.
- 33 Podríamos entrar más en detalle al constatar que, intratextualmente, a veces no resulta fácil establecer una distinción precisa y puntual en un mismo texto entre *aljamía* y *aljamiado* –si pensamos en elaboración de traducción y reelaboraciones o adaptaciones. Incluso podemos comprobar varios niveles en este último intra e intertextuales. Las discrepancias y similitudes entre varias lecciones de un mismo texto<sup>120</sup>, diferencias diacrónicas, textuales o diafásicas, por otra parte, nos podrían dar a considerar incluso estratos diacrónicos que apuntalen una diferenciación cronológica de estados de lengua. Constituirían una dinámica de evolución, hacia una posible y progresiva estandarización, si consideramos los textos muy tardíos en la península y en el exilio, que no se diferencian tanto de otra producción hispana, como la última etapa de la literatura hispano-islámica<sup>121</sup>. Para dar un ejemplo de esta posible evolución, que daría además a considerar la importancia del conservadurismo de la copia y la integración en otra economía diatópica, recordemos los distintos testimonios aragoneses del *Breviario Sunní* del segoviano Ice Gidellí de 1462, para el cual aún no existe un estudio comparativo<sup>122</sup>. En el caso de este autor y de su obra, sí podemos considerar ciertas interferencias entre dos sistemas lingüísticos debidas al bilingüismo. Pudo desempeñar esa obra un papel de modelo en la elaboración ulterior aljamiada.
- 34 De poder conservarse tal vez rasgos sustráticos de árabe, es más probable que resulten la mayoría de los rasgos arabizantes de la influencia de una arabización por elaboración intensiva y traductiva, es decir, por la traslación y la influencia de moldes discursivos o tradiciones discursivas. En palabra de Johannes Kabatek, una tradición discursiva es «la repetición de un texto o de una forma textual o de una manera particular de escribir o de

hablar que adquiere valor de signo propio»<sup>123</sup>. El proceso de elaboración del hierolecto aljamiado sería también el de la generación en romance de unas tradiciones discursivas que pudieran repercutirse, intertextualmente, en los demás registros de la comunidad. La influencia de estos modelos podría explicar la presencia de arabismos sintácticos o fraseológicos en obras originales o semi-originales de reelaboración material<sup>124</sup>, más que un *mentalismo* debido al bilingüismo<sup>125</sup>, posible este último a lo mejor en ciertos autores, como Ice Ben Ğidellī, pero harto dudoso en otros muchos escribanos. Dado el espacio limitado de este artículo, solo se alude a las tradiciones discursivas como como una pista muy prometedora por explorar. Permitiría este enfoque abordar y conciliar una continuidad intertextual, con las repeticiones de tradiciones discursivas<sup>126</sup>, a la par que una evolución con posibles adaptaciones<sup>127</sup>, como aquellas a las que aludía el *Breve compendio*<sup>128</sup>.

- 35 Para ilustrar brevemente esta conceptualización de variedad santificada y la posibilidad de elaboración de una tradición discursiva, tomaremos el ejemplo de la predicación. Pese a que sea un género que se ha estudiado poco hasta ahora<sup>129</sup>, el fondo aljamiado conserva numerosos sermones y prédicas, en vernáculo, diseminados en unos veinte códices y legajos<sup>130</sup>. Si bien se puede lamentar la pérdida del único sermonario litúrgico íntegro que formaba parte del hallazgo de Almonacid<sup>131</sup>, el aún inédito ms. 11 del colegio de las Escuelas pías de Zaragoza –*olim* B, en el apéndice del catálogo de Ribera y Asín–, contiene unas veinticinco aljotbas –*Ḥuṭba*, pl *Ḥuṭab*<sup>132</sup>– o sermones litúrgicos, mayoritariamente para el viernes o «el (día de) aljumu<sup>ʿ</sup>a». No son composiciones originales, sino traducciones de sermones del predicador oriental del siglo x, Abū Yaḥyā ʿAbd al-Raḥīm al-Fāriqī (m. 984-985), más conocido como Ibn Nubāta<sup>133</sup>, cuya obra en árabe también se encuentra en el mismo fondo<sup>134</sup>. Son traducciones bastante fieles que habían de recitarse en el marco ritual de la *ṣala<sup>t</sup> al-ḡumu<sup>ʿ</sup>a* para edificar al fiel. La solemnidad ritual del evento interactuaba con el registro hierolectal de la prédica vernácula. A nivel textual, con estas traducciones, constatamos la elaboración en romance de las pautas canónicas del sermón islámico<sup>135</sup>: las alabanzas iniciales a Dios y al Profeta, la profesión de fe que reafirma la unicidad y la omnipotencia divina y la profecía de Mahoma, un desarrollo sobre unos temas morales que estriba en aleyas coránicas, comentarios de *tafsir* o dichos de la *sunna*, y las bendiciones y súplicas finales de misericordia y salvación<sup>136</sup>. Al traducirse fielmente, se configura un tipo textual en aljamiado que remite a las tradiciones discursivas árabes presentes en el sermón litúrgico. Emergen así estructuras textuales y discursivas: por ejemplo la *ḥamdala* ritual de alabanza a Dios –*al-ḥamdu liLLāhi*– se traduce siempre con «las loores [son] aḏa Allah», no solo en este códice sino en muchos otros textos y parece algo habitual<sup>137</sup>.
- 36 Los procesos de elaboración por traducción pueden así participar de la configuración de unos estilos o moldes que actuarían como modelos discursivos e impactarían en los demás registros. Heredados de los originales árabes por adaptación, estos modelos discursivos se transmitirían, se repetirían y, así, estructurarían el aljamiado como variedad de la distancia, quizá también influyendo a la vez en las realizaciones más cercanas a la inmediatez comunicacional o, al menos, formando parte de la gama varietal de la comunidad.
- 37 Acerca de la lengua de a diario, podríamos en efecto seguir a Consuelo López-Morillas cuando escribe que «los musulmanes y los judíos españoles hablaban probablemente en sus intercambios con los vecinos cristianos, exactamente como cualquier otra persona». No obstante, precisa ella en la misma frase que «su experiencia lingüística total incluía

una cultura escrita en la que se afirmaba su identidad de no cristianos»<sup>138</sup>. Aljamía y aljamiado estaban interrelacionados. Abordar la situación sociolingüística de los tagarinos implica por ende tener en cuenta los propósitos que tenía el aljamiado, los procesos de elaboración que lo configuraban, así como las funciones y la influencia, a nivel social, varietal y discursivo, que ejerciera.

## Conclusiones

- 38 No se ha pretendido en este artículo redescubrir las Américas aljamiadas que había prometido Serafín Estebáñez Calderón<sup>139</sup>, sino releer los datos lingüísticos de las últimas décadas y brindar un enfoque posible de la sociología del lenguaje.
- 39 La distinción entre aljamía y aljamiado, basada en una diferencia de elaboración, primero permite precisar las realizaciones de los testimonios que tenemos. Si el aljamiado se origina en la aljamía, se tiene que encarar aquel como una variedad de elaboración discursiva escrita, una variedad de la distancia, que se fundamenta en la traslación de textos árabes. Dicho proceso radica en la evolución social de las minorías étnicas mudéjares norteafricanas.
- 40 El *aljamiado* es una resultante y un mecanismo del proceso evolutivo de las fronteras etnoculturales de las comunidades tagarinas, de «renegociación [*renegotiation*]». De este modo se puede considerar el aljamiado como cierto etnolecto o mejor dicho como una de las variedades del discurso de la identidad étnica tagarina, lo que se llama variedad de la identidad etnolingüística, cumpliendo una función en la socialización del colectivo, al ser soporte de literacia.
- 41 Por ser la producción de la minoría letrada de la comunidad, puede ser considerado el aljamiado como un sociolecto. No es la variedad vehicular o vernácula, sino que solo unos pocos podían manejarlo o incluso tener acceso a él directamente, sin la mediación de un miembro culto. No obstante, en y por su elaboración conexas con los ámbitos sagrados, por plasmar en romance el discurso religioso, proponemos la categoría de hierolecto, una variedad que por la influencia de unos textos y sus registros y por ser mediación con la lengua sacra, se carga de una sacralidad por infusión. El hieratismo y el prestigio de tal discurso pudo influir en los registros más espontáneos y en los recursos lingüísticos, con la elaboración de tradiciones discursivas aljamiadas.
- 42 Este esbozo permitirá quizá aclarar la caracterización de la situación lingüística mudéjar-morisca. Plantea sin embargo la necesidad de nuevos estudios textuales de conjunto y comparativos.

