Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca
Universidad de Oviedo

Memorial de ida i venida
hasta Maka
La peregrinación de ᶜOmar Paṭōn

Estudio, edición y glosario de
Pablo Roza Candás

Memorial de ida i venida hasta Maka

SEMINARIO DE ESTUDIOS ÁRABO-ROMÁNICOS
UNIVERSIDAD DE OVIEDO

COLECCIÓN DE LITERATURA ESPAÑOLA
ALJAMIADO-MORISCA

Dirigida por Juan Carlos Villaverde Amieva

COMITÉ CIENTÍFICO

Luis Fernando Bernabé Pons (Universidad de Alicante)
Hossain Bouzineb (Universidad de Rabat)
Juan Carlos Busto Cortina (Universidad de Oviedo)
Alberto Montaner Frutos (Universidad de Zaragoza)
M.ª Jesús Viguera Molins (Universidad Complutense de Madrid)
Gerard Wiegers (Universidad de Amsterdam)

VOLUMEN 16

Memorial de ida i venida hasta Maka

LA PEREGRINACIÓN DE ᶜOMAR PAṬŌN

Estudio, edición y glosario de

PABLO ROZA CANDÁS

OVIEDO
UNIVERSIDAD DE OVIEDO
2018

Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada (by-nc-nd): No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, bajo las condiciones siguientes:

Reconocimiento – Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el licenciador:

Roza Candás, Pablo (Estudio, edición y glosario) (2018) *Memorial de ida i venida hasta Maka. La peregrinación de ʿOmar Paṭōn* Universidad de Oviedo.

La autoría de cualquier artículo o texto utilizado del libro deberá ser reconocida complementariamente.

No comercial – No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas – No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

© 2018 Universidad de Oviedo
© Los autores
Diseño: Garabica, Sear & Cía.
Composición: Mercantil Asturias

Algunos derechos reservados. Esta obra ha sido editada bajo una licencia Reconocimiento-No comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional de Creative Commons.
Se requiere autorización expresa de los titulares de los derechos para cualquier uso no expresamente previsto en dicha licencia. La ausencia de dicha autorización puede ser constitutiva de delito y está sujeta a responsabilidad.
Consulte las condiciones de la licencia en: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es

Esta Editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo
ISNI: 0000 0004 8513 7929
Edificio de Servicios - Campus de Humanidades
33011 Oviedo - Asturias
985 10 95 03 / 985 10 59 56
servipub@uniovi.es
www.publicaciones.uniovi.es

ISBN: 978-84-16343-67-6
DL AS 264-2018

AGRADECIMIENTOS

La realización del trabajo que ahora presento no habría sido posible sin el apoyo humano e institucional que he recibido a lo largo de estos últimos años.

En primer lugar, debo manifestar mi agradecimiento al Centre de Recherches Moyen-Orient Méditerranée del Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) de París, por haberme acogido como investigador postdoctoral «Marie Curie – Clarin Cofund» entre 2014 y 2016, periodo durante el cual pude realizar en buena parte el trabajo que ahora sale a la luz. Vaya aquí un recuerdo muy especial para la profesora Marie-Christine Bornes Varol por la confianza depositada en mí y por sus constantes ánimos en este y otros proyectos.

Asimismo, mi agradecimiento es para el Seminario de Estudios Árabo-Románicos de la Universidad de Oviedo, marco excepcional para la investigación en el que he encontrado el apoyo incondicional de todos sus miembros. Muy especialmente, debo expresar mi gratitud al profesor Juan Carlos Villaverde Amieva, quien de manera entusiasta me inició en los estudios aljamiado-moriscos y quien con su aliento y generosidad intelectual me ha ayudado en todo momento a llevar a buen puerto esta empresa. Asimismo, debo agradecer los consejos y acertadas orientaciones de mi colega Raquel Suárez García.

De forma muy especial quiero agradecer a Olivier Brisville-Fertin, catalogador del fondo aljamiado de las Escuelas Pías de Zaragoza, su

deferencia al haber llamado mi atención sobre uno de los manuscritos de dicho archivo. De igual manera soy deudor de los consejos en materia paleográfica del profesor Ignasi Baiges, quien en la fase final de este proyecto amablemente me acogió en la Universitat de Barcelona.

Mi reconocimiento igualmente para el personal del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, Biblioteca de las Escuelas Pías de Zaragoza, Arxiu del Regne de València, Arxiu de la Corona d'Aragó, Archivo Histórico Nacional de Madrid, Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, Biblioteca de Humanidades de la Universidad de Oviedo, Biblioteca del Seminario Metropolitano de Oviedo, Hemeroteca Municipal de Zaragoza y Bibliothèque Universitaire des Langues et Civilisations de París, por facilitarme en todo momento el acceso y la consulta de sus fondos.

Vaya también mi gratitud para aquellos colegas y especialistas con los que tuve ocasión de intercambiar impresiones a lo largo de estos últimos años: Alberto Montaner, Bárbara Ruiz-Bejarano, Beatrice Saletti, Beatriz Canellas, María Josefa Sanz, Guillermo Fernández, Rosa M.ª Bueso, Jesús Villarroya, Marie-Sol Ortola, María Teresa Pelegrín, Feliciano Suárez, Abdulrahman Ibrahim, Artemio Vítores, Aquilino Castillo y Saturnino Ruiz de Loizaga.

Finalmente, a mi familia, por el apoyo incondicional en todos mis proyectos.

A Desiderio Roza y Guillermina Candás, mis padres

PREÁMBULO

El propósito de este trabajo consiste en la edición y estudio del relato de la peregrinación a La Meca del mudéjar castellano ᶜOmar Paṭōn, contenido en el manuscrito L 771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón y en el manuscrito n.º II (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza. Iniciado este viaje piadoso en la ciudad de Ávila en el año 1491, nuestro peregrino recoge en su *Memorial de ida i venida hasta Maka* las vivencias, impresiones y emociones acumuladas durante cinco largos años de trayecto por el Mediterráneo y Oriente. Luego, en la segunda mitad del siglo XVI, ya en época morisca, dicho relato sería copiado en tierras de Aragón; del mismo conservamos los dos testimonios mencionados, cuya edición aquí ofrezco.

La excepcionalidad del relato autobiográfico de ᶜOmar Paṭōn, así como las peculiaridades lingüísticas de los propios textos, hacían de esta obra acreedora de atención por parte de los aljamiadistas y justificaban esta investigación cuyos resultados aquí presento. En primer lugar, el relato de este peregrino mudéjar constituye la prueba más elocuente del cumplimiento del *ḥağğ* entre la comunidad musulmana castellana de finales del siglo XV. Asimismo, las informaciones contenidas en la crónica de ᶜOmar Paṭōn suponen un testimonio de primera mano para el conocimiento de la época en sus más diversos aspectos: históricos, políticos, económicos, culturales, religiosos, etc. Desde el punto de vista literario, este relato constituye quizá el

último eslabón de la *riḥla* o «relación de viaje», género propio del Occidente musulmán, cultivado especialmente entre los andalusíes y continuado, como evidencia esta obra, durante época mudéjar. Por otra parte, no menos interés ofrece la lengua de los textos que aquí edito. Redactados en tierras aragonesas a partir de un original castellano, la comunidad morisca preservó sendas copias en la que afloran rasgos dialectales insólitos o poco usuales en la literatura aljamiada.

Así pues, sin pretender agotar con ello las múltiples posibilidades de estudio de este singular testimonio, cuatro objetivos me he propuesto en este trabajo; en primer lugar, la transcripción de los textos en una edición solvente, según los principios y la práctica de la ecdótica aljamiado-morisca. Por otra parte, era necesario abordar el estudio lingüístico de las copias para situarlas adecuadamente en el marco de la producción morisca aragonesa. De igual manera, resultaba preciso acometer un profundo análisis del contenido del propio relato, en tanto que testimonio desconocido de la comunidad mudéjar castellana. Por último, parecía conveniente ofrecer un inventario léxico, con especial atención en este caso a topónimos y antropónimos, que facilitara la comprensión del texto por el lector.

En consecuencia, he dividido el trabajo en tres grandes secciones: la primera parte contiene tres estudios sobre la obra y su contexto: I) La peregrinación entre mudéjares y moriscos, sus antecedentes andalusíes y testimonios literarios, II) La tradición manuscrita de la obra de ᶜOmar Paṭōn, en el que me ocupo de la descripción codicológica y filiación de los manuscritos, así como de algunas cuestiones conexas relativas a su datación y autoría, III) «Memorial» de ᶜOmar Paṭōn, en el que ofrezco el estudio del contenido de la obra y su contextualización histórica, enriquecido con un apéndice documental, y IV) Caracterización lingüística de los manuscritos, en sus niveles fonológico, morfológico, sintáctico y léxico.

La sección segunda del trabajo está dedicada a la edición del texto, según los principios y criterios empleados tradicionalmente en la colección CLEAM. No obstante, propongo aquí algunas soluciones ecdóticas nuevas que permiten combinar la facilidad de lectura con

la fidelidad a las características gráficas del texto, aligerando en todo caso el aparato crítico de notas superfluas o de escaso interés para el lector.

La tercera sección, dedicada al estudio del vocabulario de ambos manuscritos, está formada por cuatro repertorios léxicos: *a*) un glosario de voces comunes que difieren del castellano estándar, *b*) un inventario exhaustivo de topónimos, *c*) el elenco completo de antropónimos, y *d*) la relación de todas las frases, doxologías y expresiones árabes. Por último, completa este trabajo el repertorio de la bibliografía utilizada en la que se incluyen títulos relativos a los estudios árabes e islámicos, mudéjares, aljamiado-moriscos, hispánicos, mediterráneos, etc.

Con todo ello, damos aquí voz a un musulmán castellano que, en un delicado momento de la historia y tras un largo y accidentado periplo, alcanzó a contemplar con sus propios ojos los tan ansiados Santos Lugares de La Meca y Medina. Su relato, silenciado y olvidado durante siglos, constituye hoy un excepcional testimonio que desde las aljamas mudéjares de Castilla nos adentra, a través del Mediterráneo, en los remotos desiertos de Oriente.

París - Oviedo, primavera de 2018.

PRIMERA PARTE

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA

I
La peregrinación entre mudéjares y moriscos

De acuerdo con el precepto islámico, la obligación de peregrinar a La Meca una vez en la vida atañe a todo musulmán adulto y sano, salvo que circunstancias ajenas a su voluntad así se lo impidan (Corán, 3: 97)[1]. Celebrada siempre en las mismas fechas del calendario lunar, coincidentes con la primera quincena del mes de *ḏū l-ḥiǧǧa*, la peregrinación o *ḥaǧǧ* constituye la máxima expresión de la fuerza y solidaridad de la *umma* o comunidad de creyentes.

1. Antecedentes y contexto socio-religioso

Época andalusí

La situación periférica de la Península Ibérica dentro del mundo islámico (*Dār al-islām*) supone, en cierta medida, una de las razones por las que históricamente, los musulmanes andalusíes, en comparación con los de otros territorios, tuvieron una menor participación en el *ḥaǧǧ* o peregrinación a La Meca. Si bien durante los primeros siglos el *ḥaǧǧ* constituirá, en efecto, un hecho aislado para buena parte

[1] Otras referencias coránicas a la peregrinación pueden verse en 2: 153-158 y 185-189; 5: 2, 95-96 y 97-98; 9: 19; 22: 25-38 y 48: 27.

de los musulmanes andalusíes[2], la situación cambiará sustancialmente en el siglo XIII, cuando se registra el mayor número de expediciones a Oriente y, en la mayoría de los casos, el viajero/peregrino partirá con el propósito de no regresar[3].

De tal manera, la salida a Oriente, paradójicamente no siempre favorecida desde las instancias del poder islámico, presentará una frecuencia irregular a lo largo de la historia. Durante los periodos omeya, almorávide y almohade, las autoridades no impidieron obviamente que los peregrinos cumpliesen con este precepto básico del islam, pero tampoco lo favorecieron, presentando para ello alternativas piadosas como el *ğihād* contra los reinos cristianos del norte, acto de fervor que sustituía convenientemente la expedición a La Meca. Esta postura un tanto recelosa con relación al viaje a Oriente que eventualmente encontramos entre las clases políticas andalusíes se fundamenta, en parte, en el temor a la influencia ideológica externa y a las novedades (*ḥawādiṯ*) e innovaciones (*bidaᶜ*), vistas como un peligroso bagaje con el que el viajero podía regresar tras una prolongada estancia en tierras extranjeras.

Independientemente de la frecuencia de esta expedición piadosa, las obras usuales de derecho islámico ofrecen capítulos específicos

---

[2] Las primeras referencias en fuentes árabes al cumplimiento del *ḥağğ* desde la Península aparecen durante los últimos años del emirato cordobés de ᶜAbd ar-Raḥmān I (756-788). Véase FÁTIMA ROLDÁN CASTRO, «Itinerarios», en Juan Vernet Ginés (ed.), *Al-Ándalus y el Mediterráneo*, Madrid (Lunwerg), 1995, pág. 82.

[3] Establecimientos de emigrantes andalusíes se registran tanto en lugares del Magreb como en las grandes capitales de Oriente, como El Cairo, Damasco, Alejandría, Alepo, Jerusalén o la propia Meca. Véase JORGE LIROLA DELGADO (ed.), *La producción intelectual andalusí: balance de resultados e índices*, Almería (Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes), 2013, págs. 54-60. Sobre los viajeros andalusíes, véanse entre otros, SAM I. GELLENS, «The search of knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach», en Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley – Los Angeles (University of California Press), 1990, págs. 50-65; MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, *El Islam de Al-Ándalus: historia y estructura de su realidad social*, Madrid (Agencia Española de Cooperación Internacional – Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe), 1992, págs. 346-347, y BÁRBARA BOLOIX GALLARDO, «Viajes con retorno y sin retorno: andalusíes hacia la Dār al-Islām», en Juan Pedro Monferrer Sala y María Dolores Gómez (eds.), *Entre Oriente y Occidente: ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada (Universidad), 2005, págs. 73-78 y 88-101.

dedicados a la descripción detallada del ritual del *ḥaǧǧ* y a cuestiones legales relacionadas con su práctica. Así se constata en los grandes tratados como el *Muwaṭṭa'* de Mālik (m. 179/796)[4], en *al-Mudawwana* de Saḥnūn (240/854-5)[5], y en un contexto puramente andalusí en *al-Mustaẖraǧa* del cordobés al-ᶜUtbī (m. 255/869)[6]. De igual manera, los compendios jurídicos malikíes que aparecen durante el siglo x, como el *Muẖtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī (s. iv/x)[7] o la *Risāla fī l-fiqh* de al-Qayrawānī (m. 366/996)[8], se detienen, en mayor o menor medida, en este precepto. Tratados clásicos sobre los que volveremos más adelante, ya que siglos después algunos los encontraremos aún circulando entre mudéjares y moriscos.

En cualquier caso, la atención prestada por los jurisconsultos al quinto pilar del islam, desde un punto de vista legal, no implicaba ni mucho menos, como ya he mencionado, su práctica generalizada entre la población andalusí. Ciertamente, tanto las largas distancias desde al-Ándalus, situado en los confines del mundo conocido, como los elevados costes del viaje obligaban al musulmán de a pie a renunciar, en no pocos casos, al cumplimiento de este precepto básico. No obstante, sabemos que los miembros de determinadas élites andalusíes, especialmente intelectuales y estudiosos de la ley, emprendían frecuentemente el ansiado viaje[9]. Esta expedición se conforma durante la época no solo como una experiencia piadosa, sino que irá ligada

---

[4] Mālik ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa'. Manuale di legge islamica*, a cura di Roberto Tottoli, Torino (Giulio Einaudi editore), 2011, págs. 233-319.

[5] Ibn Saᶜīd Saḥnūn, *Al-Mudawwana al-kubrà*, Bayrūt (Dār al-kutub al-ᶜilmiyya), 1994, vol. 1, págs. 395-495.

[6] Aunque sabemos que este no llegó a visitar La Meca. Véase Ana Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano: la ᶜUtbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid (CSIC), 2003, págs. 23-24, 98-11 y 415-418.

[7] Véase María José Cervera Fras, *Muẖtaṣar (Compendio). Edición, traducción y estudio*, Madrid (CSIC), 2000.

[8] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Compendio de derecho islámico* [*Risālah fī-l-Fiqh*], ed. de Jesús Riosalido, Madrid (Trotta), 1993, págs. 98-102.

[9] Sobre este y otros aspectos de los viajeros andalusíes, véase Pedro Chalmeta, «El viajero musulmán», en José Luis Hernando, Pedro Luis Huerta Huerta y Miguel Ángel García Guinea (coords.), *Viajes y viajeros en la España medieval*, Madrid (Polifemo), 1997, págs. 101 y 104.

a viajes comerciales, representaciones diplomáticas, movimientos migratorios y, muy especialmente, viajes de estudios a los grandes centros del saber de Oriente[10].

Podemos hablar así de un colectivo de viajeros (*ahl ar-riḥla*)[11] formado fundamentalmente por ulemas y alfaquíes, jóvenes y de mediana edad, procedentes en su mayoría de un entorno urbano y de un nivel socio-económico medio. En consecuencia, el viaje piadoso a Oriente es aprovechado por estos eruditos para realizar estancias en búsqueda del saber (*riḥla fī ṭalab al-ᶜilm*) en los grandes centros intelectuales de Qayrawān, El Cairo, Bagdad o la propia Meca, tras las cuales retornaban a al-Ándalus provistos de la respectiva licencia para ejercer su profesión (*iǧāza*) y de una distinguida reputación intelectual.

Ciertamente, los diccionarios biográficos nos ofrecen una nutrida nómina de eruditos andalusíes que combinaron el viaje formativo con la visita a los Santos Lugares[12]. Cumplida noticia de estos peregrinajes nos la ofrece al-Ḫušanī (m. 361/971) en su *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*[13], donde de los 527 biografiados, cita a 202 personajes que viajaron en algún momento a Oriente, con las indicaciones explícitas de «raḥala ilà al-Mašriq» o, más concretamente, «raḥala haǧǧan»[14]. Por su parte, Ibn al-Faraḍī (962/1012)[15] en su *Ta'rīḫ ᶜulamā' al-Andalus*

---

[10] Véase sobre este asunto Manuela Marín, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, Madrid (Mapfre), 1992, págs. 158-162.

[11] Gellens, «The search of knowledge in medieval Muslim societies», págs. 61-65

[12] Ya desde el siglo ix tenemos noticias de viajeros andalusíes por los distintos centros de saber islámicos del Mediterráneo y Oriente, como Ibn Ḥabīb (m. 238/852), Yaḥyā b. ᶜUmar (m. 283/896) o Baqī b. Maḫlad (m. 276/889).

[13] Muḥammad b. Ḥāriṯ al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, estudio y edición crítica de María Luisa Ávila y Luis Molina, Madrid (CSIC – Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe), 1992.

[14] María Luisa Ávila, «The Search for knowledge: Andalusi scholars and their travels to the Islamic east», *Medieval Prosopography: History and Collective Biography*, 23 (2002), pág. 126.

[15] Luis Molina, «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī», en Manuela Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus*, vol. I, Madrid (CSIC), 1988, págs. 585-610, y Marín, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, pág. 106.

ofrece un listado de 558 intelectuales andalusíes, de los cuales 267 visitaron La Meca hasta el siglo IV/X. En ambos casos, teniendo en cuenta las mencionadas dificultades para emprender el viaje desde al-Ándalus, podríamos concluir que los porcentajes de aquellos que llegaron a La Meca son relativamente altos.

De igual manera, tenemos noticia de algunos personajes que cumplieron con la peregrinación incluso en más de una ocasión. Así, por ejemplo, el propio Ibn Qallās (m. 337/948) afirma en su *riḥla* haber satisfecho el precepto tres veces, ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. ᶜUṯmān (m. 372/983) visitó La Meca de niño y de adulto o, el caso extremo de ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd aš-Šantağiyālī, del que se dice que realizó el *ḥağğ* en 36 ocasiones[16]. Sabemos incluso de otros eruditos, referidos por al-Ḫušanī[17], que residieron en La Meca durante largas temporadas, como el cordobés al-Ḥabbāb (m. 322/944) o el toledano Ibn Ǧahdar (m. 311/923) que permaneció en la ciudad diez años, donde acabó sus días.

Con todo ello, el año de ausencia que suponía la ida y vuelta de La Meca podía verse incrementado en el caso de los viajes de estudios, como media, entre siete y diez años. Las expediciones geográficas podían superar con creces esta duración, como en los casos de Ibn Ḥawqal (30 años), al-Muqaddasī (25 años) o Ibn Baṭṭūṭa (25 años). Durante este tiempo, el piadoso viajero se veía en la obligación de buscarse un trabajo en las diferentes ciudades que le ayudase a costear los gastos del transporte, la manutención y el alojamiento. Así, encontramos en la ruta a Oriente a peregrinos andalusíes ejerciendo los más diversos oficios, como escribanos, guardianes, sirvientes o comerciantes[18]. En cualquier caso, durante esta larga estancia en el exterior, la comunicación con al-Ándalus resultaba indispensable ya

---

[16] Marín, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, pág. 109.

[17] Ávila, «The Search for knowledge: Andalusi scholars and their travels to the Islamic east», págs. 128 y 129.

[18] Es el caso, por ejemplo, de Abū l-Walīd al-Bāğī que ejerció como guardia de adarves en Bagdad, o el del murciano Muḥammad b. Abī l-Ḥusām Ṭāḥir que lo hizo de sirviente y de copista. Véase Marín, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, pág. 108.

que, tras los cuatro años sin señales de vida, el viajero podía ser dado oficialmente por desaparecido (*mafqūd*) [19].

Todo ello da cuenta de la popularidad de la peregrinación, al menos, entre las mencionadas élites intelectuales andalusíes, que tenían tanto la posibilidad como la necesidad de viajar. No quiere decir esto que individuos de otros estratos sociales no cumpliesen, aunque fuera de forma muy minoritaria, con el quinto pilar del islam, sino que la información de que disponemos resulta, como señala Marín[20], insuficiente para establecer una conclusión al respecto.

En cualquier caso, bien podemos suponer que las clases más bajas, carentes de la necesaria solvencia económica, no llegarían siquiera a plantearse esta posibilidad. De aquellos imposibilitados para emprender el viaje a La Meca, independientemente de su motivo, se conservan entre los formularios de la época, detallados modelos de contratos para la peregrinación por delegación (*ʿiqd isti'ǧār al-ḥaǧǧ*)[21]. Era esta práctica sustitutoria frecuente en el mundo islámico, aunque en ocasiones aparecerá condenada como innovación (*bidʿa*) por algunos autores andalusíes como aṭ-Ṭurṭūšī (m. 520/1126)[22].

Posiblemente sea esta imposibilidad del viaje para muchos andalusíes la que haya favorecido de alguna manera la popularidad de los relatos de *riḥla*, de los que me ocuparé más adelante, a través de los cuales el resignado lector podía evocar tierras y países remotos y, entre ellos, los Santos Lugares del islam.

Época mudéjar

Sabemos que, dependiendo del territorio, las comunidades islámicas peninsulares bajo dominio cristiano gozaban durante la eta-

---

[19] Chalmeta, «El viajero musulmán», pág. 104.

[20] Marín, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, págs. 106-108.

[21] Chalmeta, «El viajero musulmán», pág. 101.

[22] Para esta condena, el tortosino se basa en la autoridad de Abū Ḥanīfa; véase Abū Bakr aṭ-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bidaʿ (El libro de las novedades y las innovaciones)*, ed. de Maribel Fierro, Madrid (CSIC – Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe), 1993, págs. 168, 178 y 253.

pa mudéjar de cierta libertad de movimiento, lo que les permitía emprender viaje a otros países islámicos por motivos comerciales, cobro de deudas, asuntos familiares o, como veremos, cumplir con la peregrinación a los Santos Lugares del islam. Con anterioridad al siglo XIII, podríamos hablar de un intercambio relativamente fluido entre las dos orillas del Mediterráneo, que hacía posible no solo este tipo de expediciones, sino también el establecimiento de comunidades andalusíes en el Magreb[23].

No obstante, esta permisibilidad variaba considerablemente en función del territorio. Así, mientras que en la Corona de Castilla parece que existían ciertas restricciones para la movilidad de los súbditos de religión islámica, en la Corona de Aragón y el Reino de Navarra, por el contrario, estas comunidades disfrutaban, por lo general, de mayor libertad (aunque siempre controlada)[24], para circular por sus territorios y fuera de ellos. Entre estos desplazamientos a ultramar, sabemos que eran igualmente habituales, aunque con ciertas limitaciones, las travesías desde los puertos catalanes y valencianos, donde los peregrinos se embarcaban hacia las costas del norte de África para desde allí emprender el viaje a La Meca[25]. Ciertamente, estas rutas de

---

[23] MÍKEL DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid (Mapfre), 1992, págs. 152 y 211-212.

[24] Así, JOSÉ HINOJOSA MONTALVO tomando la referencia de Boswell supone que, dentro de la propia Corona de Aragón, los mudéjares catalanes y aragoneses, sometidos tempranamente al poder cristiano, gozaban de mayores privilegios que los valencianos, cuya comunidad era más numerosa que en el norte y más influida por Granada y el norte de África (*Los mudéjares: la voz del Islam en las España cristiana*, Teruel [Centro de Estudios Mudéjares], 2002, t. I, págs. 63-64 y 76). Con todo ello, capitulaciones como las de Chivert y Játiva garantizaban el derecho expreso de los mudéjares a *facere romerías* a La Meca, condicionadas únicamente a unas tasas de tránsito (ROBERT IGNATIUS BURNS, S. J., *Islam under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton [New Jersey], 1973, págs. 195-197). Así y todo, en 1347 Pedro el Ceremonioso concede a los mudéjares valencianos el derecho de trasladarse a tierras musulmanas por motivos familiares, comerciales o religiosos, con la condición de regresar al finalizar el viaje.

[25] Especialmente los puertos de Tortosa y Barcelona, junto a los del litoral valenciano, desde donde partían catalanes, aragoneses y navarros. Véase ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Málaga (Sarriá), 2004, págs. 118-119 e HINOJOSA, *Los mudéjares*, I, págs. 63-64 y 76.

peregrinación aparecen explicitadas con profusión en la cartografía medieval cristiana, lo que probaría la relativa frecuencia de las mismas. Así, por ejemplo, durante el siglo XIV las cartas náuticas mallorquinas, como el *Atles Catal*à de 1375 se detienen en describir con pormenor e ilustrar tanto los itinerarios norteafricanos de peregrinaje como el propio lugar de La Meca:

> «Assí és la migana brancha de Montis Claris. Sobre aquesta muntanye passen alscuns seranys palagrins de la partida de ponent qui volen anar a la Mecha per veer l'archa de Muffamet la qual és lur lig.
>
> Mecha. En esta ciutat és l'archa de Maffumet, proffeta dels sarrayns, los quals venían açí de totes ls regions en pelegrinatge e dien, pus an vista tan preçiossa cossa, que no són dignes de pus veser, e aquí éls s'anbaçinan la vista en reverència de Mufumet»[26].

Algunas de estas salidas a ultramar de la población musulmana durante la primera mitad del siglo XIV aparecen registradas en los libros de la Batllia General de Cataluña y la Batllia General de Valencia con la mención explícita de La Meca como destino final del viajero[27]. En estos casos, el peregrino, antes de emprender viaje, normalmente debía solicitar una licencia o salvoconducto que le permitiese embarcar[28], así como pagar una fianza por medio de avales que aseguraran

---

[26] Sandra Sáenz-López Pérez, «La peregrinación a La Meca en la Edad Media a través de la cartografía occidental», *Revista de poética medieval*, 19 (2007), págs. 180 y 183-184. De acuerdo al imaginario cristiano, se creía que en La Meca (y no en Medina) reposaban los restos del Profeta en una suerte de arca suspendida en el aire por efecto de la imantación. Creencia popular que ya en 1440 desmiente el viajero ferrarés Domenico Messore, quien afirma que la tumba de Mahoma está en «Medintenebi» y que «nonne è vero che la sepultura de Machometo sia in aira per forza di calamita, che propiamente dicono che è no vero; ma bene è vero che niuno Franco può vederla» (*Viagio del Sancto Sepolcro facto per lo illustro misere Milliaduxe Estense.* Edizione e commento a cura di Beatrice Saletti, Roma [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo], 2009, págs. 52-53).

[27] Véase al respecto Maria Teresa Ferrer i Mallol, «L'emigració dels sarraïns residents a Catalunya, Aragó i al Pais Valencià durant la baixa edat mitjana», *L'expulsió dels moriscos: Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona (Generalitat de Catalunya), 1994, pág. 20.

[28] Véase sobre estas licencias John Boswell, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven – London (Yale University Press), 1977, págs. 446-447; Mercedes García-Arenal y Béatrice Leroy, *Moros*

su vuelta en el plazo fijado por las autoridades[29], formalidades todas ellas vigentes aún durante los siglos posteriores[30]. Por otro lado, estos viajes solían estar organizados por agentes cristianos, como el leridano Pasqual de Vilafranca, que aparece referido en varias ocasiones en los archivos barceloneses entre 1342 y 1346, el tortosino Guillem Jordà o Francesc Bosquet, entre otros, encargados del traslado de estos grupos de musulmanes en las naves propiedad de Arnau Guillem Sabastida, Pere Mitjavila, y algunos más[31].

Si bien es cierto que conseguir estas licencias de viaje no suponía excesivas trabas para la comunidad mudéjar, durante el primer

---

y judíos en Navarra en la baja Edad Media, Madrid (Hiperión), 1984, págs. 48-49; Leonard Patrick Harvey, *Islamic Spain, 1250 to 1500*, Chicago – London (Chicago University Press), 1990, págs. 141-142. La posición social del mudéjar jugaba sin duda una baza importante en la concesión de estos privilegios. Es el caso del salvoconducto real de licencia y protección concedido en 1357 por Pedro IV de Aragón a petición de Carlos II de Navarra para que dos musulmanes de la morería de Tudela, Mahoma Alcordoveri y Abdalla Tunici, pudiesen pasar con sus familias las tierras de Aragón y Cataluña para peregrinar a La Meca.

[29] De tal manera, el viajero no estaba sometido a ningún impuesto siempre y cuando volviese en el plazo de un año y un día. Si no se cumplía dicha condición, se veía en la obligación de pagar los mismos impuestos que los moros que emigraban, así como el diezmo de sus bienes, calculados antes de la partida en previsión de un posible retraso en la vuelta. Lo más frecuente, sin embargo, parece haber sido el pago de una simple multa por el incumplimiento del plazo de regreso establecido. Véase Maria Teresa Ferrer i Mallol, «Documentación sobre mudéjares del Archivo de la Corona de Aragón», *Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2005, págs. 9-53, y *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle* xiv: *Segregació i discriminació*, Barcelona (Consell Superior d'Investigacions Científiques), 1987, págs. 137-138; Hinojosa, *Los mudéjares*, I, págs. 124-12; Kathryn A. Miller, *Guardians of Islam. Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York (Columbia University Press), 2008, páginas 23-24, 68-69 y 114-115.

[30] Véase el caso de las licencias obtenidas por el propio ᶜOmar Paṭōn, al que me referiré más adelante, o el del peregrino de Puey Monçón, quien al partir de Valencia menciona en sus *Coplas*: «Pagué al baile general toda razón i dreitaje, i al patrón de la naw qu-es natural de Veneçia» (ms. Junta 13 del CSIC, fol. 198 v). Véase la edición de este texto en Tarek Khedr, *Códice aljamiado de varias materias (Manuscrito n.º* xiii *de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios)*, Madrid-Oviedo (Universidad Complutense – Universidad de Oviedo), 2004, pág. 364.

[31] María Teresa Ferrer i Mallol, «Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la Mediterrània medieval», *Un Mar de Lleis: De Jaume I a Lepant*, Barcelona (IEMed), 2008, págs. 112-114.

tercio del siglo XIV la prohibición pontificia de mantener relaciones comerciales con las tierras del sultanato mameluco, a raíz de la pérdida de Acre en 1291, supuso sin duda un obstáculo para la salida de peregrinos del territorio. Así y todo, entre 1329 y 1347 se registra la partida desde los puertos de Barcelona y Tortosa de grupos de musulmanes catalanes y aragoneses a distintos puntos del Mediterráneo como Chipre, Jerusalén y, especialmente, Alejandría, si bien podemos suponer que el destino final de la mayoría de estas expediciones no era otro que el de los Santos Lugares de la Península Arábiga.

A partir de la segunda mitad del siglo XIV las licencias de salida comienzan a obtenerse con más facilidad, con lo que el flujo de viajeros y peregrinos, muchos de los cuales prefieren prescindir ahora del agente cristiano, comienza a ser más regular. Así entre 1358 y 1390 se registra la salida desde Barcelona de algunos de estos «sarraïns» que emprenden el viaje, bien en familia como los Cordoví que en 1361 se embarcan con destino a Jerusalén o los Abenferre de Lleida que en 1371 lo hacen para La Meca; pero también en solitario, tal el caso de un mudéjar alicantino de Finestrat que parte en 1381, o el de un sarraceno de Zaragoza que, en 1388, consigue licencia para «ir a venerar la tumba de Mahoma». En 1390 se registra asimismo la salida de «sis de Barcelona, vuit de Benifallet i dos de Navarra, que declaraven tots que anaven a La Meca; un altre sarraí de Navarra deia que anava a Alexandria, mentre que nou sarraïns d'Osca declaraven que anaven a Damasc»[32].

A estos testimonios contenidos en la documentación administrativa, podríamos añadir las referencias a la peregrinación recogidas en algunos tratados islámicos empleados por las autoridades cristianas para el conocimiento de las prácticas de estas minorías. Así aparece,

---

[32] Véanse todos estos casos en FERRER I MALLOL, «Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la Mediterrània medieval», págs. 114-115, y «Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2002, pág. 56.

por ejemplo, en el *Llibre de la çuna e xara dels moros*, redactado a finales del siglo XIV en tierras valencianas, cuya referencia probaría asimismo la relativa cotidianeidad de estos desplazamientos:

> «Capítulo XLVIII. Com fan pasqua a X de la luna: A XI de aquesta luna los sarrahins, devers Meca, fan lo romiatge».
>
> «Capítulo LXXVI. Com tot sarrahí pot fer romeria envers Meca: Tot sarrahí, si·s volrà, en sa vida pot fer romeria envers Meca. E si més avant romeria farà, pot vendre aquells o aquelles dels seus sirvents que·s volrà o segons que·s porà convenir, segons Çuna».
>
> «Capítulo CCL. (…) Cinch coses han de fer los sarrahins segons l'Alcorà de aquells: (…) la iii.ª cosa, han de fer la romeria devers Meca, ço és: aquells qui han béns d'on puxen fer aquella e que·y hage carrera huberta».
>
> «Capítulo CCLXXXIX. De cinch coses que ana fer los serraïns personalment. (…) la v.ª cosa que ha a fer romeria devers Meca, ço és: aquells qui ha béns d'on aquella puxen fer e que hagen companyia e carrera»[33].

Por otro lado, contamos asimismo con los testimonios de algunos viajeros de la época que dan cuenta de la arribada a puertos del Mediterráneo oriental de musulmanes a bordo de naves cristianas que partían desde la Península. Es el caso del ferrarés Domenico Messore que en su viaje a Tierra Santa en 1444 da noticia de la presencia de «mori» en las galeras catalanas que llegaban a Alejandría, posiblemente sarracenos valencianos como supone Salicrú[34], o quizá peregrinos en la acostumbrada escala en su trayecto hacia La Meca:

> «3 grande gallie de Catalani con multi Catallani, marchadanti catallani et anche mori. Le quale gallie se diceanno errano riche; la una era de Barzallona et una de Maiolicha et un[a] de Valenza»[35].

---

[33] Carmen Barceló, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el Llibre de la çuna e xara*, Córdoba (Universidad), 1989, págs. 13, 20, 68-69 y 82, respectivamente. El manuscrito de este tratado se conserva en el archivo madrileño de los Condes de Orgaz.

[34] Véase al respecto Roser Salicrú i Lluch, «Notícies de catalans en algunes narracions de pelegrinatge i de viatge medievals», en Josefina Mutgé i Vives, Roser Salicrú i Lluch y Carles Vela Aulesa (eds.), *La corona catalanoaragonesa, l'islam i el món mediterrani. Estudis d'història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*, Barcelona (Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Institució Milà i Fontanals-Departament de Ciències Històriques-Estudis Medievals), 2013, págs. 642-643.

[35] Messore, *Viagio del Sancto Sepolcro*, págs. 161-162.

Con todo ello, lo cierto es que, en ocasiones, las mencionadas licencias de desplazamiento eran aprovechadas por los mudéjares no con los fines para los que habían sido emitidas[36], en este caso la peregrinación, sino para abandonar el territorio de forma permanente y trasladarse a vivir a tierras islámicas. Es el caso, por ejemplo, del valenciano Alí Benxernit (o Abenxernit)[37] y su familia que, en torno a 1420, aprovechando el salvoconducto que les permitía emprender el *romiatge* a La Meca, se embarcaron rumbo a Berbería[38], dejando sin pagar no solo los impuestos reales sino una cuantiosa deuda con su suegro, Çaat Ripoll, quien había costeado la correspondiente fianza ante el Baile General.

En cualquier caso, la decisión de emigrar de los mudéjares, con el pretexto de la peregrinación, estaría sin duda condicionada por los dictámenes o fetuas emitidas en la época por los muftíes granadinos y norteafricanos[39] que de forma tajante se pronunciaban en contra

---

[36] En los últimos años del siglo xv las motivaciones del desplazamiento eran diversas. Menciona Mark D. Meyerson algunos casos de estos mudéjares que zarpan del puerto de Valencia entre 1479 y 1481, así Mahomat Monem de Mislata, que emprende viaje «per mercadejar», Amet Talio de Castellón, «per veure hun germa seu», Azmet Benulini de Valencia, «per recaptar una herencia de la mare de aquell», Mahomat Abenferis de Cuartell, «per aprendre la letra morisch», o Çaat Alagari, «per veure terra» (*The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, Berkeley – Los Angeles – Oxford [University of California Press], 1991, pág. 295).

[37] Carmen Barceló, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia (Universidad de Valencia – Instituto Hispano-Árabe de Cultura), 1984, págs. 96 y 103; Manuel Ruzafa García, «Els orígens d'una família de mercaders mudèjars en el segle xv: Çaat Ripoll (1381-1422)», *Afers*, 7 (1988-1989), págs. 187-188, y «Élites valencianas y minorías sociales: la élite mudéjar y sus actividades (1370-1500)», *Revista d'Història Medieval*, 11 (2000), pág. 182.

[38] La propia licencia menciona que esta era concedida para «anar al loch de Bogia», es decir, la ciudad argelina de Bugía, «e d'aquí a La Mequa per fer romiatge». Véase Barceló, *Minorías islámicas en el País Valenciano*, pág. 96.

[39] Dependían preferentemente los mudéjares de los dictámenes emitidos por los muftíes granadinos y norteafricanos y no de sus propios jurisconsultos, cuyas sentencias carecían de validez a ojos de los magrebíes. Véase el caso de la fetua emitida en Túnez por Ibn ᶜArafa (m. 1401) con relación a los alfaquíes valencianos y tortosinos (Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miᶜyār d'al-Wanšarīšī*, Madrid [Casa de Velázquez], 1995, pág. 33). Si bien es cierto que, en la práctica, los mudéjares no siempre recurrían a la opinión de los muftíes de *Dār al-islām*, como en el conocido caso de la fetua del alfaquí abulense al-Anṣārī. Véase al respecto Gerard Wiegers, *Islamic Literature in Spanish*

de la permanencia de los musulmanes en el territorio de los infieles (*dār al-ḥarb / arḍ al-ḥarb / dār al-kufr / dār aš-širk*) e instaban a la emigración (*hiğra*) a tierras islámicas (*Dār al-islām*)[40]. En efecto,

---

and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), his Antecedents and Successors, Leiden-New York-Köln (Brill), 1994, págs. 82-83.