---

## NOTAS

1. *Vid.* la mención de lengua en las noticias de la catalogación de los manuscritos: de la biblioteca T. Navarro Tomás del CSIC de Madrid [URL] [<http://bvirtual.bibliotecas.csic.es>] [consulta: 01/09/2016]; de la biblioteca de la Real Academia de la Historia: Álvaro GÁLMÉS

DE FUENTES, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1998. El de la Biblioteca nacional de España usa no obstante la expresión «castellano en caracteres árabes»: [URL] [<http://catalogo.bne.es>] [consulta: 01/09/2016].

2. Ottmar HEGYI, «El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas», in: Á. GALMÉS DE FUENTES (ed.), *Actas del Coloquio internacional de literatura aljamiado-morisca*, Madrid: Gredos (CLEAM), 1978, p. 147-164; *id.*, «Minority and restricted uses of the Arabic alphabet: the Aljamiado phenomenon», *Journal of the American Oriental society*, 99, 1979, p. 262-269.

3. Por ejemplo, el bosníaco: *vid.* Lejla GAZIĆ & Ramiza SMAJIĆ, «Manuscrits orientaux à Sarajevo», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*

, 99-100, p. 33-43. *Vid.* también: O. HEGYI., *Cinco leyendas y otros relatos (ms. 4953 de la BNM)*, Madrid: Gredos (CLEAM), 1981, p. 11-14; *Id.*, «Reflejos del multiculturalismo medieval: los tres alfabetos para la notación del iberorromance», *Nueva revista de filología hispánica*, 30, 1981, p. 92-103. *Vid.* también Caroline H. BLEDSOE & Kenneth M. ROBESY, «Arabic literacy and secrecy among the Mende of Sierra Leone», in: Brian STREET (ed.), *Cross-cultural approaches to literacy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 101-134. También podrán consultarse las referencias a las lenguas africanas en Xavier CASASSAS, «La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII (una variedad del castellano vinculada al hiero-sprachbund islámico)», in: Fatiha BENLABBAH & Achouak CHALKHA, (ed.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, 2010, p. 368-396, en particular las páginas 4-8 de la versión en línea: [URL] [[http://www.casassas.net/articulos/aljamiado\\_morisco\\_hiero\\_sprachbund\\_casassas.pdf](http://www.casassas.net/articulos/aljamiado_morisco_hiero_sprachbund_casassas.pdf)] [consulta: 01/09/2016].

4. Por ejemplo el aljamiado hebraico: Laura MINERVINI, «The development of a norm in Aljamiado graphic system in medieval Spain», in: Yedida K. STILLMAN & Norman A. STILLMAN (dir.), *From Iberia to Diaspora: studies in Sephardic history and culture*, Leiden: Brill, 1999, p. 416-431.

5. Es una derivación de la voz árabe *al-ʿaǧamiyya*, o sea, lengua extranjera, en oposición al árabe, *al-ʿarabiyya*, dos términos que se hispanizan en *aljamía* y *algarabía*. Se refería aquel, en el medioevo andalusí, a todo romance septentrional frente a la lengua político-cultural de al-Andalús. De ahí que el adjetivo aljamiado pasó a ser sinónimo de «latinado» o ladino. *Vid.* Alberto MONTANER FRUTOS, «La literatura aljamiada», in: Alfredo MATEOS PARAMIO & Juan Carlos VILLAVARDE AMIEVA (dir.), *Memoria de los moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: Sociedad estatal de Conmemoraciones culturales, 2010, p. 31 *sqq.*, p. 45; *id.*, «Archive(s) emmurée(s), ou de la textualité de l'*aljamiado*», in: Stéphane PÉQUIGNOT & Yann POTIN (dir.), *Les conflits d'archives : France, Espagne, Méditerranée*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016 [en prensa]. Georges CIROT, «“Ladino” et “aljamiado”», *Bulletin Hispanique*, 38 (4), 1936, p. 538-540.

6. «É llamó un moro que sabía aljamía», como cita de autoridad del lema «aljamía»: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española [Autoridades]*, 2.<sup>a</sup> edición, 1770, s. v. «aljamía», [URL] [<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.1.0.0.0.>] [consulta: 01/09/2016].



7. «Dexieron: “Vós, escuderos,/ sabedes bien la aravía/ e sedes bien verdaderos/ de tornarla en aljamía.”», ANÓNIMO, *Poema de Alfonso Onceno*, edición de Juan VICTORIO, Madrid: Cátedra, 1991, p. 271, dado en el Corpus del Nuevo diccionario histórico del español, v. 3.1: INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN R. LAPESA DE LA RAE, *Corpus del Nuevo diccionario histórico (CDH)* [URL] [<http://web.frl.es/CNDHE>] [Consulta: 01/09/2016].
8. Miguel DE CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Francisco RICO (dir.), edición del Instituto Cervantes, cap. IX: [URL] [<http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/Edicion/parte1/cap09/default.htm>] [Consulta: 01/09/2016].
9. RAE, *Diccionario de la lengua española [Autoridades]*, 1.ª edición, 1726, s. v. «aljamía», en la página del Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española: [URL] [<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>] [consulta: 01/09/2016].
10. *Id.*, *Diccionario de la lengua española [Autoridades]*, 2.ª edición enmendada, 1770, t. 1, s. v. «aljamía». Reparemos de paso en que en la edición usual de 1803 aparece como 2.ª acepción «nombre que daban los moros a la lengua castellana». Desaparece la noción de corrupción en la edición usual de 1884, misma edición en la que aparece el sentido de «Hoy se aplica especialmente a los escritos de los moriscos en nuestra lengua con los caracteres arábigos.» Es decir seis años después del discurso de recepción de Saavedra en la Real Academia Española y en el año mismo del hallazgo tan importante de Almonacid de la Sierra. Vid.: Eduardo SAAVEDRA, *Discursos leídos ante la Real Academia española en la recepción público del excmo. Sr. D. Eduardo Saavedra y Moragas, el 29 de diciembre de 1878*, Madrid: Impr. De la compañía de impresores y libreros, 1878. Francisco CODERA Y ZAYDÍN, «Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra», *BRAH*, 5 (2), 1884, p. 269- 276. Cf. las acepciones y definiciones de las diferentes ediciones en línea en la página del NTLLE, s. v. «aljamía» [URL] [<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>] [consulta: 01/09/2016].
11. Ottmar HEGYI, «Una variante islámica del español: la literatura aljamiada», in: *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, 3 vol., Oviedo – Madrid: Universidad de Oviedo – Gredos, 1985, 1, p. 647-655.
12. Á. GALMÉS DE FUENTES, «La lengua de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa», p. 34, 38; Mercedes SÁNCHEZ ÁLVAREZ & A. Vespertino RODRÍGUEZ, «Algunas observaciones sobre la lengua de los moriscos», in: Abdeljelil TEMIMI (ed.), *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur la littérature aljamiado-morisque: Hybridisme linguistique et univers discursif*, Tunis: Centre de Recherche en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, p. 120; Mohamed Nejib BEN JEMIA, «Los moriscos en pos de una lengua sagrada», in: A. TEMIMI (ed.), *Mélanges Luce López-Baralt*, 2 t., Zaghuan: FTERSI, 2001, 1, p. 419. M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, «Sobre la variante islámica del español», in: Manuel ARIZA et al. (dir.), *Actas del I Congreso de historia de la lengua española*, Madrid: Arco Libros, 1981, vol. 2, p. 1355-1363; Luis. F. BERNABÉ PONS & M.ª Jesús RUBIERA MATA, «La lengua de mudéjares y moriscos: estado de la cuestión», in: *VII Simposio internacional de mudejarismo*, Teruel: CEM, 1999, p. 615 sqq; *passim*.
13. M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, «La lengua de los manuscritos aljamiado-moriscos como testimonio de la doble marginación de una minoría islámica», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30, 1981, p. 449 sqq.
14. O. HEGYI, «La función de los entornos en la interpretación semántica: una aproximación a la lengua de los moriscos», in: Abdeljelil TEMIMI (dir.), *Actas del III Simposio*

*internacional de estudios moriscos: Las Practicas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghuan: FTERSI, 1989, p. 87-91.

15. Á. GALMÉS DE FUENTES, «Lengua y estilo en la literatura aljamiado-morisca», *NRFH*, 30, 1981, p. 420-440; «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa», *Revista española de lingüística*, 16, 1986, p. 21-38; *id.*, «La lengua de los moriscos», in: Manuel ALVAR, *Manual de dialectología hispánica: el español de España*, Madrid: Ariel Lingüística, 1996, p. 111-119.

16. *Vid.* las referencias arriba a Hegyi n. Error: Reference source not found, Error: Reference source not found, Error: Reference source not found; M. N. BEN JEMIA, *La langue des derniers musulmans de l'Espagne*, Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1987; *id.*, «Los moriscos en pos de...», p. 421-422; Taoufik LIMAN, «Lenguaje híbrido de los moriscos: entre arraigo de su acervo cultural islámico y las vicisitudes del entorno», *Anaquel de Estudios Árabes*, 13, 2002, p. 67-86.

17. «Es evidente, por otra parte, que la *sintaxis de una lengua es el reflejo de la lógica y de la forma de pensar del hablante*. Al adoptar los moriscos, en su lengua española, las construcciones sintáctica del árabe[...], es obvio que su *mente se sigue rigiendo de acuerdo con estructuras mentales y lógicas de la “sociedad oriental” y no de la “sociedad occidental”*. [...] bien podemos definir la lengua de la literatura española aljamiado-morisca como una “variante islámica del español” [...]. Pero para comprenderla rectamente no hemos de aplicar la falsa plantilla de la lógica occidental, sino *las estructuras mentales y expresivas del mundo árabe*», Á. GALMÉS DE FUENTES, «La lengua de la literatura aljamiado-morisca...», p. 21-38. «*La aljamía est un passage d'une langue à une autre langue. [...] Cette opération linguistique n'est pas une traduction, acte conscient de transcodage où l'auteur fait l'effort de respecter les systèmes des langues où il opère, mais le resultat d'un bilinguisme vécu comme une nécessité de communicaton dans une langue ressentie comme profane [...] un mentalisme où la langue arabe est vécu comme un modèle idéal et subconscient, ce qu'illustrent les nombreux calques syntaxiques et stylistiques.*», M. N. BEN JEMIA, *La langue des derniers Musulmans de l'Espagne*, p. 101-102 (En ambos casos, las bastardillas son más.). Disentimos profundamente de esta consideración cognitivo-mentalista y, aunque no cabe aquí profundizar en ello, podemos ya remitir a unos elementos de refutación en Alberto MONTANER, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», in: *Jornadas sobre la variación lingüística en Aragón a través de los textos*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico – CSIC, 2003, p. 100, § 2, n. 2-3.

18. «Es cierto que los textos aljamiados no nos permiten hacer conclusiones sobre el lenguaje hablado de los moriscos, que posiblemente tendiera a ser menos arabizante que los textos escritos.», Ottmar HEGYI, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*, Madrid: Gredos (CLEAM, 4), 1981, p. 19.

19. Amplió la cita: «En cualquier caso, cabe insistir, *no es ésta la lengua normal de los moriscos*, aquélla que utilizaban en su comunicación cotidiana o la que escribían fuera del ámbito aljamiado aragonés. Ya se ha señalado que el castellano de los manuscritos del exilio responde mucho mejor a la realidad lingüística española que no el de los peninsulares pueden extraerse fragmentos de indudable elegancia literaria, que hacen pensar en *unos moriscos perfectamente asimilados en el dominios lingüístico del español y que en muy poco se diferencian en este aspecto* —rasgos regionales aparte— del resto de la sociedad hispana.», L. F. BERNABÉ PONS & M.<sup>a</sup> J. RUBIERA MATA, *art. cit.*, p. 617 (Las bastardillas son más.).

20. «Esto nos lleva a considerar la aljamía-calco no como el fruto de una traducción literal, sino como el resultado de una traducción “al pie de la letra”, o palabra por palabra, ya que el autor busca en lo posible [...] el paralelismo de cada signo del texto meta con otro del texto original.», M. N. BEN JEMIA, «Lengua morisca y aljamía calco», in: A. TEMIMI (dir.), *La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Tunis: Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, p. 22. «It is important to stress the status of both systems [Aljamiado and Ladino] as written languages, rigidly circumscribed in their use. Translation implies in any event a certain artificiality, doubly so if the works translated are seen as holy.», Consuelo LÓPEZ-MORILLAS, «Language and identity in late Spanish Islam», *Hispanic Review*, 63 (2), 1995, p. 202.
21. «L'aljamía est la langue espagnole des Morisques [...]», M. BEN JEMIA, «Le bilinguisme morisque à travers la littérature aljamiada», in: A. TEMIMI (dir.), *Actes du 2<sup>e</sup> symposium international du C.I.E.M sur religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*, Tunis: Institut supérieur de documentation, 1984, p. 47; *id.*, «Lengua morisca y aljamía calco», p. 20.
22. Vid. supra n. Error: Reference source not found y Error: Reference source not found.
23. Eugenio CISCAR PALLARÉS, «Algaravía y aljamía, precisiones sobre la lengua de los moriscos en el reino de Valencia», *Al-Qantara*, 15 (1), 1994, p. 131-162; Bernard VINCENT, «La langue des Morisques», in: A. TEMIMI (dir.), *Actas del III Simposio internacional de estudios moriscos: las practicas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghuan: FTERSI, 1989, p. 177-180.
24. M. DE EPALZA, «Sociolingüística de mudéjares y moriscos», in: Federico CORRIENTE, *Las lenguas prevalencionas*, Valencia: Universitat de València, 1988, p. 111-114; L. F. BERNABÉ PONS, «Sociolingüística de los moriscos expulsados, árabe, catalán, valenciano, castellano», in: *L'Expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés internacional 380<sup>e</sup> aniversari de l'expulsió dels moriscos*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1994, p. 380-383; Mirjami MATILAINEN, «Situación sociolingüística de los moriscos de Valencia, Granada y Aragón», in: A. TEMIMI (dir.), *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international d'études morisques: Morisques, Méditerranée & manuscrits*, Zaghuan: FTERSI, 2001, p. 169-175.
25. Todas las transcripciones son personales a no ser que se precise. Además, excepto casos notables irregulares para el aljamiado, las regularizo siguiendo el sistema de los últimos volúmenes de CLEAM, *i.e.* quitando las glides antihíaticas y vocales anaptícticas, simplificando la vibrante múltiple inicial y reestableciendo la separación de palabras, también reestablecida en las transcripciones latinas, pero indicada con un guión simple; *vid.* Raquel SUÁREZ GARCÍA, «Cuatro textos aljamiados», en el mismo volumen. Solo difiero en la transliteración del <sup>ʿ</sup>aynque represento con el símbolo del AFI. Para los textos en Ǝ alfabeto latino, respeto las grafías, aunque enmiende las letras ramistas -<u-v>, <i-j>-según su valor consonántico o vocálico. Para facilitar la lectura, acentúo y puntúo según las reglas modernas, aunque deje, llegado el caso, los tres puntos en forma de pirámide ∙• cuando parecen ser una puntuación fuerte o débil. Las bastardillas son énfasis míos.
26. San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, ms. 1880, fol. 1r.º.
27. Madrid, Biblioteca nacional de España [BNE], ms. 5252, fol. 3r.º.

28. Léense en el manuscrito: <enterepetar>, siendo posible una metátesis en el prefijo derivacional, dada la secuencia <entere->, es decir /entre-/ </enter-/>, y una simplificación /-pre->-pe-/ o una omisión gráfica del radical tónico en <-petar> por <-peretar>; <garabía> por <<sup>ʿ</sup>arabía> por posible adición de un punto superfluo en la <sup>ʿ</sup>ayn. Madrid, Biblioteca Tomás Navarro Tomás [CSIC], ms. Resc/1 (*olim* Junta 1), fol. 1v.<sup>o</sup>

29. Es interesante recalcar variantes del arabismo integrado en otra copia de la misma obra: «compendiosas causas me movieron a interpretar la divinal gracia del alcorán de lengua arábica en *alchamía*», manuscrito en caracteres latinos editado por Pascual DE GAYANGOS, *Tratados de legislación musulmana*, Madrid: Real Academia de la Historia (Memorial histórico español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, 5), 1853, p. 257. El borrador podría ser la copia decimonónica de ms. BNE 1585, según Gerard WIEGERS, *Islamic literature in spanish and aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His antecedents and Successors*, Leiden: Brill (Medieval Iberian Peninsula: Text and studies), 1994, p. 120. La misma forma aparece en el ms. BNE 6016: «compendiosas causas me-mobieron a-ynterpetrar la dibinal graçia del onrado alcoran de-lengua arábica en *alchamia*», fol. 1v.<sup>o</sup>. Por desgracia, está dañada en esta voz la versión en caracteres latinos de ms. CSIC Resc/60: «compendiosas causas me-mobieron [a inter]pretar la debinal graçia de el alcoran honrado de arábigo [en a]ljami\_», fol. 1v.<sup>o</sup>. Solo se lee <ljani>, estando borrados la segunda parte de la “m” y el final de la palabra salvo el punto de la <i> que queda volado. Sería una versión del siglo XVII: *vid.* G. WIEGERS, *op. cit.*, p. 119.