[40] Así se expresan, por ejemplo, Ibn Rabīʿ (m. 1319) y, tiempo después, Ibn Miqlāš (1392). Véase la edición de la fetua de este último en Hossain Bouzineb, «Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos», *Hespéris-Tamuda*, xxvi-xxvii (1988-1989), págs. 61-66. Análoga opinión la encontramos durante el siglo xv en los dictámenes de al-Ḥaffār (m. 1408), al-Burzulī (m. 1438) y al-Mawwāq (m. 1492), quienes insisten en la emigración a tierras de *Dār al-islām* como el principal deber del mudéjar. Véase al respecto Kathryn A. Miller, «Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two fatwās from Fifteenth-Century Granada», *Islamic Law and Society*, vol. 7, n.º 2 (2000), págs. 256-288, y Alan Verskin, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista. The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom*, Leiden – Boston (Brill), 2015, págs. 38-48. Ahora bien, estos dictámenes, en los que se recomienda el distanciamiento del musulmán del vecino cristiano, contrastan con los de otros jurisconsultos de la época como al-ʿAbdūsī (m. 1443/1445), muftí de la mezquita Qarawiyyīn de Fez, para quien la permanencia del mudéjar entre los infieles es posible en casos extremos, en los que tema por su vida o su familia. Mucho más permisiva resulta la postura del célebre muftí de Orán, al-Wahrānī (m. 1514-1524), quien en 1504 insta a los mudéjares granadinos a practicar el islam en secreto, eludiendo cualquier referencia a la siempre preferible emigración. Dictamen de amplia difusión entre mudéjares y moriscos y de la que se conservan varias copias: una en árabe en el Fondo Borgiano de la Biblioteca Vaticana, dos aljamiadas en la Bibliothèque Méjanes de Aix-en-Provence y en la Real Academia de la Historia de Madrid, y una en caracteres latinos en esta misma biblioteca madrileña. Véanse sobre esta fetua, entre otros, los trabajos de Jean Cantineau, «Lettre du Moufti d'Oran aux musulmans d'Andalousie», *Journal Asiatique*, CCX (1927), págs. 1-17; Leila Sabbagh, «La religion des Moriscos entre deux fatwas», *Les morisques et leur temps*, Paris (Éditions du CNRS), 1983, págs. 43-56; Leonard Patrick Harvey, «Cripto-islam in Sixteenth Century Spain», *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (Córdoba, 1962)*, Madrid, 1964, págs. 163-178, y *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago – London (The University of Chicago Press), 2005, págs. 60-64; María Jesús Rubiera Mata, «Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*», en *Actas del VIII Simposio Internacional de Estudios Mudéjares. Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2004, págs. 537-574, y María del Mar Rosa-Rodríguez, «Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa», *Medieval Encounters*, 16 (2010), págs. 143-180. Postura similar a la de al-Wahrānī la encontraremos entre los muftíes cairotas, como Ibn al-Ḥāǧǧ (m. 1336), Ibn Muḥyī ad-Dīn (m. 1510), al-Manūfī (m. 1532) o en el dictamen de ar-Ramlī (m. 1595-1596) que en respuesta a los musulmanes aragoneses les recomienda permanecer en el territorio, aunque este esté bajo dominio cristiano. Véase Khaled Abou El Fadl, «Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries», *Islamic Law and Society*, vol. 1 (1994), n.º 2, págs. 156-157 y 159-160, respectivamente, y Verskin, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista*, págs. 48-52.

la convivencia con los cristianos suponía para el musulmán, a ojos de la mayor parte de estos jurisconsultos, un grave pecado y una manifiesta falta de fe[41]. Postura esta que encontramos también en el propio contexto mudéjar castellano, y así Içа de Gebir sentencia en su *Breviario çunní*: «No bivas en tierra de ynfieles, ni en tierra sin justiçia, ni entre malos veçinos, ni te acompañes de malos moros»[42].

De igual manera se expresa también en el siglo xv, desde Fez, el reputado muftí al-Wanšarīšī (m. 1508) para quien una de las inconveniencias de la permanencia del creyente en territorio cristiano era la imperfecta observancia de los preceptos islámicos básicos (*arkān al-islām*)[43], entre ellos la peregrinación que, aun siendo posible su cumplimiento, dependía forzosamente de las disposiciones de los infieles:

> «Entre otras [contradicciones]: la peregrinación a la Casa, pues la peregrinación aunque tenga lugar separándose de ellos (de los infieles), por la ausencia total de capacidad [de actuación de los musulmanes], puesto que [la organización de] ella está encomendada a ellos (a los infieles)»[44].

Ciertamente, la mencionada dependencia del viajero musulmán de agentes cristianos para su trayecto hasta Levante aparece denunciada

---

[41] Felipe Maíllo Salgado, «Consideraciones acerca de una fatwà de Al-Wanšarīšī», *Studia historica. Historia medieval*, 3 (1985), pág. 183, y «Del Islam residual mudéjar», *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca (Universidad de Salamanca), 1988, pág. 135.

[42] Idea que retoma posteriormente, ya en época morisca, el Mancebo de Arévalo en su *Sumario*: «No vivas en tierra de infieles, ni donde ay mal aplega de justiçia, ni cabo de malos veçinos, si abrás poder». Véase Gregorio Fonseca Antuña, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal, CLEAM 11), 2002, pág. 285.

[43] Sigue aquí al-Wanšarīšī al cordobés Ibn Rabīᶜ (m. 1319), quien, aunque favorable a la emigración, hace referencia expresa a la incapacidad del mudéjar, tanto para abandonar el territorio como para cumplir con el deber de la peregrinación. Veáse P. S. van Koningsveld y G. A. Wiegers, «The Islamic Statue of the Mudejars in the Light of a New Source», *Al-Qanṭara*, 17 (1996), págs. 26 y 30.

[44] Fragmento contenido en el célebre *Miᶜyār al-Muġrib*, colección de fetuas de jurisconsultos magrebíes y andalusíes reunidas por Abū-l ᶜAbbās Aḥmad b. Yaḥyà al-Wanšarīšī. Véase Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, pág. 70. Cito el pasaje según la traducción de Maíllo, «Consideraciones acerca de una fatwà de Al-Wanšarīšī», pág. 188.

con anterioridad en otras fetuas magrebíes[45] en las que se compara con el también ilícito y condenado comercio con los infieles[46]. Es el caso de la fetua emitida en Túnez en el siglo XIV por el muftí Ibn ᶜArafa (m. 1401) en la que se condena el hábito de los musulmanes de hacer uso de embarcaciones cristianas para alcanzar las costas de Alejandría. Poco tiempo después, ya en el siglo XV, al-Burzulī (m. 1438), ante la imposibilidad de los peregrinos de seguir la vía terrestre, admite como un mal menor el viaje marítimo a Oriente haciendo uso de medios cristianos.

Con todo ello, la referencia legal más precisa al cumplimiento del *ḥaǧǧ*, como vía para una emigración (*hiǧra*) definitiva del mudéjar, es la contenida en la fetua emitida en 1510 por los cuatro muftíes de El Cairo en representación de las cuatro escuelas jurídicas islámicas (*maḏāhib*). En este dictamen los jurisconsultos cairotas responden a un musulmán de tierras cristianas que expone cómo la capacidad de emprender la peregrinación está sometida al pago de una fianza por parte de otro musulmán que asegure el retorno. ¿En esta situación, debe el peregrino volver a tierras cristianas o aprovechar la coyuntura para permanecer en tierras islámicas? Los cuatro muftíes coinciden en la imposibilidad de llevar a cabo los deberes de la peregrinación y la emigración al mismo tiempo, de tal manera que en esta compleja situación el musulmán puede cumplir con el *ḥaǧǧ* siempre y cuando vuelva a su país de origen para no ocasionar inconvenientes ni poner en peligro las propiedades o la vida de sus fiadores[47].

Sea como fuere, la peregrinación a La Meca o, en su caso, la decisión de emigrar no solo suponía un acto de voluntad por parte del creyente, sino que este debía contar con el dinero suficiente para afrontar los elevados costes del viaje, que no siempre era el caso.

---

[45] Véase LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, págs. 33 y 38.

[46] Con relación a las disposiciones legales relativas a los viajes e intercambios comerciales con territorios cristianos, véase VERSKIN, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista,* págs. 52-60.

[47] Veáse KONINGSVELD y WIEGERS, «The Islamic Statue of the Mudejars», págs. 41 y 45, y HARVEY, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, pág. 68.

En consecuencia, muchos de estos mudéjares preferían «sustituir» la lejana y costosa peregrinación a los Santos Lugares por la visita a devociones locales en la Península o en el norte de África, lo que, de alguna manera, les permitía cumplir con una experiencia colectiva que, en cierto modo, podría evocar al ansiado *ḥaǧǧ*, todo ello de una forma más acorde con su condición socio-económica[48]. En este sentido, una de las peregrinaciones más populares, no solo entre los mudéjares valencianos sino también entre los granadinos y las gentes de Berbería[49], era la que se celebraba en la localidad Atzeneta, en el valle del Guadalest, en torno a la tumba del místico sufí Sīd Bono[50].

De igual manera, eran celebrados por los mudéjares otros enclaves levantinos como Bairén, al norte de Gandía, Denia, Burriana o

---

[48] El desplazamiento a La Meca se sustituye a menudo por peregrinaciones secundarias de carácter local. Fenómeno común especialmente en regiones periféricas como el Magreb, un ejemplo sin duda elocuente de estas peregrinaciones sustitutorias lo encontramos aún hoy en los Balcanes, donde el lugar de Ajvatovica (Bosnia) es conocido como *mala Meka*, es decir, «la pequeña Meca». Véase Nathalie Clayer y Alexandre Popovic, «Les Balkans», en Henri Chambert-Loir y Claude Guillot, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris (École française d'Extrême-Orient), 1995, págs. 346-347. En otros casos es habitual que durante las visitas a las tumbas de estos santones locales (*ziyāra*), los peregrinos realicen circunvalaciones en torno al mausoleo, que sin duda evocan las que se hacen en La Meca alrededor de la Kaaba. Véase Sylvia Chiffoleau, *Le voyage à La Mecque: un pèlerinage mondial en terre d'Islam*, Paris (Belin), 2015, págs. 24-25.

[49] En consonancia con las medidas restrictivas promulgadas por el Concilio de Vienne (1311-1312), las autoridades cristianas intentaron, no siempre con éxito, prohibir a los mudéjares la peregrinación a las tumbas de santones. No obstante, la popularidad de esta devoción y la gran afluencia de musulmanes venidos de distintos territorios era tal, que en 1379, por medio del Marques de Villena, se tomaron medidas excepcionales de vigilancia, puesto que muchos de estos romeros venían armados. Véase Burns, *Islam under the Crusaders,* pag. 195; Ferrer i Mallol, «Documentación sobre mudéjares del Archivo de la Corona de Aragón», pág. 30.

[50] Se trata de Abū Aḥmad Ǧaʿfar b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad Sīd Bono al-Ḫuzāʿī al-ʿAbid, muerto en 1227, cuya tumba fue venerada durante largo tiempo por la *baraka* que allí obtenían los peregrinos. El origen argelino (Bona, hoy Annaba) de la familia de este místico sufí explicaría la afluencia de peregrinos venidos desde el norte de África. Véase Jacinto Bosch Vilá, «Notas de toponimia para la historia de Guadalest y su valle. A propósito de unas correcciones a un pasaje de la edición del *Kitāb al-marqaba al-ʿulyā* de al-Nubāhī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, vol. XII-XIII (1963-1964), fasc. 1, págs. 47-74; reimpr. en *Sharq Al-Andalus,* 3 (1986), págs. 201-230; Hinojosa, *Los mudéjares*, I, pág. 125, y Francisco Franco Sánchez, «Identificación de la tumba de los Sīd Bono en Benifato (Alicante)», *Sharq Al-Andalus*, 5 (1988), págs. 181-186.

la propia Valencia[51]. Más al sur, parece que era igualmente destino de estas peregrinaciones internas el santuario de Canillas de Aceituno[52], en la Axarquía malagueña, donde se veneraba el sepulcro de cuatro santones, así como el monasterio de San Ginés de la Jara, en las cercanías de Cartagena[53], este compartido con los cristianos. Y, en fin, fuera de la Península, enclaves norteafricanos como la ciudad de Qayrawān, en Túnez, cuarto lugar santo del islam, era uno de los destinos preferidos por estos mudéjares que, por una u otra razón, no podían emprender o continuar el viaje hasta La Meca.

Época morisca

En 1492 Granada, último bastión musulmán de la Península Ibérica, será finalmente tomada, poniendo fin a la guerra. Solo un año después, la situación comenzará nuevamente a complicarse con los primeros levantamientos de los musulmanes en Las Alpujarras. Como consecuencia de esta convulsa situación política, el siglo XVI se inaugurará en el Reino de Castilla con las conversiones forzadas de los mudéjares al cristianismo entre mediados de 1501 y marzo de 1502, y con ello, el comienzo del fatal destino de los musulmanes españoles que conduciría un siglo después a su expulsión. A partir de este momento, con el endurecimiento de las medidas tomadas ante la comunidad musulmana, ahora morisca, tales como la prohibición de ritos y ceremonias, vestimenta, lengua, etc., se restringen igualmente los desplazamientos dentro y fuera del territorio peninsular, lo que supondría abandonar definitivamente un precepto fundamental del islam como es el del peregrinaje a La Meca[54].

---

[51] BURNS, *Islam under the Crusaders,* pág. 197.

[52] JULIO CARO BAROJA, *Los moriscos del Reino de Granada: ensayo de Historia Social*, Madrid (Istmo), 1976, págs. 129-130.

[53] Citado por al-Ḥimyarī en el *Kitāb ar-Rawḍ al-Mi͗ṭār*, se trata de una antigua rábita islámica que, tras la conquista a mediados del siglo XIII, pasó a ser ocupada por agustinos, quienes introdujeron la devoción de San Ginés de Arlés. Véase ECHEVARRÍA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, pág. 119.

[54] LOUIS CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid-México-Buenos Aires (FCE), 1979, pág. 34; ANWAR G. CHEJNE, *Islam and the West:*

En este clima de prohibicionismo y con una situación económica cada vez más mermada, el morisco podía considerarse, desde un punto de vista legal, exento del cumplimiento de esta obligación básica del musulmán[55]. No obstante, si bien son pocas las referencias que nos han llegado de viajes de moriscos por el Mediterráneo y Oriente antes de la expulsión, existen algunos testimonios que probarían cómo un reducido número ciertamente alcanzó a cumplir este precepto[56]. Cierto es que, dependiendo del momento y el territorio, podemos suponer que un sector relativamente importante de la sociedad morisca conservó las prácticas islámicas (entre ellas, la peregrinación), especialmente en aquellas zonas de población densa, donde la estructura familiar y comunitaria se mantuvo cohesionada durante más tiempo[57].

Por otro lado, el flujo de viajes marítimos y terrestres de moriscos durante el siglo XVI, independientemente de su destino final, parece haber sido relativamente importante como se desprende de la documentación de la época. Así en 1561 el embajador español en Venecia insiste en sus informes en que muchos moros de Valencia y Aragón estaban pasando hacia Levante, y esto a pesar de varios

---

the Moriscos, Albany (State University of New York Press), 1983, pág. 63; EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, pág. 106; BERNARD VINCENT, «La vida social y religiosa», *Entre tierra y fe*, Valencia (Universitat), 2009, pág. 373.

[55] Asimismo, la obligación de peregrinación se suspende en situaciones de inseguridad extrema del camino, tales como guerras o epidemias. Por otro lado, la ley islámica contempla ciertas categorías de musulmanes imposibilitados a los que les está permitido delegar la obligación en otro miembro de la *umma*. Véase al respecto, A. J. WENSINCK, J. JOMIER y B. LEWIS, «Hadjdj», *Encyclopédie de l'islam*, 2ème édition, Leiden (Brill), 1979, vol. 3, pág. 35. Como ejemplo de todo ello, véanse las fetuas emitidas entre los siglos X-XII por muftíes norteafricanos y andalusíes, reunidas por el ya mencionado al-Wanšarīšī (*apud* LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, págs. 29-31, 38, 63, 65-66 y 300).

[56] Para una introducción general a este asunto, véanse los trabajos de LEONARD PATRICK HARVEY, «The Moriscos and the *Ḥajj*», *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 14 (1987), págs. 11-24, y «Los moriscos y los cinco pilares del Islam», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos: las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan (CEROMDI), 1989, pág. 96.

[57] MERCEDES GARCÍA-ARENAL, «Simancas. Moriscos e Inquisición», *Los moriscos: españoles desterrados*, Madrid (Ministerio de Cultura), 2009, pág. 39.

edictos, como los publicados por el Tribunal de Zaragoza por los que se prohibía a los moriscos salir de Aragón y a los cristianos servirles de guía a través de los Pirineos[58]. Por otra parte, tanto el desplazamiento a ultramar como la propia organización de estas expediciones constituían un caso flagrante de apostasía perseguido y penado por el Santo Oficio, tal y como Jaime Bleda recoge en su *Defensio Fidei* (indicio 22): «el que puede pasar el mar e irse a tierra de Moros se tiene por muy dichoso»[59], y no faltan testimonios como el de un Auto de Fe de Sevilla de 24 de septiembre de 1559, por el que fueron quemados dos moriscos acusados el uno de haber transportado a correligionarios suyos a Berbería y el otro de haber llevado allí a su mujer e hijos[60].

La documentación inquisitorial contiene asimismo algunos casos de estos moriscos que no solo pretendían salir del territorio sino emprender el ansiado viaje a La Meca. Así, el extremeño Gerónimo de Rojas, natural de Hornachos y vecino de la ciudad de Toledo, que en 1601 es acusado ante el Santo Oficio, entre otros motivos, porque «él más deseaba yr a la casa de Meca» pues, según le habían dicho, «todos los que yban a ella en romería, bebían de aquella fuente y ganaban de muchos perdones»[61]. Hornachego también era el morisco Francisco Cortón, procesado por el tribunal de Llerena que, si bien no llegó realizar la peregrinación, solía referirse a un tal Almenzovar que venía de «la casa de Meca»[62].

También en la documentación del Santo Oficio, en este caso del tribunal de Zaragoza, se recogen los procesos de los moriscos ara-

---

[58] Henry Charles Lea, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión*, Alicante (Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert»), 1990, pág. 220.

[59] Véase en Manuel Ruiz Lagos, *Contra moriscos: el Sumario Bleda*, Huelva (Universidad), 2009, pág. 160.

[60] Lea, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión*, pág. 219.

[61] «Acta de acusación contra Gerónimo de Rojas, morisco, tendero, veçino de Toledo», contenida en el Legajo 197 (5) de la Inquisición de Toledo, editada en Cardaillac, *Moriscos y cristianos,* págs. 433-451.

[62] Fermín Mayorga Huertas, *Los moriscos de Hornachos, crucificados y coronados de espinas*, Madrid (Cultiva Libros), 2009, págs. 51-52.

goneses Juan de Aranda, alias Ali, natural de Almonacid de la Sierra, que, tras ser apresado en las costas de Galicia, relata cómo «había estado en el sepulcro de Muhammad y que dél salía una luz hasta el çielo». Recoge también la documentación zaragozana el caso de cierto morisco que a su regreso de los Santos Lugares «había llamado a todas las morerías por gozar de las albriçias que le habían dado y de la tierra que traía de la Casa de La Meca»[63].

Otro interesante caso referido en la documentación del tribunal zaragozano es el de los moriscos Miguel de la Fuente, Francisco Ropiñán, Francisco de Trigo y Francisco Cazabrero, todos ellos de la localidad de Belchite, condenados en 1594, quienes tenían «en un aposento pintada cierta portada que se entendía ser figura de la Casa de la Meca y que los moros la suelen hacer en observancia de su secta»[64]. Se recoge asimismo en dicho documento inquisitorial la autoría de dichos frescos, atribuida a Alexandre Peñalosa, alfaquí de Calanda[65], localidad turolense sobre la que volveremos más adelante. Ciertamente resulta significativa esta referencia ya que la realización de estos murales a la vuelta de la peregrinación[66], en los que se suelen representar aspectos del viaje o de los propios Santos Lugares, es aún hoy práctica común en algunas regiones como el Magreb, Egipto o Palestina[67].

---

[63] Para estos dos últimos procesos, véase Jacqueline Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1622)*, thèse de IIIe cycle, Université de Montpellier, 1980, pág. 139, y «L'Inquisition de Saragosse», en Louis Cardaillac (coord.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris (Publisud), pág. 176.

[64] Citado por Bárbara Ruiz Bejarano, supone que se trataría más bien de lugares de reunión en los que estas representaciones pictóricas se utilizarían como *qibla* u orientación a La Meca para la oración (*Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas*, Tesis doctoral, Alicante [Universidad], 2015, pág. 272).

[65] Véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 119.

[66] La vuelta del peregrino constituye una jornada festiva en la comunidad, en la que este pasa a ocupar un lugar preferente. Recibido con honores, el peregrino, que ahora ostenta el título de *hāǧǧ*, ofrece una recepción en su casa durante la cual describe a los vecinos los Santos Lugares y cuenta sus anécdotas del viaje. Véase Venetia Porter (ed.), *Hajj. Journey to the heart of Islam*, London (The British Museum Press), 2012, pág. 58.

[67] Estos murales son señal de distinción de la familia de la casa y en ellos se representan los edificios de La Meca y los principales rituales de la peregrinación, junto a motivos vegetales,

Sea como fuere, lo que sí sabemos con certeza es que la peregrinación suponía una devoción particular entre los moriscos exiliados que, una vez se veían libres en tierras del islam y con medios económicos suficientes, se apresuraban a cumplir. Asimismo, la prosperidad económica de algunos de estos moriscos instalados en el norte de África les permitía, no solo satisfacer este precepto, sino también sufragar obras y fundaciones piadosas (*awqāf*, *ḥubūs*) en los Santos Lugares[68]. A estas condiciones favorables se unía la propia situación política del Mediterráneo oriental, unificado bajo el imperio otomano, lo que reducía considerablemente los múltiples riesgos que entrañaba adentrarse en territorios desconocidos para los peregrinos[69].

Así, sabemos que no pocos moriscos instalados en Túnez, en su mayoría comerciantes con una posición económica desahogada, cumplieron con el precepto de la peregrinación como atestigua el título de *ḥāǧǧ*, documentado también en sus formas turquificadas *ḥāǧǧi*, *hacci*, *agi o ache,* antepuesto al nombre. En efecto, este título o fórmula de tratamiento aparece asociado a diversos personajes tunecinos a partir de 1620, es decir cuando la comunidad morisca desterrada había adquirido ya un determinado estatus socio-económico en el nuevo territorio[70]. Entre estos prósperos moriscos emigrados que viajaron

---

animales, barcos, trenes, aviones, etc. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, páginas 58 y 246-247, y especialmente el trabajo de Ann Parker y Avon Neal, *Hajj Paintings: Folk Art of the Great Pilgrimage*, Washington – London (Smithsonian Institution Press), 1995.

[68] Así, por ejemplo, sabemos que las ciudades argelinas de Blida y Kolea, con importante población andalusí, eran centros de envío de dinero para sufragar fundaciones religiosas en Oriente. Véase Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, págs. 157-164, 252 y 258-259; Míkel de Epalza y Abdel Hakim Slama-Gafsi, *El español hablado en Túnez por los moriscos,* València – Granada – Zaragoza (Universitat de València - Universidad de Granada - Universidad de Zaragoza), 2010, págs. 250-251.

[69] Míkel de Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo xvii», *Al-Andalus*, xxxiv / 2 (1969), págs. 280-281 y, en su versión francesa, en «Moriscos et andalous en Tunisie au xviie siècle», *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid (Dirección General de Relaciones Culturales), 1973, pág. 172.

[70] Así, se registran varios personajes entre 1620 y 1688 (véase Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo xvii», págs. 280-281, trad. al francés en «Moriscos et andalous en Tunisie au xviie siècle», págs. 172-173, y *Los moriscos antes y después de la expulsión*, pág. 185), y aún en época más tardía, entre sus descendientes. Véase Clara Ilham

a Oriente, cabe citar el caso del *ache* Muhamad Rubio, natural de la localidad zaragozana de Villafeliche y exiliado en Túnez, tal y como aparece citado en la obra que mandó traducir, integrada en el ms. 565 de la Biblioteca Universitaria di Bologna (fol. 115 *r*).

De igual manera, algún caso aislado conocemos de moriscos instalados en otros puntos del norte África que decidieron emprender el viaje a La Meca. Sería este el caso del hornachego Ahmad b. Qāsim al-Ḥaǧarī, conocido también por su apellido hispano Bejarano, quien en 1635, cuando contaba con 65 años, se embarca en el puerto marroquí de Salé para emprender la peregrinación. Si bien poco sabemos de los detalles de esta expedición a Oriente, algunas breves referencias al *ḥaǧǧ* aparecen contenidas en su *Kitāb nāṣir ad-dīn*[71], en el que, sin ser un libro de viajes, da cuenta de sus desplazamientos por el norte de África y Europa.

Entre estos testimonios de moriscos expatriados, podríamos añadir, por último, otros de los que disponemos de bastante menos información, como el el próspero mercader tagareno de Argel Achi Mostafá Benamar[72], u otros menos seguros desde un punto de vista histórico, como el de un tal Issouf, exiliado en el desierto libio de Misrata[73].

Álvarez Dopico, «Cherife Castelli, un comerciante de origen morisco en el Túnez beylical (siglo xviii). I. Orígenes familiares e identidad onomática», en Luce López-Baralt y Ridha Mami (eds.), *Mélanges Abdeljelil Temimi: En hommage à l'œuvre réalisée en moriscologie*, Tunis (Centre d'Études et de Traductions Morisques – Centre d'Études Aljamiado de Puerto Rico), 2017, págs. 76-79.

[71] Aḥmad ibn Qāsim al-Ḥaǧarī, *Kitāb nāṣir al-dīn ʿalà l-qawm al-kāfirīn / The Supporter of Religion against Infidels*, ed. P. S. van Koningsveld, Q. Al-Samarrai y G. A. Wiegers (eds.), Madrid (CSIC), 2015. Incluye Bejarano en esta obra algunos contenidos de su desaparecida *Riḥla aš-šihāb ilà liqā' al-aḥbāb*.

[72] Véase Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, pág. 238.

[73] Quizá más bien fruto de la ficción literaria del padre Antoine Quartier que de la realidad histórica, se trataría de un morisco instalado primeramente en Túnez, donde fue perseguido por su origen español. Tras cumplir con la peregrinación a La Meca, fijó su residencia en el desierto de Misrata, en la Tripolitania. Véase, Guy Turbet-Delof, «Un morisque andalous refugié en Tripolitanie: le marabout Issouf», en Slimane-Mustapha Zbiss et al., *Études sur les morisques andalous*, Tunis (Ministère des affaires culturelles – Institut national d'archéologie et d'art – Centre des études hispano-andalouses), pág. 197; Eva Lapiedra, «Los moriscos en

2. La peregrinación en los textos aljamiados

Dejando a un lado por el momento las crónicas de viaje de peregrinos tanto de época mudéjar como morisca, de las que me ocuparé más adelante, lo cierto es que los musulmanes de los estados cristianos estaban relativamente bien informados sobre este precepto[74], como prueba la propia producción manuscrita de estas comunidades[75]. En este sentido, la literatura aljamiado-morisca contiene no pocas referencias al *ḥaǧǧ*, de mayor o menor extensión, generalmente de tipo descriptivo como obligación (*farḍ*) del musulmán en tanto que uno de los pilares del islam (*arkān al-islām*). Encontramos así capítulos específicos frecuentemente en los textos jurídicos y en obras de carácter exhortativo, pero también abundan las referencias a este precepto, aunque breves, en manuales de práctica religiosa, devocionarios, relatos, etc., contenidos en códices de carácter misceláneo.

Conviene, pues, presentar aquí un catálogo razonado de estos textos mudéjares y moriscos, pertenecientes a una literatura caracterizada precisamente por su «permeabilidad» en el tiempo. A través de sucesivas copias, los textos que conforman este elenco, traducciones en su mayoría de obras árabes, se sitúan a caballo entre dos épocas, en

---

Libia», *L'expulsió dels moriscos: conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona (Departament de Cultura-Generalitat de Catalunya), 1994, págs. 369-371.

[74] Harvey, «Los moriscos y los cinco pilares del Islam», pág. 96, y «The Moriscos and the *Ḥajj*», págs. 16 y 22.

[75] Junto al capítulo dedicado a los ritos de la peregrinación en el temprano trabajo de Pedro Longás, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid (Imprenta Ibérica), 1915, págs. 250-255, la única incursión de calado en el asunto hasta el momento ha sido la de Harvey, «The Moriscos and the *Hajj*», págs. 11-24. Véanse también los trabajos de Beatriz Cruz-Sotomayor, «De camino a Meca: El Quinto Pilar de la ley islámica ante los ojos de un morisco exiliado», en *Mélanges Luce López-Baralt*, Études réunies et préfacées par Abdeljelil Temimi, 2 vols., Zaghouan (Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information), 2001, págs. 205-227, y Ruiz Bejarano, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses*, págs. 269-272.

las que su lectura y recepción por parte de estas comunidades hubo de ser necesariamente distinta.

Obras de jurisprudencia

Los tratados clásicos de derecho malikí que circularon entre mudéjares y moriscos y de los que en buena medida se nutre la tradición aljamiada[76] presentan capítulos específicos dedicados a la descripción de los ritos de la peregrinación. Es el caso de la *Risāla fī-l-fiqh* de al-Qayrawānī[77], de la que se conservan dos copias aljamiadas, en el capítulo titulado «Bāb fī l-ḥaǧǧ wa-l-ᶜumra», en el que se describe el protocolo ritual que el peregrino debe seguir en su visita a La Meca. Así, la copia morisca de la *Risāla* conservada en la Columbia University Library se ocupa de este asunto en el «Caso en-el-alḥaǧ i-en l-alᶜumra» (fols. 92 *v* – 99 *r*), mientras que en el ms. BNE 5319 se traduce este capítulo como el «Ḏeclaramiento en-el cawso ḏe alḥiği i-en alᶜumra» (fol. 127 *v*), si bien el escribano tan solo copia las primeras líneas del original, en cualquier caso, cargadas de hondo significado para el morisco:

> «I-el-alḥaǧ a la Casa ḏe Allah, al-Ḥaram, aquella ḏe Makah, sobre cuantos poḏrán aquella carrera ḏe los muçlemes ḥorros cunpliḏos una veç en su veda».

---

[76] En la referencia a los distintos archivos y bibliotecas, emplearé en lo sucesivo las siguientes abreviaturas: AHN (Archivo Histórico Nacional, Madrid), ARV (Arxiu del Regne de València), BNE (Biblioteca Nacional de España, Madrid); BNF (Bibliothèque nationale de France, París); BRAH (Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid); CSIC (Biblioteca Tomás Navarro Tomás del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); Escorial (Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial); FDHCA (Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, Zaragoza). Téngase en cuenta además que en las citas de manuscritos ya editados adapto los textos a los criterios de edición empleados en la colección CLEAM.

[77] Véase el capítulo dedicado al peregrinaje mayor y menor en AL-QAYRAWĀNĪ, *Risālah fī-l-Fiqh*, págs. 98-102. Junto a una copia en árabe (ms. BNE 5015), se conservan dos traducciones aljamiadas en los manuscritos BNE 5319 y en el antiguo ms. C de la Biblioteca de los Escolapios de Zaragoza, ahora custodiado en la Columbia University Library, así como algunos breves fragmentos en algunos códices misceláneos, como el CSIC Junta 3, Junta 4, Junta 13 o el ms. B de la misma Biblioteca de los Escolapios. Una edición de este importante texto está en elaboración por Juan Carlos Villaverde Amieva.

Otro tratado jurídico que circuló ampliamente entre mudéjares y moriscos fue el *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī[78]. De las numerosas copias conservadas de esta obra, tanto aljamiadas como bilingües, tan solo contienen el capítulo dedicado a la peregrinación el ms. BNE 4987: «Capítulo en-el ḏebḏo ḏel alḥağ» (fols. 118 *r* – 125 *r*), y las versiones bilingües del ms. FDHCA L530 «Farḍ l-ḥağğ / el debdo del ḥağ» (fols. 64 *v* – 68 *v*) y CSIC Junta 14 «Bāb farḍ l-ḥağğ» (fols. 174 *r* – 181 *r*), aunque en este último caso el copista no llega a incluir la traducción interlineada en aljamiado.

De gran difusión entre estas comunidades, a tenor del número de copias conservadas, gozó también el *Tafrīʿ* del iraquí Ibn al-Ǧallāb. Así, la traducción contenida en el ms. Junta 33 del CSIC[79] contiene un extenso capítulo «L-alkitāb ḏel-alḥağ»[80] dedicado a la peregrinación y en el que a lo largo de 24 epígrafes se describe de manera pormenorizada el protocolo ritual. El mismo capítulo aparece contenido en las versiones del ms. BNE 4870 «Este es el-alkitāb ḏel-alḥağ»

---

[78] Contiene esta obra un capítulo dedicado a la peregrinación bajo el título de *Bāb farḍ l-ḥağğ*. Véase Cervera, *Muḫtaṣar*, págs. 119-122. Compendio de amplia difusión entre mudéjares y moriscos del que se conservan varias versiones, entre las más completas las contenidas en los mss. CSIC Junta 14, FDHCA L530 y BNE 4987. Junto a estas, existen versiones fragmentarias en los mss. CSIC Junta 4, Junta 9, Junta 61; BNE 5306, 5374, 5378, 9534; FDHCA L531; ms. 505 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha, así como el ms. n.º 1 de Sabiñán conservado en la Biblioteca de la Universidad de Zaragoza.

[79] Editado por Soha Abboud-Haggar, *El tratado jurídico de Al-Tafrīʿ de Ibn Al-Ǧallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1999, 2 vols. Aparte de los códices aquí mencionados, se conservan copias de la obra de Ibn al-Ǧallāb en el ms. BNE 5003 y ms. 1173 de la Real Biblioteca de El Escorial. Vinculado a la *Tafría*, pero compuestas en el marco de la España cristiana, las *Leyes de Moros* constituyen una versión parcial en la que se incluyen 11 de los 31 libros de la obra, ninguno de ellos relativo a la peregrinación. Se conserva el original del s. xiii-xiv en Estocolmo, en la Biblioteca Nacional de Suecia, con la signatura Til. Sp 1, así como varias copias tardías, entre otras en los mss. BRAH S 4 y BNE 4415. Sobre las vicisitudes de este texto y sus copias modernas, véase Juan Carlos Villaverde Amieva, «Un papel de Francisco Antonio González sobre «códices escritos en castellano en caracteres árabes» (Real Academia de la Historia, año 1816) y noticia de las copias modernas de *Leyes de Moros*», en Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro (eds.) *Aljamías. In memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*, Gijón (Trea), págs. 131-214.

[80] Véase Abboud-Haggar, *El tratado jurídico de Al-Tafrīʿ de Ibn Al-Ǧallāb*, págs. 177-229.

(fols. 47 *v* – 63 *r*), en el ms. 232 de la Biblioteca de Castilla – La Mancha, copiado este en caracteres latinos a principios del s. XVII, que igualmente incluye «El alquiteb del alhax o alhach»[81], así como en la copia árabe del ms. BNE 5151 que, de la misma manera, recoge el «Kitāb al-ḥuǧǧağ». Con todo ello, este completísimo capítulo del *Tafrīᶜ* constituye una de las referencias más detalladas a la peregrinación existentes en la literatura aljamiado-morisca.

Otro importante tratado que circuló entre los musulmanes castellanos y aragoneses fue la *ᶜUddat al-ḥisn al-ḥaṣīn min kalām sayyid al-mursalīn* de al-Ǧazarī, del que conservamos una copia bilingüe, aunque incompleta, en el ms. CSIC Junta 52. Compuesta en tierras de Aragón en la primera mitad del s. XV, contiene esta traducción mudéjar en su título quinto el «Capítulo ḏel-alḥiğante»[82] en el que se refieren de forma somera las jaculatorias y plegarias que el peregrino debe observar en los rituales de La Meca.

Junto a estas traducciones mudéjares y moriscas de tratados clásicos de jurisprudencia que hasta aquí he referido, cabría mencionar por último una copia en árabe de época mudéjar de la obra de Ibn Šās titulada *ᶜIqd al-ǧawāhir aṯ-ṯamīna fī maḏhab ᶜālim al-Madīna* datada en 1457. Procedente del hallazgo de Almonacid de la Sierra y custodiada en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC con la signatura Junta 2, contiene este códice un extenso capítulo dedicado a la peregrinación con el título genérico de «Kitāb al-ḥağğ» (fols. 62 *r* – 74 *v*).

Ahora bien, dentro del extenso corpus de textos jurídico-religiosos maliquíes (*fiqh*) que orientan la vida de los musulmanes bajo dominio cristiano, un lugar destacado ocupa sin duda la obra del alfaquí de

---

[81] Editado por INÈS SHABOU, *El manuscrito morisco de Al-Tafrīᶜ de Ibn al-Ǧallab: edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito 232 de la Biblioteca de Toledo*, Madrid (Editorial Académica Española), 2012, págs. 121-150.

[82] Véase la edición de SOHA ABBOUD-HAGGAR, «*Uddatu l-ḥiṣni l-ḥaṣin* de Ibn al-Ǧazarī ad-Dimašqī. Una muestra de la transmisión de los asuntos religiosos islámicos de Oriente al Occidente mudéjar en el XV», *Anaquel de Estudios Árabes*, 16 (2005), págs. 5 – 63, especialmente, págs. 50-51.

Segovia, Iça de Gebir. El *Breviario çunni*, redactado en 1462 y copiado repetidamente, de forma íntegra y fragmentaria, a lo largo de los siglos XVI y XVII[83], constituye un importante hito en el desarrollo del islam castellano y, luego, también aragonés[84]. De los 60 capítulos de que consta el tratado, en los que se recogen los principios legales de aplicación a la comunidad mudéjar, dos están dedicados a la descripción de los rituales de la peregrinación y un tercero a la festividad de *ʿīd al-aḍḥà*, con la que se pone término a estos. Tal y como indico a continuación, estos tres capítulos aparecen en las cuatro versiones moriscas completas conservadas de la obra:

a) Ms. BNE 6016[85]: «Del alhach que se á de yr a la casa de Maca» (fols. 61 *v* – 62 *v*); «De lo que á de cumplir el que haze alhach» (fols. 63 *r* – 64 *r*); «De las adaheas de pascua de carneros» (fols. 64 *r* – 66 *r*).

b) Ms. CSIC Junta 1[86]: «D̲el-alḥiğe que es ir en romería a la Casa Santa de Makka» (fols. 89 *v* – 92 *r*); «Cómo á d̲e cunplir alḥiğe el que fuere en romería a Maka» (fols. 92 *r* – 94 *r*); «D̲el-alḍahea de pascua» (fols. 94 *r* – 97 *r*).

c) Ms. CSIC Junta 60: «Del yr a façer alhche [*sic*] a la Casa S.ta de Maca» (fols. 33 *v* – 34 *v*); «De lo que á de cumplir el que façe alhich a la Casa S.ta de Maca» (fols. 34 *v* – 35 *r*); «De las adaheas de pascua» (fols. 35 *r* – 36 *v*).

---

[83] Junto a las copias completas de la obra, cabe mencionar el ms. BNE 5252 basado en parte en el *Breviario*, así como fragmentos en los mss. BNE 5301 y 5223 y algunas citas en CSIC Junta 3 y Junta 13, lo que da cuenta de la amplia difusión de la obra.

[84] Véase sobre este autor el ya citado estudio de Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado.*

[85] Editado por Taoufik ben Abdelfettah Liman, *Edición crítica, estudio lingüístico y glosario del manuscrito morisco n.º 6016 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1994, págs. 176-179, 179-182 y 182-185, respectivamente.

[86] Única copia aragonesa de la obra, en caracteres árabes. Editada por Christina Köster, *Die Aljamiado Handschrift J 1. Edition mit Sprachwissenchaftlicher Kommentar und Vergleich nebst Glossar unter Berücksichtigung von Ms 2076 de la Biblioteca Nacional,* Tesis doctoral inédita, Universität Tübingen, 1993.

d) Ms. BRAH S 3: «Del yr a haçer alhiche a la Casa Santa de Maca» (fols. 83 *v* – 85 *v*); «De lo que a de cumplir el que haze alhiche» (fols. 85 *v* – 87 *r*); «De las adaheas de pasqua y cómo se an de cumplir» (fols. 87 *v* – 90 *r*).

Junto a estos cuatro códices moriscos, es interesante señalar que conservamos dos copias generadas en el contexto cristiano para uso inquisitorial y conocimiento de las comunidades criptomusulmanas sometidas, en las que aparecen los mismos capítulos:

a) Ms. BNE 2076: «Del alhix que es hir en romería a la casa sancta de Meca» (fols. 26 *r* – 27 *r*); «Cómo a de cumplir alhix el que fuere en romería a Meca» (fols. 27 *r* – 27 *v*); «De las aldaheas de pasqua» (fols. 27 *v* – 28 *v*).

b) Archivo General de la Nación, México (Ramo Inquisición, caja 158, carpeta 54, expediente 1)[87]: «Del alhix que es hir en romería a la Cassa Santa de Meca» (fols. 35 *v* – 36 *v*); «Cómo a de cumplir alhix el que fuere en rromería a Meca» (fols. 36 *v* – 37 *r*); «De las aldaheas de pasqua» (fols. 37 *r* – 38 *v*).