30. Además del ejemplo propuesto, se puede remitir también al ms. CSIC Resc/30 (*olim* J 30): «[e]ste es alquiteb que están en él las leillehuwas (oraciones, jaculatorias) [...] [y] rogaryas [...] y alḥuṭbas (sermoneſ litúrgicos) [...] traduzidas de <sup>ʿ</sup>arabī en romançe», fol. 1r.<sup>o</sup>; «acabose de escrebir[sic] y de sacar de <sup>ʿ</sup>arabī en romançe el alquiteb del rogar por agua con las loores [...] aḍa Allah», fol. 143r.<sup>o</sup>.

31. Madrid, BNE, ms. 2076, fol. 2r.<sup>o</sup>.

32. Si pudiésemos establecer una diferenciación cronológica de los usos, esta voz podría ser un indicio temporal. Sin embargo, dada la dificultad de datación de los textos y la ausencia de estudios realmente comparativos, solo mencionamos dicha posibilidad hipotética.

33. Zaragoza, Colegio de las Escuelas Pías, ms. 11 (*olim* n.<sup>o</sup> 1) (*olim* ms. B en el apéndice A de la catologación de los manuscritos del hallazgo de Almonacid: Julián RIBERA & Miguel ASÍN (dir.), *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid: Impr. Ibérica, 1912, p. 264-265), fol. 1v.<sup>o</sup>, 239r.<sup>o</sup>.

34. Pensemos en la carta de <sup>ʿ</sup>Omar del Laḥmi de Daroca al alfaquí Muça Calavera de Calatayud, fechable posiblemente de inicios del XVI (Madrid, BNE, ms. 5452-15); editada en Wilhelm HOENERBACH, *Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos*, Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1965, vol. 2, p. 353, n.<sup>o</sup> 45. También se puede citar la carta de Maryam al-Mawwāq de Ġarnāṭah a su primo, editada por Ana LABARTA, «Sobre la mal llamada “carta aljamiada granadina”», *Al-Qantara*, 9 (1), 1988, p. 137-150.

35. Haïm VIDAL SEPHIHA, *Le ladino judéo-espagnol calque : structure et évolution d'une langue liturgique*, París: Éditions hispaniques, 1982. *Cf.* también como una de las escasas menciones que proponen esta convergencia: «Este tipo de lengua convencionalizada o idiolecto[sic], de *koiné* pergeñada a base de introducir elementos árabe-islámicos en un castellano de tinte arcaico y respetuosamente conservada por sus usuarios, que tiene una

vida y una vigencia únicamente escritas, ofrece unas proximidades evidentes, tanto por sus estructuras formales de realización como por los factores sociales, religiosos y culturales que afectaron a su nacimiento y desarrollo, con el ladino o judeo-español, otro ejemplo de lengua calco.», L. F. BERNABÉ PONS & M.ª J. RUBIERA MATA, *art. cit.*, p. 315-316.

36. *Vid.* Peter KOCH & Wulf OESTERREICHER, *Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch*, Tübinga: Niemeyer, 1990; *id.*, «Gesprochene Sprache und geschriebene Sprache. Langage parlé et langage écrit», in: G. HOLTUS & al. (ed.), *Lexicon der romanistischen Linguistik. Band I, 2, Methodologie*, Tübinga: Niemeyer, 2001, p. 584-627. W. OESTERREICHER, «La “recontextualización” de los géneros medievales como tarea hermenéutica», in: Daniel JACOB & Johannes KABATEK (ed.), *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica: Descripción gramatical-Pragmática histórica-metodología*, Francfort-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 2001, p. 199-231. *Vid.* también Giovanni NENCIONI, «Parlato-parlato, de parlato-scritto, parlato-recitato», *Strumenti Critici*, 10, 1976, p. 1-56; Francisca MEDINA MORALES, «Problemas metodológicos de la sociolingüística histórica», *Forma y Función*, 18, 2005, p. 115-137.

37. Los apuntes y las cuentas del mismo Muça Calavera de Calatayud: Madrid, BNE, ms. 4908-1.

38. *Vid.* las referencias *supra* de la nota 34.

39. Como ejemplos, *vid.* Soha ABBOUD HAGGAR, *Al-Tafrī de Ibn al-Ġallab. Edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito aljamiado n.º 33 de la Biblioteca de la Junta y su confrontación con el original árabe*, Zaragoza: IFC, 1999 (publicación de su tesis doctoral, defendida en la Universidad Complutense de Madrid, 1997). <sup>5</sup>Alī b. <sup>5</sup>Isà AL-TULAYTULĪ, *Muḥtaṣar*, edición y traducción de M.ª José CERVERA, Madrid: CSIC, 2000. C. LÓPEZ-MORILLAS, *El corán de Toledo*, Gijón: TREA, 2011.

40. Desde que Galmés de Fuentes estableció su plantilla, una inmensa parte de las tesis, las ediciones y los estudios se centraron en el reparo sistemático y casi mecánico de dichas categorías; *vid.* las ediciones de la Colección de literatura española aljamiado-morisca en Gredos.

41. Á. GALMÉS DE FUENTES, «La literatura aljamiado-morisca...», p. 25 (Las bastardillas son mías.).

42. O. HEGYI, «Una variante...», p. 652.

43. O. HEGYI, «Tradition and linguistic...», p. 385; M. N. BEN JEMIA, «La graphie árabe : une fixation d'un symbole sacré dans les textes aljamiado-moriscos», in: A. TEMIMI (dir.), *Actas del III SIEM: Las Practicas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghuan: FTESI, 1989, p. 29-31; *id.*, *La langue des derniers musulmans de l'Espagne*, p. 10 *sqq.*, 65 *sqq.*, *passim*.

44. Bernard POTTIER, «L'évolution de la langue aragonaise à la fin du Moyen Âge», *Bulletin hispanique*, 54 (2), 1952, p. 184-199.

45. «en la copia siempre se intentará ser fiel al primer original traducido desde el árabe, al que sólo se añadirá o modificará las características lingüísticas propias del copista que en un momento determinado copia un manuscrito.», L. F. BERNABÉ, M.ª J. RUBIERA, *art. cit.*, p. 315-316; C. LÓPEZ-MORILLAS, «Language and identity...»; A. MONTANER, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», in: Aurora EGIDO (dir.), José M.ª ENGUITA & Tomás BUESA (ed.) *Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglos de Oro)*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1993, p. 31-61; *id.*, «La aljamía...», p. 121, 174.