Ya en época tardía, en los primeros años del siglo XVII, el morisco aragonés Mohanmad de Vera, que en parte basa su *Compendio* (ms. BNF Es. 397) en la obra de Içа de Gebir, toma del *Breviario Çunní* el segundo de los capítulos de la peregrinación «Trata de lo que debe cumplir quien quiere fuere a hazer alhaçhe a Meca onrrela Dios como puede» y refunde, junto a otros asuntos, el tercer capítulo referente a la festividad de *ʿīd al-aḍḥà*: «Trata de las adaheas de pasqua y cómo se á de cumplir; y las reses que son buenas y las que no pasan; i de adónde tomó prinçipio, y por qué, y lo qu'es deudo en alçhiher»[88].

---

[87] Dado a conocer por M.ª Judith Feliciano, «Yça Gidelli y la Nueva España: un manuscrito del *Breviario Sunní* en el Archivo General de la Nación (México D. F.)», *Aljamía*, 13 (2001), págs. 48-51. Véase también de esta autora «Breviario çunní de uso de la Inquisición», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid (Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales), 2010, págs. 172-173.

[88] Véase la edición de Raquel Suárez García, *El compendio islámico de Mohanmad de Vera*, págs. 235-236.

Obras parenéticas

Dentro del fecundo corpus de textos aljamiados mudéjares y moriscos de carácter didáctico, encontramos algunos epígrafes dedicados a aspectos de la peregrinación. Es el caso del *Alkitāb de Çamarqandī*, traducción del célebre *Tanbīh al-ġāfilīn* de as-Samarqandī, una de las obras de carácter exhortativo que gozó de mayor predicamento entre los musulmanes hispanohablantes. Contenida de forma íntegra en el ms. BNE 4871, incluye esta obra el «Capítulo en la ivantalla ḏel-alḥağ»[89] (fols. 238 *v* – 241 *v*) en el que se mencionan las virtudes y méritos (*afḍāl*) obtenidos por el cumplimiento de la visita a La Meca.

El *Libro de los castigos*, contenido en el ms. CSIC Junta 8 incluye, junto a otras breves referencias a la peregrinación, el «Capítulo del-alfaḍīla de los dieç días del-alḥağğe de pascua de carneros»[90], epígrafe del mismo tenor que el incluido en el *Alkitāb de Çamarqandī*, en el que se exponen las gracias que el musulmán obtiene en la festividad de *ʿīd al-aḍḥà*.

Otro importante testimonio sobre el *ḥağğ*, este perteneciente al *ars praedicandi* islámico, lo encontramos en el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna* compuesto por el Mancebo de Arévalo. Contenido en el ms. Dd. 9. 49 de la Cambridge University Library (fol. 154 *r*)[91], incluye el arevalense en su obra la «Egsortaçión que

---

[89] Véase la edición de Juan Carlos Busto Cortina, *El alkitāb de Çamarqandī. Edición del ms. aljamiado 4871 de la BNM, con un vocabulario completo y un estudio de algunos cuentos que en él aparecen*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 1992, págs. 329-332. Una parte importante de la obra fue copiada en los mss. CSIC Junta 6 e igualmente en el ms. BNF Esp. 397 (véase Suárez García, *El compendio islámico de Mohanmad de Vera*, págs. 81-105), y de forma fragmentaria en otros códices como los mss. BNE 4908 y BNE 5380, BRAH T 19, Junta 3, Junta 13 y Junta 30, ms. A de la Biblioteca de los Escolapios de Zaragoza, así como en el ms. 1367 de la Bibliothèque Méjanes de Aix-en-Provence.

[90] Editado por María Josefa Fernández Fernández, *Libro de los castigos (ms. aljamiado n.º 8 de la Biblioteca de la Junta). Edición, introducción, estudio lingüístico y notas de …*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Oviedo, 1987, vol. I, págs. 48-49.

[91] Sobre esta copia del *Breve Compendio* del Mancebo de Arévalo, véase Leonard Patrick Harvey, «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-*

hizo Mālik a los alḥiğantes el postrero día de la pascua ante el rey de Persia», extenso capítulo en forma de *ḫuṭba* o sermón dirigida a los peregrinos.

Mucho más breve es, por el contrario, la referencia a la peregrinación que hallamos en otros textos de tipo admonitivo, en los que el *ḥağğ* se menciona simplemente entre los pilares del islam. Es el caso del *Alkitāb de preiques i exenplo i dotrinas para medeçinar el-alma i amar la otra viḍa y-aborreçer este mundo* (CSIC Junta 53) en el que abundan referencias breves a la peregrinación junto al resto de preceptos islámicos. Caso parejo al de la colección de sentencias del *Kitāb aš-Šihāb* del egipcio al-Quḍāʿī, del que se conservan varias copias de época morisca. La mención del *ḥağğ* en este caso se reduce a una breve máxima contenida en el «Capítulo de las obras con la voluntad», primer título de la obra: «el día del-alğumuʿa es alḥāğğ de los pobres, el-alḥāğğ es desfuerço de todo flaco» (ms. Junta 29 del CSIC)[92]. Sentencia que aparece también entre la selección de máximas de la obra de al-Quḍāʿī que con el nombre de *Dichos del-annabī Muḥammad* contiene el ms. Escorial 1880: «l-alğumuʿa es el alḥiğe de los pobres»[93].

Asimismo, en la *Alḫuṭba de pascua de Ramaḍān*, copiada en el mismo manuscrito escurialense, se refiere brevemente el precepto de la peregrinación entre los deberes del musulmán: «el quinto ir

---

Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 23 (1), 1958, págs. 49-74.

[92] Edición de Ahmed Zakaría Ahmed, *Edición y estudio del ms. aljamiado-morisco n.º XXIX del CSIC*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1996, página 46. Sobre las distintas copias moriscas de esta obra, véase Pablo Roza Candás y Zouhour Chaabane, «Le *Kitāb al-Šihab* chez les Morisques. Analyse de quelques sentences contenues dans un chapitre arabe-aljamiado inédit (ms. Resc/39 du CSIC de Madrid)», *Aliento. Échanges sapientiels en Méditerranée*, Nancy (PUN - Éditions Universitaires de Lorraine), 2017, págs. 111-138.

[93] Véase la edición de Toribio Fuente Cornejo, *Poesía religiosa aljamiado-morisca (Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica. Otros textos complementarios)*, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal, CLEAM 10), 2000, pág. 35. Una sentencia similar aparece en el ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza: «El-alḥağ de los pobres de mi alumma es el-alğumuʿ» (fol. 250 *r*).

ada alhiğ a Maka de buen grado»[94], mientras que el *Libro i traslado de buenas dotrinas i castigos i buenas costunbres* contenido en el ms. BNE 5267 incluye tan solo una breve sentencia: «¡Yā mensajero de Allah!, los ricos se van con todo el bien, i-ellos fazen alḥağ, i los pobres no an poder fazerlo»[95].

Dentro de esta literatura de tipo parenético, cabría citar por último los textos pertenecientes al género de las *waṣāyā* o castigos, de gran popularidad entre los moriscos. Es el caso de la *Alguaçía de ᶜAlī*, copiada en varios códices moriscos, como el ms. 614 de la Bibliothèque nationale d'Algérie[96], en el que se amonesta al creyente sobre las gracias sustitutorias obtenidas por medio de otros preceptos: «Fes aˡṣṣala con alğamaᶜa y-abrás tanto gualardón como si fueses ada alḥağ» (fol. 25 *v*), o en el ms. BNF Esp. 397: «¡Yá Ali!, ten cuidado de azer los çinco açalaes en sus oras, con la congregaçión, en la mezquida; y t'escrivirá Dios premio como si fueses en romería a Meca»[97].

Otros textos

En otros códices aljamiados, esta vez de tipo misceláneo, la referencia a la peregrinación se reduce a una mención breve y general entre las prácticas y obligaciones del musulmán, tal y como hemos podido ver en algunas de las obras parenéticas mencionadas. Así sucede por ejemplo en devocionarios, como el contenido en el ms. Or. 6640 del British Museum[98], en los códices misceláneos Junta 3 (fols. 122 *r*, 148

---

[94] Véase la edición de Fuente, *Poesía religiosa aljamiado-morisca*, pág. 295. Texto contenido también el ms. FDHC L 528, editado por María José Cervera Fras, «*Los diez mandamientos* islámicos en un manuscrito aljamiado de Calanda», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2002, págs. 181-202.

[95] Editado por Hossain Bouzineb, *Literatura de «castigos» o adoctrinamientos*, Madrid (Gredos), 1998, pág. 53.

[96] Véase la edición de Raquel Suárez García, «Cuatro textos aljamiados», *Atalaya. Revue d'études romanes*, 16 (2016), *http://atalaya.revues.org/*1829.

[97] Editado por Suárez García, *El compendio islámico de Mohanmad de Vera*, pág. 255.

[98] Edición de Mokhles Hajri, *Un manuscrito aljamiado-morisco de prácticas religiosas (Ms. Or. 6640 del British Museum),* Trabajo de investigación de tercer ciclo inédito, Universidad de Oviedo, 2004, pág. 76.

r y 188 *v*)[99], Junta 13 (fol. 19 *r*)[100] y ms. 12 (*olim* B) de las Escuelas Pías de Zaragoza[101]. En otros casos, son cuestiones relativas al ritual las abordadas en los textos, como la notación en árabe sobre los *ayyām at-tašrīq* o días señalados del *ḥaǧǧ*, recogida en el ms. BNF 1163 (fol. 91 *r*)[102] o el breve *caso* sobre la circunvalación de la Kaaba contenido en el ya mencionado Junta 3 del CSIC (fols. 217 *v* - 218 *r*):

> «Caso si te preguntaran por qué rodean los alḫiǧantes el Alkaba de Maka cuando van a fer alḫaǧe i van demandando perdón ada Allah. Tal-le dirás, que s-ensañó Allah con los almalaques una vez i los almalaques iban rodeando el alarše llorando i rogando a Allah que los perdonase. I ansí van rodeando los alḫiǧantes la Casa de Maka, llorando i rogando ada Allah que los perdone ansí como perdonó a los almalaques. I esta es la causa por que la rodean, ermanos»[103].

A estas sucintas menciones en obras de práctica religiosa, podríamos añadir algunos contextos narrativos en los que aparecen referencias a «alḥiǧantes» y a los rituales de La Meca, como el relato de «los peregrinos de ᶜArafa y el mancebo jugador» del ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza[104], o brevísimas alusiones a la peregrinación, como en el cuento del hijo borracho contenido, entre otros, en los mss. Junta 8 del CSIC[105], en la historia de la conversión del mancebo pecador, recogido en el ms. BRAH S 1[106], en el «alḥadiz

---

[99] Editado por Reinhold Kontzi, *Aljamiadotexte*, Wiesbaden (Franz Steiner Verlag), 1974, vol. 2, págs. 423, 483, 570 y 637.

[100] Editado por Khedr, *Códice aljamiado de varias materias*, pág. 219.

[101] Códice inédito en el que podemos leer: «Fes alḥaǧ a la casa ḏe Makā i perḏonarte á Allah tus pecaḏos» (fol. 427 *r*).

[102] Fragmento no incluido en la edición del códice de Rosario Suárez Piñera, *Publicación y estudio de los pasajes aljamiados del ms. 1163 de la Biblioteca Nacional de París*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Oviedo, 1973, quien solo edita los pasajes aljamiados.

[103] Editado por Kontzi, *Aljamiadotexte*, vol. 2, págs. 636-637.

[104] Narración inédita identificada por Olivier Brisville-Fertin, «Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza», *Sharq Al-Andalus*, 21 (en prensa). Sobre este manuscrito, que contiene una de las versiones del relato de ᶜOmar Paṭōn que aquí edito, véase el capítulo II de este trabajo.

[105] Véase la edición de Fernández Fernández, *Libro de los castigos*, vol. I, págs. 37-43.

[106] Edición de Khaled Troudi, *Los hadices del manuscrito S-1 de la Real Academia de la Historia*, Trabajo de investigación de tercer ciclo inédito, Tunis (Université de La Manouba), 2005, págs. 56-60.

de la desengañaçión de Ādam» en el ms. Junta 13 del CSIC[107] o en «El sueño que se soñó un ṣāliḥ en la çibdad de Ṭúnez» contenido en el ms. 1880 de El Escorial[108], BRAH T 2[109] y CSIC Junta 55[110].

Estas alusiones genéricas a la práctica religiosa de la peregrinación[111], enmarcadas en su mayor parte en una literatura de traducción, nos permiten suponer, como señala Cardaillac[112], que realmente no existió por parte de los traductores moriscos un esfuerzo por adaptar estas obras islámicas a las excepcionales condiciones de vida de su comunidad. En consecuencia, cabría deducir que la lectura de ciertos pasajes, como el contenido en el *Libro de las luces* o *Kitāb al-anwār* de al-Bakrī (ms. BRAH T 17 [fol. 153 *v*]), podría generar en el morisco, limitado en el ejercicio de sus creencias, una inquietud totalmente justificada:

> «En el-paso cuarto serle á demandado por fazer alḥağ i si viene cumplidamente con aquello, pasará el paso quinto i si no será echado en-el fuego de ğahannam»[113].

Ahora bien, junto a estas referencias generales al *ḥağğ* que menudean en los textos de mudéjares y moriscos, de las que aquí enu-

---

[107] Editado por Khedr, *Códice aljamiado de varias materias*, págs. 222-239.

[108] Editado por Kontzi, *Aljamiadotexte*, vol. 2, págs. 772-773, y, más recientemente, por Alice Kadri, *Mudéjars et production en aljamía (XVe siècle). Edition et étude du manuscrit d'Ágreda (Esc. 1880)*, Thèse de doctorat inédite, Nantes (Université de Nantes), 2015, vol. 2, págs. 83-94.

[109] Editado por Miguel Ángel Vázquez, «El sueño adoctrinador que soñó "un salih en la sibdad de Tunes"», en *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques*, Tunis (CEROMDI), 1990, págs. 317-323.

[110] Editado por Beatriz Arce Sanjuán, «Edición y estudio del manuscrito aljamiado LV de la Biblioteca de la Junta, folios 1-21: El sueño que soñó un *ṣāliḥ* en la çibḍaḍ de Túneç», en *Actas del II Encuentro «Villa de Benasque» sobre lenguas y culturas pirenaicas: Benasque (Huesca), 1-4 de septiembre de 1998*, Zaragoza (Diputación General de Aragón), 2003, págs. 313-318, y, más recientemente, por Miguel Ángel Vázquez, «Legitimación textual a través de los sueños: el caso del sueño del *ṣāliḥ* de Túnez (ms. Resc/55 del CSIC)», *Al-Qanṭara*, 37, n.º 2 (2016), págs. 233-268, y los folios indicados en pág. 262.

[111] Cabría añadir aquí, el texto en árabe contenido en el ms. Junta 73 del CSIC (Fragmento 1) en el que se recogen las oraciones preceptivas del *ḥağğ* junto a una descripción de las mezquitas de los Santos Lugares.

[112] Cardaillac, *Moriscos y cristianos*, pág. 34.

[113] Edición de Mohamed Ali Ben Mcrad, *Estudio y edición del códice misceláneo aljamiado-morisco n.º IV de la Junta para Ampliación de Estudios*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1991, pág. 244.

mero tan solo algunos casos, aparecen en los textos otras que ciertamente parecen cobrar mayor sentido en el medio criptoislámico. Sin duda, uno de los pasajes más reveladores de la excepcional situación de los moriscos ante el precepto de la peregrinación es el contenido en el ms. 1574 de la Biblioteca de Catalunya (fols. 23 *r* – 24 *r*) que, en una referencia más amplia a la «pascua de carneros», menciona:

> «En ella los alhijantes
> a Maca ban alhijar
> día de Arafa an de llegar
> para Maca entrar costantes
> ponemos los ynorantes
> *que pues acá no alhijamos*
> que en ella obras agamos
> a las dellos semejantes»[114].

Ciertamente, el beneficio obtenido mediante otros actos de fe, sin duda más asequibles para el morisco, se presenta a menudo en estos tratados como equivalente o incluso superior al alcanzado en la peregrinación. Tal es el caso de la oración comunitaria del viernes, como se recoge en el ms. de Urrea de Jalón: «i fará aẓẓuhar con-alǧama^{c}a, escríbele Allah por caḏa una arrak^{c}a walarḏōn de sisanta alḥaǧes i-al^{c}umras»[115], o en el significativo pasaje del ms. BNE 4953:

> «¡Ya Muḥammad! si un onbre (...) ḥiǧase por todos i (…) pues no hiziese alṣṣala con alǧama^{c}a, seríale dicho el día del juiçio: ¿en dónde as estado? ¿qué as fecho en-el mundo? I apoconarlo-an en el fuego»[116].

En cualquier caso, el culto colectivo en un contexto de clandestinidad entrañaba igualmente no pocos riesgos, por lo que a través del

---

[114] La cursiva es mía.

[115] Edición de Federico Corriente Córdoba, *Relatos píos y profanos en el manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón: Edición, notas lingüísticas e índices de un manuscrito mudéjar-morisco aragonés*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1990, pág. 196.

[116] Véase la edición de Ottmar Hegyi, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*, Madrid (Gredos), 1981, pág. 121.

rezo en la intimidad del hogar y la recitación de diversas plegarias a lo largo del día era posible también alcanzar tales beneficios, como se puede leer en el ms. BNF Arabe 774: «quién lo ḏirá aqueste aˡdduᶜā es como que hiçiese alḥağ a la casa de Maka la muy reverenda», «escrebiré a ellos por caḏa aˡrrakᶜa un alḥağ i-un alᶜumra»[117], y en el ms. BNF 1163: «quien (…) se levante en sus noches a fazer aṣṣala i darle Allah por-ello walardón de dieç mil almalaques i de dieç mil alḥiğantes i fazientes de alᶜumra»[118].

Asimismo, en ocasiones aparece la indicación del momento de la jornada o día más propicio para realizar la oración, como en el ms. BNE 5223: «quien hará dos arrakas de aṣala enpués del-al-maġrib (…), escribirle á Allah por cada día walardón de un alḥağ», «quien hará el día de sábado quatro alrrakas (…), escribirle á Allah por cada alrraka i por cada aleya que leirá un alḥağ i un alumra», «quien hará aṣala la noche del-alğumua (…), escribirá Allah a él por cada alrraka i por cada aleya que leirá un alḥağ i un alumra»[119], o como aparece en el ms. Junta 4 del CSIC (fols. 15 *v* y 63 *r*):

> «Ya ᶜAlī, cuando farás aṣṣala pósate en tu lugar i tú ruegando ada Allah i demandando perdón daquía que salga el sol, que Allah escribirá a quien fará aquello una alḥiğ i una alᶜumra.
>
> I mandarles-é con cuatro alrrakᶜas al ponimiento de las bermejuras, i-escribiré a ellos por cada alrrakᶜa una alḥağ i-una alᶜumra»[120].

Otras veces será mediante la lectura piadosa como el morisco pueda obtener esta gracia sustitutoria del *ḥağğ*, como en el caso de la denominada «carta de la muerte» contenida, entre otros, en el ms.

---

[117] Véase en Mercedes Sánchez Álvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, Madrid (Gredos, CLEAM, 5), 1982, págs. 177 y 259, respectivamente.

[118] Editado por Suárez Piñera, *Publicación y estudio de los pasajes aljamiados del ms. 1163 de la Biblioteca Nacional de París*, vol. II, pág. 328.

[119] Véase en Serry Mohammad M. Abdel Latif, *Tratado de doctrina islámica (edición y estudio del manuscrito número 5223 de la Biblioteca Nacional de Madrid)*, Madrid (Universidad Complutense), 1992, págs. 131-132, 135 y 140-141, respectivamente.

[120] Edición de Ben Mᶜrad, *Estudio y edición del códice misceláneo aljamiado-morisco n.º IV de la Junta para Ampliación de Estudios*, págs. 188 y 278.

Junta 3 del CSIC: «cualquiere muçlim o muçlima que lleirá la carta de la muerte tres vezes (…) vállelle tanto como que fese sien alḥağes»[121].

De igual manera, el ayuno ritual se cita entre las prácticas cuyos beneficios son equiparables o superiores a los de la propia peregrinación, según se indica en el ms. BNE 5223: «quien dayunará el día de ᶜaššurah (…) como que hiziese alḥağ y alᶜumra a la casa de Makka sesenta vezzes»[122] y el ms. Junta 13 del CSIC: «el día de ᶜArafa pues quien lo dayunará es como que fiziese alḥağ puramente y será raspondida su rogaria i le perdonará Allah sus pecados» y «el veynti seteno de rağab, que quien lo dayunará es ansí como que fiziese alḥağğe puramente a la casa de Allah»[123].

En cualquier caso, aquellos que por una u otra razón están imposibilitados para el cumplimiento del precepto, pueden alcanzar los beneficios de la obra mediante la sola intención o propósito (*niyya*), obligatoria para el cumplimiento de cualquier acto religioso. Un elocuente ejemplo de esto lo encontramos en una breve narración contenida en el ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza (fols. 420 *v* – 422 *v*), en el que se relata cómo una anciana, tras atravesar el mar sobre su mandil, consigue realizar el *ḥağğ*. El relato finaliza con una exhortación, sin duda, muy significativa para el lector morisco:

> «La buena anya es más aprovechante al creyente que no su obra. I su coraçón d-esta mujer era linpio i bueno para con Allah y-ansí Allah le fizo aquella gracia que iba en la mar posada encima de su mandil sin dañarle el-agua en ninguna cosa. Y-ansí guardará Allah a sus siervos los apurados de los trabašos en este mundo y-en el-otro»[124].

Con todo ello, si bien estas referencias podrían entenderse también en un contexto islámico general, existen en estos tratados otras men-

---

[121] Kontzi, *Aljamiadotexte*, vol. 2, pág. 632.

[122] Véase en Abdel Latif, *Tratado de doctrina islámica*, pág. 143.

[123] Editado por Khedr, *Códice aljamiado de varias materias,* págs. 215 y 218, respectivamente.

[124] Relato inédito identificado por Brisville-Fertin, «Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza», *Sharq al-Andalus*, 21 (en prensa). Sobre este manuscrito, véase el capítulo II de este trabajo.

ciones al *ḥaǧǧ* que indudablemente están dirigidas de forma específica a la comunidad morisca y a la salvaguarda de su identidad religiosa. Resultan así muy elocuentes algunos pasajes como el del ms. BNF Arabe 774 en el que se señala que «mantener frontera en Andaluzía un día solo i una noche es mejor que dozze alḥaǧǧes cunpliḏos el debdo»[125] o el interesante fragmento, ya destacado en su momento por Chejne[126], contenido en el ms. Junta 3 del CSIC:

> «I dišo más el-anabi Muḥamad, aṣala Allāhu alāyhi wa sallām: "Quien manterná frontera en el portal de Saragossa, quiere dezir en su tierra, un día, es mejor que no quien plora i faze penitensia de sus pecados en la Casa de Maka no en Baitu el Makādiš".
>
> I dišo más el-anabi Muḥamad, ṣṣala Allāh allāi wa salam: "Quien fará dos arakas de aṣalas en tierra de Tortosa, vallen más que no que las fesse en Maka ni en Baitu el Makādīš".
>
> "I dišo más, que perdonará Allāh, tallā, a los de tiera de Tortosa i de toda esta isla, por solo que conosen i testemonian que no y-a señor sino Allāh i que no y-a aparçero con-él i que Muḥamad es su mensajero de Allāh, tallā"»[127].

Ciertamente, el *ǧihād* o «guerra santa» que ponen de manifiesto estos fragmentos aljamiados[128] constituye una acción sustitutoria de la peregrinación, incluso más meritoria, expresada ya, de igual manera, en épocas anteriores en los dictámenes emitidos por los muftíes andalusíes para aquellos momentos de dificultad (*ḍarūra*) en los que, como en el caso de los moriscos, el cumplimiento del *ḥaǧǧ* resultaba imposible[129]. En este sentido, el *ǧihād* entendido como «obligación colectiva» (*farḍ al-kifāya*) prima siempre sobre la «obligación individual» (*farḍ al-ᶜayn*) que supone el *ḥaǧǧ*. En estos casos extremos

---

[125] Edición de Sánchez Álvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, pág. 250.

[126] Chejne, *Islam and the West*, pág. 26.

[127] Fragmento editado por Kontzi, *Aljamiadotexte*, vol. 2, págs. 633-634.

[128] Sobre el concepto de *ǧihād* entre los moriscos, véase también el trabajo de Soha Abboud-Haggar, «Al-ǧihād, según el manuscrito aljamiado de Al-Tafrīᶜ de Ibn al-Ǧallāb», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), págs. 325-338.

[129] Así las fetuas emitidas en Córdoba en el siglo xii por Ibn Rušd (m. 1126) e Ibn Ḥamdīn (m. 1127) para quienes vale más hacer la Guerra Santa que efectuar la peregrinación, véase *apud* Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, págs. 63-65.

que bien podemos extrapolar a la realidad morisca, la peregrinación pasa de ser uno de los cinco deberes básicos (*arkān al-islām*) a convertirse en un acto ilícito (*ḥarām*) y reprobable por medio del cual el creyente incurre en el pecado (*maᶜṣiya*)[130].

En cualquier caso, el morisco no solo se enfrenta a las limitaciones impuestas por el poder cristiano y, paradójicamente, por la propia jurisprudencia islámica, sino también, en la mayoría de casos, a su propia precariedad económica, padecimiento que expresa de forma patente el pasaje del ms. BNE 5223 (fol. 195 *r*):

> «Yā raçūlu Allah, yo soy enviaḏo a ti ḏe parte ḏe los pobres. I lo que ḏizen los pobres es que los ricos se van con todo el bien, porque los ricos hazen alḥağ i los pobres no tienen poder para hazzerlo».

Sea como fuere, la imposibilidad del cumplimiento de este precepto básico por parte de aquellos que, como muchos moriscos, no tenían medios económicos suficientes o pasaban algún tipo de penalidad, está en efecto contemplada y perdonada por Dios, como se refleja en el ms. Junta 8 del CSIC: «será adebado quien deša de pagar el deudo del-alḥağğe quien-é poder de irlo fazer. I quien no á poder de irlo a fazer, Allah es conflešante piadoso de aquel deudo»[131].

Textos exílicos

Como ya he mencionado anteriormente, sabemos que la peregrinación a La Meca suponía una devoción particular entre los moriscos exiliados en el norte de África. La integración de estas comunidades en una sociedad netamente islámica suponía eliminar las trabas a la

---

[130] Así lo expresa el mencionado Ibn Rušd y otros jurisconsultos como Ibn Ṭalḥa, Abū Bakr aṭ-Ṭurṭušī, Abū l-Ḥasan Sīdī ᶜAlī b. Maḥṣūd o Abū Mūsā ᶜĪsā b. Manās en sus dictámenes recogidos por al-Wanšarīšī. Véase Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, pág. 63.

[131] Véase la edición de Fernández Fernández, *Libro de los castigos*, vol. I, pág. 171. Contiene también este manuscrito un «Capítulo de la alfaḏīla de los dieç días de l-alḥağğ de Pascua de carneros» (fols. 38 *v* – 40 *v*), véase Fernández Fernández, *Libro de los castigos*, vol. I, págs. 48-50.

movilidad que en la España cristiana se les había impuesto, lo que permitió que muchos de estos exiliados cumpliesen frecuentemente el anhelado viaje a los Santos Lugares del islam.

Entre las obras compuestas en tierras tunecinas, el denominado *Tratado de los dos caminos*, atribuible al toledano Ibrahim Taybili (alias Juan Pérez)[132] y contenido en el ms. BRAH S 2, incluye, junto a algunas menciones de carácter general, una de las referencias más completas al quinto pilar del islam en su capítulo sobre «El hech o peregrinación a La Meca»[133]. Introducido por una explicación histórica sobre la construcción de la Kaaba, ofrece aquí el autor una descripción precisa de los ritos preceptivos a modo de guía para el peregrino.

Estrechamente relacionado con el anterior está el tratado doctrinal contenido en el ms. BNE 9654[134], de la misma mano, que incluye nuevamente entre las descripciones de los pilares del islam, el capítulo «Del modo que se á de haçer la hecha» (fols. 137 *v* – 147 *v*). Se indican aquí las condiciones que debe reunir el creyente que quiere emprender el «Santo biaje», los puntos geográficos en los que debe tomar el *iḥrām* o purificación ritual, los distintos pasos del protocolo litúrgico y las jaculatorias correspondientes, así como indicaciones específicas para las mujeres. Con todo ello, este capítulo constituye un singular testimonio de los moriscos tunecinos (de rito malikí) pero en el que, curiosamente, en uno de los rituales descritos se cita

---

[132] Sobre la autoría de esta obra, véase el estudio introductorio de Luce López-Baralt en Álvaro Galmés de Fuentes, *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez (ms. S 2 de la colección Gayangos, Biblioteca de la Real Academia de la Historia)*, Edición, notas lingüísticas y glosario por…, preparado para la imprenta por Juan Carlos Villaverde Amieva, con un estudio preliminar de Luce López-Baralt, Madrid-Oviedo (Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal – Seminario de Estudios Árabo-Románicos), 2005, págs. 29-57.

[133] Galmés de Fuentes, *Tratado de los dos caminos*, págs. 349-350, 400 y 357-367, respectivamente.

[134] Véase sobre este códice Cardaillac, *Moriscos y cristianos*, págs. 168-180, y Gamal Abdel Rahman, «La cultura de un morisco: lectura del manuscrito 9654 de la Biblioteca Nacional de España», *Actes du XI Symposium International d'Études Morisques*, Tunis (FTERSI), 2005, págs. 19-35.

como autoridad a Abū Ḥanīfa, fundador de la escuela hanafí. Así se menciona sobre las oraciones preceptivas del monte ᶜArafa que «quien no alcançó a haçellas con el ymam las hará solo, pero cada una en su ora, por opinión del çaydi Abihanifa» (fol. 141 *v*)[135].

Del citado Taybili, cabe mencionar asimismo algunos breves pasajes sobre la peregrinación en el ms. BNE 9653[136], así como entre las prácticas y obligaciones del musulmán abordadas por el toledano en su *Cántico*, copiado en 1628 en el ms. 1976 de la Biblioteca Casanatense de Roma: «Y os es también preçepto puesto en cargo el açala, el çaca, con la bissita de la Cassa de Mecca tan bendita»[137].

Junto a estas obras compuestas en el exilio tunecino, cabe citar por último el *Tahḏīb fī ḫtiṣār al-Mudawwana* de al-Barāḏiᶜī, resumen de la célebre *al-Mudawwana* de Saḥnūn, traducido en Estambul en 1606 bajo el título de *El hundidor de çismas i erejías* (ms. BRAH S 5). No obstante, la completa y extensa referencia a la peregrinación contenida en la obra original de al-Barāḏiᶜī se reduce en la copia morisca a una brevísima nota de ocho líneas con el título de «Capítulo trata del alhiche», en el que únicamente se hace referencia al ritual de purificación (*iḥrām*), previo a la entrada en La Meca[138].

---

[135] Texto que sin duda guarda relación con el capítulo preliminar del ms. XL de la Uppsala Universitetsbibliothek que, de la misma mano, contiene un breve tratado de las *ᶜibādāt* según el rito hanafí, dirigido a los «hermanos andaluces». Véase al respecto Juan Carlos Villaverde Amieva, «Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid (Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales), 2010, pág. 123.

[136] Véase la edición de Ridha Mami, *El manuscrito morisco 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal, 12), 2002, págs. 86-87, 222-223 y 325, respectivamente.

[137] Véase la edición de Luis Fernando Bernabé Pons, *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1988.

[138] Raquel Montero Muñoz, *El hundidor de çismas i erejías. Edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito RAH 11/9397*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Zúrich, 2009, pág. 72.

3. La peregrinación en los relatos de viajes mudéjares y moriscos

Sobre el género de la riḥla

Junto a las obras mencionadas en el epígrafe anterior, encontramos entre los siglos XIV y XVII varios ejemplos de crónicas viajeras e itinerarios por el Mediterráneo y Oriente, especialmente de mudéjares, aunque también de moriscos, enmarcadas desde un punto de vista literario dentro del género de la *riḥla*. A grandes rasgos, el «relato de viaje», «relación de viaje» o *riḥla*[139] constituye un género propio del Occidente islámico[140], perteneciente a una larga tradición de literatura geográfica[141] cultivada desde los siglos IX-X y en la que se engloban

[139] Sobre este género véanse los trabajos de Ian Richard Netton, «Riḥla», *Encyclopédie de l'islam*, 2ème édition, Leiden (Brill), 1995, vol. 8, págs. 545-546; Mohammed Hadj-Sadok, «Le Genre de la *Rihla*», *Bulletin des Études Arabes*, 40 (1948), págs. 195-206; H. Touati, «Travel», en Josef W. Meri (ed.), *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, vol. II, New York (Routledge), 2006, págs. 830-832 e *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris (Seuil), 2000, especialmente el capítulo «Le voyage et son écriture» (págs. 259-297). Véase también Patrizia Manduchi, «Il Pellegrinaggio nell'età di mezzo», en Annamaria Baldussi, Patrizia Manduchi y Nicola Melis (eds.), *Le mille e una strada: viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*, Milano (Franco Angeli), 2005, págs. 13-86 y, especialmente, págs. 31-47; Manuela Marín, «Periplos culturales», en Juan Vernet Ginés (ed.), *Al-Ándalus y el Mediterráneo*, Madrid (Lunwerg), 1995, págs. 123-130, y «*Riḥla* y biografías de Ibn al-Qallās (m. 337/948)», *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, vol. I, Granada (Universidad), 1995, págs. 581-591; Nasser S. Al-Samaany, *Travel Literature of Moroccan Pilgrims during the 11-12th/17-18th centuries. Thematic and Artistic Study*, University of Leeds, 2000; Dolors Bramon planas, «Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias medievales», *Cuadernos del CEMYR*, 14 (2006), págs. 37-54, y el estudio introductorio de Felipe Maíllo Salgado en su edición de Ibn Ǧubayr, *A través del Oriente (Riḥla)*, Madrid (Alianza Editorial), 2007, págs. 25-32.

[140] En conexión con este género típicamente occidental, encontramos también en Oriente a mediados del siglo XI crónicas viajeras basadas en la experiencia del *ḥaǧǧ*. Es el caso del libro de viajes del peregrino persa Nāṣir-i Ḫusraw, titulado *Safarnāma*. Véase Nāṣir-i Ḫusraw, *Book of travels (= Safarnāma)*, translated from Persian, with introduction and annotation by W. M. Thackston, Albany (State University of New York Press), 1986.

[141] Con anterioridad, encontramos en las *muʿallaqāt* de la literatura preislámica, en la sección denominada *raḥīl*, referencias al viaje y sus vicisitudes. Asimismo, el propio Corán contiene frecuentes alusiones al viaje, así como recomendaciones para los viajeros. Véase Fátima Roldán Castro, «El viaje en el mundo araboislámico durante la Edad Media: la peregrinación

otros géneros y subgéneros como el *ᶜilm al-aṭwal wa-l-ᶜurūḍ* con obras sobre latitudes, longitudes y posiciones de los países; los *al-masālik wa-l-mamālik*, cuyos tratados se ocupan de los caminos, las distancias y los estados; o las obras de *al-ᶜaǧā'ib wa-l-ġarā'ib*, que tratan sobre las maravillas del mundo. A su vez, el género de la *riḥla* entronca directamente con la literatura de carácter biográfico de los *aḫbār*, en los que incluyen tanto anécdotas personales como datos de tipo histórico y geográfico.

Los primeros testimonios andalusíes del género de *riḥla* se remontan al siglo x[142], con la breve relación del viaje por Túnez, Egipto y Arabia del malagueño Ibn Qallās (270/883 – 337/948), contenida en la obra biográfica *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn* de al-Ḫušanī[143]. Será, no obstante, a principios del siglo xi cuando el género[144] tome forma de la pluma del sevillano Abū Bakr b. al-ᶜArabī (468/1076-544/1149) con su *Tartīb ar-riḥla*[145]. Durante el siglo xii encontraremos los ejemplos más notables de esta literatura en las crónicas de Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (473/1080-565/1169), recogidas en sus *Kitāb al-muᶜrib ᶜan baᶜḍ ᶜaǧā'ib al-Maġrib*[146] y *Tuḥfat al-albāb wa-nuḫbat al-aᶜǧāb*[147] y, especialmente, en la *Riḥla* de Ibn Ǧubayr[148] (540/1145). La obra del

---

y la búsqueda de saber», en Pablo Beneito y Fátima Roldán (eds.), *Al-Ándalus y el norte de África: relaciones e influencias*, Sevilla (Fundación El Monte), 2004, págs. 223-225 y 228-231.

[142] Sabemos de la existencia de relatos de viajes con anterioridad al siglo ix que circulaban oralmente. Véase Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge*, págs. 261-262. Entre estos primeros escritos de viajes generados en el contexto andalusí, cabe mencionar aquí el relato del mercader judío Ibrahim de Tortosa, compuesto en la segunda mitad del siglo x y del que nos han llegado tan solo fragmentos en obras de autores árabes.

[143] al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, págs. 176-178.

[144] Durante el siglo ix tenemos noticias de otros viajeros andalusíes por los distintos centros de saber islámicos del Mediterráneo y Oriente, como Ibn Ḥabīb (m. 238/852), Yaḥyā b. ᶜUmar (m. 283/896) o Baqī b. Maḫlad (m. 276/889).

[145] Iḥsān ᶜAbbās, «Riḥlat Ibn ᶜArabī ilà l-Mašriq kamā ṣawwara-hā *Qānūn at-Ta'wīl*», *Abḥāṯ*, xxi (1968), págs. 59-91.

[146] Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, *Al-Muᶜrib ᶜan baᶜḍ ᶜaǧā'ib al-Maġrib. Elogio de algunas maravillas del Magreb*, ed. y trad. de Ingrid Bejarano, Madrid (CSIC), 1991.

[147] Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, *Tuḥfat al-albāb wa-nuḫbat al-aᶜǧāb. El regalo de los espíritus*, trad. de Ana Ramos, Madrid (CSIC), 1990.

[148] Ibn Ǧubayr, *A través del Oriente (Riḥla)*, ed. de Felipe Maíllo Salgado, Madrid (Alianza Editorial), 2007.

valenciano constituye sin duda el ejemplo más representativo del género y será modelo para escritores de los siglos posteriores como Ibn Saʿīd al-Maġribī (1208-1286)[149], al-ʿAbdarī (1289)[150], los ceutíes Ibn Rušayd (m. 1321)[151] y at-Tuǧībī (m. 1329)[152], el almeriense al-Qanṭūrī (m. 1365)[153] y, ya a finales del siglo XIV, en otros como at-Tiǧanī, Abū l-Baqā', Ḫālid al-Balawī o el célebre viajero Ibn Baṭṭūṭa (779/1377)[154].

Como ya es bien sabido[155], a pesar de la popularidad del tangerino, *raḥḥāl* por excelencia del mundo islámico, su originalidad es ciertamente discutida, ya que no solo se inspira, como otros autores, en su predecesor Ibn Ǧubayr, sino que llega a plagiar buena parte de la obra del valenciano en su *Riḥla.* En consecuencia, el desfase de más de dos siglos entre los dos autores hace que el relato de Ibn Baṭṭūṭa, en tanto que documento histórico, haya de ser tomado con la debida precaución.

Tras un periodo de relativa decadencia, no será hasta bien entrado el siglo XVII con la *Riḥla* del magrebí al-ʿAyyāšī (1628-1779)[156] cuan-

---

[149] *An-Nafḥa al-miskīyya fī l-riḥla al-makkiyya*, obra citada por al-Maqqarī y al-Bagdādī, compuesta durante su primer viaje a Oriente concluido en 1254, en el cual realizó la peregrinación. Véase Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vílchez (dir. y ed.), *Biblioteca de Al-Ándalus*, s. n. *Ibn Saʿīd al-ʿAnsī, Abū l-Haṣan*. Más repercusión ha tenido su obra *Kitāb basṭ al-arḍ fī l-ṭūl wa-l-ʿarḍ*, conocida también como *Kitāb Ǧugrāfiyya*. Véanse las ediciones de esta segunda en Juan Vernet (ed.), *Libro de la extensión de la tierra en longitud y latitud. Kitāb basṭ al-arḍ fī l-ṭūl wa-l-ʿarḍ*, Tetuán, 1958, y Ismaʿīl al-ʿArabī (ed.), *Kitāb al-Ǧugrāfiyya li-Abī l-Ḥasan ʿAlī b. Mūsà b. Saʿīd al-Maġribī*, Bayrūt, 1970.

[150] Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-ʿAbdarī, *Riḥlat al- ʿAbdarī al-musammāt ar-riḥla al-maġribīyya*, ed. Muḥammad al-Fāsī, ar-Ribāṭ (Ǧāmiʿat Muḥammad al-ḫāmis), 1968.

[151] Muḥammad Ibn Rušayd, *Māl al-ʿayba fī mā ǧumiʿa bi-ṭūl al-ġayba fī riḥla ilà Makka wa-Tayyiba*, de la que existen varias copias en la Biblioteca de El Escorial.

[152] Yūsuf b. Muḥammad b. ʿAlī at-Tuǧībī, *Mustafād ar-riḥla wa-l-iġtirāb*, ed. ʿA. Manṣūr, Tūnis, 1975.

[153] Ḫālid b. ʿIsà al-Balawī al-Qanṭūrī, *Tāǧ al-mafiq fī taḥliyat ʿulamā' al-Mašriq*. De esta obra existe una edición realizada en Túnez por al-Ḥasan as-Sā'iḥ.

[154] Véase la traducción española de Serafín Fanjul y Federico Arbós, *A través del islam (Riḥla) de Ibn Baṭṭūṭa*, Madrid (Editora Nacional), 1981; 2.ª ed, Madrid (Alianza Editorial), 1987.

[155] Véase la introducción de Felipe Maíllo Salgado a Ibn Ǧubayr, *A través del Oriente (Riḥla)*, págs. 47-50.

[156] Abū Sālim al-ʿAyyāšī, *Mā' al-mawā'id*, ar-Ribāṭ (Dār al-Maġrib li-l-ta'līf wa-l-tarǧama wa-l-našr), 1977.

do el género recobre el esplendor de sus inicios[157]. No obstante, los autores de las obras producidas a partir de entonces, fundamentalmente magrebíes, volcarán su interés en las exposiciones dogmáticas y jurídicas frente a los contenidos descriptivos, que pasarán ahora a un segundo plano.

Si bien el género de la *riḥla* ocupa un lugar preferente en la literatura árabe, podríamos afirmar que, en la mayoría de los casos, su valor es más histórico y geográfico que puramente literario[158]. Junto a las expediciones comerciales, embajadas y viajes de estudio (*riḥla fī ṭalab al-ʿilm*)[159] a los grandes centros de saber del Mediterráneo y Oriente, una de las principales temáticas de estos relatos es sin duda la peregrinación a La Meca o *ḥaǧǧ*[160]. A modo de moderna guía de viajes[161] y a través de la experiencia de otros viajeros, proporcionaba

---

[157] Otros muchos autores magrebíes del siglo XVII cabe citar aquí: Ibn Abī Maḥlī (n. 1560), al-Murābiṭ (n. 1611), al-Rāfiʿī (n. 1630), al-Haštūkī (n. 1647), Ibn Nāṣir (n. 1647), al-Yūsī (n. 1630), al-Qādirī (n. 1640) o Ibn aṭ-Ṭayyib (n. 1698). Véase al respecto AL-SAMAANY, *Travel Literature of Moroccan Pilgrims*, págs. 47-73. La *riḥla* constituye, por otro lado, un género que aún hoy continúa vivo como expresión literaria popular de las experiencias de los peregrinos. Véase, entre otros, ABDEL MAGID TURKI y HADJ RABAH SOUAMI, *Récits de pèlerinage à La Mekke*, Paris (Maisonneuve et Larose), 1979, págs. 11-43, y especialmente el propio relato de la peregrinación del argelino Hadj Rabah Souami (1973-1974).

[158] Véase la introducción de Felipe Maíllo Salgado a IBN ĞUBAYR, *A través del Oriente (Riḥla)*, pág. 25.

[159] En su origen ambos términos, *riḥla* y *ṭalab al-ʿilm*, eran prácticamente sinónimos, de tal manera que la experiencia del viaje constituía en esencia la búsqueda del saber. No será hasta el siglo XII cuando la forma *riḥla* se comience a emplear para referirse mayoritariamente al *ḥaǧǧ*. Véase GELLENS, «The search of knowledge in medieval Muslim societies», pág. 53.

[160] Cabe citar aquí algunos ejemplos de *riḥla* en los que se describen otros tipos de viajes, como el relato de Ibn Ṣāḥib aṣ-Ṣālā (s. XIII) en el que refiere la peregrinación llevada a cabo por el califa ʿAbd al-Mu'min a Tinmal, o la crónica de Ibn al-Ḫaṭīb (s. XIV), en la que narra el viaje efectuado por la frontera oriental del reino de Granada. Véase al respecto, FÁTIMA ROLDÁN CASTRO, «Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval», *eHumanista/IVITRA*, 6 (2014), págs. 212-214.

[161] En el mundo cristiano, este tipo de literatura práctica, inspirada en parte en los relatos medievales y precursora de las modernas guías de viaje, verá en Europa un crecimiento extraordinario a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Véase ANTONI MĄCZAK, *Viajes y viajeros en la Europa moderna*, Barcelona (Omega), 1996, págs. 40-41, y, especialmente, el reciente catálogo de la exposición celebrada en la Biblioteca Nacional de España del 22 de septiembre de 2017 al 8 de enero de 2018, a cargo de VÍCTOR DE LAMA DE LA CRUZ,

esta literatura al peregrino informaciones prácticas sobre las rutas más propicias, los medios de transporte, las distancias entre ciudades, las condiciones climatológicas, los alojamientos o el coste de la vida en los diversos países. Asimismo, los viajeros encontraban en estas obras descripciones de las regiones y ciudades por las que los itinerarios transcurrían y los más diversos datos sobre usos y costumbres de cada territorio. De igual manera, desde un punto de vista religioso, ofrece esta literatura de viajes una detallada descripción de los ritos propios del *ḥaǧǧ*, así como de otras devociones populares (reliquias, santuarios, tumbas, etc.) que el peregrino encontraría en su camino y cuya visita se recomendaba como preámbulo a los Santos Lugares de Medina y La Meca[162].

Relatos de viaje de época mudéjar y morisca

Sabemos que los mudéjares y moriscos, continuadores de la tradición andalusí, cultivaron el género de la *riḥla* y, aunque los testimonios conservados no son muy numerosos, resultan estos muy significativos en la medida que estas crónicas viajeras suponen un material de primera mano para el conocimiento de la época en sus más diversos aspectos.

Así los dos testimonios (bilingües) dados a conocer y editados por Míkel de Epalza, reunidos bajo el título de *Ṣifat al-ḥaǧǧ* o *De*

Urbs Beata Hierusalem: los viajes a Tierra Santa en los siglos XVI *y* XVII, Madrid (Biblioteca Nacional de España), 2017.

[162] En cierta conexión con este género literario, existen en el mundo islámico los llamados *manāsik al-ḥaǧǧ*, guías de peregrinación en las que se describen los rituales y su significado, tanto del *ḥaǧǧ* como de la *ʿumra*. El primer testimonio de este tipo de literatura es el célebre *Kitāb futūḥ al-Ḥaramayn (La victoria de los dos santuarios)*, del persa Muḥyī ad-Dīn Lārī (m. 1526-1527). Véase PORTER, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, págs. 37 y 46. También servían como guías los libros de plegarias ilustrados con las distintas etapas de la peregrinación, como los *Dalā'il al-ḫayrāt* del marroquí al-Ǧazūlī (m. 1465). Véanse algunas reproducciones de imágenes de estas obras en MOUNIA CHEKHAB-ABUDAYA, *Mémoire du Hajj: le pèlerinage à La Mecque vu à travers les Arts de l'Islam, la production intellectuelle et matérielle de l'époque médiévale à l'époque contemporaine*, Paris (Les Cahiers de l'Islam), 2014, págs. 22-26.

la descripçión del modo de visitar el templo de Meca[163]. El objetivo de la obra aparece claramente explicitado en su prólogo, en el que el autor[164] declara «asientar lo que he visto ocularmente y haverlo oýdo de persona de crédito (…) para que sierva lo dicho por ayuda y memorial a la persona que deseare haçer lo mesmo»[165].

De tal manera, en la primera de estas crónicas se recoge el viaje de un peregrino anónimo que parte desde Tortosa hacia La Meca en 1395, pasando por Bujía, Túnez, Alejandría y El Cairo. Obra redactada en primera persona, el nudo del relato lo constituye la descripción de los rituales del *ḥağğ* y de los lugares sagrados de La Meca. Asimismo, aunque de forma algo más contenida, refiere el autor varias visitas piadosas, su encuentro con sabios tunecinos como Ibn ᶜArafa, el aspecto de las principales ciudades, algunos monumentos emblemáticos como las Pirámides, así como fauna exótica que tiene la ocasión de contemplar a su paso por Egipto.

El segundo relato contenido en esta obra es en realidad una epístola (*risāla*) en verso compuesta por un alfaquí de Fez. En ella narra el viajero fasí cómo en torno a 1407 parte por tierra a Túnez desde donde, en un navío cristiano, se dirige hacia los Santos Lugares. Tras varios días de navegación la nave es atacada por cristianos en las costas del Egeo y el pasaje es capturado y conducido a la isla de Lesbos. Después de varios meses en prisión, nuestro viajero, que había sido comprado como esclavo por un mercader, es llevado a Mallorca. Tras negociar su rescate, el peregrino fasí será finalmente rescatado por correligionarios catalanes[166] que lo llevan de vuelta a su tierra

---

[163] Manuscrito conservado bajo la signatura B85-A-22 (*olim* n.º 128) en la Biblioteca de la Fundación Bartolomé March Servera de Palma de Mallorca. Véase su edición y estudio en Míkel de Epalza, «Deux récits bilingues (arabe et espagnol) de voyageurs vers l'Orient qui passent par Tunis (xvᵉ et xviᵉ siècles)», *Les Cahiers de la Tunisie*, 103 – 104 (1978), págs. 35-52, y «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», *Hespéris-Tamuda,* xx-xxi (1982-1983), págs. 25-112.

[164] Aparece el nombre de Aḥmad b. Fatḥ b. Abī ar-Rabīᶜa al comienzo del primer relato, sin que sepamos con seguridad si fue este su autor.

[165] Epalza, «Dos textos moriscos bilingües», pág. 66.

[166] Menciona el fasí que estos eran de *Atcuna*, localidad que Epalza identifica con la villa zaragozana de Ateca. En opinión de Ferrer i Mallol se trataría de la localidad leridana de

por Tarragona. De nuevo en Fez, el autor redacta el texto dirigido a su hermano en el que le narra su periplo y las aventuras vividas[167].

En torno a 1490 se puede datar la obra autobiográfica *Nisāb al-ᶜaḫbār wa-taḏkirat al-aḫyār* del almeriense ᶜAbd Allah b. aṣ-Ṣabbāḥ al-Aṣbaḥī al-Andalusī, conservada en el códice n.º 2295 de la Bibliothèque nationale de Tunis[168]. Relata aquí el autor un largo periplo efectuado entre los años 1450-1460, durante los que visita el norte de África, La Meca, Yemen, Jerusalén, Damasco, Constantinopla, Bagdad y Persia. Compuesta a su vuelta a Almería, cuando contaba entre 60 y 70 años, el propósito de la obra enmarcada plenamente desde un punto de vista tipológico en el género de la *riḥla ḥiğāziyya*, es el de reforzar los valores religiosos de la comunidad mudéjar a través de la evocación de otras regiones y países islámicos.

De autor morisco anónimo y compuesto en tierras valencianas en el último decenio del siglo XVI, contiene el ms. 937 de la Biblioteca

---

Aitona, ya que en Ateca no existía aljama en la época («Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la Mediterrània medieval», págs. 116-117).

[167] Llama mi atención Juan Carlos Villaverde sobre el hecho de que, además de los dos relatos autobiografiados en prosa y en verso, los textos editados por Epalza incluyen –a continuación del primero– sendos «capítulos», tal vez de otra obra (¿una *riḥla* o un *mansik*?), titulados respectivamente *Bāb ṣifat al-ḥağğ wa-l-ᶜumra* («Descripçión de la visita dicha de ellos alhaggin y de otra ceremonia que se dirá a la postre, dicha Alamratu») y *Bāb ḏikr al-Kaᶜba aš-šarīfa wa-mašāhid Makka šarafa-hā Allāh* («Capítulo de la descripçión de la Alcaaba la famosa y los lugares de Mecca, a la que Dios enobleció»). Podría tratarse pues de un conjunto facticio reunido por su evidente propósito temático, bajo el título genérico antepuesto al primero de los textos (*Ṣifat al-ḥağğ*, que el traductor amplifica en «De la descripçión del modo de visitar el templo de Meca»), circunstancia esta a la que el editor no parece conceder importancia alguna (ni siquiera alude a la presencia los dos «capítulos»), motivado más bien por encontrar la vinculación entre los autores de los dos relatos de viaje propiamente dichos.

[168] Editado por Antonio Constán Nava, *Edición diplomática, traducción y estudio de la obra «Niṣāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār» de Ibn al-Ṣabbāḥ* (s. IX H./XV d.C.), Tesis doctoral inédita, Universidad de Alicante, 2014. Véanse asimismo las breves consideraciones de Djomaa Cheikha, «Aspects réligieux du recit de ᶜAbd Allah ibn Al-Sabbah», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos: las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan (CEROMDI), pág. 55, y «Quelques aspects religieux du récit de ᶜAbd Allah ibn Al-Sabbah», *Actes du IV symposium international d'études morisques sur métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, Tunis (CEROMDI), 1990, pág. 356.

Històrica de la Universitat de València un poema en árabe con el título de *Qiṣṣāt al-Magarib* o *Historia de los marroquíes*, en el que se da cuenta de la peregrinación a La Meca de un viajero de Fez. Salpicado de referencias a la patria y a los seres queridos que deja atrás al emprender su viaje, el fasí evoca, desde Damasco, el largo periplo que, atravesando Tremecén, Túnez, Mahdía y Gabes lo llevó hasta El Cairo, donde unido a una caravana alcanzó La Meca[169] .

Junto a estos relatos viajeros en árabe, encontramos varios textos aljamiados que contienen narraciones de viajes a Oriente de época mudéjar y morisca. A la cabeza de todos ellos, debemos colocar el *Memorial de ida i venida hasta Maka*[170] de ᶜOmar Paṭōn, en el que se recoge la peregrinación a La Meca de este mudéjar abulense en 1491. Compuesto probablemente a su regreso a Castilla, conservamos de esta obra dos copias ejecutadas durante el siglo XVI en tierras de Aragón, a cuya presentación dedico el siguiente capítulo, y cuya edición y estudio son el objeto de este trabajo.

De procedencia aragonesa son igualmente las célebres *Coplas del alḥichante de Puey Monçón*[171], narración aljamiada en verso en la que se

---

[169] Texto editado por Carmen Barceló y Ana Labarta, *Cancionero morisco*, Valencia (Ángeles Carrillo Baeza), 2016, págs. 141-151 y 369-377. El mismo «cancionero» contiene otras composiciones menores sobre el *ḥağğ*, procedentes de otros códices, en las que se expresa tanto el anhelo como la exhortación de la visita a los Santos Lugares. Véanse las págs. 414, 501 y 503-505.

[170] Con relación al título de la obra, véase nota 1 del capítulo III de este trabajo, págs. 127-128.

[171] Pablo Gil, «Las coplas del alhichante de Puey Monzón», *El Archivo*, Denia, IV, 1890, págs. 171-181; Mariano Pano y Ruata, *Las coplas del peregrino de Puey Monçón. Viaje a La Meca en el siglo* XVI, Zaragoza (Comas Hermanos), 1897; Henry Bigot, «Les strophes du pèlerin de Puey Monçon (voyage à la Mecque à la fin du XVIᵉ siècle)», *Revue Tunisienne*, XXXI (1916), págs. 87-124; Linda Grace del Casino, *Edición y estudio de las Coplas del al-ḥijante de Puey Monçón*, Tesis doctoral inédita, University of Pennsylvania, 1978; Ana Labarta Gómez, «Puey Monçón, Coplas del peregrino de», *Gran Enciclopedia Aragonesa* (en línea en *www.enciclopedia-aragonesa.com*); Ramón Zúñiga López, «Las Coplas del Alhichante de Puey Monçón (Peregrinación a La Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXVII-XXXVIII, 2, 1988-1989 [1991], págs. 449-479, «Un morisco, peregrino en La Meca en el siglo XVI», *Historia* 16, 197 (1992), págs. 99-104, y «El alhichante de Puey Monçón», *Álbum*, 37 (1993), págs. 83-85; Khedr, *Códice aljamiado de varias materias*, págs. 363-390; ᶜAbd Allāh Ǧīblū (trad.) y ᶜAbd Allāh al-ᶜAmir (rev.), *Anāšīd al-ḥağğ Buay Munẕun. Riḥla ilà Makka fī l-qarn as-sādisa ᶜašara, li-Marianū dī Banū*

relata el itinerario de un peregrino de la localidad hoy conocida como Pueyo de Santa Cruz, en el oscense valle del Cinca. Desde el puerto de Valencia parte el aragonés en «romeaje» hacia «tierra de moros», pasando por Túnez, Trípoli, Alejandría, y desde aquí a pie por El Cairo y el Sinaí, hasta llegar a La Meca, donde finaliza la «relaçión» de su viaje. El relato se completa con un breve capítulo descriptivo de «las partidas que siguen las cuatro reglas a l-aṣṣala en Maka».

Aunque tradicionalmente se supone que el viaje fue realizado en época morisca, ya Míkel de Epalza[172] planteó en su momento la posibilidad de que dicha crónica fuese redactada en la primera mitad del siglo XVI (1505-1517), hipótesis de una adscripción a época mudéjar secundada por Montaner[173], Khedr[174] y Burillo[175], y que, conforme a lo que vengo exponiendo con relación a la movilidad de estas comunidades, parece mucho más verosímil. En este sentido, la suposición de Epalza parece ahora cobrar fuerza a la luz de la documentación del Arxiu del Regne de València, en la que se registra, precisamente en el año 1517, la salida desde el puerto valenciano hacia costas norteafricanas de dos musulmanes de «Puimonzón»[176].

ī Ruwāta, Riyāḍ (Markaz al-Malik Fayṣal li-l-buḥūẓ wa-l-dirāsāt al-islāmiyya – Dār al-Fayṣal al-ṯaqāfiyya), 2004; FERNANDO BURILLO ALBACETE, «Las coplas del alhichante de Puey Monçón (Peregrinación a La Meca de un mudéjar aragonés)», *Cuadernos CEHIMO* (*Centro de Estudios de Monzón y Cinca Medio*), 36 (2010), págs. 173-222. Véase también lo mencionado sobre este texto en HARVEY, «The Moriscos and the *Hajj*», págs. 21-22. Se daba igualmente noticia en ABDELJELIL TEMIMI, *Bibliographie générale d'études morisques*, Zaghouan (FTERSI), 1995, pág. 252, de un proyecto de edición de este texto por Antonio Vespertino Rodríguez en colaboración con Míkel de Epalza, sin que este haya llegado a realizarse.

[172] MÍKEL DE EPALZA, «Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado-morisque», en Louis Cardaillac (coord.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris (Publisud), pág. 56.

[173] ALBERTO MONTANER FRUTOS, «La literatura aljamiada», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid (Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales), 2010, pág. 54.

[174] TAREK KHEDR, «Las coplas del Alhichante de Puey Monçón», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid (Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales), 2010, pág. 222.

[175] BURILLO, «Las coplas del alhichante de Puey Monçón», pág. 208.

[176] Dato registrado en EMILIA SALVADOR, «Sobre la emigración mudéjar a Berbería: el tránsito legal a través del puerto de Valencia durante el primer cuarto del siglo XVI», *Estudis: revista de historia moderna*, 4 (1975), págs. 56-57.

Por otra parte, podríamos conjeturar que, si bien el relato en verso nos ha llegado en copia de época morisca, este probablemente tendría su correlato con una versión en prosa, hoy perdida, que habría circulado entre los mudéjares, proceso característico de la poesía morisca[177].

A estos testimonios viajeros de mudéjares, cabría añadir el códice desaparecido que supuestamente recogía el relato de la peregrinación del, ya morisco, Mancebo de Arévalo y que Gayangos[178] en 1839 aseguraba haber visto entre los manuscritos de la Real Biblioteca de Palacio de Madrid. Sea cual fuere la fortuna de dicho ejemplar (si es que alguna vez existió), lo cierto es que tampoco sabemos con certeza si realmente el enigmático arevalense llegó a realizar dicho viaje, aunque él así lo anunciaba en su *Tafçira* (ms. Junta 62 del CSIC, fol. 3 *r*):

> «I como ya se açercaba mi romeache, que no faltaba sino llegar la compañía que ya estaban a punto en-Ávila la Real, i como el señor don Manrique entendió la cuyta de mi viache reparó parte de mi neçesidad i diome diez doblas moriscas y los demás ᶜalimes que allí se hallaron todos contrebuyeron en mi favor»[179].

Más certeza tenemos, sin embargo, sobre algunas otras personas del entorno del Mancebo, de los que sí sabemos que cumplieron con la peregrinación[180]. Tal es el caso de Muḥammad Baṭūn, sobre el que

---

[177] Una correspondencia, en parte similar, se observa en el caso de la historia de José, de la que tenemos tanto el *Recontamiento de Yúçuf* en prosa (ms. BNE 5292) como el *Poema de Yúçuf*, versión aljamiada en verso (mss. BNE Res 247 y BRAH T12). Así, estas versiones, en prosa y en verso, pertenecen a una misma tradición basada en la referencia coránica a este patriarca. Como ya señalara Gayangos, el autor del *Poema de Yúçuf* no habría hecho más que «poner en verso castellano alguna de las muchas versiones de esta historia popular que corría entre moriscos» («Adiciones y notas», en George Ticknor, *Historia de la literatura española*, iv, Madrid [Rivadeneyra], 1856, pág. 421).

[178] Pascual de Gayangos, «Language and Literature of the Moriscos», *British and Foreign Review*, viii (1839), págs. 63-95.

[179] Adapto aquí la edición de María Teresa Narváez Cordova, *Tratado* [*Tafsira*] *del Mancebo de Arévalo*, Madrid (Trotta), 2003, pág. 104.

[180] A ellas se refiere de forma general en las primeras líneas del *Sumario*: «sigún que le fue fecho a saber a este dicho Manzebo por personas que an vesitado aquella Santa Casa» (BNE Res 245, fol. 1 *r*). Véase la edición de Fonseca, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, pág. 121.

volveré más tarde, al que el de Arévalo se refiere en la misma *Tafçira* (ms. Junta 62 del CSIC, fols. 292 *v* – 293 *r*)[181], o el de Nuzaya (~ Nuzayta) Calderán, de cuyo viaje da noticia precisamente en la ciudad de Ávila, testimonio que aparece contenido en el *Breve Compendio* (ms. Dd. 9. 49 de la Cambridge University Library, fol. 94 *v* – 95 *r*):

> «D̲īšo la maga Nuzaya en Ávila la Real, i lo averdadeçió con nuestro onrado al-Qur'ān, que estaba el tiyaber aççunnal en Maka escribto en unas hojas de metal más blancas que la plata, i dentro de una alqubba de mármol, con una tela de hierro por su warda. I cuando algún muftī feneçía, allí venían por dicreto çunnal.
>
> D̲īšo más, ver cómo se ponían i la santimonia con qué tomaban las dichas hojas, qu-esto no se podía similar con ningún dezīr por afeytado que sea, porque las tenía Mālik ante sus pechos, en tanto que sus naḥues escrebían la data pendiente. Y-esto duraba tres d̲ías, desde alᶜaṣar hasta almagrib, dentro de Maka, azzahā Allah, i no se tocaban más hasta dicha ocasión.
>
> Y-así dizen los que an visto aquella tierra santa que no ay más abocança en dicho qu-en fecho, ni en ley que en çunna, ni en çunna que en ley, de modo que todo es una misma congruança»[182].

En el marco de esta literatura de viajes, pero fuera del contexto estrictamente religioso, debemos situar otro tipo de relatos viajeros, como los itinerarios clandestinos de huida y regreso a la Península seguidos por los moriscos durante los siglos XVI y XVII[183]; así, el *Viaje de Venecia a España* que recoge el ms. BRAH T-16[184] o el *Itinerario de España a Turquía* y los *Avisos para el camino*, estos dos últimos

---

[181] Véase la edición de este texto en Narváez, *Tratado* [*Tafsira*] *del Mancebo de Arévalo*, págs. 308-309.

[182] Fragmento editado en Harvey, «Los moriscos y los cinco pilares del Islam», pág. 96.

[183] A estos relatos de viaje moriscos, habría que añadir un brevísimo fragmento de contenido geográfico conservado bajo la signatura Junta 86 del CSIC, cuyo deterioro apenas permite leer algunos topónimos («Golfo de Venezia», «Isla de Chipre»...).

[184] Luce López-Baralt y Awilda Irizarry, «Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI (Los manuscritos aljamiados 774 de la Biblioteca Nacional de París y T-16 de la Real Academia de la Historia)», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, II, Oviedo-Madrid, Universidad de Oviedo – Gredos, 1985, págs. 547-582, reed. en *La literatura de los últimos musulmanes de España*, Madrid (Trotta), 2009, págs. 395-442.

contenidos en el ms. Arabe 774 de la Bibliothèque Nationale de France[185].

En definitiva, todos estos relatos viajeros mudéjares y moriscos que, en mayor o menor medida, podemos vincular al género árabe de la *riḥla*, constituyen sin duda un corpus textual que, aunque reducido, resulta de especial interés tanto desde el punto de vista literario como histórico. A diferencia de otros testimonios de la producción criptoislámica hispánica, muy frecuentemente resultado de la traducción de obras clásicas árabes, estamos aquí ante una literatura de creación romance que contiene el testimonio en primera persona de estos últimos musulmanes peninsulares. Es, pues, en este marco literario en el que debemos situar el *Memorial de ida i de venida hasta Maka* del hasta ahora desconocido ᶜOmar Paṭōn[186], del que paso a ocuparme.

---

[185] Sánchez Álvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, págs. 50-51 y 153-154; López-Baralt e Irizarry, «Dos itinerarios secretos de los moriscos», págs. 395-442.

[186] Frente a la forma ᶜUmar Baṭūn, lectura semipaleográfica de los manuscritos, adopto la forma ᶜOmar Paṭōn en consonancia con la documentación cristiana. A propósito de este nombre, véase lo indicado tanto en el estudio sobre la autoría como en el glosario final.

II
La tradición manuscrita de la obra de ᶜOmar Paṭōn

1. Noticia preliminar

La primera mención conocida de la obra que ahora edito es la que contiene el propio catálogo en red del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, en el que, junto a la signatura del códice L771-4, se incluye la sola mención de «Relato de un peregrino a La Meca [siglos xv – xvi?]». Animado, pues, por esta sugestiva referencia y ante la ausencia de estudios previos sobre la obra, en septiembre de 2012, coincidiendo con mi estancia en la Universidad Carlos III de Madrid, comencé mi investigación sobre este, hasta entonces, desconocido texto aljamiado[1].

Di a conocer la obra, en concreto la versión contenida en el ms. FDHCA L771-4, en el marco del *XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, celebrado en Teruel[2] en septiembre de 2014, con la

---

[1] Interrogado desde la Universidad de Alicante por este texto, Juan Carlos Villaverde Amieva, director de la colección CLEAM, informó de la edición que yo estaba preparando. Así Ruiz Bejarano ofrece noticia de mi investigación en su tesis doctoral (*Práxis islámica de los musulmanes aragoneses*, pág. 584).

[2] Tras mi intervención en este congreso, tuve ocasión de intercambiar algunas impresiones con la profesora de la UNED Ana Echevarría Arsuaga, que ya tenía noticia –por Juan Carlos Villaverde– de mi trabajo desde la primavera de aquel año; me informó entonces la profesora

comunicación titulada «De Ávila a La Meca: Notas en torno a una *riḥla* aljamiada inédita»[3]. En dicho trabajo presenté algunos avances de mi estudio sobre el códice, el itinerario descrito, la cronología, así como algunas informaciones sobre la autoría.

Poco después, Xavier Casassas presentó en el coloquio *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes y representaciones*, celebrado en Casa de Velázquez de Madrid en octubre de 2014, su comunicación «La peregrinación (*ḥaǧǧ*) desde Castilla en época mudéjar: viaje de ida y vuelta a La Meca de un musulmán de Ávila, Umar Batún, a finales del siglo XV». La intervención de Casassas apareció publicada solo algunos meses después en la revista de la UNED, *Espacio, tiempo y forma*[4], y ese mismo año, algunos de los aspectos considerados por Casassas en su trabajo serán retomados por Olatz Villanueva Zubizarreta[5].

Por mi parte, a lo largo de estos últimos años he venido dando a conocer diversos aspectos de esta obra. Así, me ocupé de algunas cuestiones lingüísticas del texto calandino en el trabajo «Nuevos datos para el estudio de la variación dialectal aragonesa en textos aljamiados», presentado a las *IV Jornadas de Lingüística Hispánica*, celebradas en 2015 en la Universidade de Lisboa[6], mientras que ofrez-

---

Echevarría de la existencia de otra investigación en marcha sobre el mismo códice a cargo de Xavier Casassas Canals.

[3] Pablo Roza Candás, «De Ávila a La Meca: Notas en torno a una *riḥla* aljamiada inédita», *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo, 4-5 de septiembre de 2014*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2017, págs. 353-364.

[4] Xavier Casassas Canals, «La *Riḥla* de Omar Patún: el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491-1495)», *Espacio, tiempo y forma*, 28 (2015), págs. 221-254.

[5] Olatz Villanueva Zubizarreta, «Los mudéjares del norte de Castilla en vísperas del bautismo: expresiones religiosas de un Islam que no fue Al-Ándalus», *eHumanista/Conversos,* 3 (2015), págs. 192-206. Curiosamente, ninguno de estos dos autores hace referencia en sus respectivos trabajos a mis investigaciones sobre la obra, a partir de mi intervención en el simposio de Teruel, circunstancia que ambos evidentemente no ignoraban. En este sentido, menciona Villanueva (pág. 202) sobre el códice calandino que «el investigador que lo ha dado a conocer» fue el propio Casassas.

[6] Pablo Roza Candás, «Nuevos datos para el estudio de la variación dialectal aragonesa en textos aljamiados», en José María Santos Rovira (ed.), *Armonías y contrastes. Estudios sobre variación dialectal, histórica y sociolingüística de español*, Lugo (Axac), 2015 págs. 233-247, a

co algunos pasajes significativos del relato en el volumen colectivo *Miscelánea Hispano-Tunecina*[7]. De igual manera, los avances en mi investigación, especialmente sobre la autoría y cronología, así como noticia de la documentación valenciana referente a este viaje, fueron presentados en el congreso internacional de medievalismo de Lleida (2014) y vieron la luz en «The *riḥla* of ᶜUmar Baṭūn. A Mudejar pilgrimage route to Mecca from Castile», publicado en Inglaterra en el volumen colectivo *Medieval Territories*[8]. Más recientemente, me ocupé de ciertas cuestiones problemáticas del itinerario, en especial de la identificación de algunos topónimos, en el seminario internacional *Aljamiado: Textes et contextes d'un islam espagnol*[9], celebrado en 2016 en el Institut National des Langues et Civilisations Orientales de París.

Esta tarea culmina ahora, tras varios años de investigación, con la publicación del presente volumen[10].

---

partir de la comunicación presentada en las *IV Jornadas de Lingüística Hispánica. Armonías y contrastes*, celebradas el 21 y 22 de abril de 2015 en la Universidade de Lisboa.

[7] Pablo Roza Candás, «Túnez, camino de La Meca. Noticia de una peregrinación (ms. L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón)», *Miscelánea Hispano-Tunecina*. Estudios reunidos y presentados por Clara-Ilham Álvarez Dopico, Oviedo (Universidad de Oviedo), col. Iberia & Berbería (en prensa).

[8] Pablo Roza Candás, «The *riḥla* of ᶜUmar Baṭūn. A Mudejar pilgrimage route to Mecca from Castile», en Flocel Sabaté y Jesús Brufal (eds.), *Medieval Territories*, Newcastle upon Tyne (Cambridge Scholars Publishing), 2018, págs. 382-407.

[9] Pablo Roza Candás, «Prácticas islámicas entre los moriscos: en torno a un relato del *ḥağğ*», ponencia dada en el marco del seminario doctoral *Aljamiado: Textes et contextes d'un islam espagnol* que tuvo lugar en abril de 2016 en el Intitut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) de París.

[10] Entregado ya el volumen al director de la colección CLEAM para iniciar los trámites de revisión para su publicación, llega a mis manos una edición del manuscrito de Calanda realizada por Xavier Casassas Canals - Olatz Villanueva Zubizarreta - Serafín de Tapia Sánchez - Javier Jiménez Gadea y Ana Echevarría Arsuaga, *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1595)*, Valladolid (Universidad), 2017, trabajo que lógicamente no he podido tener aquí en consideración. En cualquier caso, si bien esta edición, cuyos autores desconocen la existencia de un segundo manuscrito (en las Escuelas Pías de Zaragoza), ofrece lecturas que difieren de las propuestas por nosotros, la precipitación para sacar el libro –siempre mala consejera en estas lides– no justifica los abundantes errores de dicha publicación. Baste citar aquí algunas de estas interpretaciones desafortunadas: *Neguana* (pág. 77) en vez de *Negrona,* la célebre nave genovesa; *Fayana*

Avanzada ya mi investigación sobre la copia calandina del relato y la redacción del libro, Olivier Brisville-Fertin, ocupado en la catalogación del fondo aljamiado de las Escuelas Pías de Zaragoza, amablemente llamó mi atención sobre una segunda versión fragmentaria contenida en el ms. n.º 11 (*olim* D) de dicha biblioteca. No dudé entonces en incorporar la edición y estudio de dicho texto, aunque ello supondría algún retraso en la aparición de este libro.

2. El ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza

El hallazgo de Almonacid de la Sierra y los manuscritos aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza.

Bien conocidas nos son las circunstancias del célebre hallazgo que en agosto de 1884 tuvo lugar en Almonacid de la Sierra (Zaragoza)[11], donde cientos de códices árabes y aljamiados, junto con diversos utensilios de encuadernación, aparecieron al levantar el falso suelo de una casa. Creídos de ningún valor por los albañiles, muchos fueron arrojados a los escombros y otros quemados para divertimento de los muchachos, hasta que a los pocos días del hallazgo el Padre

---

por *La Faviana* (pág. 75), la isla italiana de Favignana; *Lonbarse* (pág. 121) interpretando como nombre propio la forma verbal, tan común en los textos aljamiados, *lónbrase*; *mallas* (pág. 118) para las que los autores conjeturan «quizás un tipo de embarcación» en lugar de *mulas*, o la supuesta advocación de *Santa Catalina de Farles* (pág. 98) que, en realidad, no es más que una referencia a los *frayles* del monasterio de *Santa Catalina* del Sinaí; y así tantos otros en los que no merece la pena detenerse.

[11] Véase sobre las circunstancias de este hallazgo, Francisco Codera, «Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, V (1884), págs. 269-276; Pablo Gil – Julián Ribera y Mariano Sánchez, *Colección de textos aljamiados,* Zaragoza (Comas Hermanos), 1888, págs. 171-181; Julián Ribera y Miguel Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la sección de árabe bajo la dirección de …*, Madrid (Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas – Centro de Estudios Históricos), 1912, págs. iii – ix. Véase asimismo Alberto Montaner Frutos, «El depósito de Almonacid y la producción de la literatura aljamiada», *Archivo de Filología Aragonesa*, 41 (1988), págs. 119-121, y Villaverde, «Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, páginas 102-107 y 112.

Fierro, de las Escuelas Pías de Zaragoza, de paso por la villa, se hizo con uno o dos ejemplares.

Avisado asimismo del hallazgo el profesor zaragozano Pablo Gil, adquirió este buena parte de los materiales, mientras que el P. Fierro, en una segunda visita a Almonacid, compró, a instancias del Padre Provincial, una nueva partida de unos 25 manuscritos. A estos, habrá que sumar algún ejemplar suelto que posiblemente quedó en manos de vecinos de la localidad, alertados del valor que aquellos libros podían tener.

La primera noticia del «feliz hallazgo» no se hizo esperar y el mismo mes de agosto aparecerá en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* una breve nota de Francisco Zapater y Gómez[12]. El mismo año el arabista y exalumno escolapio Francisco Codera[13] publicará en dicho *Boletín* una completa reseña sobre el contenido del hallazgo que él mismo había tenido ocasión de examinar.

Pocos años después, una vez examinados los materiales por Miguel Asín y, tras constatar que algunos manuscritos se encontraban descabalados, con unos fragmentos en la colección de Gil y otros en las Escuela Pías, se llevará a cabo un intercambio amistoso de materiales para completar los volúmenes de Gil con los fragmentos de los Escolapios. En compensación, la Biblioteca de las Escuelas Pías recibió de Gil algunos códices aljamiados completos.

Poco después, algunos textos de la colección de Gil serán dados a conocer en una reproducción litográfica[14], como preámbulo de la publicación, unos años después, de una relación completa de los códices aljamiados en su poder[15]. En 1910, a la muerte de Gil y por mediación de Julián Ribera, Miguel Asín y Mariano de Pano, su colección será adquirida por la Junta para la Ampliación de Estudios,

---

[12] *Boletín de la Real Academia de la Historia*, v (1884), pág. 65.

[13] Codera, «Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra».

[14] Gil, Ribera y Sánchez, *Colección de textos aljamiados.*

[15] Pablo Gil, «Los manuscritos aljamiados de mi colección», *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, págs. 537-549.

hoy Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, y bajo la supervisión de estos se llevará a cabo la catalogación[16] de los manuscritos. En dicho inventario se incluirá asimismo una descripción, a partir de las notas del arabista zaragozano Ramón García de Linares, de los cuatro códices que, por entonces, se hallaban en la Biblioteca de los Escolapios de Zaragoza[17].

Sin embargo, no será esta la primera descripción de los manuscritos aljamiados de los Escolapios, ya que el P. Eugenio Salarrullana, tiempo antes ya había dado una conferencia en el Ateneo de Zaragoza acerca de la «religión morisca» en Aragón, en la que presentaba los contenidos de los códices conservados en el fondo de la Orden. Si bien desconocemos los detalles de dicha conferencia impartida el 1 de diciembre de 1900, de la «brillante disertación» y «concienzudo trabajo» del «sabio padre escolapio» se hizo eco a los pocos días la práctica totalidad de la prensa local[18]. Ciertamente, sabemos que el propio Salarrullana, a instancias de Julián Ribera y del hebraísta Pedro Gómez, planeaba, desde tiempo antes, la publicación en la *Revista Calasancia* de un estudio de los códices de la biblioteca escolapia que acompañaría de algunos modelos de la escritura aljamiada, proyecto que, sin embargo, jamás llegará a ver la luz[19].

Transferidos desde la Biblioteca al Archivo de las Escuelas Pías, los volúmenes descritos por García de Linares no se corresponden exactamente con lo que hoy se conserva, fruto de una reencuadernación moderna y algunas otras operaciones aún por aclarar llevadas a cabo sobre los diversos materiales[20]. Solo dos códices existen

---

[16] Ribera y Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta.*

[17] Ribera y Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, págs. 263-268.

[18] *Diario de Zaragoza* (2-12-1900), *La Derecha* (3-12-1900), *La Alianza Aragonesa* (3-12-1900), *El Mercantil de Aragón* (3-12-1900), *Diario de Avisos* (3-12-1900).

[19] De todo ello da cumplida cuenta el P. Dionisio Cueva González, *Las Escuelas Pías de Zaragoza (1767-1901)*, Zaragoza (Diputación General de Aragón – Departamento de Educación y Cultura), 1999, págs. 352-354.

[20] Véase ahora la catalogación de Brisville-Fertin, «Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza» (en prensa). Se incluye en dicho trabajo como apéndice una

hoy en dicho archivo, al que habría que sumar el ms. C, perdido durante mucho tiempo y recientemente reaparecido en la Columbia University Library, sin que conozcamos el momento y el modo en el que este ejemplar viajó desde Zaragoza a Nueva York.

Descripción codicológica del ms. n.º 11 *(olim D)* [*fols.* 317 *r* – 334 *r*]

Procedente del hallazgo almonacidense, el ms. 11 (*olim* D) del archivo de las Escuelas Pías de Zaragoza contiene una copia fragmentaria del relato de ᶜOmar Paṭōn. Descrito este manuscrito en su momento en el catálogo de Ribera y Asín, a partir de las notas de García de Linares, se trata en realidad de un códice facticio en el que se recogen materiales de diversa tipología (narraciones, ejemplos, plegarias, etc.) que, una vez en manos de los Escolapios, fueron encuadernados en un grueso volumen de unos 500 folios. El relato de la peregrinación de ᶜOmar Paṭōn aparece contenido entre los folios 317 *r* y 334 *r*, aunque este no llegó a ser identificado por Ribera y Asín en su catálogo, en el que a partir del fol. 288 se resumen los contenidos del códice con la indicación general: «Alhadiçes, recontacionex, demandas, exenplox, rogarias, etc.»