46. Eso ya fue contrabalanceado, en 1975, por Jacqueline GENDRE-KARP, «A study of the language of selected 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> century Aljamiado texts», tesis doctoral inédita, Londres: Queen Mary College, 1975. Vid. también M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, «Observaciones sobre el arcaísmo lingüístico de los textos aljamiado-moriscos», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 39-348; Alberto MONTANER, «La aljamía...», p. 160.
47. Santa Teresa escribe *ansí* por doquier. Como ejemplo, en la introducción y los capítulos 31 y 36 del *Libro de la vida*, notamos 23 ocurrencias de <ansí> frente a una única de <así>: vid. [Teresa DE CEPEDA Y AHUMADA] Santa Teresa de Jesús, *Antología*, edición de Julio BERNAL FERRIZ, Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2015 [URL] [[http://www.cervantesvirtual.com/portales/santa\\_teresa\\_de\\_jesus/obra-visor-din/antologia-0/html/ae56337a-b7fe-4f04-90c7-9d005c5f21a7\\_2.html-1\\_3\\_](http://www.cervantesvirtual.com/portales/santa_teresa_de_jesus/obra-visor-din/antologia-0/html/ae56337a-b7fe-4f04-90c7-9d005c5f21a7_2.html-1_3_)] [consulta: 01/09/16].
48. Cf. el reparo sobre esta voz que ya hacía A. MONTANER, «La aljamía...», p. 160.
49. RAE: *Corpus diacrónico del español*, [URL] [<http://corpus.rae.es/>] [Consulta: 15/09/2016]; s. v. «agora», «ahora», «aora», en todos los géneros, en 1500-1600, en España, dando un conjunto de 28.560 ocurrencias: <ahora>, frec. 0,23, 6.630 oc., <aora>, frec. 0,06, 1.722 oc., <agora>, frec. 0,71, 20.208 oc.
50. Nuria MÁRTINEZ DE CASTILLA, «Estudio del Ms. T19», *op. cit.*, 119-209.
51. Mikel DE EPALZA FERRER, «Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiada», in: Louis CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris: Publisud, 1990, p. 63-64.
52. «Le problème des langues parlées par les Morisques [...] offre de très sérieuses difficultés aux chercheurs qui se sont penchés sur ce sujet de recherche [...]. Mais ici toutes les prudences méthodologiques doivent être requises, étant donné la pauvreté de nos sources, le danger d'extrapolations et le péril d'anachronismes. Ces dangers sont d'autant plus grands que de nombreuses passions –politiques, nationalistes ou autres– sont souvent unies à ces problèmes.», M. DE EPALZA, «L'identité linguistique et onomastique des Morisques», in: A. TEMIMI (ed.), *Actes du 2<sup>e</sup> symposium international du C.I.E.M sur religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*, Tunis: Institut supérieur de documentation, 1984, p. 272.
53. Del árabe andalusí *tagarí*, y este del clásico *taġrī*, *nisba* de *taġr*, pl. *tuġūr*: 'la marca'. Vid. Federico CORRIENTE, *A Dictionary of Arabic and allied loan-words*, Leiden: Brill, 2008, s. v. «tagarino», p. 444. Este arabismo queda definido en Oudin como «*more d'Aragon*» y también aparece en Covarrubias: portal NTLLE, s. v. «tagarino» [URL] [<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.>] [consulta: 01/09/2016].
54. Ana ECHEVARRÍA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales: moros, sarracenos, mudéjares*, Madrid: Sarria, 2004; José HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, 2 t., Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2002; M.<sup>a</sup> Jesús VIGUERA MOLINS, *El Islam en Aragón*, Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1995; M.<sup>a</sup> Teresa FERRER I MALLOL, «Les mudéjars de la couronne d'Aragon», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64, 1992, p. 179-194; M.<sup>a</sup> Luisa LEDESMA RUBIO, «Los mudéjares aragoneses: de la convivencia a la ruptura», in: *Destierros aragoneses, I. Judíos y Moriscos, 6-8 y 27-29 de noviembre de 1986*, Zaragoza: Institución. Fernando el Católico, 1988, p. 171-188.
55. Vid. los mapas de Henri LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, Valencia: Diputación de Valencia, 1986.

56. Brian A. CATLOS, *The Victors and the Vanquished*, *op. cit.*
57. Frederik BARTH (dir.), *Ethnic group and boundaries of culture differences*, Boston: Little, Brown & Co., 1969.
58. M. DE EPALZA FERRER, «Les Morisques vus à partir des aljamas mudéjares précédentes», in: Louis CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et leur temps. Table ronde internationale, 4-7 juillet 1981, Montpellier*, Paris: CNRS, 1988, p. 38-39
59. M. DE EPALZA, «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque», in: L. CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, París: Publisud, 1990, p. 40-43; *id.*, «Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos», in: *Destierros aragoneses, I. Judíos y Moriscos, 6-8 y 27-29 de noviembre de 1986*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988, p. 217-227. M.<sup>a</sup> L. LEDESMA, «Los mudéjares aragoneses...». B. CATLOS, *op. cit.*
60. Esteban SARASA SÁNCHEZ, *Sociedad y conflictos sociales en Aragón: siglos XIII-XV. Estructuras de poder y conflictos de clase*, Madrid: Siglo XXI, 1981. Francisco Javier GARCÍA MARCO, *Las comunidades mudéjares en la comarca de Calatayud en el siglo XV*, Calatayud: Centro de Estudios bilbilitanos, 1993.
61. Aquí no nos interesa una valoración cuantitativa o cualitativa, de cuántos cristianos nuevos siguieron siendo fieles al islam, en qué medida lo fueron o qué grado o tipo de cultura se consiguió preservar. El percibir y el estudiar las evoluciones en el seno de la antigua minoría mudéjar hecha cristiana y de la práctica islámica que se mantuviera son interesantísimos y es cierto que ya no se puede afirmar sin matizar que el morisco al igual que el mudéjar anterior sigue siendo el mismo que el moro andalusí de la marca superior. Con todo, consideramos aquí como un hecho innegable la supervivencia de un islam, atestiguada por la copia y la redacción de textos hasta las postrimerías del período peninsular, por mucho que se asimilaran los nuevos convertidos de moros y se adhirieran, a la buena o a la mala, a su nueva religión, porque «alguna demanda debía de haber». *Vid.* Jorge DEL OLIVO DE FERREIRO, *Los moriscos de Calatayud y de la Comunidad de Calatayud*, Teruel: CEM, 2008, p. 157.
62. Louis CARDAILLAC, *Morisques et chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)*, París: Klincksiek, 1977; *id.*, *Les Morisques et l'Inquisition*, París: Publisud, 1990; *id.*, *Les morisques et leur temps. Table ronde internationale, 4-7 juillet 1981, Montpellier*, París: CNRS, 1983.
63. J. DEL OLIVO DE FERREIRO, «Religiosidad morisca. Los nuevos convertidos de Calatayud ante su nueva religión», in: *30 años de mudejarismo: memoria y futuro: 1975-2005: Actas [del] X Simposio internacional de mudejarismo*, Teruel: CEM - IET, 2007, p. 413-432; *id.*, *Los moriscos de Calatayud... Véanse a este respecto las estrategias posibles de los alfaquíes en Vincent BARLETTA, Covert gestures: crypto-Islamic literature as cultural practice in early modern Spain*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. Para los casos granadinos y castellanos, *vid.* Amalia GARCÍA PEDRAZA, «El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 223-234; Serafín DE TAPIA, «Los moriscos de Castilla la vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 179-195.
64. M.<sup>a</sup> Carmen ANSÓN CALVO, «Almonacid de la sierra: un pueblo de moriscos en la encrucijada de la expulsión», in: *Destierros aragoneses, I. Judíos y Moriscos, 6-8 y 27-29 de noviembre de 1986*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988, p. 303-312.

65. «[It should therefore be evident that] ethnic boundaries do not depend on cultural differences on the level of form, but rather on culture at a more fundamental level, i.e. specific codification of these differences into complementary statuses which differentiate a population into reference groups, [supported by a charter of distinctive origins for each].», Harald EDHEIM, «When ethnic identity is a social stigma», in: F. BARTH (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Little, Brown & Co., 1969, p. 84.
66. F. BARTH, «Introduction», in: F. BARTH (ed.), *Ethnic group and boundaries of culture differences*, Boston: Little, Brown & Co., 1969, p. 9-38.
67. «L'ethnicité est une élément d'un savoir culturel partagé, activé par les acteurs dans des occurrences précises situées et dans des buts interactionnels spécifiques.», Philippe POUTIGNAT & Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, París: PUF, 1995, p. 188.
68. «An intact identity is not the same as an intact tradition.», Joshua FISHMAN, «Sociolinguistics», in: Florian COULMAS (dir.), *Handbook of sociolinguistics*, Oxford: Blackwell Publishing, 2001, p. 154.
69. Vid. como muestra representativa de la antigua corriente degeneracionista: Luce LÓPEZ-BARALT, «Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca», *Bulletin Hispanique*, 82, 1980, p. 16-58.
70. Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid: Siglo XXI, 1978.
71. M.<sup>a</sup> Jesús VIGUERA, «Introducción», in: F. CORRIENTE, *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1990, p. 9-51.
72. 62 Anna DOMINGO I GABRIEL, «La veu de sarraïns i sarraïnes de la corona d'Aragó a la documentació cristiana del segle XIV», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 11-22; A. ECHEVARRÍA, «Pautas de adaptación de los mudéjares a la sociedad castellana bajomedieval», in: *IX Simposio internacional de mudejarismo. Actas, Teruel 2002*, Teruel: Centro de estudios mudéjares-Instituto de estudios turolenses, 2004, p. 47-60.
73. Jacqueline FOURNEL-GUÉRIN, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque (1540-1620)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15, 1979, p. 247; K. MILLER, *op. cit.*, «Transmitting Knowledge and Building Networks», p. 59-79. Para el caso castellano, vid. S. DE TAPIA, «Las élites de la comunidad morisca de Arévalo. Redes sociales y formación de liderazgos», in: Ana ECHEVARRÍA & Adela FÁBREGAS (coord.), *De la alquería a la aljama*, Madrid: UNED, p. 429-467.
74. K. MILLER, *op. cit.*
75. «Exclave acknowledges simultaneously the Mudejars' profound cultural, religious and symbolic links to Dar al-Islam and their subjugated status in Christian Spain. [It is] a particular type of diaspora with specific dynamics.», K. MILLER, *op. cit.*, «Introduction: The Muslim exclaves in Christian Spain», cap. 1-3, p. VIII-X, 1-79, cita en p. 15.
76. Vid. los capítulos «Write it down!» y «Pretending to be jurists» en K. MILLER, *op. cit.*, p. 80-127; A. ECHEVARRÍA, *La minoría islámica...; id.*, «Pautas de adaptación ...».
77. V. BARLETTA, *op. cit.*
78. «the life span process of becoming an active, competent participant in one or more communities.», Elinor OCHS, «Language socialization», *Journal of Linguistic Anthropology*, 9 (1-2), 1999, p. 230. Vid., Alessandro DURANTI, Elinor OCHS & Bambi B. SCHIEFFELIN (ed.), *The handbook of language socialization*, Cambridge: Wiley - Blackwell, 2011. También de