Los folios que componen la pieza que aquí nos interesa y en la que centraremos la descripción presentan unas dimensiones regulares de 270 x 180 mm, si bien debemos tener en cuenta que, en la encuadernación moderna de los materiales, estos fueron guillotinados proporcionando al conjunto una falsa homogeneidad. Asimismo, el enlomado actual no permite determinar con claridad la colación de los distintos fascículos que conforman el manuscrito.

El papel es verjurado fino de color blanco con 8 corondeles por centímetro y un puntizón cada 3,5 cm. Presenta una filigrana (fols. 317, 318, 322, 325, 327, 328, 329, 330) consistente en una lágrima

síntesis del estudio codicológico iniciado en su momento por Alberto Montaner y Diego Navarro.

invertida que encierra una cruz latina, con la letra M en su ángulo inferior y R invertida en el superior (*vid*. fig. 2), similar en parte a las consignadas por Briquet con los números 5680 (Siracusa, 1582), 5684 (Mantua, 1555), 5688 (Perpiñán, 1596), 5703 (Carcasona, 1595) y 5704 (Perpiñán, 1595)[21], o en el ámbito hispánico, la reproducida por Valls i Subirà con el número 100, documentada Cuenca en 1600, con la inicial M en el ángulo inferior y, quizá O, en el superior[22]. Diseños parecidos se aprecian en otros códices aljamiados, algunos procedentes del mismo taller almonacidense, así el ms. Junta 6, Junta 32, Junta 39 (cuaderno C), Junta 40 (3.º, 4.º y 5.º cuaderno), Junta 43 y Junta 53, así como en los mss. BNE 2076 y 5252 y en el ms. BNF Esp. 397[23].

La misma filigrana se aprecia en los folios que, tras el texto, han quedado en blanco, y que, carentes de foliación, corresponderían con el 338, 339, 343, 344, 345, 346 y 349. Entre estos folios en blanco, se observa en el fol. 336 una segunda filigrana, consistente también en una cruz latina dentro de una lágrima invertida, coronada por una estrella de ocho puntas y con las iniciales LR en la base (*vid*. fig. 3). Una marca muy similar la registra Valls i Subirà[24] con el número 93, documentada en Valladolid en 1588, aunque aquí con iniciales de difícil lectura y estrella de siete puntas.

El estado de conservación es bueno, si bien se aprecia en la parte superior de los folios una mancha de humedad, así como algunas otras en la caja de escritura, producidas por la acidez de la tinta que, en ocasiones, llegan a traspasar el papel.

La pieza, carente de reclamos, presenta foliación moderna, a lápiz, en el ángulo derecho de los vueltos. Texto sin pautado, con

---

[21] Charles-Moïse Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier*, Genève (Imprimerie W. Kündig & fils), 1907, tomo 2.

[22] Oriol Valls i Subirà, *La historia del papel en España*, Madrid (Empresa Nacional de Celulosas), t. II, pág. 202.

[23] Para este motivo, remito al completo estudio de Suárez García, *El compendio islámico de Mohanmad de Vera*, págs. 23-28.

[24] Valls i Subirà, *La historia del papel en España*, t. II, pág. 200.

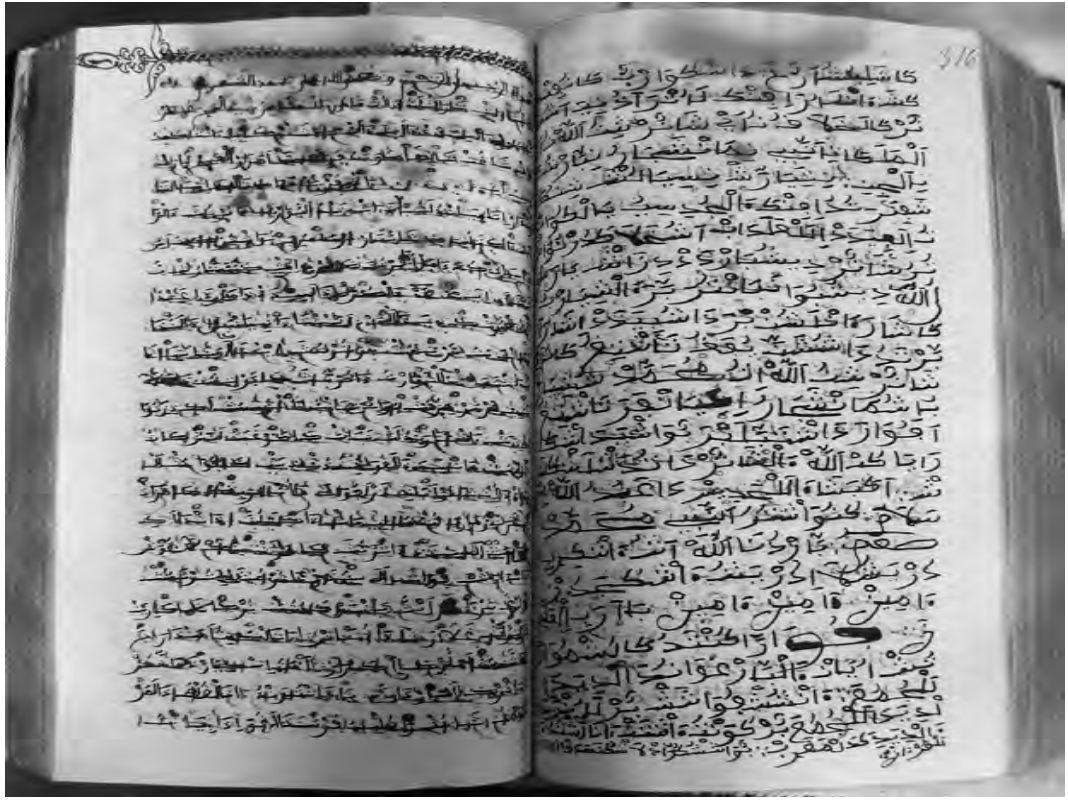
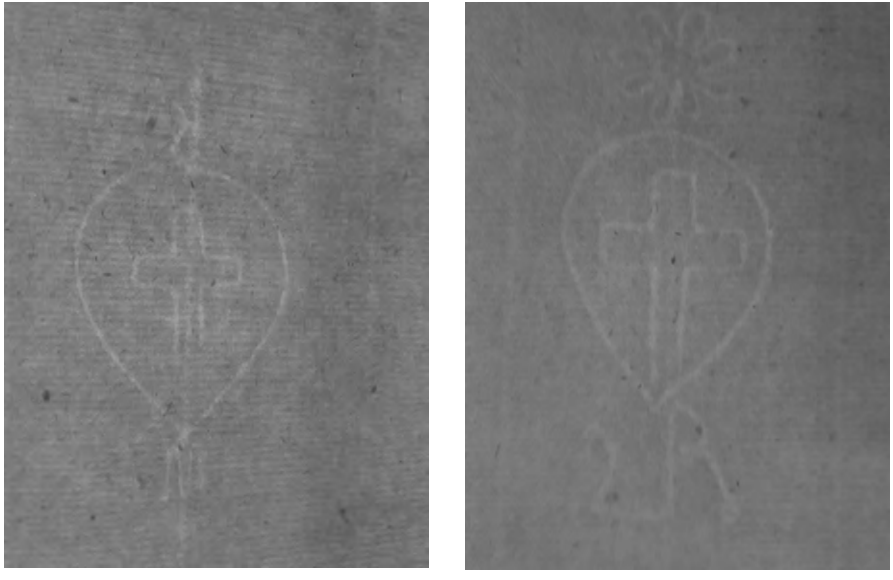


Figura 1: Ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza, fols. 316 *v* – 317 *r*.



Figuras 2 y 3: Filigranas del ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza, fol. 338 (*izquierda*) y fol. 336 (*derecha*).

Figura 4: Ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza, fols. 318 *v* – 319 *r*.

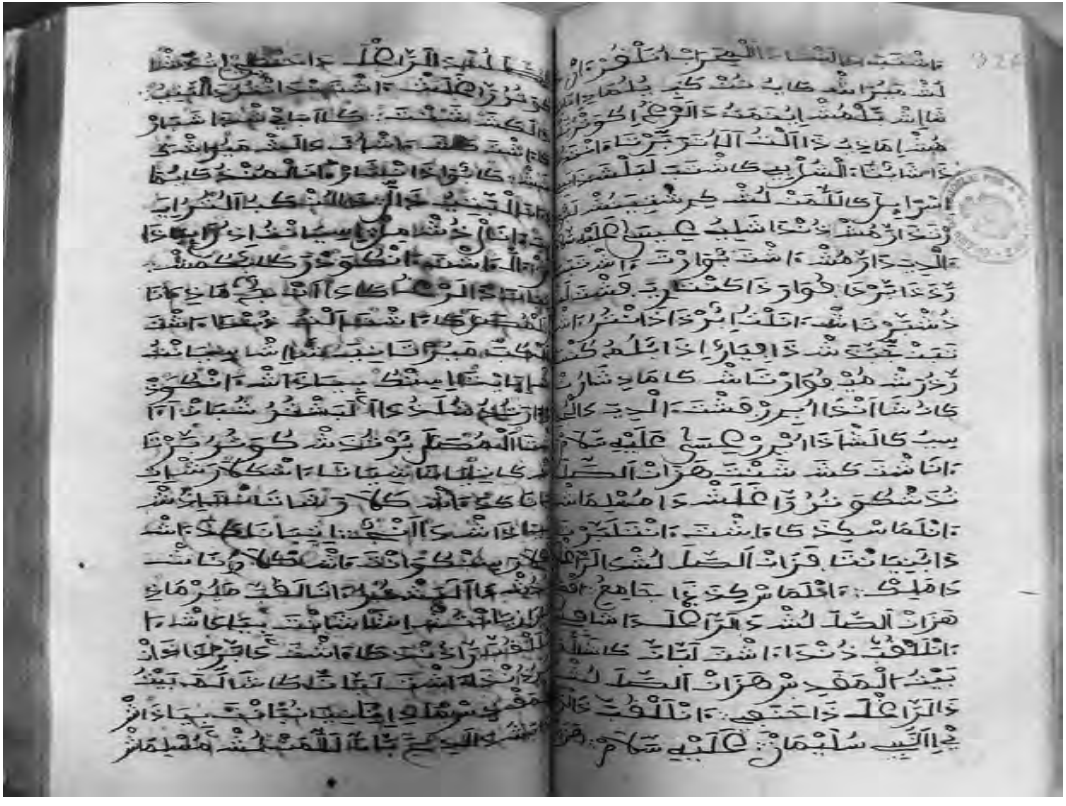


Figura 5: Ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza, fols. 326 *v* – 327 *r*.

un número variable de líneas por folio que oscila entre las 24 (fols. 317 *r* – 319 *v* y 324 *r* – 330 *r*) y las 25 (320*r* – 323 *v*), delimitando una caja de escritura de 235 x 145 mm que deja unos márgenes de 15, 20, 30 mm y sin margen apreciable en el lado derecho, debido a la encuadernación al que los materiales fueron modernamente sometidos.

La letra es de tipo andalusí, caracterizada por la representación de *fā'* con un punto debajo de la consonante y *qāf* con un punto sobre ella coincidiendo con la *fā'* de la escritura oriental. Otras características manifiestas de la letra magrebí, frecuentes en los textos aljamiados, son el uso de *tašdīd* condicionado por la notación de la vocal, de tal manera que en combinación con *kasra*, ambos se escriben debajo de la consonante; el trazado con forma alargada y cuadrada de *ṣād*, *ḍād* y *kāf*, y la altura de *ᶜayn* inicial que en ocasiones puede ser igual a la de *lām*[25].

El *ductus* es regular y proporcionado, de una sola mano que también copia otras piezas del mismo códice[26] y que Brisville-Fertin identifica con la de Muḥammad Escribano «el Mayor»[27]. La puntuación se reduce a la utilización de tres puntos en triángulo que, junto a su empleo como elemento de realce de determinadas palabras, sirve aquí para marcar tanto la pausa fuerte (fols. 317 *r* [2], 317 *v*, 320 *v* [2], 322 *r* [2], etc.), como, ocasionalmente, la suave (fols. 317 *r* [3], 329 *r* [2]).

Por lo que respecta a los hábitos gráficos del copista, se observa cierta irregularidad en el uso del *tašdīd*, notoriamente en su defecto (19 ocurrencias que suponen un 29% del total de casos) en combinación con *ǧīm* cuando esta es empleada como representación de

---

[25] Véase al respecto MONTANER, «El depósito de Almonacid», pág. 131, y N. VAN DEN BOOGERT, «Some notes on Maghribi script», *Manuscripts of the Middle East*, Leiden, 1989, vol. 4, pág. 38.

[26] Dos de estas piezas, copiadas por la misma mano, son las narraciones referidas a la peregrinación ya mencionadas más arriba: «la vieja y el rey» (fols. 420 *v* – 422 *v*) y «los peregrinos de ᶜArafa y el mancebo jugador» (fols. 422 *v* – 424 *r*).

[27] Véase BRISVILLE-FERTIN, «Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza» (en prensa).

la africada /ĉ/: *eǰaron* (fols. 318 *r*, 329 *v*), *noǰes* (fols. 318 *r*, 329 *v*), *ǰapadas* (fol. 321 *r*), etc. Asimismo, esta grafía defectiva se detecta en combinación con *bā'* (9 ocurrencias, 2,4%) como representación de la bilabial sorda /p/: *budimos* (fol. 317 *v*), *bunto* (fol. 318 *r*), etc.; con *lām* (2 ocurrencias, 1,5%) con valor de palatal lateral /ļ̌/: *legamos* (fol. 318 *r*) y *alí* (fol. 318 *r*), y *rā'* con valor de vibrante múltiple /r̄/: *aramaḍán* (fol. 325 *v*), casos estos posiblemente debidos a simples olvidos del copista a tenor de los porcentajes. Erratas del amanuense que, por otro lado, parecen explicar el único caso de exceso de la marca de geminación detectado en la forma *ḍesenbbarcaron* (fol. 319 *r*).

El empleo de vocal anaptíctica en grupos consonánticos de oclusiva más líquida es regular en posición inicial, a excepción de una sola ocurrencia de *grande* (fol. 320 *v*) con *sukūn*. Por el contrario, en interior de palabra, la anaptixis alterna ocasionalmente con el empleo de *sukūn* en los grupos /br/: *febrero* (fol. 318 *r*), *ālanbre* (fol. 320 *r*), *sobre* (fols. 328 *v*, 329 *r*, 329 *v*), *obrir* (fol. 326 *v*); /dr/: *cuadra* (fol. 327 *r* [2]), *padre* (fols. 322 *v*, 323 *r*, 327 *v* [2]), *madre* (fol. 327 *v*), *pieḍra* (fols. 322 *v* [2], 328 *r*); /tr/: *cuatro* (fols. 317 *v*, 318 *r*, 321 *r* [2], 324 *r*, 324 *v*, 328 *r*), *nosotros* (fols. 317 *v*, 318 *r*, 319 *r*, 322 *v*, 324 *r*, 329 *v*, 330 *r*), *otro* (fols. 319 *r*, 322 *r*, 323 *r*, 324 *r*, 325 *r*), *otra* (fols. 318 *v*, 323 *r*, 328 *r*), *otras* (fol. 329 *r*), *nuestro* (fols. 318 *v*, 323 *r*), *patrón* (fol. 318 *v*), *entrar* (fol. 320 *v*); /bl/: *habló* (fol. 322 *v*); /gl/: *regla* (fols. 326 *v* [3], 327 *r*, 329 *v*).

Se constatan ciertas particularidades en la representación de la unión de palabras; por un lado, el empleo de *yā* para la conjunción copulativa, cuando esta va seguida de palabra que comience por vocal: *y-abía* (fol. 319 *v*), *y-era* (fol. 318 *r*), *y-enbarcámonos* (fol. 317 *r*), *y-uno* (fol. 327 *r*), etc., y, por otro lado, algunos casos de embebimiento de nasales: *u-mes* (fol. 318 *r*), *co-nosotros* (fol. 320 *r*).

Se observan algunos casos esporádicos de uso de *matres lectionis* para indicar la tonicidad, especialmente con vocal *kasra*: *ḍīšo* (fols. 318 *v*, 323 *r*), *dīcho* (fol. 327 *v*), *dīcha* (fols. 323 *r*, 327 *r*), *mī* (fol. 330 *r*), *mīl* (fols. 320 *v*, 321 *r*, *et passim*), *hīja* (fol. 323 *v*), *vī*

(fol. 326 *v*), junto a *ālanbre* (fol. 320 *r*) y *mūrieron* (fol. 319 *r*), en los que la representación de la cantidad vocálica no coincide con la sílaba tónica.

Dentro de las particularidades gráficas cabe mencionar, asimismo, la alternancia en el empleo de *ḏal* (822 ocurrencias), posiblemente desprovista de su carácter fricativo, junto a *dāl* (509 ocurrencias), así: *çiuḏaḏ* (fol. 317 *r*), *çiudaḏ* (fol. 317 *v*), *çiuḏad* (fol. 320 *v*), *çiudad* (fol. 321 *v*); *ḏenḏe* (fol. 317 *r*), *ḏende* (fol. 317 *r*), *dende* (fol. 326 *r*), etc. De igual manera, se observa alternancia, aunque porcentualmente poco significativa, en el empleo de *kāf* y *qāf*, tanto en voces árabes y asimiladas: *Adimasqo* (fols. 324 *r*, 324 *v*) / *Adimasco* (fols. 321 *r*, 321 *v*, *et passim*), *alcuba* (fols. 321 *v*, 324 *v*) / *alquba* (fols. 321 *v* [2], 326 *r* [2], *et passim*), como romances: *cada* (fols. 327 *r*, 329 *v*) frente a *qaḏa* (fol. 329 *r*), *cruçifiqaron* (fol. 328 *v*).

Si bien estamos ante una copia cuidada realizada con cierto esmero, se constatan algunos errores y correcciones del amanuense, como añadidos de texto, tanto interlineados (fol. 317 *r* [2]) como en los márgenes (fols. 318 *r*, 322 *v*), así como pequeños tachones (fols. 317 *v*, 322 *r* (2), 329 *r*) y algunas repeticiones (fols. 318 *r*, 318 *v* – 319 *r*, 320 *v*, 324 *v*).

Sobrio en su ornamentación, el capítulo aparece encabezado por una cenefa monocromática de motivos florales (fol. 317 *r*). Con el objeto de servir de realce de determinadas palabras, fundamentalmente nombres propios y formas árabes, el copista emplea un trébol (fol. 325 *r*), así como los mencionados tres puntos en triángulo, bien de forma aislada (fols. 317 *r*, 320 *v* [2], 322 *v*, *et passim*)[28], o en sucesión de cuatro (fol. 328 *r*) y de siete repeticiones (fol. 317 *r*).

Estampada en el margen derecho del fol. 326 *v*, presenta impronta en tinta azul de forma oval que representa el escudo de la orden de

[28] Véanse los folios 317 *r* (3), 317 *v* (2), 318 *r*, 320 *v* (4), 322 *r* (2), 322 *v* (2), 323 *r* (3), 323 *v* (2), 324 *v* (12), 325 *r* (13), 325 *v* (8), 326 *r* (7), 236 *v* (6), 327 *r* (7), 327 *v* (9), 328 *r* (5), 328 *v* (5), 329 *r* (17), 329 *v* (4), 330 *r* (3).

los PP. Escolapios, con los anagramas MA, MP y ΘΥ en su interior, rodeado por la leyenda «Colegio de Escuelas Pías · Zaragoza ·».

3. El ms. L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón

El hallazgo de Calanda

En la primavera de 1988, en el transcurso de las obras de derribo de una casa propiedad de la familia Espada en la localidad turolense de Calanda, apareció entre sus muros un saco que contenía varios manuscritos árabes y aljamiados. Escondidos con premura y recelo poco antes del destierro morisco, quizá con vistas a un posible retorno de su propietario, dichos códices parecen por su temática (escritos coránicos, textos legales, oraciones, prácticas de culto, etc.) haber formado parte de la biblioteca personal de algún alfaquí de la villa. De este hallazgo y de sus contenidos dio cumplida noticia en su momento María José Cervera[29] quien se encargó de la descripción y catalogación de los materiales.

Poco tiempo después de este hallazgo, Guillermo Redondo, de la Universidad de Zaragoza[30], en una visita a Calanda adquirió de la misma familia algunos otros cuadernos y papeles sueltos que, por su gran deterioro, los propietarios no habían considerado de interés y que, por consiguiente, Cervera no llegó a incluir en su catalogación[31].

---

[29] Una catalogación preliminar fue elaborada por Cervera con motivo de la exposición de estos materiales en la Biblioteca de Aragón en enero de 1992 («Fichas descriptivas. Exposición de manuscritos aljamiados», *I Jornadas de literatura aljamiada aragonesa*, Zaragoza [Biblioteca de Aragón], 1922, págs. 15-24). Posteriormente, esta catalogación fue ampliada en Cervera, «Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)», *Aragón en la Edad Media*, 11-12 (1993), págs. 165-188, y, de forma sucinta, en «Los manuscritos de Calanda (Teruel)», *Aljamía*, 17 (2005), págs. 143-149.

[30] Agradezco asimismo a Alberto Montaner y Guillermo Redondo las informaciones proporcionadas al respecto.

[31] Un año después, en 1989, otro documento morisco, no consignado por Cervera, fue hallado al derribar un tapial de otra casa de la misma localidad turolense. Actualmente en manos particulares, dicho documento consiste en una hoja con una *basmala* inicial y algunas pruebas

Estos materiales fueron cedidos posteriormente, junto a los otros encontrados en 1988, al Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón. Precisamente uno de estos ejemplares lo constituye el actual manuscrito L771-4[32], en el que se incluye el relato de la peregrinación de ᶜOmar Paṭōn que paso a describir.

Descripción codicológica

El texto presenta íncipit: «Aquest-es un treslado i memoria de ᶜOmar Paṭōn, vezino de la çibdad de Ávila, i lo que le acaeçió en su camino de ida i de venida hasta Makkaᵗᵃ, aᶜazzahā Allah» (fol. 1 *v*) y éxplicit[33]: «Ante que llegásemos al puerṭo de Sanaí, pasamos por-el pied Ǧibāl Alṭuwir, donde habló» (fol. 19 *v*).

Se trata de un volumen en 4.º (220 x 160 mm), con la siguiente composición: 1 unión (2), 1 unión (4), 1 binión (8), 1 unión (10), 1 binión (14), 3 hojas sueltas (17), 1 binión (21) = 21 fols.

El papel es verjurado fino de color blanco en su origen con 8 corondeles por centímetro y un puntizón sogueado cada 2 y 3,5 cm. Presenta una filigrana (*vid*. fig. 7) consistente en una mano enguantada con las iniciales O R inscritas en la palma y de cuyo dedo corazón parte una flor de cinco pétalos. El motivo, muy común en toda Europa occidental desde el siglo XV hasta mediados del XVII, es en esencia similar a varios de los consignados por Briquet[34] entre los números 10728 y 10772, y

---

caligráficas. Una reproducción del mismo puede verse en ROSA M.ª BUESO ZAERA, «Moriscos de Aragón», *Ontejas*, 19 (2007), pág. 2. Agradezco a Rosa M.ª Bueso y a Jesús Villarroya, vecino de Calanda, las informaciones proporcionadas sobre las circunstancias de dicho hallazgo.

[32] Quisiera agradecer al personal del Servicio de Biblioteca, Archivo y Fondo Antiguo de las Cortes de Aragón, coordinado por María Teresa Pelegrín Colomo, el haberme facilitado en todo momento las tareas de consulta del códice; igualmente a Reyes Serrano González por su amabilidad en consultas ulteriores.

[33] Dado el mal estado de conservación del códice, se consigna el éxplicit según el último folio completo conservado.

[34] BRIQUET, *Les filigranes*, tomo 3. Sobre este motivo, véase también ALBERTO MONTANER FRUTOS, *Prontuario de Bibliografía: Pautas para la realización de descripciones, citas y repertorios*, Gijón (Trea), 1999, pág. 87.

Valls i Subirà[35] en la serie que va desde el 150 al 201. Esta marca aparece en el margen interior de los fols. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 y 14 coincidiendo siempre con el pliegue del bifolio. La forma completa del motivo se puede apreciar en el bifolio 9-10 con unas dimensiones de 100 mm desde la base del puño hasta el extremo superior de la flor, 30 mm desde el extremo superior del puño hasta el extremo del dedo corazón, 20 mm desde la base del puño hasta la base del dorso de la mano, 55 mm desde la base del dorso hasta el extremo del dedo corazón, 30 mm de ancho en el dorso de la mano y 15 mm de anchura máxima en la base del puño. La filigrana se corresponde asimismo con la distribución de puntizones, de tal manera que el dedo corazón coincide con el puntizón central, y la extensión horizontal de la mano con dos secuencias de puntizones a 2 cm a izquierda y derecha del central.

El estado de conservación es bastante precario. Presenta numerosos folios dañados y anomalías en su disposición, con folios desordenados y una evidente pérdida de hojas. Se observa igualmente un desgarro significativo de los dos últimos folios, de los que tan solo quedan dos testigos de 75 x 50 mm (superior) y 11 x 13 mm (inferior) del folio 20 y uno de 85 x 35 mm del folio 21. Son frecuentes las rasgaduras, de cierta magnitud en la parte superior de los fols. 1-8 y 16-19, en ambos casos decrecientes.

Presenta varias manchas de acidez producidas por la oxidación de los sulfatos férricos de la tinta que afectan a la caja de escritura, pero sin que lleguen a dificultar en exceso la lectura del texto. De igual manera, se aprecian varias manchas de humedad, especialmente visibles en los fols. 4, 8, 14, 15, 16, 17 y 18. Se observan asimismo varios agujeros causados por el propio efecto de la humedad y el deterioro de las tintas en los fols. 14-15 y 19; así como otras perforaciones debidas a algún tipo de larva, cuyas acanaladuras se aprecian entre los fols. 1-3, fols. 15-19 y, otra de mayor envergadura en el margen interior, desde el fol. 11 hasta el 16. Finalmente, se aprecian pequeñas arrugas en el papel en los fols. 11-16 y 18.

---

[35] Valls i Subirà, *La historia del papel en España*, t. II, págs. 216-228.

SECUENCIA ACTUAL	ORDEN PROPUESTO	SECUENCIA ACTUAL	ORDEN PROPUESTO
1 r	1 r	perdido	13 r
1 v	1 v	perdido	13 v
2 r	2 r	15 v	14 r
2 v	2 v	15 r	14 v
3 r	3 r	17 r	15 r
3 v	3 v	17 v	15 v
4 r	4 r	16 v	16 r
4 v	4 v	16 r	16 v
5 r	5 r	11 r	17 r
5 v	5 v	11 v	17 v
6 r	6 r	12 r	18 r
6 v	6 v	12 v	18 v
20 r	7 r	perdido	19 r
20 v	7 v	perdido	19 v
10 r	8 r	perdido	20 r
10 v	8 v	perdido	20 v
9 r	9 r	13 r	21 r
9 v	9 v	13 v	21 v
19 r	10 r	14 r	22 r
19 v	10 v	14 v	22 v
7 r	11 r	18 r	23 r
7 v	11 v	18 v	23 v
8 r	12 r	21 r	24 r
8 v	12 v	21 v	24 v

Cuadro I: Secuencia actual de los folios en el manuscrito de Calanda y propuesta de ordenación.

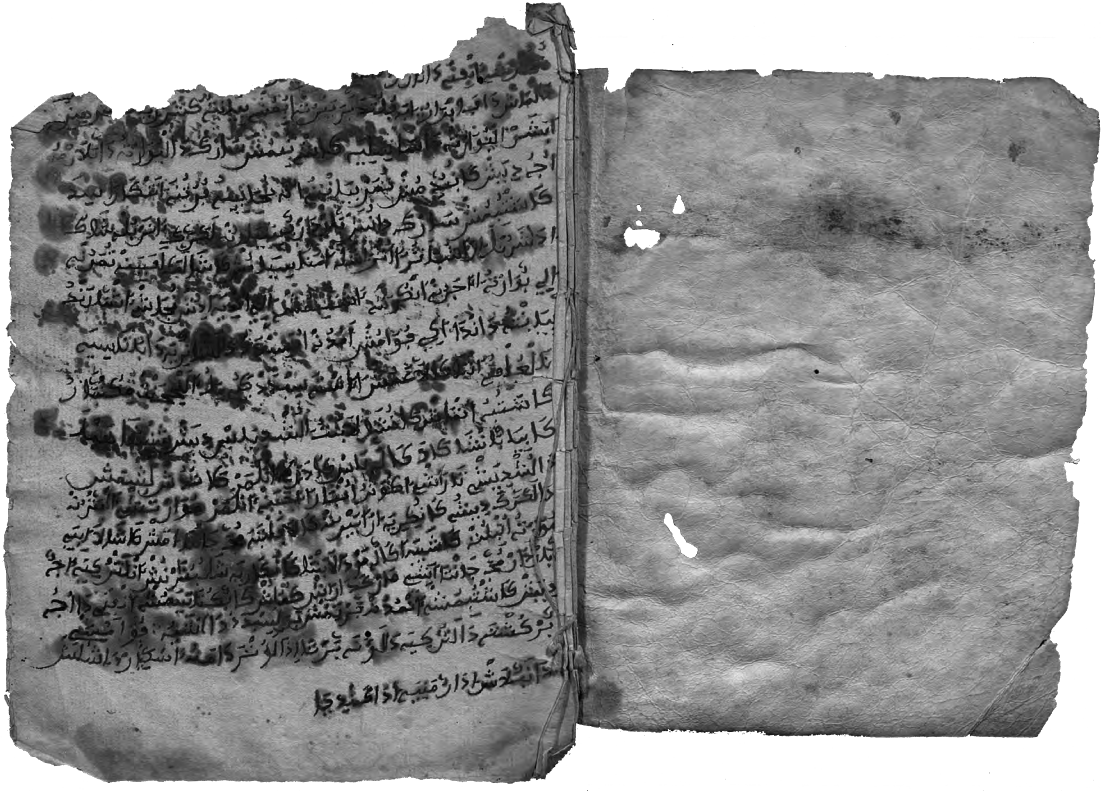


Figura 6: Ms. L771-4 del Fondo Documental de las Cortes de Aragón, fol. 1 *r*.

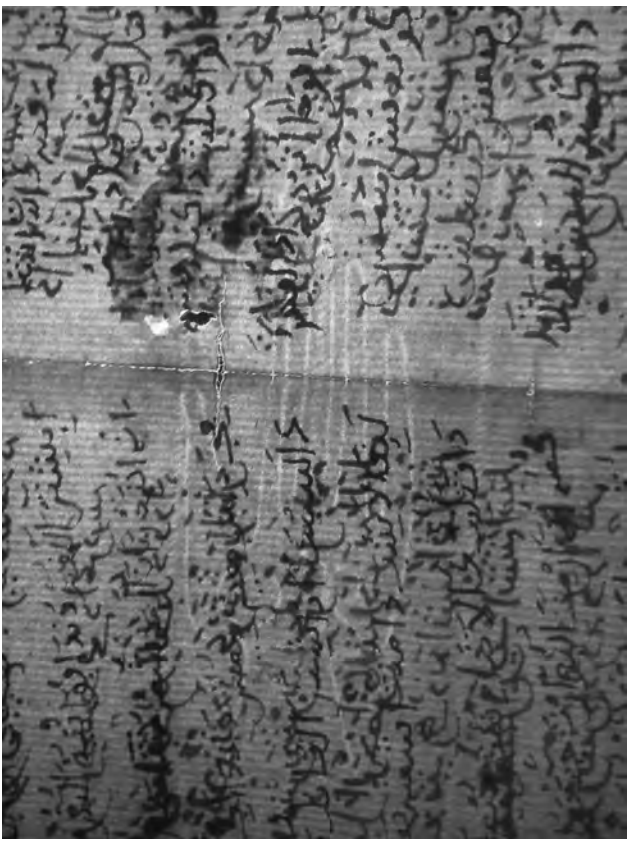
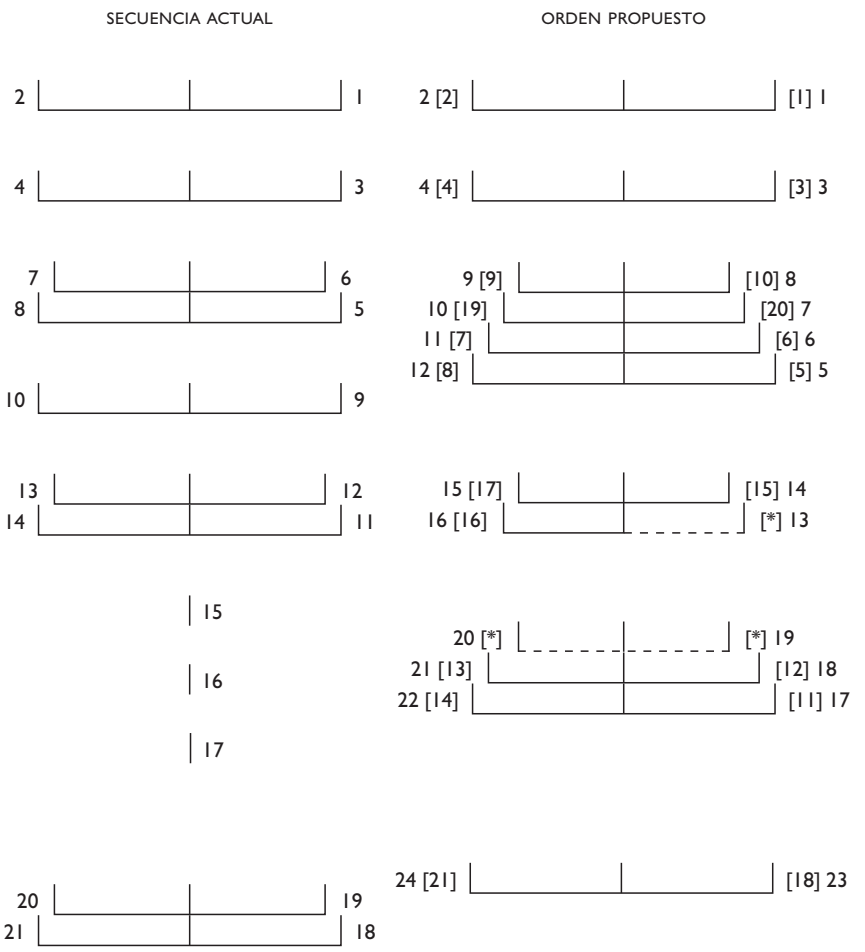


Figura 7: Filigrana del ms. L771-4 del Fondo Documental de las Cortes de Aragón, fols. 9 y 10.

Figura 8: Ms. L771-4 del Fondo Documental de las Cortes de Aragón, fol. 18 *v*.

Figuras 9 y 10: Encuadernación del ms. L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón. Tapa anterior (*izquierda*) y posterior (*derecha*).



Cuadro II: Distribución de los cuadernos en el manuscrito de Calanda (secuencia actual y orden propuesto).

El códice carece de numeración de hojas o páginas, así como de elementos de control interno (signaturas y reclamos). Esto, unido al propio deterioro del manuscrito, con pérdida de hojas y folios sueltos compilados de manera arbitraria, ha generado cierta incoherencia en la disposición de los materiales. En consecuencia, de acuerdo con una distribución lógica del contenido y con vistas a una futura restauración del códice, propongo aquí una nueva ordenación de los materiales[36] expresada en la tabla de correspondencias contenida en el cuadro I adjunto. De acuerdo con este nuevo orden propuesto de los materiales, la hipotética disposición original del códice respondería a la siguiente fórmula y al esquema reflejado en el cuadro II adjunto:

> 4.º (220 x 160 mm); 1 unión (2), 1 unión (4), 1 cuaternión (12), 1 binión falto de la primera hoja (16), 1 ternión falto del bifolio central (22), 1 unión (24): 24 [= 21] fols.[37]

Las dimensiones del folio son 220 x 160 mm. Texto a una columna sin pautado con una caja de escritura poco definida que oscila entre 110 x 135 mm en el fol. 1 *v* y 215 x 150 mm en los folios finales, lo que deja unos márgenes muy irregulares que fluctúan entre los 0/10, 0,4/15, 0,1/10, 0/0,8 mm, llegando incluso a utilizar, aprovechando el pliegue del bifolio, unos milímetros del margen izquierdo del fol. 6 *v* como comienzo de la caja de escritura del fol. 7 *r*. El número de líneas por página alterna entre las 7 (1 fol.), 15 (2 fols.), 16 (2 fols.), 17 (4 fols.), 18 (10 fols.), 19 (11 fols.), 20 (3 fols.) y 21 (1 fol.)[38], sin que sea posible determinar, debido al desorden de hojas, la distribución de sucesiones de folios con el mismo número de líneas.

---

[36] Mantengo en esta descripción analítica las referencias a los folios de acuerdo a la disposición actual de los materiales y no a esta nueva ordenación, la cual sí tendré en cuenta en la edición del texto y en los estudios que la acompañan.

[37] Adviértase que la numeración de los esquemas corresponde al orden árabe del manuscrito, es decir, de derecha a izquierda. Entre corchetes señalo el folio en la disposición original del códice. Téngase en cuenta además que, en algunos folios sueltos, el recto y el verso no coinciden con los de la disposición actual del manuscrito. Por otra parte, señalo con asteriscos los folios perdidos.

[38] Se incluyen obviamente en estos cálculos solo los datos de las hojas completas.

La letra, descuidada, poco espaciada e irregular, en tinta marrón, es de tipo andalusí, caracterizada por la representación de *fā'* con un punto debajo de la consonante y *qāf* con un punto sobre ella coincidiendo con la *fā'* de la escritura oriental, el uso de *tašdīd* condicionado por la notación de la vocal, el trazado con forma alargada y cuadrada de *ṣād*, *ḍād* y *kāf*, y la altura de *ʿayn* inicial que en ocasiones puede ser igual a la de *lām*.

La puntuación es excepcional y se reduce al empleo de tres puntos en triángulo invertido (fols. 1 *r*, 2 *r*, 3 *r*, 4 *v* y 5 *v*). Asimismo, se observan tras el encabezamiento del asunto del relato y el nombre de *Allah* (fol. 1 *v*, línea 3) tres figuras circulares rematadas en su lado izquierdo por una línea, seguidas de doble pleca, combinación de motivos con los que se marca la pausa, al tiempo que torpemente se pretende justificar el espacio en blanco al final del reglón.

Se aprecian algunas correcciones y añadidos de texto, bien interlineados (fols. 4 *r*, 15 *r*, 15 *v*, 17 *v* y 19 *r*) o en los márgenes (fol. 6 *v*), así como algunos tachones de mayor o menor envergadura (fols. 3 *r*, 8 *r*, 8 *v*, 9 *r*, 10 *r*, 17 *r* y 19 *r*). El fol. 2 *v* presenta un error en el proceso de copia consistente en una laguna textual generada por un lapso en el dictado interno que da lugar a una *omissio ex homoioteleuto* o salto de igual a igual. De tal manera, el copista confunde la palabra final de la perícopa anterior (*gente*) con la misma forma que aparece dos líneas más adelante en el texto:

> «El patrón de la carraca dīšo que no quiría ir a Bayrut, que le faltaba mucha **gente** [e más, que se le abía muerto un pilot que sabía aquella mar de Levante, que no quería seno ponernos en la Turquía. Echó perder mucha **gente**][39] asī mercaderes como los que poco teníemos».

Consciente de su yerro, el escribano decide repetir el contenido íntegro y subsanado del folio, empleando para ello el fol. 1 *r* que había dejado en blanco.

Otro desliz en el dictado interno se observa en el fol. 4 *v* debido, en esta ocasión, a una errónea localización del punto donde se había

[39] Entre corchetes, el fragmento que falta en el fol. 2 *v*.

interrumpido la lectura del texto (*çibdad*). El copista, al darse cuenta de su fallo, lo subsana tachando el segmento repetido.

> «I dende aquī fuemos a **çibdad** [~~de Ḥimṣa. Estuvimos~~] d-Çāramina, i-a la çibdad de Almuḥarram, i-a la çibdad de ᶜAn Šiᶜun, i-a la çibdad de Ḥāmaᵗᵃ[40], tierras muy pobladas i viçiosas. Dende aquī fuemos a la çibdad de Ḥimṣa. Estuvimos aquī un día».

Un caso similar se aprecia en el fol. 8 *r*:

> «no toparés yerbas ni ramō **verd**e [~~donde está~~] salvo sierras quemadas de fuego sin agua ne por consolaçión, que maravilla es de **ver d**onde está formada Makkaᵗᵃ».

Algo más complejo es el error de dictado interno que se produce en el fol. 5 *v*. En esta ocasión, tras copiar la perícopa, el copista vuelve a un punto anterior (*está*) a aquel en el que había interrumpido la lectura:

> «A una parte de la çibdad **está** una almaqābir donde están çiertas alqubas de aˡnnabíes. Allí **está** [~~una almaqābir donde çiertos~~] Bilāl bnu Hamāmaᵗᵃ».

Otro caso singular de error ocular que afecta al proceso de copia se produce en el fol. 8 *r*, originado aquí por cierta equivalencia acústica y gramatical. Así, el copista retiene el segmento (*quinze días*) pero escribe simplemente (*diez*), combinando de forma inconsciente ambas formas:

> «Por-otra parte andarés [~~diez~~] i **quinze días** que no toparés yerbas ni ramō verde».

El texto, carente de cualquier tipo de ornamentación, es obra de una sola mano, posiblemente perteneciente al mismo taller de escribanos que también copiarían los documentos procedentes del mismo hallazgo calandino custodiados en el Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón. En este sentido, la letra del códice parece ser la del mismo amanuense del ms. L771-1, del que únicamente se conservan dos bifolios con un fragmento de un índice del Corán.

---

[40] Lectura conjetural.

Las tapas de encuadernación en pergamino, aunque coetánea del texto manuscrito, no se corresponden con el ejemplar en cuestión ya que el tamaño de estas es sensiblemente menor (183 x 145 mm). La tipología se corresponde con la observada en otros códices mudéjares y moriscos entre los que es frecuente la típica forma de cartera, característica del libro coránico (*vid*. figs. 9 y 10). Las tapas son lisas, sin ningún tipo de decoración ni hojas de guarda. Unido a la solapa, se conserva el cierre original consistente en una tira de piel de aproximadamente un centímetro de ancho que permite envolver el libro para poder atarlo. Tanto en el plano anterior como en el posterior, se aprecian restos tenues de tinta provocados posiblemente por un almacenamiento en posición horizontal del códice en contacto con hojas de otros ejemplares. El estado de conservación es precario con varias acanaladuras provocadas por algún tipo de larva. El cosido sirve únicamente para unir los fascículos del códice, sin que exista ningún tipo de atadura u otro mecanismo de unión con la encuadernación. Se conservan tan solo algunos fragmentos de hilo y un único nudo visible a unos 4 cm del extremo inferior que une los dos primeros fascículos. En cualquier caso, la huella del recorrido de la aguja nos permite suponer un cosido a una hilada con un único bramante con puntadas cada 2,5 cm aproximadamente. No exhibe ningún tipo de tejuelo, sello o marca de propiedad, a excepción de la anotación a lápiz de la signatura actual L771 (4) en la cara interna de la tapa posterior.

Particularidades gráficas

Si bien el códice presenta, en líneas generales, los usos ortográficos propios de la producción manuscrita aljamiada, algunas particularidades gráficas merecen un análisis más detallado. Aunque estas cuestiones habitualmente suelen considerarse dentro de la descripción codicológica, la acumulación de casos peculiares hace más recomendable tratarlos en un epígrafe específico, en el que podamos aportar datos más precisos sobre la escritura.

a) Empleo del tašdīd

Se observa cierta irregularidad en el uso del *tašdīd*, fenómeno atestiguado en otros muchos manuscritos aljamiados[41]. Esta anormalidad[42] en el empleo de la partícula de geminación se manifiesta fundamentalmente en su defecto, es decir, en la ausencia sobre aquellas consonantes en las que su uso sería esperable como representación de fonemas romances no existentes en árabe. Por otro lado, esta grafía defectiva se detecta de forma preferente en posición intervocálica con un 55,9 % de ocurrencias, frente a un 33,8 % en posición inicial y un 10 % en interior de palabra tras consonante.

Observamos, por otro lado, que esta irregularidad del *tašdīd* afecta mayoritariamente a *ǧīm* como representación de la africada /ĉ/. La

---

[41] Entre estos manuscritos que presentan un significativo uso irregular de *tašdīd*, cabe citar el ms. CSIC Junta 8 (Fernández Fernández, *Libro de los castigos*, págs. 514-520 y 588); ms. BNE 4953 (Hegyi, *Cinco leyendas*, págs. 35-37); ms. BNE 5305 (Antonio Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid [Gredos, CLEAM, 6], 1983, pág. 92); ms. BNE 5292 (Ursula Klenk, *La leyenda de Yusuf: ein Aljamiadotext*, Tübingen [Niemeyer], 1972, pág. IX), ms. CSIC Junta 13 (Khedr, *Códice aljamiado de varias materias*, págs. 113-114) y ms. de Aitona (Pablo Roza Candás, *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona. Edición y estudio*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Oviedo, 2009, págs. 33-48).

[42] Sobre el uso irregular del *tašdīd*, véanse los trabajos de Álvaro Galmés de Fuentes, «Problemas sobre la transliteración de los textos aljamiado-moriscos», *Actes de la première Table Ronde du CIEM sur la littérature Aljamiado-Morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, ed. Abdeljelil Temimi, Tunis (Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information), 1986, págs. 47-54; Ursula klenk, «El *tašdīd* en la *leyenda de Yūsuf*», *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid (Gredos), 1978, págs. 399-412; Hossain Bouzineb, «El valor exacto de los signos gráficos de la literatura aljamiada», *Actes de la première Table Ronde du CIEM*, págs. 29-34, y *Literatura de «castigos» o adoctrinamientos*, págs. 190-192; Toribio Fuente Cornejo, «Algunas observaciones al sistema gráfico de la literatura aljamiado-morisca a propósito del ms. E. 1880», *Corona Spicea. In memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Oviedo (Universidad), 1999, págs. 493-510; Alberto Montaner Frutos, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», *Jornadas sobre la variación lingüística en Aragón a través de los textos*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico» - CSIC), Zaragoza, 2003, pág. 103; Nuria Martínez de Castilla Muñoz, *Una biblioteca morisca entre dos tapas*, Zaragoza (Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo), 2010, págs. 165-169; Roza, *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona*, págs. 33-48, y Raquel Suárez García, «Cuatro textos aljamiados» en línea en *http://atalaya.revues.org/*1829.

grafía defectiva ocurre, de tal manera, en 76 ocasiones, lo que supone 70 % de las ocurrencias de /ĉ/, preferentemente en combinación con *fatḥa* con valor de /a/ (36 ocurrencias) y *ḍamma* como representación de /o/ (32 ocurrencias). Así, por ejemplo, frente a *derecha* (2 ocurrencias) el escribano prefiere *dereğa* (6 ocurrencias) y, de igual manera, junto a *noche* (5 ocurrencias) escribe con más frecuencia *noğe* (14 ocurrencias). Por el contrario, no se registra ningún caso de exceso de *tašdīd* para la representación de la fricativa prepalatal sonora romance (posiblemente ya ensordecida), trueque frecuente en otros códices aljamiados. De esta manera, el copista escribe *gente*, *gentil* o *jamás*, resultados esperables en la lengua de la época.

Hallamos el empleo de *bā'* sin *tašdīd* para representar /p/ romance en 95 ocasiones, lo que no supone ni siquiera un 14 % del conjunto de casos. No existe en este caso un contexto vocálico preferente y la grafía defectiva se detecta en porcentajes similares; así un 22,7 % en combinación con *fatḥa*, 14,7 % junto a *fatḥa* más *alif* como representación de /e/, 20,4 % junto a *kasra*, 20,4 % en combinación con *ḍamma* con valor /o/ y 21,5 % junto a la misma vocal con valor /u/. Por su parte, el empleo de *bā'* con *tašdīd* para representar /b/ se observa en solo cuatro casos: *cabballos* (fol. 4 *v*) y, por desplazamiento de la partícula, en *cabbalo* (fol. 9 *v*), *cabbelos* (fol. 18 *v*) y *borr* (fol. 10 *v*).

Por lo que se refiere al uso de *tašdīd* sobre *lām* como representación de /l̬/, el porcentaje de uso defectivo no alcanza ni siquiera 2 % (5 ocurrencias), al igual que el exceso en su empleo, que se cuenta tan solo en cuatros casos: *Qatalluñia* (fol. 1 *v*), *Catalluñia* (fol. 8 *r*), *mullas* (fol. 22 *r*) y, por desplazamiento de *tašdīd*, *ll-ano* (fol. 10 *r*).

En cuanto al empleo de *tašdīd* sobre *rā'* tan solo se constatan dos ocurrencias con grafía irregular: *parra* (fol. 10 *v*) y, por desplazamiento de la partícula, la ya mencionada forma *borr* (fol. 10 *v*).

Por último, en cuanto a la representación de /š/ romance, la situación es semejante a la de otros manuscritos aljamiados, donde muy frecuentemente se utiliza *šin* sin *tašdīd*. De tal manera, observamos que tan solo en una sola ocasión emplea el copista la *šadda* en la forma *dixo* (fol. 4 *v*).

b) Alternancia entre ᶜayn / ġayn

Se observa un empleo peculiar de *ᶜayn* en lugar *ġayn* en 185 ocasiones, lo que supone aproximadamente un 57 % del conjunto de casos. El contexto preferente es la posición intervocálica (*leᶜua*, *seᶜuro*, *fueᶜo*, etc.) en el que se registran 70 ocurrencias que suponen aproximadamente un 50 % del total, frente a las 57 ocurrencias en posición inicial (*ᶜolfo* por *golfo*, *ᶜamello* por *gamello*, *ᶜaleaças* por *galeaças*, etc.), 28 en interior de palabra tras consonante (*nenᶜuno*, *alᶜoḍón,* etc.), y algunos casos excepcionales en interior de palabra ante consonante (*aleᶜrías*, *láᶜrimas*). Por el contrario, la sustitución de *ġayn* por *ᶜayn* se registra en un único caso en la forma árabe *ġame* (16 *v*) en lugar de *ᶜamī*.

En consecuencia, esta vacilación gráfica *ᶜayn*/*ġayn*, conocida en otros manuscritos aljamiados[43], nos permite suponer que para nuestro copista las formas con *ᶜayn*, desprovisto ya del carácter gutural que tiene en árabe, serían ya pronunciadas con *ġayn*, a la manera de /g/ romance. Un caso particular sería, sin embargo, el de la forma *ᶜumanos* (9 *v*) en la que el empleo de *ᶜayn*, posiblemente pueda explicarse por confusión con *h* etimologizante (*humanos*), en consonancia con la escritura en caracteres latinos.

c) Grupos consonánticos

El empleo de vocal anaptíctica en grupos consonánticos de oclusiva más líquida es regular en posición inicial, a excepción de los casos de *griega* (fol. 23 *v*) y *trigo* (fol. 12 *r*) con *sukūn*.

---

[43] Véanse los casos del ms. BNE 5374 (Bouzineb, «El valor exacto de los signos gráficos», pág. 32) y ms. de Aitona (Roza, *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona*, págs. 66-67). Asimismo, algunos ejemplos se observan también en los mss. CSIC Junta 3 (Kontzi, *Aljamiadotexte*, pág. 273), CSIC Junta 13 (Khedr, *Códice aljamiado de varias materias*, pág. 515) y BRAH T 13 (Bouzineb, *Literatura de «castigos»*, pág. 169).

Por el contrario, en interior de palabra, la anaptixis alterna muy frecuentemente con el empleo de *sukūn* en todos los grupos consonánticos: /bl/: *despoblada* (fol. 2 *r*), *despoblado* (fol. 16 *r*), *doblas* (fols. 15 *r*, 18 *v*, 21 *v*), *habla* (fols. 2 *v*, 10 *v*, 16 *v*), *hablo* (fol. 10 *v*), *misarablemente* (fol. 9 *r*), *obligado* (fol. 3 *r*), *pobladas* (fols. 4 *v*, 23 *r*), *tabla* (fol. 21 *v*), *tablas* (fols. 11 *r*, 11 *v*); /br/: *abrá* (fols. 12 *r*, 23 *r*), *abre* (fols. 10 *v*, 14 *r*), *abrieron* (fol. 8 *r*), *abrió* (fol. 10 *r*), *abrir* (fols. 9 *r*, 14 *r*), *culuebra* (fol. 11 *v*), *Ebrón* (fol. 8 *v*), *febrero* (fols. 2 *v*, 12 *r*), *libra* (fol. 11 *r*), *lónbrase* (fol. 23 *v*), *obra* (fol. 10 *v*), *palabras* (fol. 12 *v*), *pobres* (fols. 15 *r* [2]), *salobre* (fol. 6 *v*), *salobres* (fol. 10 *r*), *sobre* (fols. 9 *r*, 14 *r* [2], 15 *r*, 17 *v*, 21 *v*, 22 *r*); /kr/: *escribta* (fol. 5 *r*), *secreto* (fol. 16 *v*); /dr/: *cuadra* (fol. 22 *v*), *cuad̲ra* (fol. 22 *v*), *ladrones* (fols. 3 *v*, 9 *r* [2]), *madre* (fols. 8 *r*, 11 *v*, 16 *r*), *padre* (fols. 8 *r*, 15 *r*), *piedra* (fols. 5 *v*, 8 *r*, 8 *v*, 12 *v*, 16 *v* [2]), *piedras* (fols. 16 *r*, 18 *v* [2]); /gl/: *iglesia* (fol. 8 *v*), *regla* (fols. 9 *r*, 14 *r*, 15 *r*); /gr/: *lágrimas* (fol. 14 *r*), *magrabíes* (fol. 6 *r*), *milagro* (fol. 22 *r*), *negra* (fols. 12 *v*, 14 *v*, 17 *r*), *negro* (fol. 5 *v*), *Negropont* (fol. 23 *v*), *negros* (fol. 11 *r*), *peligroso* (fols. 9 *v*, 10 *v*), *suegro* (fol. 6 *v*); /tr/: *cuatro* (fols. 2 *r*, 2 *v*, 8 *r*, 9 *r* [2], 9 *v*, 12 *r*, 15 *r*, 16 *v*), *letras* (fol. 14 *v*), *nosotros* (fols. 3 *v*, 6 *r*, 9 *r*, 10 *v*, 11 *r*, 21 *r*, 23 *v*), *otra* (fols. 2 *r*, 2 *v* [2], 3 *v*, 5 *v* [2], 8 *r* [2], 8 *v*, 10 *r*, 12 *v* [2], 16 *v*, 18 *r*), *otras* (fols. 21 *r*, 21 *v* [2]), *otro* (fols. 3 *r*, 5 *v*, 6 *r*, 10 *r*, 6 *v* [2], 11 *r* [4], 12 *v*, 14 *r*, 18 *v*, 21 *r* [2], 15 *r*, 15 *v*, 17 *r*), *otros* (fols. 3 *v*, 6 *v* [2], 10 *r*, 18 *r* [2], 21 *r*), *patrón* (fol. 3 *r*).

d) Alif con doble vocalización

Poco frecuente en los textos aljamiados es el empleo de un único *alif* compartido en la representación de dos vocales consecutivas. Este fenómeno se observa en nuestro manuscrito en aquellos contextos en los que ocurre la vocal *e* seguida de palabra que comience por *a*. Así, tras la preposición *de*: *de-alto* (fols. 14 *r*, 14 *v*), *de-azeyte* (fol. 15 *v*), *de-alᶜaṭimata* (fol. 16 *r*), *de-armada* (fol. 23 *v*), pero también ante vocal *i*: *que-íbamos* (fol. 9 *r*), *este-inojo* (fol. 22 *v*) y ante *o*: *e-otro* (fol. 11 *r*).

e) Empleo excepcional de ḏāl

Frente a la alternancia generalizada *dāl*/*ḏāl* frecuente en otros textos aljamiados[44], en nuestro códice solo se utiliza *ḏāl* en unos 30 casos, bien en posición intervocálica como contexto preferente: *desesperaḏo* (fol. 3 *r*), *quiḏar* (fol. 6 *r*), etc.; en posición intervocálica por fonética sintáctica: *çelimonia ḏ-esta* (fol. 14 *r*), *cuatro ḏías* (fol. 16 *v*), o excepcionalmente, en interior de palabra tras consonante: *çibḏad* (fol. 5 *v*), *demanḏando* (fol. 18 *v*) o posición final: *çibdaḏ* (fol. 18 *r*).

f) Vocales tónicas

Como ocurre en otros textos aljamiados (generalmente sobre *i* tónica), se observa cierta tendencia a expresar la tonicidad mediante el uso de las *matres lectionis*[45]: *cristiānos* (fol. 6 *v*), *qastillāno* (fol. 8 *v*), *mī* (fols. 3 *v*, 9 *r*), *mōros* (fol. 9 *r*), *rōda* (fol. 22 *v*), *calentūra* (fol. 11 *r*) o *lūna* (17 *v*). Formas que pueden aparecer junto a sus correspondientes sin vocal larga, especialmente en el caso de aquellas terminadas en *i* tónica: *aquī* (44 ocurrencias) frente a *aquí* (42 oc.), *allī* (15 oc.) junto a *allí* (8 oc.), *asī* (4 oc.) y *ansī* (3 oc.); pero *así* (2 oc.) y *ansí* (1 oc.). Frente a estos casos, en solo cinco formas la longitud vocálica no coincide con la tonicidad de la palabra: *wārdián* (fol. 8 *v*), *güerṭō* (fol. 10 *v*), *ramō* (fol. 12 *r*), *prīmera* (fol. 13 *v*), *perfūmada* (fol. 22 *r*).

g) Alternancia entre kāf / qāf

A diferencia de otros códices aljamiados[46], se registra de forma excepcional la vacilación entre la velar *kāf* y la uvular *qāf*. De tal

---

[44] Véase sobre este asunto Mercedes Sánchez Álvarez, «En torno a *d* y *ḏ* del español medieval», en *Actes du XVI CILFR*, 1985, págs. 53-59; Bouzineb, *Literatura de «castigos»*, págs. 165-166; Martínez de Castilla, *Una biblioteca morisca*, págs. 199-201.

[45] Sobre esta particularidad en los textos aljamiados, véase Montaner, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», págs. 106-107; Martínez de Castilla, *Una biblioteca morisca*, págs. 162-165, y Roza, *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona*, págs. 74-76.

[46] Véase sobre esta particularidad Bouzineb, *Literatura de «castigos»*, págs. 170-174; Roza, *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona*, págs. 63-65.

manera, frente a una sola ocurrencia de la forma *ducado* (fol. 10 *v*), el copista prefiere la forma *duqado* (25 ocurrencias) y junto a la forma *alqubba* (12 oc.), emplea en una sola ocasión *alcubba* (fol. 6 *r*). En otros casos las formas con *kāf* y *qāf* alternan en la misma proporción, así *Catalluñia* (fol. 8 *r*) y *Qatalluñia* (fol. 1 *v*), *castillāno* (fol. 10 *v*) y *qastillāno* (fol. 8 *v*), *brocado* (fols. 8 *v*, 18 *r*) y *broqado* (fol. 21 *v*). Frente a esta alternancia excepcional, se escriben solo con *qāf* las formas *Marqos* (fol. 22 *v*) y *Qatalīna* (fol. 22 *v*).

g) Alternancia entre ḥā'/ẖā'

Al igual que sucede en muchos otros manuscritos aljamiados[47], se observa cierta vacilación en el empleo de *ḥā'* y *ẖā'*, trueque que en nuestro caso se limita a formas árabes. Así, frente a la incorrecta *Ḥadiğğa* (fols. 6 *v*, 16 *r*) aparece en una sola ocasión la correcta *H̱adīğa* (fol. 16 *r*). De igual manera, el copista hace sistemáticamente un uso incorrecto de *ḥā'* en las formas *ḥamīç* (fol. 2 *r*) y *alḥuṭba*^{ta} (fols. 15 *v*, 16 *r*, 18 *v*), así como en los nombres propios *Ḥaṭāb* (fols. 4 *v*, 16 *r*), *Ḥawla*^{ta} (fol. 6 *r*) y *Ḥalīl* (fol. 8 *v*). Por el contrario, prefiere de manera errada *ẖā'* en *H̱alīma* (fol. 6 *v*) y *H̱addā* (fol. 12 *v*).

Datación

No aparece referencia temporal alguna en el manuscrito que nos permita una datación exacta, pero, a partir del estado de lengua, del que me ocuparé más adelante, podemos en principio establecer como posible fecha de composición mediados del siglo XVI. El texto parece ser una transcripción (*treslado*) en caracteres árabes realizada en tierras de Aragón a partir de un original de procedencia castellana, posiblemente redactado a finales del siglo XV o principios del XVI. Si bien la voz *treslado* puede significar en los textos aljamiados tanto traducción como transliteración, estamos sin duda ante una copia

[47] Sobre este asunto véase ROZA, *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona*, págs. 67-69.

en caracteres árabes de un original redactado en caracteres latinos, proceso de trasvase de textos común, como sabemos, entre los moriscos aragoneses[48].

Desconocemos la identidad del copista, pero a partir de determinados rasgos lingüísticos que afloran en el texto, y de los que me ocuparé más adelante en el estudio de la lengua del códice, me inclino a pensar en una posible procedencia de las comarcas vecinas de Calanda situadas al este, es decir, de las tierras ya catalanoparlantes del Bajo Aragón[49].

4. Dos redacciones y su filiación textual

El relato que aquí edito fue redactado por ᶜOmar Paṭōn, a partir de las notas tomadas durante el viaje, como el mismo autor menciona en el preámbulo de la obra: «estando al puerto de Tortosa ḏel reyno ḏe Catalunia quise poner por memoria nuestro camino» (ms. Esc, fol. 317 *r*). Del relato de Paṭōn, presumiblemente en caracteres latinos, hoy desconocido, nos han llegado las dos versiones aljamiadas que aquí edito. Ejecutadas ambas en tierras aragonesas en la segunda mitad del siglo xvi, los dos textos se corresponden, como veremos, con dos redacciones distintas de la obra: una de carácter extenso en correspondencia con el original y otra abreviada.

Conviene, pues, poner de relieve las divergencias existentes, en primer lugar, entre estas dos redacciones de la obra y su contenido,

---

[48] Este procedimiento de copia hubo de ser sin duda muy común entre los aragoneses, como prueban los traslados aljamiados de los *Dichos de los siete sabios de Grecia* (ms. BNF 1163), la *Historia de los amores de Paris y Viana* (ms. V-1) o la versión en caracteres árabes del *Breviario çunní* contenida en el ms. CSIC Junta 1. Este hecho explicaría que el escribano del denominado *Corán de Toledo* (ms. T 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha), copiado en Aragón en caracteres latinos, es decir, el proceso inverso, se disculpe por haber empleado el alfabeto cristiano en lugar del arábigo.

[49] Aparte de la proximidad geográfica, sabemos de la existencia de una comunicación fluida entre moriscos calandinos y cristianos de zonas catalanoparlantes del Bajo Aragón, como la comarca del Matarranya, con los que mantenían buenas relaciones mercantiles. Véase Pilar Pueyo Colomina, «Mudéjares del Bajo Aragón en protocolos notariales: el notario Johan Sesse, de La Ginebrosa (2.ª mitad del siglo xv)», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 1992, pág. 167.

y posteriormente, entre los testimonios concretos que de estas dos familias textuales han llegado hasta nosotros. Este análisis nos permitirá plantear algunas hipótesis en cuanto al proceso de transmisión de la obra y la posible filiación de las dos copias conservadas.

Del cotejo entre ambos testimonios, podemos colegir que el escribano del manuscrito de las Escuelas Pías copia aproximadamente un tercio del relato original, labor que abandona *ex abrupto*, dejando en blanco varios folios tras el texto. Por su parte, el amanuense de la copia procedente de Calanda transmite un relato de la totalidad del viaje, aunque el manuscrito nos ha llegado con un significativo deterioro, especialmente en los folios intermedios y finales.

Ahora bien, la versión de las Escuelas Pías, aunque trunca, es mucho más completa y detallada que la copia calandina. Las divergencias que referiré a continuación nos permiten inferir, como ya he adelantado, la transmisión de la obra a través de dos redacciones de distinta naturaleza: una extensa, a partir de la cual se compone la copia de las Escuelas Pías, que presumiblemente transmite la redacción original, y otra abreviada, que traslada el códice de Calanda.

Consecuentemente, no parece plausible, pues, que ninguno de los dos testimonios sea *codex descriptus*, tal y como se infiere a partir de estas desigualdades en el contenido. Indudablemente, el manuscrito de los Escolapios, en tanto que versión extensa o más cercana al original, no pudo haber tenido como modelo el texto abreviado de Calanda. De igual manera, el copista calandino no pudo haber seguido el texto de las Escuelas Pías por el propio carácter fragmentario de este segundo.

La naturaleza abreviada de la redacción calandina se aprecia con claridad ya en la introducción del relato, en la que la información sobre el viaje aparece sensiblemente reducida y, en parte, reinterpretada en la versión de Calanda:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
Este es treslado de un memorial que hizo çīda alḥagi ᶜOmar Paṭōn ḏe la	Aquest-es un treslado i memoria de ᶜOmar Paṭōn, vezino de la çibdad de

çiuḏaḏ ḏe Ávila de las cosas que vio en su camino, y-es según se sigue, cuando fue a Makka a hazer alhaǧ. Prençipia así.
Esforçándome con-el que tiene el poḏer i temiendo la su pena estando al puerto de Tortosa ḏel reyno ḏe Catalunia quise poner por memoria nuestro camino, así ḏe bien como ḏe mal o ḏe fortuna que por mí i mis conpañeros pasase a mí i-a Muḥammad ḏel Corral ḏe la çiuḏaḏ ḏe Mériḏa i ᶜAbdu Allah el Morisco (fol. 317 *r*)

Día ḏe alḥad a veinte ḏe novienbre ḏel-año ḏe noventa y-uno partimos para Tortosa i-ante que amaneçiese ya estábamos al puerto ḏe Tortosa que partimos de Valençia por mar. Hízonos buen tienpo. Estuvimos aquí ḏizinueve días esperando las naves que cargaban lanas que no salimos d-encima ḏel-agua sino ḏos días que fuemos al pieḏ ḏe una sierra a vesitar la fuesa ḏe un morabiṭ que hazen allí gran romería los muçlīmes ḏe Cataluña (fol. 317 *r*)

Ávila, i lo que le acaeçió en su camino de ida i de venida hasta Makaᵗᵃ aᶜazzahā Allah (fol. 1 *v*)

Partí de mi casa con el poder de Allah, ᶜazza wa ǧalla, jornada enpués de jornada hata el reino de Qatalluñia, yo i mi conpañero Muḥammad Alcorral, hata plegar a una rábita (fol. 1 *v*).

Igualmente ocurre en muchas otras partes del texto; baste la presentación sinóptica de los siguientes fragmentos para apreciar las mermas de la redacción de Calanda:

MS. ESCUELAS PÍAS

El ḏía segunḏo que aquí llegamos cabalgó el-alcayḏe ḏe la fortaleza con tres mīl de caballo, toḏos mameluques, los ḏos mīl eran suyos propios que los abía mercaḏo por su ḏinero, i los-otros mīl pagaba sueldo. Salían toḏos a caballo en caballos vestiḏos ḏe seḏa i ḏe brocaḏo

MS. CALANDA

Ell-día segundo que aquī entramos cabalgó l-alqayde de fortaleza con tres mil caballeros de mamlūques, los dos mil conprados, i todos los más ropas blancas,ençima de unos caballos a maravilla con muy rīcas jaezes, las sillas chapadas de oro, el que menos de plata.

i todos los más sacaban ropas blancas. Salíanençima de unos caballos amarillos con muy ricos jaezes i las sillas *ch*apadas de plata. Dišeron que tenía este alcayde su tenençia de la fortaleza setenta i çinco mil ducados cada año, sin lo que le daba el soldán (fol. 321 *r*)

Dišieron que tenía de su tenençia de la fortaleza este alqayde setenta mil duqados cada un año (fol. 4 *r*)

MS. ESCUELAS PÍAS

Ubimos de quedarnos fasta otro año. Estuvieron en ir i venir trenta meses i medio, i aún en-este camino de Adimasqo fasta Maka ay fuertes pasos de desiertos, que dezían que abían en partes cuatro jornadas de andadura despobladas i desiertos por donde pasaron muchos trebajos i fortunas en-aquel camino que murieron mucha gente i mu*ch*os camellos. Mercader ubo que levó setenta camellos que dešaba las cargas y-el bastimento, que llegó a valer una carga de harina cuarenta ducados en la çiudad de Maka i de Ğudda i de Yazriba (fol. 324 *r*- 324 *v*)

MS. CALANDA

Ubímosnos de quidar fasta otro año. Estuvieron en-ir i venir çient i çincuenta días que son cuarenta jornadas desiertas. Pasaron mun*ch*a fortuna i murieron mun*ch*a gente i mu*ch*os camellos. E tornó con sete de las cargas del bastimento dešaban por-el deserto, que llegó a valer una carga de harīna cuarenta duqados en Makka[t] i-en Ğudda i-en Almadīna[ta] (fol. 6 *r*)

MS. ESCUELAS PÍAS

Partimos de aquí para la çiudad de la Ranbla. En-el camino a manderecha llegamos a Nazaret, donde moraba [c]Imrān, padre de Maryam. Pasamos por-un lugar que se llama Tabaria, que es donde dieron el bálsamo, el presente a Maryam, camellos cargados de oro i de plata. I más adelante, a la mano derecha, dešamos las casas de Šu[c]ayba el-annabī, [c]alayhi ççalām, suegro de Mūçà, [c]alayhi ççalām. Más adelante, çerca del camino, vesitamos la fuesa de Abī Hurayra[ta], raḍiya Allahu [c]anhu, i la fuesa de [c]Uçmān Alfārāçiyu.

MS. CALANDA

Partīmos para la çibdad de La Ranbla, en-el camīno a manderecha dešamos las casas de Šu[c]ayb, [c]alayhi a[l]ççalām, su suegro de Mūçà, [c]alayhi a[l]ççalām. Más adelante, çerca del camīno, vesitamos ad-Abi Hurayra, raḍiya Allahu [c]anhu.

Más aḏelante ḏos chornaḏas fuemos a vesitar el lugar ḏonḏe serraron a Zakariyā, ᶜama, dentro en-el tronco ḏel-árbol, que se puso allí por esconderse de los judíos cuanḏo lo corrieron para matarlo, i púsose dentro en-este tronco, i çerrose el tronco ḏel-árbol i los judíos vidiéronlo.

Más adelante, dos jornadas, está e[l]-lugar donde serraron a Zakariyyā, ᶜalayhi aˡççalām.

I de aquí fuemos en ḏos días a la çiudad ḏe la Ranbla. Estuvimos enella ḏos días i medio i posamos en la Mezquiḏa Blanca, qu-está de fuera de la çiudad. Dišéronnos que abía en-esta mezquiḏa mu*ch*os aˡnabíes enterraḏos. Aquí vesitamos la fuesa ḏe Çide Alf*a*ḍi, fijo del-ᶜAbbāç, raḍiya Allahu ᶜanhu, i la fuesa de Ḫadiğğa, la primera mujer que ubo l-annabī Muḥammad ᶜalayhi ççalām (fols. 325 *r* – 325 *v*)

En-otros dos días llegamos a la çibdad de La Ranbla. Estuvimos aquī dos días e medio en la Meçquida Blanca. Fuera de la çibdad dīzen que son enterrados aˡnnabíes, vesitamos a çīda Alfaḍl bnu ᶜAbbāç, raḍiya Allahu ᶜanhu, i la çayyidaᵗᵃ Ḫadiğğa, i la çayyidaᵗᵃ Ḫalīma, la que crió a aˡnnabī Muḥammad, ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çallām (fol. 6 *v*)

Ahora bien, en otros casos las omisiones en el manuscrito de Calanda se deben a errores producidos en el proceso de copia de la familia que transmite esta redacción abreviada. Así sucede, por ejemplo, en el siguiente pasaje, en el que en la versión calandina se omite información por un error de salto de igual a igual:

MS. ESCUELAS PÍAS

Partimos ḏe aquí para la çiudaḏ de La Ranbla. En-el camino a **manḏerecha** *llegamos a Nazaret, donde moraba ᶜImrān, padre ḏe Maryam. Pasamos por-un lugar que se llama Tabaria, que es ḏonḏe dieron el bálsamo, el presente a Maryam, camellos cargaḏos ḏe oro i ḏe plata.* I más aḏelante, a la **mano ḏerecha**, dešamos las casas, de Šuᶜayba

MS. CALANDA

Partīmos para la çibdad de La Ranbla, en-el camīno a **mandecha** [*sic*] dešamos las casas de Šuᶜayb, ᶜalayhi aˡççalām, su suegro de Mūçà, ᶜalayhi aˡççalām (fol. 6 *v*),

el-annabī, ᶜalayhi ççalām, suegro de Mūçà, ᶜalayhi ççalām (fol. 325 *r*)

Junto a todo ello, es de destacar que, si bien la redacción de las Escuelas Pías, por su proximidad con el original, es por lo general más explícita, en ciertos pasajes es la versión abreviada de Calanda la que ocasionalmente ofrece más detalles:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
Alunbraban a estas fuesas de día i de noche (fol. 327 *v*)	Alunbran su fuesa de día i de noche *sezen lanpādas de azayte* (fol. 8 *r*)
travesamos el río ḏe Çayḥān (fol. 320 *v*)	atravesamos *las serras de ᶜAlī bnu Waliḏ*, *al pie d-ellas pasamos* el río de Çayhān (fol. 4 *r*)
la çiuḏaḏ de Balabak (fol. 321 *v*)	la çibdad de Baᶜalbak *que la llaman los cristianos Balqa* (fol. 4 *v*)
tienen muy ricas alqubas con puertas de fierro fuerte (fol. 329 *r*)	tienen muy ricas alqubbas, *sus fuesas cubiertas de brocado, cada una en su alqubba* co (*sic*) puertas erradas de fierro muy fuertes (fol. 8 *v*)
ḏonde ay muchos aˡnnabíes enterraḏos (fol. 325 *v*)	donde son enterraḏos muchos aˡnnabíes *debašo d-ela, i sallen sus monimentos arrība* (fol. 8 *v*)
ḏonde moró Maryam treze años (fol. 328 *r*)	donde moró Maryam treze años, *donde muryó* (fol. 8 *v*)
[Omitido]	Vīmos dende aquí la mar de Lūṭ, ᶜalayhi aˡççalām (fol. 8 *r*)
I demostráronnos ḏonde lavó ᶜĪçà, ᶜalayhi ççalām, los pieḏes a los apóstoles (fol. 328 *r*)	*Entremos dentro* e mostráronnos dónde lavó ᶜĪçà los piedes a los apóstoles, *qu-estaba a la mano derecha del-altar mayor* (fol. 8 *r*),

Pues bien, todas estas precisiones, que no aparecen en la redacción de los Escolapios, en la mayoría de los casos parecen corresponderse con datos de aquello que el autor pudo ver o conocer de forma directa.

Y a estos casos, que dejan entrever cierta proximidad entre la redacción abreviada de Calanda y el autor, pueden sumarse otros fragmentos en los que la voz de Paṭōn se hace más evidente, bien sea a través de marcas temporales más precisas o bien mediante el empleo ocasional de la primera persona en la narración:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
en-el tienpo que aquí estuvimos (fol. 319 *r*)	*un mes* que aquī estuvimos (fol. 3 *r*)
así de mercaderes como de los que poco *tenían* (fol. 318 *v*)	asī mercaderes como los que poco *teníemos* (fol. 2 *v*).
cuando *partimos* de Ávila (fol. 319 *v*)	cuando *partī* de Ávila (fol. 3 *v*)
Un día *salieron* mucha gente de la çiudad i *fueron* a vesitar a Zaynab (fol. 322 *v*)	Un día *fuemos* gente de la çibdad i *sallimos* con-ellos a vesitar a Zaynab (fol. 5 *r*)

así como algunas inexactitudes de la redacción de los Escolapios, presumiblemente heredadas en el proceso de transmisión, que sin embargo tienen su correlato en una lección correcta en la versión calandina:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
i puso pena a nuestro patrón que no entrara en-el puerto d-Ešeyo, que *la nave gruesa* estaba en-el puerto (fol. 318 *v*)	puso pena el patrón de nuesa carraca que no entrase en-el puerto d-Ešeo porque *la nave Negrona* estaba en el puerto (fol. 3 *r*)

En suma, las divergencias de la redacción abreviada de Calanda respecto a la versión transmitida por el códice de las Escuelas Pías resultan sin duda muy significativas para constatar, como hemos podido ver, la existencia de dos familias en la transmisión de la obra. Por

un lado, tanto las precisiones y apuntes personales del autor, como el empleo ocasional de la primera persona en la narración, parecen situar, en origen, la familia que transmite la versión de Calanda en un entorno muy próximo al abulense. Por su parte, el texto de las Escuelas Pías, aunque más cercano a la versión original en el contenido, evidencia, como veremos, un mayor proceso de adaptación al registro escrito aljamiado, a través de, al menos, una copia intermedia, posiblemente ejecutada en el mismo taller almonacidense.

Si nos centramos ahora en las características de los testimonios concretos que nos han llegado de las dos redacciones de la obra de Paṭōn, observamos que, además de estas divergencias en el contenido, presentan múltiples diferencias de lectura, sin que, en principio, podamos determinar con precisión la lección correcta o el momento de la transmisión en el que estas vacilaciones surgen:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
setenta i dos jornadas (fol. 319 *r*)	*sesenta* i dos jornadas (fol. 3 *r*)
en *quinze* días (fol. 320 *v*)	en *onze* días (fol. 4 *r*)
çincuenta mīl camellos (fol. 321 *r*)	*çinco* mil gamellos (fol. 4 *v*)
seysçientos i noventa pieḍes (fol. 322 *r*)	*seteçientos* i noventa pies (fol. 4 *v*)
a *tres* leguas ḍe allí (fol. 323 *r*)	a *trenta* leguas de aquī (fol. 5 *r*)
c *uarenta i ocho* escalerones (fol. 327 *v*)	*cuarenta* gradas (fol. 8 *r*)
ubimos seis ḍucaḍos ḍ-ellos i *no los gastamos* (fol. 319 *r*)	ubimos seys duqados que *gastamos* (fol. 3 *r*).

En otras ocasiones encontramos algunas lecciones en parte reinterpretadas en los dos manuscritos, como en el siguiente caso:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
por-enḍiçias de un *malón onbre* nos echaron presos (fol. 329 *v*)	por indiçio de un *malo* echáronos a presos (fol. 9 *r*),

en el que ambas lecturas (*malón onbre – malo*) remiten sin duda a una misma forma del original: *malón* 'maldito' (< ár. *malᶜūn*), voz generalmente empleada en los textos aljamiados en construcciones en las que funciona como atributo[50]. De esta manera, dicha voz árabe parece haberse contaminado por el romance en el proceso de transmisión de ambas familias. Por su semejanza fonética, la voz es sustituida en la versión calandina por la forma castellana *malo*, mientras que en la versión de las Escuelas Pías, la voz, empleada como adjetivo, aparece acompañada del sustantivo *onbre*.

A todo ello hay que añadir que en el plano lingüístico, como veremos en el capítulo correspondiente, se observan asimismo no pocas diferencias entre ambas copias. Así, la versión de los Escolapios aparece tan solo salpicada de algunos dialectalismos aragoneses comunes y habituales en la producción aljamiada, quizá ya incorporados en una copia intermedia. Por su parte, la versión calandina, aunque lingüísticamente castellana, deja entrever una lengua mucho más local, con formas y resultados de marcado carácter oriental que, por momentos, afloran en el texto y que parecen responder a la variedad bajoaragonesa del copista.