la misma Ochs: «a community's linguistic repertoire [is] a set of resources for representing ideas, displaying stances, performing acts, engaging in activities, and building social personae.»; «Socialization is ultimately a two-way street, in that more and less experienced members learn from each other by creatively deploying linguistic resources to navigate and construct the human condition.», *ibid.*, p. 231, 232.

79. Shirley B. HEATH, «What no bedtime story means: narrative skills at home and school», *Language in Society*, 11, 1982, p. 49-76; *id.*, *Ways with Words. Language, Life and Work in communities and Classrooms*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; B. STREET (éd.), *Cross-cultural Approaches to Literacy*, Cambridge, 1993, p. 101-134. Vid. el dossier «Les New Literacy studies, jalons historiques et perspectives actuelles», B. FRAENKEL & A. MBODJ (coord.), *Langage et société*, 133, 2010; en particular, U. PAPEN, «Literacy mediators, scribes or brokers?», *ibid.*, p. 63-82.

80. Aunque no utilizó esos conceptos, se podrá consultar a este respecto el trabajo de V. B ARLETTA, *op. cit.*

81. B. STOCK, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton: University of Princeton, 1983; R. CHARTIER, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, París: Seuil, 1987; Antonio CASTILLO GÓMEZ, *Leer y oír leer. Ensayos sobre la lectura en los Siglos de Oro*, Madrid: Iberoamericana, 2016, p. 91-120.

82. Vid. A. MONTANER, «La literatura aljamiada», in: A. MATEOS PARAMIO & J. C. VILLAVARDE AMIEVA (ed.), *Memoria de los moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, p. 50 sq.; J. FOURNEL-GUÉRIN, «Le livre...», p. 251 sq. M.<sup>a</sup> J. CERVERA, «Resistencia cultural...», p. 329; B. VINCENT, «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVIII)», *Sharq al-Andalus*, 10-11, 1993-1994, p. 731-748; Antonio CASTILLO GÓMEZ, *Leer y oír leer...*

83. B. CATLOS, *op. cit.*, p. 213, 243, 246; M.<sup>a</sup> J. VIGUERA, «Introducción...», p. 24-26.

84. Vid. por ejemplo el manuscrito BNE, ms. 5252, fol. 3-4 transcritos en G. WIEGERS, *Islamic literature...*, p. 255-256.

85. Bernard POTTIER, «L'évolution de la langue aragonaise à la fin du Moyen Âge», *Bulletin Hispanique*, 54 (2), 1954, p. 184-199.

86. «En todo caso, en el orden fonético, sin duda no existen diferencias entre el español de la literatura aljamiado-morisca y el de la España cristiana.», A. GALMÉS DE FUENTES, «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa», *op. cit.*, p. 30.

87. Alberto MONTANER, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón...», p. 35-37.

88. Walt WOLFRAM, «The sociolinguistic construction of remnant dialects», in: Carmen FOUGHT (dir.), *Sociolinguistic variation: critical reflections*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 84-105.

89. Autoridad de la entrada «aljamiado» del *Diccionario* de la Real Academia, 2.<sup>a</sup> ed., 1770. (Las primeras bastardillas son mías. Las segundas de realización son del autor.)

90. Parece haber una confusión en este caso de *shibolet* fallido. No era la dental, aparentemente ya desafricada, ([ʃ] < /ts/) que las poblaciones arabófonas realizaban de manera prepalatal [ʃ], como si fuese una <x> o una ش, sino la apical [ʃ], por desajuste

acústico. La dental se asimilaba a la fricativa árabe س /s/, también dental. Otra interpretación será que Aldrete nos proporciona aquí un caso de neutralización de sibilantes, acorde con el probable origen sureño de esos no aljamiados nativos.

91. Sebastián DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611, s. v. «tagarino». También podría añadirse este comentario de Lupercio Leonardo de Argensola de fines del XVI: «Hai[sic] en Aragón como en otros muchos reinos de España muchos moriscos aunque en hábito y en lengua no se diferencian de los otros hombres.» (Las bastardillas son mías.), apud M.<sup>a</sup> Soledad CARRASCO URGOITI, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, 1969, Teruel: CEM, 2010, p. 76.

92. Á. GALMÉS DE FUENTES, «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa», p. 30, 34-38.

93. Vid. A. LABARTA, *art. cit.*

94. M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ & A. Vespertino RODRÍGUEZ, «Algunas observaciones...», p. 120.

95. Vid. también Penelope ECKERT & Sally MCCONNEL-GINET, «Think practically and look locally: language and gender as community-based practice», *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992, p. 461-490; Etienne WENGER, *Communities of practice: learning, meaning and identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Saskia CORDER & Myriam MEYERHOFF, «Communities of practice in the analysis of intercultural communication», in: Helga KOTTHOFF & Helen SPENCER-OATEY (dir.), *Handbook of intercultural communication*, Berlín – Nueva York: Mouton de Gruyter, 2007, p. 441-461.

96. «An aggregate of people who come together around mutual engagement in an endeavour. [...] practices emerges in this course of this mutual endeavour.», P. ECKERT, S. MCCONNEL-GINET, *art. cit.*, p. 464.

97. Aunque *stricto sensu* no puede aplicarse en nuestro ámbito, se está ensanchando en los estudios sociológicos: «Increasingly, there is a need for sociolinguists to engage and be familiar with the notion of the “community of practice”. [...] Nevertheless, we feel that familiarity with the term has spread faster than familiarity with the analytic presuppositions and methods that are fundamental to a community of practice analysis. Where the term is deployed as if it were simply a (more fashionable) synonym for the “speech community”, “social network” or “social/cultural group”, important differences [...] are blurred and even effaced. We contend that this effacement is non-trivial.», Janet SPRECKELS & Helga KOTTHOFF, «Communicating Identity in Intercultural Communication», in: Helga KOTTHOFF & Helen SPENCER-OATEY (dir.), *Handbook of intercultural communication*, Berlín – Nueva York: Mouton de Gruyter, 2007, p. 441.

98. «the value of [this] concept is in the focus it affords on the mutually constitutive nature of the individual, group, activity and meaning.», Penelope ECKERT, *Linguistic variation as social practice*, Oxford: Blackwell Publishing, 2000, p. 35.

99. «their reputation as Islamic scholars would have been integrally tied to their ability to function as well as an elite and educated corps in the language of Islam.», Kathryn A. MILLER, *op. cit.*, p. 66.

100. Hossain BOUZINEB, «Algunas observaciones sobre la traducción en textos aljamiados», in: *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo – Madrid: Gredos – Universidad de Oviedo, t. 1, 1987, p. 613-319; *id.*, «Las traducciones aljamiadas: un aspecto de la creatividad morisca», in: William MEJÍA LÓPEZ (ed.), *Morada de la palabra (Homenaje a Luce y Mercedes López Baralt)*, 2 vol., Arecibo: Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. 1, p. 278-291. Touria

BOUMEHDI, *Una miscelánea aljamiada narrativa y doctrinal. Edición y estudio del ms Junta 57 del CSIC de Madrid*, Saragosse: Institución Fernando el Católico, 2012, p. 140-141.