De este modo, en el plano fonético, se observa cierta preferencia por los resultados arcaizantes y dialectales en el ms. de Calanda:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
alanbre (fol. 320 *r*)	aranbre (fol. 3 *v*)
çerraduras (fol. 328 *v*)	çirraduras (fol. 8 *v*)
çiudad (fol. 321 *v*)	çibdad (fol. 4 *v*)

[50] Véanse algunos usos de la voz en Álvaro Galmés de Fuentes, Mercedes Sánchez Álvarez, Antonio Vespertino Rodríguez y Juan Carlos Villaverde Amieva, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo (Universidad de Oviedo, Departamento de Filología Clásica y Románica, Biblioteca Árabo-Románica), 1994, reimpr. en Gijón (Trea), 2015, s. v. *malaón*, *malaᶜūn*, *malᶜun* y *malᶜun del iblīç*, y Raquel Suárez García, *El compendio islámico de Mohanmad de Vera. Un tratado morisco tardío*, edición, estudio y glosario de …., Oviedo (Universidad de Oviedo, CLEAM, 15), 2016, s. v. *malón*.

personas (fol. 318 *v*)	presonas (fol. 3 *r*)
promisión (fol. 320 *v*)	promesión (fol. 4 *r*)
peleaba (fol. 323 *v*)	peleyaba (fol. 5 *v*)
lugar (fol. 328 *r*)	llugar (fol. 8 *r*),

aunque, de manera ocasional, es el códice de los Escolapios el que ofrece soluciones aragonesas o aljamiadismos, habituales en este tipo de textos, frente a los resultados castellanos de Calanda:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
se clama (fol. 320 *v*)	se llama (fol. 4 *r*)
frayre (fol. 328 *v*)	frayle (fol. 8 *v*)
vesitamos (fol. 320 *v*)	visitamos (fol. 4 *r*)
viecha (fol. 320 *r*)	vieja (fol. 4 *r*)
chornaḏas (fol. 325 *v*)	jornadas (fol. 6 *v*)
salliendo (fol. 319 *r*)	saliendo (fol. 3 *r*).

Ya sea por razones diatópicas o diacrónicas, en el plano morfológico, son frecuentes las alternancias de género y de número, así como pronominales, verbales, etc., entre ambos testimonios manuscritos:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
ḏe balḏes (fol. 320 *r*)	de balde (fol. 3 *v*)
una gran aṣadaqa (fol. 329 *r*)	un grande a^{l}ṣṣadaqa^{ta} (fol. 8 *v*)
nos demostró (fol. 328 *v*)	nos mostró (fol. 8 *v*)
lo sepultaron (fol. 328 *v*)	le sopultaron (fol. 8 *v*)
pagamos (fol. 317 *v*)	paguemos (fol. 2 *r*)
íbamos (fol. 319 *r*)	fuemos (fol. 3 *r*)
antes que (fol. 318 *r*)	ante que (fol. 2 *v*).

Lo mismo ocurre en el orden sintáctico, de manera que el estilo del manuscrito de las Escuelas Pías resulta por lo general más perifrástico que el de Calanda, ya sea con proyección (expresión, omisión o sustitución) de constituyentes de la oración:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
muy pequeña (fol. 328 *r*)	pequeña (fol. 8 *r*)
llegáronse aquí (fol. 320 *r*)	llegáronse (fol. 3 *v*)
como esta de Aḏomasco (fol. 322 *r*)	como de Aˡš-Šām (fol. 4 *v*)
ḏebašo ḏe la dīcha aˡṣṣumuᶜa (fol. 323 *r*)	debašo d-ella (fol. 5 *v*)
Esta peña respondió (fol. 323 *r*)	Esta respondió (fol. 5 *v*)
por la çiudaḏ (fol. 323 *r*)	por la çibḏad d-aquí (fol. 5 *v*)
por toḏa la çiudaḏ ay caños ḏe awa ḏulçe (fol. 322 *r*)	por toda la çibdad, caños de agua dulçe (fol. 4 *v*),

con variación en el orden de elementos:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
estuvimos en calma onze ḏías que no vimos tierra (fol. 317 *v*)	estuvimos onze días en calma que no pudimos ver terreño (fol. 2 *r*)
que valía un camello de alquilé (fol. 324 *r*)	que valía d-alquilé un gamello (fol. 6 *r*)
aquí vesitamos (fol. 321 *v*)	vesitamos aquī (fol. 4 *v*)
la sangre primera que se derramó en-el mundo (fol. 322 *v*)	la sangre que se derramó primera en-el mundo (fol. 5 *r*)
ubimos ḏe venḏer aquí por fuerça las tocas a menos preçio (fol. 320 *r*)	ubimos de vender por fuerça a menos preçio las tocas (fol. 3 *v*)
lo uno por-ell-agua i lo otro por ḏar lugar a los que servían las velas (fol. 317 *v*)	la una por dar lugar a los serviçios de las velas, la otra por l-agua (fol. 2 *r*),

así como divergencias en el plano léxico, en su mayoría lecturas equipolentes, con distintos grados de sinonimia y matices semánticos:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
farḏel (fol. 317 *v*)	despensa (fol. 2 *r*)
desastraḏo (fol. 319 *r*)	desesperaḏo (fol. 3 *r*)
morabiṭ (fol. 321 *v*)	alᶜābid (fol. 4 *v*)
subiḏo (fol. 327 *v*)	puyado (fol. 8 *r*)
escalerones (fol. 327 *r*)	gradas (fol. 8 *r*)
populosas (fol. 321 *v*)	pobladas (fol. 4 *v*)
el mal (fol. 319 *r*)	la muert (fol. 3 *r*),

e incluso, con un léxico, ocasionalmente, más arabizante en el ms. de Calanda:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
pregonaba (fol. 323 *r*)	dezía el-aliḏan (fol. 5 *v*)
fosar (fol. 323 *r*)	almaqābir (fol. 5 *v*)
onbres ḏe santa viḏa (fol. 323 *r*)	ṣālihes de santa vida (fol. 5 *v*)
meçquiḏas (fol. 319 *v*)	almaçğides (fol. 3 *v*),

Basándonos pues en toda esta casuística, podemos inferir que el estilo del texto de los Escolapios, en tanto que copia ejecutada en Almonacid de la Sierra, coincide con los patrones clásicos de la producción aljamiada, tanto en la lengua como en la propia composición del códice. Podríamos conjeturar, como ya he adelantado, que esta copia fue generada a partir de un *treslado* aljamiado previo de la obra de Paṭōn que habría llegado o habría sido compuesto en el mismo taller de los Escribano. Esta hipótesis parece confirmarse a partir de algunos errores de lectura cometidos por el copista almonacidense que, ciertamente, parecen indicarnos que este tenía a la vista otro texto en caracteres árabes:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
Aquí se reparten una gran aṣadaqa todos los días, cuanto pueden cozer dos fornos grandes, *i más* doze onbres de día i de noche, tanto se gasta (fol. 329 *r*)	Aquí se reparte un grande aˡṣṣadaqaᵗᵃ tōdos los días, cuanto pueden cozer sus fornos grandes, e *amasan* doze onbres de día i de noche, tanto gasta (fol. 8 *v*)
ençima de unos caballos *amarillos* con muy ricos jaezes (fol. 321 *r*)	ençima de unos caballos *a maravilla* con muy rīcas jaezes (fol. 4 *r*)

En el primer caso, una lectura descuidada de la forma اَمَشَنْ (*amasan*), en la que se confunde la localización de la vocal *fatḥa* y del *sukūn*, así como una mala interpretación del trazo final de *šīn*, que en su prolongación llega a asemejarse a *nūn*, pudo fácilmente dar lugar a la lección اِمَشْ (*i más*) presente en el códice de los Escolapios, en el que resulta evidente la incoherencia del enunciado. En el segundo caso, (*amarillos* / *a maravilla*), la semejanza gráfica entre *bā'* y *yā'* (solo diferenciadas por el empleo de uno o dos puntos diacríticos, respectivamente), parece haber originado la forma اَمَرِيلّْشْ (*amarillos*) que figura en el ms. de las Escuelas Pías, frente a la expresión correcta اَمَرَيلّْ (*a maravilla*) en el de Calanda.

A estos dos casos que podemos analizar con el cotejo de ambas versiones, cabe añadir un error similar, en este caso sin presencia en la copia de Calanda, que acredita asimismo la hipótesis de una copia entre dos textos en caracteres árabes del códice de los Escolapios. En este caso la confusión se produce en la forma اَالاَنْصَى (*Ālānṣà*), en lugar de la correcta اَالاَفْصَى (*Ālāqṣà*), debido a la similitud gráfica de *nūn* y *qāf*, que en la escritura magrebí se representan ambas con un solo punto sobre el *ductus*.

Por su parte, la copia de Calanda, generada en un ámbito local periférico, no presenta el estilo tradicional aljamiado de los textos producidos en el valle del Jalón; encontramos en el manuscrito calandino, tanto en el plano lingüístico, con abundantes rasgos dialectales fronterizos, que trataré en su momento, como en el orden gráfico, soluciones poco habituales en los textos moriscos. A pesar de su carácter abreviado, este testimonio calandino parece mostrar,

como ya he mencionado, una conexión directa con el autor, lo que nos lleva a plantear la posibilidad de que esta pueda ser, no tanto la adaptación o reducción del original en algún momento de la transmisión textual de la obra, sino copia de una redacción abreviada, quizá compuesta por el propio abulense o, en todo caso, en su entorno inmediato.

En relación con tal proceso, podemos añadir que, aunque en la versión de las Escuelas Pías algunos errores de lectura apuntan hacia una copia entre dos textos en caracteres árabes, en el códice de Calanda detectamos otros *loci critici* a partir de los cuales podemos detectar el paso de grafía latina a grafía árabe. Es este el caso de la confusión *sierras* / *tierras*:

MS. ESCUELAS PÍAS	MS. CALANDA
cuando le preguntó que por qué no abía llorado como lloraron todas *las sierras* i peñas (fol. 323 *r*)	cuando Allah le perguntó que por [qué] no abía llorado como lloraron todas *las tierras* e peñas (fol. 5 *v*),

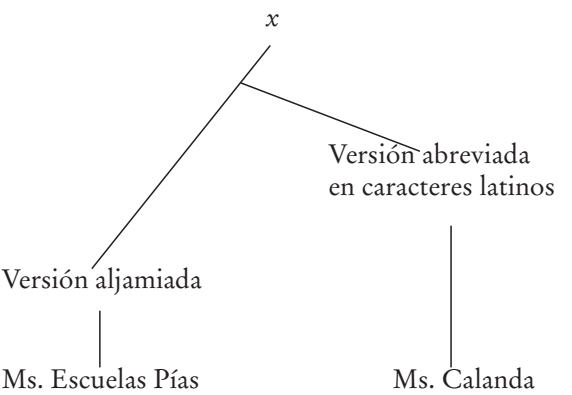
en la que, si bien la semejanza gráfica que en ocasiones puede presentar *šīn* y *tā'*, que daría cuenta de la copia entre dos textos en grafía árabe, parece más probable que esta se haya originado entre *s* y *t*, que ocasionalmente pueden presentar cierta similitud en su representación en un texto en caracteres latinos.

De igual manera, este proceso de *treslado* de la copia calandina parece evidente en algunas soluciones gráficas observadas en el texto. Así, la aparición de la grafía de *h-* antietimológica en la voz *hinchados* (11 *r*) parece indicar asimismo que presumiblemente el escribano calandino tenía ante sí un texto en caracteres latinos, a partir del cual ejecutó su copia.

Finalmente, como también tendremos ocasión de ver en el estudio de la lengua, más allá de los rasgos lingüísticos de la variedad bajoaragonesa fronteriza presentes en el texto calandino, en la copia se documentan diversos rasgos dialectales castellanos, arrastrados en el proceso de transmisión. Estos localismos castellanos, ausentes

en la versión de las Escuelas Pías, como la pérdida de *-s* y *-n* final, fenómenos conocidos modernamente en la zona meridional de Ávila (y en otras áreas del sur peninsular), o la aparición excepcional de yeísmo, parecen sugerir igualmente una proximidad entre la copia de Calanda y el autor o su entorno (abulense) inmediato. Podríamos conjeturar, pues, que el original del que procede esta versión abreviada pudo ser bien de la misma mano de Paṭōn, de su círculo más próximo, o, incluso, de algún otro personaje que habría realizado la peregrinación.

En cualquier caso, a partir del análisis que acabo de realizar, si bien la casuística que aquí he aportado no resulta del todo concluyente a la hora de trazar las relaciones entre los dos manuscritos, parece razonable proponer el siguiente esquema, en el que no sería de excluir otras copias intermedias en la transmisión de ambas familias:



En conclusión, de acuerdo con lo hasta aquí expuesto y ante la imposibilidad de ofrecer una edición crítica a partir de los testimonios de ambas redacciones, priorizaré la versión de las Escuelas Pías, como testimonio más detallado y cercano a la *Vorlage*, para la edición de la primera parte del relato, reservando la lección del manuscrito calandino para la edición del resto de la obra.

5. ᶜOmar Paṭōn: noticias biográficas

La única información que los textos nos proporcionan sobre ᶜOmar Paṭōn, autor y protagonista del relato, se reduce a la mención de su origen abulense y su identidad aparece confirmada por los censos de mudéjares de la ciudad de finales del siglo xv, donde consta el nombre de «Gomar Patón». Sin duda, se trata del mismo individuo, si bien la forma empleada en la documentación cristiana «Gomar» presenta la asimilación del sonido gutural árabe de *ᶜayn* al romance /g/. En este sentido, como ya hemos visto, en el propio manuscrito de Calanda se observa dicha vacilación gráfica *ᶜayn*/*ġayn*, hecho que nos permitiría suponer que para nuestro copista las formas con *ᶜayn* serían ya pronunciadas con *ġayn*, a la manera romance. No obstante, dada la única ocurrencia del nombre de nuestro peregrino en el texto (ms. Cal, fol. 1 *v* / ms. Esc, fol. 317 *r*), optaré aquí por mantener la forma «ᶜOmar» con *ᶜayn*, en consonancia con el árabe. En cuanto al apellido Patón, si bien se corresponde con una lección semipaleográfica del «Baṭūn» presente en el texto, se trata en todo caso de forma romance, por lo que parece preferible la lectura «Paṭōn», de acuerdo con la documentación cristiana en la que este apellido aparece en varias ocasiones.

Pertenecientes al linaje abulense de los Patón, conocemos a otros miembros de esta familia a lo largo de los siglos xiv-xv. Así, en 1396 y 1403 se refiere en la documentación abulense a don Mahomad Patón y a su hijo don Yuçefe Patón. En 1449, aparece de nuevo Mahomad Patón, hijo del Maestre Hoçeyne. En el mismo año se menciona a Açeite Patón y, finalmente, en 1483 a nuestro ᶜOmar Paṭōn[51]. Poseedor de propiedades en la morería vieja arrendadas o «a censo» del monasterio de Sancti Spiritus[52], ᶜOmar Paṭōn fi-

[51] Acerca de todos ellos, véase Serafín de Tapia Sánchez, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca (Universidad de Salamanca - Institución Gran Duque de Alba), 1991, pág. 438.

[52] Monasterio desaparecido de la orden de los Premonastrenses que se localizaba al sur de la ciudad, a orillas del río Grajal. No obstante, las posesiones «a censo» mencionadas en la

gurará en varios documentos de transacción que he podido consultar, fechados en los años 1486[53], 1488[54], 1491[55], 1493[56], 1499[57], 1500[58] y 1506[59], respectivamente.

Aunque no tengamos datos suficientes para establecer el árbol genealógico de esta familia mudéjar, gracias a esta documentación administrativa conocemos al menos la filiación de nuestro ᶜOmar con un tal maestre Alicaro, tal y como se refiere en los mencionados documentos de 1486 y 1500: «Gomar Patón, fijo de maestre Alicaro Patón, moro». En este sentido, sabemos de la existencia de varios personajes con el mismo nombre de Alicaro (e. d., Ali Caro) entre la comunidad mudéjar abulense, vinculados al gremio de la albañilería[60], por lo que, podríamos conjeturar que esta fuese su profesión.

---

documentación cristiana, aunque dependientes de este, estarían situadas en las inmediaciones del «monasterio nuevo» es decir, el de Santo Tomás.

[53] Traspaso de propiedad a Gomar Patón fechada el 19 de mayo de 1486 (AHN, Clero Secular Regular, legajo 534-1, expediente 1).

[54] Traspaso de propiedades en la morería vieja lindantes con casas de Gomar Patón fechada el 1 de agosto de 1488 (AHN, Clero Secular Regular, legajo 534-1, expediente 14).

[55] Documento fechado el 3 de septiembre de 1491 por el que se traspasan casas y corral en la morería vieja a Gomar Patón. «Carta de encense» por la que este recibe propiedades del monasterio (AHN, Clero Secular Regular, legajo 534-2, expediente 42).

[56] Documento fechado el 22 de junio de 1493, en el que se mencionan propiedades lindantes con huerta de Gomar Patón en los arrabales de Ávila, en la calle que va al monasterio de Santo Tomás (AHN, Clero Secular Regular, legajo 534-2, expediente 22).

[57] Documento fechado el 10 de septiembre de 1499 por el que Gomar Patón vende casas con corral en la morería vieja a Aceyte Cabeza (AHN, Sección Clero Regular, legajo 533, expediente 53), referido por Cándido J. María Ajo González de Rapariegos y Sainz de Zúñiga, *Historia de Ávila y de toda su tierra, de sus hombres y sus instituciones por toda su geografía provincial y diocesana*, tomo III, Ávila (Institución Alonso de Madrigal), 1991, pág. 278, y María Teresa López de Guereño Sanz, *Monasterios medievales premonstratenses. Reinos de Castilla y León*, Salamanca (Junta de Castilla y León – Consejería de Educación y Cultura), 1997, pág. 152.

[58] Gomar Patón deja al monasterio huerto en los arrabales de Ávila el 28 de febrero de 1500 (AHN, Clero Secular Regular, legajo 534-1, expediente 21).

[59] Venta de unas casas con corrales y un vergel a Hernando de Cuéllar el 23 de enero de 1506 (AHN, Clero Secular Regular, legajo 534-1, expediente 1).

[60] Quizá sea este el mismo maestre Alicaro, herrero y alcalde, que aparece en 1499 en un pleito entre varios miembros de su familia. Véase Ana Echevarría Arsuaga, «Los Caro-Alfageme de Ávila, una familia de alfaquíes y comerciantes mudéjares», *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*,

Al margen de su peregrinación, el único detalle que con certeza conocemos sobre la vida de ᶜOmar Paṭōn se refiere a su profesión (alarife) como muy posiblemente lo había sido su padre y del que habría heredado el título de *maestre* y así lo encontramos en 1490, un año antes de su partida hacia La Meca, en las obras de «la cerca e puertas e torres» de Medina del Campo, en las que toma parte junto a otros maestros abulenses y vallisoletanos:

> «Para hacer esta obra concursaron entre otros Gomar Pato y Abrahin Lotar, moros vecinos de Ávila, maestros de albañilería, con sus oficiales Brayno Abagar y Alí de Bobadilla, moros vecinos de esta villa, los cuales, por ofrecer las condiciones más ventajosas, ajustaron la obra a razón de maravedí por ladrillo, todo a su costa»[61].

Aunque la participación en estos trabajos seguramente proporcionó a Paṭōn el dinero suficiente para emprender un año después el viaje a La Meca, sabemos que nuestro peregrino hubo aún de recurrir a otros correligionarios para completar el presupuesto con los preceptivos avales. De tal manera, se nos revela aquí la relación de ᶜOmar Paṭōn con la comunidad mudéjar de Arévalo en la que encuentra a su *fiador* ante las autoridades cristianas, asunto sobre el que tendremos ocasión de volver más adelante.

Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 2008, pág. 218. En cualquier caso, durante la segunda mitad del siglo xv aparecerán citados en la documentación abulense otros individuos con el mismo nombre, como Alicaro Carpintero (1450), Alí Caro de San Esteban (1487), Alí Caro de la Calle (1488), Alí Caro del Palomar (1488) o Alí Caro de la Puente (1499). Dado que en la época el sistema de apellidos aún no estaba fijado, plantea Serafín de Tapia la posibilidad de que todas ellas sean distintas denominaciones de un mismo individuo. Véase Serafín de Tapia Sánchez, «Alí Caro, alarife», en Gregorio del Ser Quijano (coord.), *Historia de Ávila, IV. Edad Media (Siglos* xiv-xv, *2.ª parte)*, Ávila (Institución Gran Duque de Ávila – Obra Social de la Caja de Ahorros de Ávila), 2009, pág. 735, y Luis Vasallo Toranzo, «El castillo de Coca y los Fonseca. Nuevas aportaciones y consideraciones sobre su arquitectura», *Anales de Historia del Arte*, 24 (2014), pág. 71. Este personaje podría ser el conocido alarife bautizado como Alonso de Fonseca, quien dirigió las obras del castillo segoviano de Coca junto a sus hermanos Yuçafe y Açeyte, así como otros abulenses entre los que en 1500 figura un tal Patón, que quizá no sea otro que nuestro ᶜOmar, recién llegado de La Meca.

[61] Gerardo Moraleja Pinilla, *Historia de Medina del Campo*, Medina del Campo (Imp. de M. Mateo), 1971, págs. 220 y 392.

Por otro lado, la partida hacia La Meca está perfectamente fechada en los libros de *guiatge* de la Batllia General de Valencia en la que se registran las licencias de viaje a Túnez (*vid*. anexo I) desde el puerto valenciano de ᶜOmar Paṭōn, expedida el 12 de noviembre de 1491: «Gomar Patón, moro de Àvila, va a la ciutat de Tuniz, de les parts de Barberia»[62], junto a la de su primo ᶜAbd Allah El Morisco (o Mahomat Alfaquí), dada en la misma fecha, y la de su compañero Mahomat del Corral (o Muḥammad Alcorral), obtenida unos días antes, el 4 de noviembre de 1491. Estas fechas se ajustan a la cronología que el propio Paṭōn menciona en su relato, en el que afirma haber zarpado de Valencia el «día de alḥad a veinte de novienbre del-año de noventa y-uno» (ms. Esc, fol. 317 *r*) y haber llegado a Túnez «día de alḥamīç a vinte i çinco de dezienbre del-año susodīcho» (ms. Esc, fol. 317 *v*).

Más difícil resulta, por el contrario, fijar la fecha de regreso a Castilla, al tratarse de un texto ápodo, truncado en la versión íntegra del manuscrito de Calanda precisamente en el relato de vuelta de La Meca. Sabemos que nuestro peregrino parte de El Cairo en dirección a Venecia mediado el año 1496, para desde allí alcanzar costas catalanas o valencianas, trayecto en el que hubo de emplear al menos un año. Por consiguiente, la llegada a Castilla deberá situarse en algún momento de 1497, o quizá años sucesivos, siempre antes de 1499, año en el que Paṭōn ya estaría de vuelta en Ávila, como prueba la documentación cristiana que he referido más arriba.

En consecuencia, podemos suponer que era un individuo perteneciente a una familia relativamente bien posicionada[63] en la sociedad mudéjar abulense gracias a su ocupación, con contactos en otras villas de la cuenca del Duero y con cierto grado de movilidad. En este sentido, sabemos que aparte de ᶜOmar, otro de estos Patón, Mahomad/Muḥammad, había cumplido también con el deber de la peregrinación a La Meca, cuyo viaje compiló, al parecer, igualmente

---

[62] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fols. 918 *r* – 918 *v*, 916 *r* - 916 *v* y 917 *r* – 917 *v*, respectivamente. Véase *infra* el anexo I de este capítulo (págs. 251-257).

[63] Nivel económico medio-alto y reputación social que, en cualquier caso, caracterizará a la mayor parte de los viajeros de la época, tanto musulmanes como cristianos.

por escrito, aunque este no haya llegado hasta nuestros días. A este personaje se refiere el Mancebo de Arévalo en la *Tafçira* como «onrrado sabidor», lo que nos hace pensar en el posible desempeño de las labores de alfaquí en alguna de las mezquitas de la aljama de la ciudad:

> «Que ḏīxo Muḥammad Baṭun cuando vino de cunplir sū alḥache, que todo muçlīm está obligado a lo cunplir a pied o a caballo. Ḏīxo este onrado sabidor que fue tan imentada la ca'ída del-Andalūzzía por todas las partidas de Levante que duró este resueno muchos años. I allá en Maka tūvo este alḥichante grandes demandas d-esta Isla i con la misma persona de nuestro onrado Mālik, Zzayyir i que le ḏīxo estas palabras formadas que yo las leí en-Ávila la Real en un pargamino harto espeso»;

y añade:

> «Estas fueron las palabras que ḏīxo Mālik sobre la ca'ída del-Andalūzzía i las trašo el dicho Muḥammad Baṭun, las cuales tenían como rélico de fe, muy wardadas»[64].

Más allá de lo indicado por el Mancebo[65], nada sabemos sobre este correligionario abulense ni del momento de su peregrinación. En cualquier caso, la simple coincidencia de apellidos no parece razón suficiente para identificar *a priori*, como propone Casassas[66], a este personaje con nuestro ᶜOmar Paṭōn.

Protagonista silencioso del relato de Paṭōn es también otro *alḥiğante* llamado Muḥammad / Mahomat del Corral o Muḥammad Alcorral (o El Corral), compañero inseparable de Paṭōn, del que sin embargo ninguna noticia nos proporciona más allá de su nombre, por lo que su identificación resulta mucho más incierta. En este sentido, los únicos datos que poseemos hacen referencia a su procedencia de la aljama de Mérida, tal y como se menciona en el propio texto «Muḥammad ḏel Corral ḏe la çiuḏaḏ ḏe Meriḏa» (ms. Esc, fol. 317 *r*),

---

[64] Texto editado por Narváez, *Tratado* [*Tafsira*] *del Mancebo de Arévalo*, pág. 20. Ofrezco aquí mi lectura a partir del manuscrito original, Junta 62 del CSIC, fols. 292 *r* y 292 *v*.

[65] Sobre estas referencias de la *Tafçira*, véase Harvey, «The Moriscos and the *Ḥajj*», páginas 17-18.

[66] Casassas, «La *Riḥla* de Omar Patún», págs. 227-228.

así como en su respectiva licencia de viaje contenida en los mencionados libros de la Batllia General de Valencia, «Mahomat del Corral, moro de la vila de Mírida, del realme de Castella, va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia».[67]

Junto a nuestros dos peregrinos, zarpará desde Valencia el también abulense ᶜAbdu Allah el Morisco, al que Paṭōn se refiere como «mi primo el-alfaquí» (ms. Esc, fol. 318 *r*) y del que se conserva asimismo la respectiva licencia de embarque en el puerto valenciano, en la que aparece identificado como «Mahomat Alfaquí, moro de Àvila (…), lo qual va en romeria»[68]. No obstante, el viaje del alfaquí abulense se verá pronto interrumpido, ya que, tras trece meses en Túnez y sin que se mencione la razón, decidirá regresar a Castilla, mientras que Paṭōn y Corral proseguirán su camino hacia La Meca.

Aún sabemos de otro correligionario aragonés, este no mencionado por Paṭōn, que parte hacia Berbería en la misma galera veneciana, sin que conozcamos con precisión su destino final. De tal manera, en el mismo documento valenciano se registra la licencia de «Mahomat de Cordoni, moro de la ciutat de Çaragoza» que supuestamente parte hacia Túnez «per anar a veure huna jermana de sa mare»[69]. En este sentido, resulta significativo que nada mencione ᶜOmar Paṭōn en su crónica sobre este aragonés, por lo que bien podemos suponer que, posiblemente, su destino era la propia ciudad de Túnez, tal y como se menciona en su salvoconducto[70].

---

[67] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fol. 916 *r*. Véase *infra* el anexo I de este capítulo, página 253.

[68] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fols. 917 *r* – 917 *v*. Véase *infra* anexo I, págs. 254-255. Posiblemente, sea este el alfaquí de la mezquita de la Solana, o bien su hijo, también llamado Mahomad. Véase la mención de estos dos personajes abulenses en Tapia, *La comunidad morisca de Ávila*, pág. 428.

[69] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fols. 919 *r* – 919 *v*. Véase *infra* anexo I, págs. 256-257.

[70] Aún en 1501 tenemos noticia de otros dos abulenses, Azeyte del Palomar y Ali Monçón, que parten desde Valencia con destino a Orán, en este caso «per estar e habitar en aquella» (ARV, Reial Cancelleria, 633, fols. 9 *v*-10 *v*).

6. PRODUCCIÓN CASTELLANA Y RECEPCIÓN ARAGONESA

Junto a la propia peregrinación a La Meca, la versión del relato de ᶜOmar Paṭōn, que ahora editamos, nos induce a pensar en otro viaje seguramente no menos azaroso, que es el seguido por la propia obra desde la aljama castellana de Ávila, donde supuestamente habría sido compuesta, hasta las tierras de Aragón, donde habría sido copiada en algunos talleres de escribanos y del que han llegado hasta nosotros al menos dos copias. Este periplo del códice original no solo da cuenta de una amplia difusión de la obra de Paṭōn entre la comunidad musulmana aragonesa, sino que constituye una prueba más de la convergencia cultural e intelectual de los musulmanes de Castilla y Aragón durante el siglo XVI.

En esta confluencia jugará un papel determinante la fecha de los decretos de conversión forzosa al cristianismo en uno y otro reino, Castilla (1502) y Aragón (1525), secuencia que explica la emigracion de musulmanes castellanos a tierras aragonesas, en las que la práctica del islam era aún posible hasta finales del primer cuarto del siglo XVI.

Con todo ello, si bien sabemos que el islam castellano poco a poco fue debilitándose y su reducida élite intelectual habrá de recurrir a aragoneses y valencianos para su instrucción religiosa[71], las copias del relato de Paṭōn prueban cómo este intercambio de saberes en realidad se siguió efectuando en los dos sentidos. Así pues, a la luz de este relato piadoso, podemos suponer que los eruditos castellanos seguirían contribuyendo, de alguna manera, en la ilustración de sus correligionarios aragoneses hasta bien entrado el siglo.

De este trasvase intelectual entre unos y otros, conocemos el caso del Mancebo de Arévalo, que en 1510 encontramos en Zaragoza reunido con un nutrido grupo de «sabios muslimes»[72] y que mantendrá estrechos vínculos con correligionarios aragoneses,

---

[71] MILLER, *Guardians of Islam*, pág. 51.
[72] NARVÁEZ, *Tratado* [*Tafsira*] *del Mancebo de Arévalo*, 2003, pág. 20.

como Baray de Reminjo, alfaquí de Cadrete. Asimismo, bien es conocida la impronta de la obra del célebre alfaquí de Segovia, Iça de Gebir, en autores moriscos aragoneses hasta época tardía, como Muḥammad Rabadán, de Rueda de Jalón, o Mohanmad de Vera, de Gea de Albarracín[73].

En este sentido, nos interesa plantear aquí cuáles fueron los posibles canales, forzosamente clandestinos en época morisca (o tras los decretos de bautismo obligatorio), por los que este intercambio intelectual, especialmente librario, entre castellanos y aragoneses se efectuaba y a través de los cuales la obra de ᶜOmar Paṭōn pudo viajar desde Ávila hasta tierras de Aragón.

Libros islámicos en Ávila y Castilla

La existencia de tres aljamas en la ciudad con sus respectivos alfaquíes[74] da cuenta de la importancia de la morería de Ávila durante el siglo xv[75]. Resignados en una progresiva asimilación, los mudéjares abulenses no supusieron en realidad una amenaza para las autoridades cristianas, posiblemente debido a su grado de integración, superior al de los musulmanes de otros territorios. Del estado de aculturación de los abulenses daba cuenta el muftí magrebí al-Wanšarīšī en la fetua emitida en 1495 en la que constataba cómo los habitantes de

---

[73] Véase Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, págs. 151-184.

[74] Situación que conocemos a partir de la célebre fetua en la que al-Anṣārī, alfaquí de la mezquita abulense de la Alqibla, pide consejo a los alfaquíes de Valladolid y Burgos. Véase Francisco Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid (Imprenta de Joaquín Muñoz), 1866, reed. en Madrid (Hiperión), 1985, págs. 393-395, y Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, pág. 82. Sobre la identidad de estos alfaquíes, téngase en cuenta asimismo lo señalado en Miller, *Guardians of Islam*, págs. 116 y 223.

[75] Sobre la morería abulense, imprescindible es el trabajo de Tapia, *La comunidad morisca de Ávila*. Para una bibliografía actualizada sobre los mudéjares castellanos, remito al reciente trabajo de Mònica Colominas Aparicio y Gerard Wiegers, «The religion of the Muslims of Medieval and Early Modern Castile: Interdisciplinary research and recent studies on Mudejar islam (2000-2014)», *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016), págs. 97-108.

Ābullah[76] «perdieron la lengua totalmente» y añade, «si se pierde la lengua árabe totalmente, han de perderse las prácticas religiosas y el vigor de las prescripciones de las prácticas rituales verbales»[77]. Situación de la que años antes se hacía eco asimismo el alfaquí segoviano, Içа de Gebir, en su *Breviario çunní*, redactado en 1462, al mencionar que «los moros de Castilla, con grande sujeçión y muchos tributos y grandes fatigas y trabajos, an descaeçido de sus riquezas y perdido las escuelas y el arábigo»[78].

Tras la conversión forzosa de 1502[79], se observa durante las primeras décadas de la centuria un movimiento migratorio de algunos musulmanes abulenses hacia tierras granadinas en busca del entorno islámico que en Castilla ya se había perdido definitivamente[80]. Por el contrario, aquellos que optaron por permanecer en la ciudad, alcanzaron un destacado estatus socio-económico a partir de la especialización laboral y el monopolio de algunas actividades, especialmente

---

[76] Poco probable parece la identificación propuesta por Koningsveld y Wiegers de Ābullah (o ᶜAyla', como aparece en Ibn Rabīᶜ) con las localidades valencianas de Ayelo de Malferit o Ayelo de Rugat, territorios levantinos que, como sabemos, conservaron el árabe durante más tiempo («The Islamic Statue of the Mudejars», págs. 28-29), si bien Wiegers ya había planteado con anterioridad la posible identificación con la ciudad de Ávila (*Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, pág. 206).

[77] Maíllo, «Consideraciones acerca de una fatwà de Al-Wanšarīšī», págs. 181-191. A este respecto, señala Tapia que la referencia del jurisconsulto magrebí a la morería de Ávila se debería más bien a la preeminencia de la ciudad que a su excepcionalidad entre las comunidades musulmanas castellanas, posiblemente con un grado similar de aculturación (*La comunidad morisca de Ávila*, págs. 55 y 85).

[78] Ofrezco mi lectura del prólogo del *Breviario çunní* según el ms. BNE 2076 (fol. 1 *v*), que difiere en parte de la de Gayangos que, en su edición de la obra, presumiblemente copia el prefacio del mismo códice. Véase Pascual de Gayangos, «Tratados de legislación musulmana», *Memorial Histórico Español*, V (1853), pág. 248.

[79] Las fuentes inquisitoriales mencionan que «se han comenzado a convertir e de las dos mill ánimas que hay casi todas se convertirán sin que ninguna se vaya», no obstante Tapia, a partir de los datos del padrón de Repartimiento de Servicio de 1504, cifra en unas 700 personas las convertidas sobre una población de unos 7000 habitantes (*La comunidad morisca de Ávila*, págs. 139-140 y 144-145).

[80] Javier Jiménez Gadea, Ana Echevarría Arsuaga, Serafín de Tapia Sánchez, Olatz Villanueva Zubizarreta, *Memoria de Ávila. Mudéjares y moriscos de Ávila*, Valladolid (Ediciones Castilla), 2011, págs. 23-24.

la trajinería[81] y la arriería de larga distancia que enlazaba Ávila con Valencia, Granada o Lisboa[82].

En este sentido, sabemos de la existencia de redes de circulación de mudéjares y moriscos castellanos por los territorios de la Corona, e incluso de sus desplazamientos por el Mediterráneo. Así, desde el siglo XV se detecta cierto grado de conexión de las diferentes aljamas castellanas en una red de líneas que vertebraba el trabajo de los arrieros musulmanes. Intensificados a mediados de siglo con el auge económico de Castilla, estos itinerarios comerciales serán aprovechados por los mudéjares a finales de la centuria, y por los moriscos durante todo el siglo XVI, con fines ciertamente ajenos a los mercantiles.

Así, se sabe de una red de agentes clandestinos que conducían y acompañaban hasta destino a aquellos correligionarios que deseaban exiliarse a lugares como Argel o Salónica[83]. Para ello, contaban con el apoyo logístico de los recueros que iban y venían a Aragón, Valencia y Granada y que, en ocasiones, también transportaban dinero o correspondencia entre los emigrados y los familiares que permanecían en Castilla.

En esta red de itinerarios entre Castilla y Aragón, un papel importante jugaban sin duda los asentamientos de moriscos abulenses en localidades aragonesas como Calatayud[84] o la fronteriza Torrellas[85].

---

[81] Elocuente resulta sin duda el testimonio del Corregidor de Ávila en 1488 que afirma que en la ciudad «todos los recueros son moros». Véase SERAFÍN DE TAPIA SÁNCHEZ, «Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus «complicidades», *Studia historica. Historia moderna*, XI (1993), pág. 232.

[82] TAPIA, *La comunidad morisca de Ávila*, pág. 257.

[83] Parece, no obstante, que los moriscos abulenses se habrían mantenido ajenos a esta actividad desarrollada principalmente por los de Valladolid, Segovia, Arévalo y El Barco de Ávila. Véase TAPIA, *La comunidad morisca de Ávila*, pág. 252.

[84] Comunidad constituida en 1549 tras la huida del Santo Oficio del abulense Buenaventura Calderero; allí seguirán llegando moriscos castellanos, como Hernando del Castillo que, tras permanecer escondido en Arévalo y Ávila, consigue escapar de la Inquisición en 1557. Véase TAPIA, *La comunidad morisca de Ávila*, pág. 241, y «Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja», págs. 234-235.

[85] Colonia de moriscos abulenses, al parecer, bastante numerosa, según el testimonio de Miguel de Yerga, párroco de la localidad poco antes de la expulsión. Véase JOSÉ VALLEJO

Esta última villa de la comarca de Tarazona constituía un punto de destino de estas redes clandestinas y, gracias a su situación estratégica entre los dos reinos, actuaba de puente en el tráfico de información entre los convertidos aragoneses y castellanos[86].

Esta vinculación entre castellanos y aragoneses podía ser también indirecta y así conocemos los contactos de algunos mercaderes abulenses con las comunidades levantinas[87]. Baste aquí con citar como ejemplo el caso de Miquel Aquem[88], natural de la localidad zaragozana de Daroca que, con conexiones con los arrieros calandinos, encaminaba «las cartas que iban para Granada hasta cierto lugar de Castilla y llevó las de Valencia a Segorbe a Gaspar Izquierdo y trajo respuestas»[89].

Junto a esta correspondencia y entre la trajinería, circulaban sin duda los *libros moriegos* entre los distintos territorios peninsulares. En este sentido, podemos hablar de todo un sistema de intercambio librario castellano-aragonés vertebrado principalmente en la ciudad

---

Zamora, «Los moriscos de Torrellas entre 1495-1610: consideraciones demográficas», *Turiaso*, 7 (1987), pág. 306.

[86] Un ejemplo elocuente de esta circulación de noticias entre unos y otros es el caso que en 1557 protagonizaron los moriscos vallisoletanos, quienes en dicho año eran ya conocedores de los términos de cierta disposición papal para con los aragoneses, de la que el Santo Oficio de Valladolid no tendrá noticia hasta 1561. Véase Tapia, «Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja», pág. 235. Conocemos asimismo la identidad de algunos de estos enlaces entre aragoneses y castellanos. Así, desde Torrellas, Lope Falcón se comunicaba por vías clandestinas con los moriscos de la villa fronteriza de Ágreda, Lope Carrasco y Francisco Ballestero. Véase Jaime Contreras, «Vieille-Castille, Leon, Espagne du nord», en Louis Cardaillac (coord.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris (Publisud), 1990, pág. 308.

[87] Como Alfonso de Valdivieso que, gracias a un arriero arevalense instalado en Valencia, entró en contacto con los abulenses asentados en Calatayud. La conexión valenciana es conocida también en el caso de Hernando de Barahona, que residió en Segorbe, donde existía una comunidad especialmente radicalizada que en la segunda mitad del siglo xvi mantenía una red de comunicación clandestina con Castilla, Aragón, Bearn y el norte de África. Véase Tapia, «Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja», págs. 234-235.

[88] De igual manera, Luis Almurci, de Urrea de Jalón, traía correspondencia a Aragón desde Castilla, Valencia y Murcia. Véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 95. También conocemos el caso de Hernando Hernández, granadino residente en Huesca, que llevaba avisos de Aragón a Castilla. Véase ahora en Ruiz Bejarano, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses*, pág. 445.

[89] Véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 95.

de Segovia. Así, se documenta la posesión de volúmenes entre los arrieros castellanos, como el caso del joven mercader abulense, Nicolás de Ávila, que escondía en la pared de su casa varios ejemplares en árabe «muy limpios y nuevos»[90]. Melchior de Vera, morisco de Torrellas, poseía una copia de *El çum segoviano*, es decir, el *Breviario çunní* de Iça de Gebir[91]. En Villafeliche, Juan López poseía igualmente una copia de esta obra castellana[92], mientras que Juan Carrez había enviado desde Aragón a sus correligionarios segovianos un ejemplar de otra obra titulada *Muça*[93]. De igual manera, en el mismo Villafeliche, el mercader Martín Rubio había conocido en sus viajes a Castilla a algunos moriscos segovianos a los que preparaba el envío de varios libros desde Aragón[94].