**101.** «Y yo començé esta obra ocho años/ después de la dicha conversión, con ayuda de un escolano/ de buena doctrina, avisado y de largo šarḥe.·· Era natural de Arévaloh/ y dezía que su madre fue cristiana veyntiçinco años.·· Y/ con su ayuda hize lo más d-esta copilación,·· a loor y graçia de nue/stro grande y verdadero Allah,·· señalando algunas aleyas de nuestro [6r.<sup>o</sup>] onrrado Alqorʿān, de donde se tomó lo más d-este conpendio, en es/peçiyal los actos del serviçio que se debe a su divina bondad/, con las demás virtudes que pude alegar de awtores gárabes [sic por árabes por adición de un punto, probablemente superfluo, en la ʿaynʿalimes/ naḥuwes y tafçires antiguos y-otros [ε volumes [sic] de los usos aljamaʿales,/ que todo venía por mano diestra, esaminado y usado con decreto/ naḥuwal, ʿḥ reformándolo todo lo mejor y por el mejor estilo que supe cole/gir por la grande ançianidad de los vocablos que defendían contra[sic] nuestro trabajo, ʿḥ no porque no tuvieron aquellos mejores [la alif de prolongación y la ǧīm parecen coregirse en fatḥa y yāʿ dando <mayores> como otra lectura] cabidas/ de çiençia a prudença que nosotros, sino porque era neçesario/ remedar aquellos vocablos y volverlos a nuestro tiempo.», Cambridge, Cambridge University Library [CUL], ms. Dd.9.49, fol. 5v.<sup>o</sup>-6r.<sup>o</sup> [URL][ <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00009-00049/23>] [consulta: 30/12/2016] . También en parte en: Leonard P. HARVEY, «La literatura aljamiada», in *Actas del VIII Simposio internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada.*, Teruel 1999, Teruel: Centro de estudios mudéjares turolenses, 2002, p. 854.

**102.** Vid. la nota supra Error: Reference source not found.

**103.** A. MONTANER, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón...», p. 33-35, 46.

**104.** W. OESTERREICHER, «La “recontextualización”...», p. 206-207; D. JACOB & J. KABATEK, «Introducción: Lengua, texto y cambio lingüístico en la Edad Media iberorrománica», in: D. JACOB & J. KABATEK (ed.), *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la península Ibérica: descripción gramatical-pragmática histórica-metodológica*, Francfort – Madrid: Vervuert – Iberomanerica, 2001, p. VII-XVIII; Lola PONS RODRÍGUEZ, «El peso de la tradición discursiva en un proceso de textualización: un ejemplo de la Edad Media castellana», in: J. KABATEK (ed.), *Sintaxis histórica del español y el cambio lingüístico: Nuevas perspectivas desde las Tradiciones Discursivas*, Madrid – Francfort: Iberoamericana – Vervuert, 2008, p. 218.

**105.** A. MONTANER, «La aljamía...», p. 176.

**106.** H. BOUZINEB, «El valor exacto de los signos gráficos de la lite aljamiada», in: Abdeljelil TEMIMI (ed.), *Actes de la première Table ronde du C.I.E.M. sur la littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Tunis: Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, p. 29.

**107.** A. MONTANER, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón...», p. 34-35,46-53; *id.*, «Tradición, oralidad y escritura en la literatura aljamiado-morisca», *Studia zamorensia*, 10, 1980, p. 178; *id.*, «En torno a la tradicionalidad de los textos aljamiados: problemas de transmisión y criterios editoriales», in: *La edición de textos, Actas del I congreso internacional de hispanistas del siglo de oro*, Londres: Tamesis Books, 1990, p. 347, n. 3; J. FOURNEL-GUÉRIN, «Le livre et la civilisation écrite...»; M.<sup>a</sup>J. RUBIERA MATA, «Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya», *Simposio de mudejarismo: mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales. 12-14 de Septiembre de 2002*, Teruel: IET, 2004, p. 537-547; K. MILLER, *op. cit.*, p. 59-104.

108. Georg BOSSONG, «Moriscos y sefardíes: variedades heterodoxas del español», in: Christoph STROSETZKI *et. al.* (dir.), *Actas del I Encuentro Franco-Alemán de Hispanistas (Mainz 1989)*, Francfort-Mainz: Vervuert, 1991, p. 368-392.
109. Haïm VIDAL SEPPIHA, «Judéo-espagnol calque et islamo-espagnol calque», in *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Universidad de Oviedo, Madrid: Gredos, 1987, p. 665-674.
110. M. N. BEN JEMIA, «Los moriscos en pos de...», p. 421.
111. Vid. X. CASASSAS, «La literatura aljamiado-morisca...». He de reconocer la proximidad de conclusión con este autor. Sin embargo, propuse esta reflexión y definición en mi primera memoria de máster, poco antes de que se publicara su artículo, que desde luego he podido consultar desde entonces. Si bien la documentación que propone completa el aporte de Hegyi, se habrán de recalcar las diferencias de reflexión en los conceptos considerados entre aquel artículo y este.
112. Joshua FISHMAN, «Who speaks what to whom and when?», in: Colette FEUILLARD, Henriette WALTER (dir.), *Pour une linguistique des langues*, París: PUF., 2006, p. 152-172.
113. Joshua FISHMAN, «“Holy language” in societal bilingualism», in: Wei LI *et al.* (dir.), *Opportunities and challenges of bilingualism*, Berlín – Nueva York: Mouton de Gruyter, 2002, p. 15-23; *id.*, «A decalogue of basic theoretical perspective for a sociology of language and religion», in: Tope OMONIYI & Joshua FISHMAN (dir.), *Explorations in the sociology of language and religion*, Amsterdam – Filadelfia: John Benjamins Publishing Company, 2006, p. 13-26.
114. J. FISHMAN, «A decalogue...», p. 15.
115. J. FISHMAN, «“Holy language”...», p. 18.
116. Émile BENVÉNISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 2: Pouvoir, droit, religion*, París: Minuit, 1969, p. 187-192.
117. G. BOSSONG, «Moriscos y sefardíes...», p. 379.
118. Podemos citar un fragmento sugestivo: «La aljamía calco surge al lado de esta gama de hablas mudéjares y moriscas. Es la expresión no de los textos profanos sino de los textos coránicos o litúrgicos, de las oraciones y de los rituales en aljamía o español arabizado cuya característica esencial es el literalismo servil y desmedido.», M. N. BEN JEMIA, «Lenguas moriscas y aljamía calco», p. 20.
119. Al describir la lengua del *Recontamiento de al-Miqdād y al-Mayāsa*, Alberto Montaner escribe que es: «una muestra bastante común de la variedad literaria aljamiada que aúna aspectos de la modalidad hablada del mismo escribano con otros que, *seguramente, nunca traspasaron la frontera de la lengua escrita, sobre todo en versiones del árabe*», A. MONTANER, «La aljamía...», p. 173 (Las bastardillas son mías.).
120. Lecciones de la *Ḥuṭba* de Ramadán ms. 1880, RBSLE, San Lorenzo de El Escorial, fol. 1r.<sup>o</sup>-15v.<sup>o</sup> y ms. L328 *olim* Calanda 3, fol. 115r.<sup>o</sup>-129r.<sup>o</sup>, FDHCA, Zaragoza, editados respectivamente por Toribio FUENTE CORNEJO, *Poesía religiosa aljamiado-morisca: Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica. Otros textos complementarios*, Madrid: Fundación Menéndez Pidal (CLEAM, 12), 1985, p. 293-309; Alice KADRI, «Mudéjars et production en aljamía (xv<sup>e</sup> s.): édition et étude du manuscrit d’Agreda (Esc. 1880)», tesis doctoral inédita, Nantes: Université de Nantes, 2015; María José CERVERA FRAS, «Los diez mandamientos islámicos en un manuscrito aljamiado de Calanda», in: *Actas del IX Simposio de mudejarismo: Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales*, Teruel: CEM, 2004, p. 191-202.

121. Por ejemplo el código en caracteres latinos ms. 11/9393, *olim* S-1, BRAH, Madrid, o la obra de Mohammed Rabadán en ms. Esp. 254 *olim* 8162, Bibliothèque nationale de France, París, o ms. Harley 7501, British Library, Londres.

122. Se puede remitir sin embargo a Taoufik LIMAM, «Edición, estudio lingüístico y glosario del ms. morisco n.º 6016 BNM», tesis doctoral inédita, Madrid: Universidad Complutense, 1994.

123. J. KABATEK, «Tradiciones discursivas y cambio lingüístico», *Leixis*, 29 (2), 2005, p. 159.

124. Podríamos pensar en el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunnah* del alfaquí Baray de Reminjo en colaboración con el Mancebo de Arévalo: Cambridge, Cambridge University Library, ms. Dd.9.49; en la *Tafçira* del mismo Mancebo: Madrid, CSIC, ms. Resc/62, editado por M.ª Teresa NARVÁEZ CÓRDOVA (ed.), *Tratado [Tafçira]*, Madrid: Trotta, 2003; o en la obra de Mohamad Rabadán: París, BNF, ms. Esp. 251, editado por José Antonio LASARTE LÓPEZ (ed.), *Poemas de Mohamad Rabadán*, Aragón: Diputación General de Aragón, 1991.

125. «*Cette adaptation est le produit de l'interférence entre le mentalisme arabe et le physisme langagier espagnol, interférence qui se traduit par une tendance prononcée aux calques lexicaux, syntaxiques et stylistiques de l'arabe, aux emprunts et autres types de néologismes [...]. En ce sens, la sémitisation syntaxique de la aljamía est la conséquence d'un mentalisme où la langue arabe est vécue comme un modèle idéal et subconscient, un gradient de civilisation, un repère pour la logique et la forme de pensée musulmane, démarche qu'illustrent les nombreux cas de parallélismes sinon de transpositions structurales d'un idiome à un autre.*», M. N. BEN JEMIA, p. 47, 49 (Las bastardillas son mías.).

126. «[Uno de los rasgos] que define las TD es, entonces, la relación de un texto en un momento determinado de la historia con otro texto anterior: una relación temporal a través de la repetición de algo.», J. KABATEK, «Tradiciones discursivas...», p. 157.

127. «Una TD no es siempre un texto repetido constantemente de la misma manera, puede ser también una forma textual o una combinación particular de elementos. [...] Las TD se transforman a lo largo del tiempo, y pueden cambiar totalmente hasta convertirse en otra realidad totalmente diferente de la inicial.», *ibíd.*, p. 161.

128. Vid. la nota *supra* 102.

129. Vid., para la predicación islámica medieval en árabe, el estudio de Linda G. JONES, *The power of oratory in the medieval Muslim world*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Para un estado de la cuestión de la predicación en lengua vernácula, M.ª Jesús VIGUERA, «Sermones aljamiados», *Revista de filología de la Universidad de La Laguna*, 17, 1999, p. 759-764.

130. Aprovecho la ocasión de este artículo para precisar que, como trabajo de tesis doctoral, estoy preparando la edición del material de predicación en vernáculo que conservamos, es decir tanto los sermones litúrgicos como las demás prédicas. Formará parte esta edición, como corpus privilegiado de un estudio sociolingüístico y pragmático del aljamiado, en particular del género hierolectal de la predicación.

131. Era el ms. A de la Escuelas Pías de Zaragoza, del que tenemos constancia en el apéndice del catálogo de Ribera y Asín. De los cuatro códigos que estaban en posesión de los padres escolapios a inicios del siglo XX, solo quedan los antiguos ms. B y D, hoy n.º 11 y 26.

132. Arent Jan WENSINCK, “*Khutba*”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second edition [EI²]*, 1954-2005 [URL] [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_4352](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4352) [Consulta: 01/09/2012].

133. Marius CANARD , «Ibn Nubāta», in : *El<sup>2</sup>* [URL] [ [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_3324](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3324)] [consulta: 01/09/2016].

134. El fondo de la antigua Junta, custodiado hoy por la biblioteca del CCHS del CSIC de Madrid, contiene varios testimonios mudéjares de la obra en árabe de este predicador: el ms. Resc/17, unos folios de Resc/100. Vid. Noria ATTOU, «Los sermones de Ibn Nubata, según el manuscrito hallado en Almonacid de la Sierra», tesis doctoral inédita, Universidad Complutense, Madrid, 2004; Linda G. JONES, *op. cit.*

135. *Ibíd.*

136. Notaremos que, de las dos aljotbas que conforman la prédica del viernes, solo conservamos las primeras, con excepción de los rituales de *istisqā'* de los códices CSIC, ms. Resc/30 y 57.

137. Entre muchos casos que he consultado para este estudio: Madrid, CSIC, mss. Resc/25, 30, 52, 101, *passim*; Toledo, BMCM, ms. 232, *apud* C. López-Morillas, *El Corán de Toledo*, p. 26; Zaragoza, CEP, mss. 11, 26; *passim*. Remítase también a la recién inaugurada página del «Corpus de Textos Aljamiado-Moriscos» [COTEAM], s. v. «loores», «loor» [URL] [<http://coteam.herokuapp.com/corpus/palabra/LOORES.html>] [consulta: 20/11/2016].

138. «*Spanish Muslims and Jews probably spoke in their daily exchanges with their Christian neighbors, exactly like everyone else; but their total linguistic experience included a written culture in which their identity as non-Christians was affirmed.*», C. LÓPEZ-MORILLAS, «Language and identity...», p. 201.

139. Seraffín ESTÉBANEZ CALDERÓN, «Discurso pronunciado en la apertura de la cátedra de árabe del Ateneo de Madrid. Conclusión», *Semanario Pintoresco Español*, 47, 19/11/1848, p. 373-375, *apud* Á. GALMÉS DE FUENTES, «El literario en los escritos aljamiado-moriscos», in: Á. GALMÉS (ed.), *Actas CILAM*, Madrid: Gredos, 1978, p. 190.

## RESÚMENES

Este artículo presenta un esbozo conceptual de caracterización de la aljamía de los textos aljamiados. Propone tanto una relectura de los conocimientos como una profundización gracias al ámbito de la sociolingüística. Tras distinguir la aljamía -variedad de inmediatez-, del aljamiado -variedad de distancia-, reflexiona sobre el proceso genético de esta variedad, los procesos de configuración y elaboración discursiva, así como las vistas prácticas con que está vinculada. El aljamiado puede verse como el discurso de la comunidad étnica tagarina pero es el producto de la minoría letrada de los alfaquíes, es decir un sociolecto. Las relaciones con el ámbito de la sacralidad lo configuran como *hierolecto*.

Cet article présente une ébauche conceptuelle de la caractérisation de l'*aljamía* des textes *aljamiados*. Il propose tant une relecture de nos connaissances qu'un approfondissement permis par la sociolinguistique. Après la distinction faite entre l'*aljamía* - variété de proximité- et l'*aljamiado* - variété élaborée de distance-, il aborde le processus génétique de cette variété écrite, les processus de configuration et d'élaboration discursive, ainsi que ses visées pratiques. Bien que pouvant être vu comme le discours de la communauté ethnique tagaraine, l'*aljamiado* est le

produit de la minorité lettrée des alfaquis – un sociolecte. Par ses liens avec le domaine du sacré, il se configure comme un hiérolecte.

This article presents a conceptual characterization sketch of the Aljamia of the Aljamiado texts. It offers both a review of our knowledge and a new in depth interpretation from sociolinguistics. After the distinction made between Aljamia –the variety of spontaneity– and Aljamiado –an elaborated variety of distance–, it deals with the genetic process of this written variety, the process of configuration and discursive elaboration, and the practical purpose. Even though it could be considered as the discourse of the Tagarine ethnic community, Aljamiado is the production of the lettered minority of the *alfaquis* – a sociolect. Through its links to the domain of sacredness, it configures as a hierolect.

## ÍNDICE

**Mots-clés:** aljamía, aljamiado, sociolinguistique, littératie, identité ethnique, hiérolecte, élaboration discursive, traditions discursives

**Keywords:** aljamia, aljamiado, sociolinguistics, literacy, ethnic identity, hierolect, discursive elaboration, discursive traditions

**Palabras claves:** aljamía, aljamiado, sociolingüística, literacia, identidad étnica, hierolecto, elaboración discursiva, tradiciones discursivas

## AUTOR

OLIVIER BRISVILLE-FERTIN

ENS de Lyon – CIHAM/UMR 5648 – RETRAGENMED - MEC FFI2015-63659-C2-2-P