En este contexto de trajín libresco entre musulmanes de los dos reinos, bien podemos suponer que entre estos volúmenes que en algún momento salieron de Castilla con dirección a Aragón estaría

---

[90] Tapia, «Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja», pág. 242.

[91] En esta amplia difusión del *Breviario çunní*, téngase en cuenta igualmente que los mss. Junta 1 y Junta 60 del CSIC, BRAH S 3 y BNE 6016 proceden de tierras aragonesas. Véase al respecto Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, págs. 117 y 119-120; Álvaro Galmés de Fuentes, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Real Academia de la Historia*, Madrid (Real Academia de la Historia), 1998, pág. 25, y Juan Carlos Villaverde Amieva, «Circulación de textos aljamiados peninsulares en el exilio morisco», *Coloquio Internacional «Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes y representaciones»* (Madrid, Casa de Velázquez, 9-10 de octubre de 2014) [inédito].

[92] Se trata, como sabemos, del ms. BRAH S 3 en el que se inserta la nota de José Antonio Conde «este libro parece se tomó y [se alló ser] de Juan López, vecino de Villafeliche de los nuevos convertidos del reyno de Aragón y confesó ser este del propio, y se halló en su poder cosido al pie y a las espaldas del juvón». Véase Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, pág. 117.

[93] Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 166. Plantea Wiegers que esta obra sea en realidad otra copia del mencionado *Çum*. Véase Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, pág. 118. No obstante, bien podría tratarse de alguno de los relatos sobre Muça que circulaban entre los moriscos y, aún, durante el exilio norteafricano. Sobre este asunto, véase Juan Carlos Villaverde Amieva, «Historia de Muça. Un relato aljamiado entre los descendientes de moriscos exiliados en Túnez», en Andrea Celli e Davide Scotto (eds.), *Esperienza e rappresentazione dell'Islam nell'Europa mediterranea* (*secoli* xvi-xvii) [*Rivista di storia e letteratura religiosa*, LI, n.º 3 (2015), págs. 607-641].

[94] Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 163.

el manuscrito del relato de ᶜOmar Paṭōn, del cual se sacaron al menos dos copias aljamiadas para su difusión entre los miembros de la comunidad morisca.

Calanda: foco de producción libraria

Mientras que el célebre taller de los Escribano[95] de Almonacid de la Sierra, en el que se realiza la copia de la obra de Paṭōn hoy en las Escuelas Pías, nos es bien conocido, menos sabemos, por el contrario, de los centros de producción libraria morisca que sin duda funcionaron en otras comarcas aragonesas. Uno de ellos fue el que debió existir en el Bajo Aragón, más concretamente en la villa de Calanda, en el que, en algún momento del siglo XVI, presumiblemente un amanuense local copió el relato de la peregrinación de ᶜOmar Paṭōn.

Con una comunidad musulmana próspera y cohesionada, Calanda constituía ya durante los siglos XIV-XV un importante núcleo mudéjar del valle del Guadalope[96]. Asimismo, su estratégica situación le permitía mantener vínculos comerciales con todo el Bajo Aragón, Valencia, Cataluña e incluso el norte de África[97]. Es así que, junto a aquellos moriscos que se dedicaban al trabajo de las tierras, la ganadería y los oficios artesanales, existía un activo gremio de trajineros

---

[95] Véase MONTANER, «El depósito de Almonacid», *Archivo de Filología Aragonesa*, 119-152.

[96] Entre 1495 y 1514 se aprecia un aumento significativo de la población musulmana en la localidad, ya claramente superior a la cristiana. Véase ELISEO SERRANO MARTÍN, «Los moriscos de Calanda y Foz Calanda: condición social y consecuencias de su expulsión», *Destierros aragoneses. Judíos y moriscos*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1988, vol. I, págs. 365-367. En relación con la minoría musulmana calandina, véanse también los trabajos de FERRER I MALLOL, «Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV», pág. 58; ROBERTO CEAMANOS LLORENS y JOSÉ ANTONIO MATEOS ROYO, *Calanda en la Edad Moderna y Contemporánea*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 2005, pág. 132. Con relación a la comunidad calandina, resultan asimismo de consulta indispensable los trabajos de MANUEL GARCÍA MIRALLES, *Historia de Calanda*, Valencia (Tipografía Artística Puertes), 1969, y RUIZ BEJARANO, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses*, 2015, págs. 42, 44, 108, 148-149, 161 *et passim*.

[97] CEAMANOS y MATEOS, *Calanda en la Edad Moderna y Contemporánea*, pág. 106.

y mercaderes que se ocupaban de transportar hacia Levante principalmente la lana aragonesa.

Estas idas y venidas de los arrieros calandinos hicieron que pronto saltaran las alarmas entre las autoridades cristianas[98], ya que dichas redes comerciales, en realidad, eran una vez más aprovechadas para el tráfico de otras mercancías más comprometedoras[99]. Así, siguiendo estas rutas, la pólvora y las armas fabricadas en la comarca zaragozana de Villafeliche[100] eran introducidas por moriscos calandinos en el reino de Valencia[101], desde donde pasaban a las costas magrebíes[102]. Como vimos en el caso de los arrieros castellanos, junto a estas mercaderías clandestinas, se llevaban asimismo noticias, correspondencia[103] e incluso personas que, a través de los puertos valencianos, se hacían llegar a Turquía[104] u otros territorios del *Dār al-islām*.

Por otro lado, el peso demográfico de la comunidad musulmana hizo de Calanda un importante foco cultural y religioso del Bajo Aragón, en el que, a diferencia de otros territorios, la identidad islá-

---

[98] Ante el temor de una posible conspiración para un levantamiento general de los moriscos aragoneses apoyados por los valencianos. Véase Pilar Sánchez y Eliseo Serrano, «Moriscos, Inquisición y conflictividad antiseñorial: Calanda, 1569-1610», en *Destierros aragoneses: ponencias y comunicaciones*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1988, vol. I, pág. 360.

[99] Resulta sin duda significativa la denuncia de los inquisidores en 1568 sobre los negocios clandestinos de los moriscos en esta comarca «a causa de estar en la raya de Cathaluña y Valencia y ser la parte donde casi todas las cuadrillas de moriscos que deste Reyno se van, y donde se receptan y recogen todos los que de tierras de moros vienen a llebarlos». Véase María Soledad Carrasco Urgoiti, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 2010, pág. 162.

[100] Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, pág. 128.

[101] Junto a esta actividad logística, tenemos también casos de calandinos fabricantes de armas, como un tal Miguel Navarro que en 1594 es juzgado por la producción y venta de dagas (AHN, Inquisición, libro 989, fol. 677). Véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 92.

[102] Sabemos así de calandinos establecidos en Argel, como Serafín de Oliva, dedicado al tráfico de municiones que adquiría en tierras de Aragón y Valencia. Véase Carrasco, *El problema morisco en Aragón*, pág. 31.

[103] Véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 95.

[104] Ciertamente, se conoce el vínculo de los musulmanes calandinos con Turquía a través del enigmático Alejandro Castellano que, emigrado en 1560, regresa a Calanda en 1582 portando un mensaje profético por el cual España pronto sería ganada por los turcos. Véase Cardaillac, *Moriscos y cristianos*, pág. 62.

mica se mantuvo prácticamente inalterada. La cohesión comunitaria y la perseverancia en la fe harán que los esfuerzos evangelizadores de las autoridades cristianas resultaran más bien ineficaces[105]. Muy elocuente resulta en este sentido el testimonio contenido en la documentación del Santo Oficio, en la que se dice de los calandinos que «viven todos como moros»[106]. De tal manera, sabemos que las prácticas islámicas se mantenían en la intimidad del hogar como, por ejemplo, el ayuno de ramadán[107], el sacrificio ritual de reses[108], las ceremonias matrimoniales[109], o la celebración de las «setenas» mortuorias que durante siete días reunían a los familiares del difunto para la lectura del Corán[110].

Por otro lado, los procesos inquisitoriales mencionan asimismo la existencia de una *rápita*, en la que la comunidad se reunía clandestinamente hasta que en 1574 fueron denunciados por un correligionario:

> «Cerca de Calanda hay una casa en el monte que los moriscos dicen *rápita* o mezquita adonde ciertos tiempos del año van todos en procesión y hacen ciertas ceremonias»[111].

---

[105] En gran medida, esta comunidad viviría de espaldas a sus vecinos cristianos. A este respecto, resulta muy elocuente el testimonio del morisco Carlos Moscateri que declara haber matado a su hermana casada con un cristiano viejo «por haber mezclado su buena sangre de moriscos con la mala de los cristianos» (AHN, Inquisición, libro 990, fol. 379). Véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, págs. 252-253.

[106] Mercedes García-Arenal, *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid (Siglo xxi), 1987, pág. 82.

[107] Son varios los moriscos calandinos procesados por ceremonias de moros, entre ellos el alfarero Adam Ayu Menor juzgado, entre otras causas, por practicar el ayuno de ramadán (AHN, Inquisición, libro 989, fol. 757 *r*).

[108] Es el caso del pastor Daniel Samperuelo y su mujer Graçia Texedor, encausados por «vender carne muerta a la moriega» (AHN, Inquisición, libro 989, fols. 689 *r* – 689 *v* y 728 *v*).

[109] Así, por ejemplo, en 1544 las autoridades cristianas ordenan que «los días de boda no lleve nadie la esposada de noche a casa del esposo». Véase Juan Ramón Royo García, «Los moriscos aragoneses a través de las visitas pastorales», *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona (Generalitat de Catalunya), 1994, pág. 261.

[110] Jacqueline Fournel-Guerin, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15 (1979), pág. 252.

[111] AHN, Inquisición, libro 988, fol. 201 *v*. Véase Fournel-Guerin, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise», pág. 251, y *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, págs. 128 y 169. La cursiva es mía.

Con todo ello, Calanda constituye durante el siglo XVI uno de los principales puntos de adoctrinamiento islámico de Aragón, al que vienen musulmanes de otras localidades o son los propios calandinos quienes se trasladan a otras tierras como instructores. Así, tenemos los testimonios de Aldonza Samperuelo que, junto a sus padres y tres hermanos, iban regularmente a visitar a un alfaquí de Calanda[112]. El calandino Adrián Rincón se había trasladado a Arcos donde «dogmatizaba y había enseñado a muchos a dar limosna a los moriscos pobres»[113] y Juan Compañero, morisco de Huesca, declara ante los tribunales haber sido instruido en la fe islámica por un hombre de Calanda[114].

En relación con esta función catequética, sabemos de la existencia en la localidad en la segunda mitad del s. XVI de una *madrasa* o escuela coránica a la que acudían tanto niños como adultos[115]. Junto a la instrucción preceptiva en la religión y la lengua[116], bien podemos suponer, como ya mencionara Fournel-Guerin[117], que esta *madrasa* calandina constituiría un importante foco de producción libraria clandestina. A este respecto, sabemos de moriscos de la localidad, algunos instruidos en árabe, que actuaban como copistas. Es el caso del alfaquí Alexandre Peñalosa del que se denuncia que «sirve de escribano para escribir en arábigo las ceremonias de moros porque

---

[112] JACQUELINE FOURNEL-GUÉRIN, «La femme morisque en Aragon», *Les morisques et leur temps*, Paris (CNRS), 1983, pág. 532.

[113] GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*, pág. 96.

[114] FOURNEL-GUÉRIN, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 76.

[115] Obviamente, los niños moriscos frecuentaban también la escuela de los cristianos, cuyos maestros eran en ocasiones hostigados por los padres de estos. Tenemos así el testimonio de uno de los maestros de Calanda que declara cómo fue apedreado en dos ocasiones «porque enseñaba a los hijos de los nuevos convertidos a leer y escribir la doctrina cristiana». Véase FOURNEL-GUERIN, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise», pág. 244.

[116] Conocemos así, por ejemplo, el caso de los hermanos Hiéronimo y Juan Sifuentes, de venticuatro y veintidós años respectivamente, que acudían a la escuela para aprender a escribir y leer en árabe (AHN, Inquisición, libro 989, fols. *769 r* y *789 v – 790 r*). Véase FOURNEL-GUERIN, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise», pág. 245.

[117] FOURNEL-GUERIN, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise», pág. 247.

le ha visto escribir muchos libros del Alcorán», volúmenes que posteriormente ponía a la venta[118].

La posesión de libros entre los moriscos calandinos está en efecto bien atestiguada por los procesos inquisitoriales. Así, Amador Garbero «quando moría algún nuevo convertido le enviaba a llamar para que ayudase a morir como moro llevando libros moriegos»[119], mientras que el alfarero y alfaquí Amador Samperuelo «conjuraba nublados con libros moriegos»[120] e instruía en la recitación del Corán en cierta mezquita[121]. También Adrián Rincón que es encausado por leer oraciones en un libro escrito en arábigo, Hyerónimo Pallares al que «se halló libro en letra de moros», Adam Ayu Menor procesado por «leer en arábigo en casa de un alfaquí», al igual que el jabonero Alonso Tristán, el serrador Amador Espartero, el arriero Daniel de Laxosa, el herrero Daniel de Aínsa o Juan de Mediana.

Otros moriscos compaginaban su actividad profesional principal con las labores de instrucción de la comunidad, como el cañamero Joan Ezquerro que poseía libros en su casa e iniciaba a los vecinos en su lectura; el tratante Lope Pinginet, quien asimismo enseñaba «a leer en arávigo»; el alfarero Alexandre Xayel, que ejercía también como alfaquí y alamín, y se encargaba de la instrucción coránica; el arriero Adam El Conde, poseedor de muchos libros y que asimismo desempeñaba las labores de maestro, o incluso algunas mujeres, como Blanca Ezquerro que «enseñaba el Corán y ceremonias de moros»[122].

---

[118] AHN, Inquisición, libro 989, fols. 688 *v*, 727 *v* y 758 *v*. Véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 129.

[119] Fournel-Guerin, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise», pág. 252.

[120] AHN, Inquisición, libro 989, fols. 681 *v*, 718 *r* – 718 *v* y 757 *r*. Véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 129.

[121] AHN, Inquisición, libro 989, fol. 657. Véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse*, pág. 128.

[122] Véase para estos personajes respectivamente, AHN, Inquisición, libro 988, fol. 514 *r* y AHN, libro 989, fols. 682 *r*, 719 *r* y 757 *r*; fol. 758 *v*; fol. 795 *v*; fol. 790 *r*; fol. 769 *r*; fols. 688 *r* y 727 *r* – 727 *v*; fol. 681 *r*; fols. 682 *r* – 682 *v*, 719 *v* – 720 *r* y 757 *r*; fols. 681 *r* – 681 *v*, 717 *v* – 718 *r* y 757 *r*; fols. 686 *v* y 725 *r* – 725 *v*.

Con todo ello, el nivel de cohesión comunitaria y el mantenimiento tenaz de la identidad islámica favorecieron una importante actividad cultural, sin duda dinamizada por una élite intelectual vinculada a la *madrasa* local. Junto a los testimonios aquí aportados, prueba fehaciente de la actividad libraria en la localidad son sin duda los propios hallazgos a finales del siglo xx de varios códices árabes y aljamiados escondidos en dos casas de la villa, entre ellos una de las copias de la obra que aquí edito. Este conjunto de volúmenes, que bien pudieron haber formado parte de la biblioteca personal de algún alfaquí, muy probablemente fueron copiados en la misma localidad.

Podemos hipotetizar, pues, la existencia de una incipiente industria editorial, no solo de copia y traducción de libros, sino también de una comercialización que daría respuesta a la demanda de una población en cierta medida instruida. En el desarrollo de esta actividad libraria jugarían sin duda un papel determinante las rutas de los mercaderes calandinos que serían aprovechadas tanto para la introducción en la localidad de volúmenes traídos de otras tierras, especialmente de Castilla o de otros talleres de la región, como el de Almonacid de la Sierra, como para la posterior redistribución de las copias realizadas en Calanda a otras comarcas de Aragón. Uno de estos libros castellanos copiado en los talleres calandinos podría haber sido la copia *Treslado i memoria de ida i venida hasta Maka* de ᶜOmar Paṭōn hoy en las Cortes de Aragón, tanto por haber aparecido aquí, como por algunos rasgos lingüísticos, propios de la lengua de la zona, de los que me ocuparé más adelante.

III
Memorial de ida i venida hasta Maka de ᶜOmar Paṭōn

Tanto las largas distancias como los elevados costes, así como los múltiples riesgos de la ruta hicieron de la expedición a La Meca una empresa ciertamente ardua en la que muchos de estos peregrinos dejaban la vida. Una dificultad añadida tuvieron, sin duda, aquellos musulmanes que, como los mudéjares castellanos, vivían en territorios bajo control cristiano, cuya fe, formas de vida y hasta sus propios movimientos eran objeto de fiscalización por parte de las autoridades de turno. Testigo de esta convulsa época fue el peregrino abulense ᶜOmar Paṭōn, cuyo relato[1], compuesto en los últimos años del siglo xv, constituye uno de los testimonios más genuinos de ese islam mudéjar castellano.

1. Contexto histórico y peregrinaciones a Oriente

La época en la que el viaje a Oriente de ᶜOmar Paṭōn tiene lugar viene marcada por el Mediterráneo como escenario preferente de la política exterior peninsular. Junto al desarrollo del comercio maríti-

[1] La localización de la versión de las Escuelas Pías, cuando la edición y estudio del texto de Calanda ya estaba en manos del editor, me hizo no solo considerar el testimonio escolapio

mo, la hegemonía política y económica de la Corona de Aragón en el Mediterráneo permitirá aplacar la imparable amenaza que suponía el Imperio Otomano, ofensiva creciente desde la toma de Constantinopla en 1453. En este sentido, la política exterior española de la época se caracteriza por un sistema variable de alianzas internacionales en el que se verán implicados tanto los estados cristianos mediterráneos como aquellos territorios musulmanes interesados también en frenar el avance turco, tales como los pequeños reinos del norte de África y, especialmente, el sultanato mameluco de Egipto.

En este contexto los musulmanes de la Península suponían tanto para Aragón como para Castilla un problema añadido que, de alguna manera, convenía tener bajo control. Ciertamente, la amenaza turca constituye uno de los factores que explican el estallido de la guerra de Granada (1482-1492) y la progresiva opresión de los mudéjares en los territorios cristianos. Con la instauración en Castilla de la Santa Inquisición en 1478, extendida en 1483 a Aragón, se irá generando en todo el territorio peninsular una intolerancia generalizada, primero contra judíos y más tarde contra musulmanes. En 1491, el mismo año de la partida de Paṭōn, se iniciaba el asedio de Granada, mientras que en la propia ciudad de Ávila las medidas de represión contra las minorías iban cobrando fuerza con el ajusticiamiento en la hoguera de los primeros judíos.

Dejando atrás una Castilla en la que ser musulmán se iba haciendo cada vez más difícil, Paṭōn se adentrará en un Mediterráneo en efervescencia en el que la mencionada amenaza turca coexiste, sin embargo, con una floreciente actividad mercantil señoreada por la próspera República de Venecia. Por su parte, catalanes y aragoneses mantendrán asimismo durante la centuria un fluido intercambio comercial con Oriente a través de grandes rutas que les permitieron participar en el tráfico de las especias que llegaban a los puertos de Levante. Estos itinerarios comerciales serán aprovechados por via-

---

en mi trabajo, sino modificar el título facticio inicialmente propuesto para la obra: *Treslado i memoria de ida i venida hasta Maka*. A partir de los preámbulos de las dos versiones del relato, propongo ahora el título de *Memorial de ida i venida hasta Maka*.

jeros y peregrinos, castellanos y aragoneses, tanto cristianos como judíos y musulmanes, para alcanzar Tierra Santa.

Al otro lado del Mediterráneo, Egipto, bajo el largo y próspero dominio mameluco, extendía sus fronteras hasta Siria, Palestina y la Península Arábiga. En 1468 llegará al poder Qā'it Bāy (1468-1496)[2], perteneciente a la dinastía Burǧī (1398-1517), con el que Egipto vivirá una época de esplendor político, económico y militar, consiguiendo frenar las aspiraciones turcas y asegurando el monopolio comercial con Oriente[3].

Enfrentado a los turcos y lejos de suponer un peligro para los cristianos, las alianzas del sultán de Egipto con Castilla y Aragón, así como con las repúblicas italianas supondrán no solo una estrategia defensiva común, sino que favorecerán aún más el desarrollo de la actividad comercial en el Mediterráneo[4]. Elocuente testimonio de estas relaciones, de especial interés en este capítulo, es la embajada de Pedro Mártir de Anglería, a la que luego me referiré, enviada por los Reyes Católicos ante el sultán. Será precisamente esta política de alianzas la que favorezca durante toda la centuria un tránsito fluido de peregrinos hacia Tierra Santa.

---

[2] Véase la síntesis histórica de Jean-Claude Garcin, «The regime of the Circassian Mamlūks», en Carl F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge (Cambridge University Press), 1988, vol. I, págs. 290-317.

[3] Asimismo, será el promotor de una modernización del territorio con numerosas obras públicas acometidas en sus dominios, entre ellos los santos lugares de La Meca y Medina. Una de estas obras será la reconstrucción en Medina de la Mezquita del Profeta, tras el incendio de 1481.

[4] En cualquier caso, los acuerdos diplomáticos con los cristianos no serán impedimento para que el sultán mantenga otros pactos con sus correligionarios de Granada, aunque no llegase nunca a proporcionarles el apoyo económico o militar que les hubiese permitido a los nazaríes afrontar la guerra con Castilla. Así, en 1487 tiene lugar la embajada nazarí a El Cairo encabezada por Abū ᶜAbd Allāh b. al-Azraq, gran cadí de Granada, para solicitar ayuda ante Qā'it Bāy. Véase Víctor de Lama de la Cruz, *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Madrid (Miraguano), 2013, págs. 83-84. Sobre cuestiones generales acerca del mundo mediterráneo en la época, véanse los trabajos reunidos en David Abulafia (ed.), *Mediterranean Encounters, Economic, Religious, Political, 1100-1550*, Aldershot – Burlington (Ashgate), 2000, y David Abulafia (ed.), *Mediterraneum. El esplendor del Mediterráneo medieval. Siglos* xiii-xv, Barcelona (Lunwerg), 2004.

Viajeros de la Península Ibérica a Oriente

Estas buenas relaciones a ambos lados del Mediterráneo, unidas a los progresos en la navegación y al desarrollo del tráfico marítimo comercial, explican que durante el siglo XV las expediciones hacia distintos puntos de Oriente, especialmente de cristianos a Tierra Santa, e[5], no hagan sino que incrementarse. De la mano de estos peregrinos se consolida durante esta época todo un género de libros de viaje a los Santos Lugares[6], continuador de una larga tradición manifestada tempranamente en Europa en el *Iter Burdigalense*, ya en el ámbito hispánico en la *Peregrinatio* de Egeria y, siglos después, en la obra del judío navarro Benjamín de Tudela o en la *Fazienda de Ultramar*.

Este tipo de obras, contrapunto cristiano de la *riḥla*, del que encontramos numerosos ejemplos durante toda la centuria, constituye en realidad solo una parte de un «género multiforme», en palabras de Richard[7], mucho más amplio, en el que, en su heterogeneidad, caben

---

[5] En todo caso, no gozaba el viaje a Tierra Santa en la Península de la misma popularidad que en otros territorios europeos, en parte debido al auge de Santiago de Compostela como uno de los grandes centros de peregrinación de la cristiandad. Véase Marie-Christine Gomez-Géraud, *Le crépuscule du Grand Voyage. Les récits des pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*, Paris (Honoré Champion), 1999, pág. 335. Véase en el anexo del mismo trabajo (págs. 893-945) una completa relación bio-bibliográfica de peregrinos y autores europeos de relatos de peregrinación a Tierra Santa.

[6] Desde el temprano trabajo del Padre Samuel Eiján en 1910 disponemos de una extensa bibliografía sobre la literatura española de viajes a Tierra Santa que es la que aquí nos concierne especialmente. Una completa síntesis de los principales estudios y ediciones existentes puede consultarse en Joseph R. Jones (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* XVI *y* XVII*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 91-105.

[7] Jean Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout (Brepols), 1981, pág. 8. Para una caracterización de este género, remito también a las clásicas antologías de Joaquín Rubio Tovar, *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid (Taurus), 1986, págs. 30-41, y Francisco López Estrada, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Madrid (Ediciones del Laberinto), 2003, págs. 11-47. Véanse también los trabajos de Rafael Beltrán Llavador, «Los libros de viajes castellanos. Introducción al panorama crítico actual: ¿cuántos libros de viajes medievales castellanos?», *Revista de Filología Románica*, anejo 1 (1991), págs. 121-164; Barry Taylor, «Los libros de viajes de la Edad Media Hispánica: Bibliografía y Recepción», *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa (Cosmos), 1993,

también otros relatos de viajes, como los de embajadores, misioneros, cruzados, mercaderes, exploradores y aventureros que se desplazan a Oriente por los más variados motivos[8]. El resultado de estas experiencias viajeras son obras híbridas en las que, dependiendo del autor y su objetivo, se aúnan la biografía, las descripciones geográficas y la crónica histórica, junto a cuadros de costumbres de pueblos lejanos, elementos del mundo imaginario y fantástico de episodios caballarescos.

Buen ejemplo de estas obras profanas es la *Embajada a Tamorlán* del madrileño Ruy González de Clavijo[9] que en 1403 viaja desde Castilla con una delegación diplomática de Enrique III hasta la lejana corte de Tamerlán. Otro viaje de carácter político es el narrado, un siglo después, en la *Legatio Babilonica* del lombardo Pietro Martire d'Anghiera, más conocido en el ámbito hispánico como Pedro Mártir de Anglería[10], quien en 1501 parte hacia Egipto con una embajada de los Reyes Católicos ante el Sultán.

A estos relatos, fruto de la experiencia real vivida por el viajero, cabe añadir las relaciones de viaje imaginarias, como el célebre *Libro de las maravillas del mundo*[11], obra anónima de gran difusión con traducciones al castellano y al aragonés, en la que se refiere el viaje a Oriente del caballero inglés Juan de Mandevilla. Compuesto a finales del siglo XIV, tenemos el también anónimo *Libro del conosçimiento*

---

vol. 1, págs. 57-70, y Eugenia Popeanga Chelaru, «Lectura e investigación de los libros de viajes medievales», *Revista de Filología Románica*, anejo 1 (1991), págs. 9-26.

[8] Me referiré en este estudio únicamente a los viajeros hispánicos y a aquellos que emprendieron viaje desde la Península Ibérica. Remito al anexo II de este capítulo (págs. 259-269) en el que ofrezco un listado más completo de viajeros hispánicos (castellanos, aragoneses y catalanes) y europeos (portugueses, italianos, franceses, alemanes y flamencos) durante los siglos XVI y XVII.

[9] Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Madrid (CSIC – Instituto Nicolás Antonio), 1943; Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, ed. de Francisco López Estrada, Madrid (Castalia), 1999.

[10] Raúl Álvarez-Moreno, *Una embajada española al Egipto de principios del siglo* XVI*: la Legatio Babilónica de Pedro Mártir de Anglería. Estudio y edición trilingüe anotada en latín, español y árabe*, Madrid (Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid – CantArabia), 2013.

[11] Véase, entre otras ediciones, Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. de Pilar Liria Montañés, Zaragoza (Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja), 1979.

de todos los reinos[12], manual de tipo geográfico y enciclopédico. Más tardío es el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, compuesto ya en el siglo XVI, de autoría igualmente discutida y en el que se da cuenta del periplo imaginario del infante portugués a Tierra Santa y otros territorios, entre ellos La Meca[13].

Junto a estas crónicas imaginarias, muchos más son, sin embargo, los relatos de aquellos que realmente encaminaron sus pasos hacia Tierra Santa. Si bien existe una técnica literaria común al resto de relatos viajeros[14], el propósito con el que estos autores piadosos escriben sus obras, parece ser, ciertamente, otro. De este modo, junto a la detallada descripción de la geografía sagrada, el peregrino plasma en estas crónicas las experiencias vividas, reacciones emocionales y sentimientos experimentados en los Santos Lugares, que de forma fidedigna pretende transmitir al lector. Al igual que sucede en las obras islámicas de *riḥla*, los libros de viajes cristianos son ante todo un ejercicio devoto del peregrino, al que el lector accede bien como guía para una futura expedición o simplemente como lectura que invita a la reflexión piadosa, a través de la cual lleva a cabo un viaje interior.

De este modo, encontraremos durante todo el siglo XV un grupo heterogéneo de viajeros y peregrinos que se desplazan a Oriente, fundamentalmente para cumplir con la peregrinación a los Santos Lugares de Jerusalén. Uno de los testimonios más tempranos será el del sevillano Pero Tafur que en 1435 emprende desde Sanlúcar de Barrameda el piadoso viaje y cuyas *Andanças e viajes* plasmará por escrito en 1454[15]. Sin

---

[12] M.ª Jesús Lacarra, M.ª del Carmen Lacarra y Alberto Montaner (eds.), *Libro del conosçimiento de todos los reynos e tierras e señoríos que son por el mundo*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1999.

[13] Elena Sánchez Lasmarías, «Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santisteban», *Memorabilia*, 11 (2008), págs. 1-30.

[14] Sobre los esquemas literarios del género, véase Miguel Ángel Pérez Priego, «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos. Revista de Filología*, 1 (1984), págs. 277-229.

[15] Pero Tafur, *Andanças e viajes de un hidalgo español*, estudio y descripción de Roma por José Vives Gatell; presentación, edición, ilustraciones y notas por Marcos Jiménez de la Espada; con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada, Barcelona (Albir), 1982 [reproduce la edición de Jiménez de la Espada 1874]. Más reciente es la edición de Miguel

embargo, no será hasta los últimos años de la centuria, precisamente al iniciar Paṭōn su viaje, cuando asistamos a una auténtica eclosión de estas expediciones y con ellas al desarrollo de los relatos de peregrinación, ahora en los primeros libros impresos[16]. Así, en 1464 el barcelonés Guillem Oliver emprende su peregrinación a Oriente[17] y en 1483 lo hará el que fuera custodio de Monte Sion[18], el sevillano Fray Antonio Cruzado[19]. También en torno a 1483, tiene lugar el viaje del deán de Maguncia, Bernhard von Breydenbach, compilado por escrito en la *Peregrinatio in Terram Sanctam*, obra de gran difusión, traducida al castellano en 1498 por Martín Martínez de Ampiés[20].

Ya en el siglo xvi, partirán hacia Jerusalén Fray Antonio de Lisboa (1507)[21], Fray Diego de Mérida (1507)[22] y Fray Antonio de Medina (h. 1514)[23], así como el cordobés Alonso Gómez de Figueroa[24], cuyo

---

Ángel Pérez Priego que emplearé en las referencias a esta obra: Pero Tafur, *Andanças e viajes*, Sevilla (Fundación José Manuel Lara), 2009.

[16] Véase Gomez-Géraud, *Le crépuscule du Grand Voyage*, págs. 199-200.

[17] Guillem Oliver, «Romiatge de la Casa Sancta de Jherusalem», en *Catalunya a Palestina*, Barcelona (Imprenta dels Germans Subirana), 1900, vol. I, págs. 3-42.

[18] Agustín Arce, «Dos custodios de Tierra Santa desconocidos 1484-1490», *Archivum Franciscanum Historicum*, 57 (1964), págs. 424-429.

[19] Antonio Cruzado, *Los misterios de Jerusalem*, Sevilla (Jacobo Cromberger), 1511-15. Véase sobre esta obra Nieves Baranda, *Los misterios de Jerusalem* de El Cruzado (un franciscano español por Oriente a fines del siglo xv)», en Rafael Beltrán (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías. Literatura de viajes en el mundo románico*, València (PUV), 2002, págs. 151-170.

[20] Bernhard von Breydenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, Zaragoza (Pablo Hurus), 1498, ed. facsímil, Madrid (Instituto Bibliográfico Hispánico), 1974.

[21] Fray Antonio de Lisboa, *Viaje de Tierra Santa*, relato contenido en la compilación anónima de 1520 (ms. BNE 10883), editado por A. Rodríguez-Moñino, «El viaje a Oriente de fray Antonio de Lisboa (1507)», *Revista de Estudios Extremeños*, v (1949), págs. 31-103; Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 107-243.

[22] Relato contenido parcialmente en la compilación anónima de 1520 (ms. BNE 10883), editado por A. Rodríguez-Moñino, «Viaje a Oriente (1512)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, xviii (1945), págs. 115-187; Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 107-243. Véase ahora, Antonio Carreira, «*El Viaje a Oriente* de fray Diego de Mérida (1512): hagiografía e intrahistoria» en *El viaje*, Esles de Cayón (Ed. la Huerta, col. Verba volant), 2018, págs. 41-59)

[23] Destinado en el monasterio de Monte Sion, compondrá el relato de su viaje con el título de *Tratado de los misterios y estaciones de la Tierra Santa,* Salamanca (Herederos de Juan de Cánova), 1573. Recogido en Jones, «Tratado de los misterios de la Tierra Santa» en *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 313-347.

[24] Relato contenido en el *Alcázar imperial de la fama del muy ilustrísimo señor el Gran*

supuesto viaje a Oriente habría tenido lugar en los primeros años de la centuria. Si bien continuarán durante todo este siglo las expediciones a Tierra Santa, la creciente presencia turca en el Mediterráneo, tras la toma de Jerusalén (1516), hará que la cifra de peregrinos cristianos vaya progresivamente decayendo, hasta convertirse a finales de la centuria en una práctica minoritaria[25]. Así y todo, en 1517 parte hacia Oriente el aragonés Pedro Manuel de Urrea, señor de Trasmoz[26], y en la segunda mitad de 1519 se data el viaje a Tierra Santa de Juan del Encina[27] que comparte, entre otros, con Fadrique Enríquez de Ribera, Marqués de Tarifa[28]. Poco después, en 1523 zarpa desde Barcelona Ignacio de Loyola[29] y en 1529 lo hará el franciscano Antonio de Aranda, cuya obra *Verdadera información de la Tierra Santa*[30], editada varias veces durante el siglo XVI, será un referente del género del relato de peregrinación[31].

Capitán, con la Coronación, y otras coplas de arte mayor y real en las cuales se declaran las cuatro partidas del mundo, Valencia (Diego de Gumiel), 1514.

[25] Entre los últimos viajeros del siglo XVI, cabe citar al canónigo de Tortosa, Juan Perera (1551), el religioso portugués Pantaleão d'Aveiro (1563), el jienense Pedro Ordóñez de Ceballos (1575), el vallisoletano Pedro Escobar Cabeza de Vaca (1584), el sevillano Francisco Guerrero (1588) y el canario Juan Ceverio de Vera (1595).

[26] Pedro Manuel de Urrea, *Peregrinación de las tres casas sanctas de Jherusalem, Roma y Santiago*, ed. de Enrique Galé, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 2008.

[27] Juan del Encina, «Trivagia o Viaje a Jerusalén», en *Obras completas*, ed. de Ana María Rambaldo, Madrid (Espasa-Calpe), tomo II, 1978, págs. 187-257.

[28] Fadrique Enríquez de Ribera, *Viage de Jerusalem: de D. Fadrique Enríquez de Ribera, Marqués de Tarifa, i otros caballeros*, Madrid (Imprenta de Francisco Martínez Abad), 1733. En las referencias a esta obra, emplearé, no obstante, la edición de Pedro García Martín, Carlos Martínez Shaw, Manuel González Jiménez, Vicente Lleó Cañal, Vicenç Beltrán y María del Carmen Álvarez Márquez, *Paisajes de la tierra prometida. El* Viaje a Jerusalén *de Don Fadrique Enríquez de Ribera*, Madrid (Miraguano), 2001.

[29] No existe propiamente un relato de dicho viaje, más allá de las referencias contenidas en su autobiografía. Véase Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, ed. de Cándido de Dalmases, *Obras completas*, III, Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos), 1952, págs. 56-62.

[30] Antonio de Aranda, *Verdadera información de la Tierra Santa según la disposición en que este año de MDXXX el auctor la vio y passeó,* Alcalá de Henares (Miguel de Eguía), 1533. Véase la edición de Jones, «Verdadera información de la Tierra Sancta según la disposición que en el año de mil y quinientos y treynta el auctor la vio y passeó», en *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 245-296.

[31] A punto de entregar al editor este trabajo, tengo noticia de la exposición *Urbs Beata Hierusalem. Los viajes a Tierra Santa en los siglos* XVI y XVII (Biblioteca Nacional de España, 22 de septiembre de 2017 al 7 de enero de 2018). El catálogo de dicha exposición, a cargo de

Junto a estos viajes de cristianos a Oriente, conocemos asimismo a caballo de los siglos XV y XVI el desplazamiento de musulmanes que realizan la peregrinación a La Meca, tanto desde la España cristiana como desde el ya reducido territorio islámico peninsular[32]. En este sentido, las antes mencionadas alianzas del sultán de El Cairo con el reino nazarí de Granada favorecerán el flujo de viajeros musulmanes hacia los Santos Lugares del islam, en un recorrido que, en buena parte, era común al de los romeros cristianos a Jerusalén, tal y como veremos en el relato de ᶜOmar Paṭōn.

En este periodo nos encontramos con el citado caso del peregrino «tortosino» que a principios del siglo XV parte desde costas catalanas a La Meca[33]. Entre los andalusíes de los últimos años del siglo XV, ya hemos mencionado asimismo al malagueño Abū ᶜAbd Allāh b. al-Azraq (m. 1491), prestigioso alfaquí, cadí y muftí, además de poeta y literato, que, emigrado a Egipto, emprenderá la peregrinación en 1490, por lo tanto, solo un año antes que Paṭōn[34]. Ya en el siglo XVI, será el peregrino de Puey Monçón el que desde Valencia parte hacia los Santos Lugares y, posiblemente por aquellos años, habría llevado a cabo el santo viaje a Oriente (en el caso dudoso de que llegara a hacerlo) el enigmático Mancebo de Arévalo.

2. La peregrinación de ᶜOmar Paṭōn

Definido, pues, desde un punto de vista general, el marco histórico y literario en el que el viaje y la obra de ᶜOmar Paṭōn se producen, en las siguientes páginas ofrezco un análisis interno del relato. Junto a

---

Víctor de Lama de la Cruz, contiene una completa descripción de las obras expuestas, junto a una nutrida bibliografía sobre viajes y viajeros de la época. Véase Víctor de Lama de la Cruz, *Urbs Beata Hierusalem: los viajes a Tierra Santa en los siglos* XVI *y* XVII, Madrid (Biblioteca Nacional de España), 2017.

[32] Ya me ocupé de ellos abiertamente, *supra* págs. 22-38.

[33] Epalza, «Dos textos moriscos bilingües», págs. 340-55 y 66-89.

[34] Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vílchez (dir.), *Biblioteca de Al-Ándalus*, Almería (Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes), 2009, tomo II, págs. 486-490.

la descripción de los pormenores de la propia expedición a La Meca (alcance y dimensión de la peregrinación, preparativos y desarrollo del viaje, itinerario, etc.), nos detendremos aquí en algunos aspectos del protocolo ritual descrito, en tanto que nudo central de la obra, así como en algunas cuestiones literarias (composición y estructura del relato, contenidos narrativos, expositivos y descriptivos, etc.). Todo ello nos permitirá, como veremos, situar la obra de Paṭōn, desde un punto de vista genérico, a caballo entre la *riḥla* islámica y los relatos de viajeros castellanos.

Significado del viaje

Como ya vimos en otro momento, la realización del *ḥaǧǧ* supone ante todo una experiencia piadosa, pero también un viaje en busca del conocimiento (*riḥla fī ṭalab al-ᶜilm*), en el que los peregrinos aprovechaban para estudiar con los sabios de los principales centros del saber islámico de Oriente como El Cairo, Medina o La Meca[35]. En este sentido, especialmente para aquellos musulmanes de territorios periféricos, la peregrinación suponía también una experiencia a través de la cual su identidad islámica se contextualizaba y reforzaba dentro de la *umma*. Se constata esta circunstancia en el caso de algunos peregrinos andalusíes que incluyen en sus relatos noticias de sus encuentros con intelectuales y las enseñanzas aprendidas, suponiendo estas referencias una suerte de credencial religiosa[36].

Si bien es cierto que durante la peregrinación el viajero se ve integrado en el marco de la comunidad islámica, la experiencia del *ḥaǧǧ* resulta en cierta manera ambivalente por cuanto el musulmán toma conciencia también de lo que es específico de su propia comunidad y le singulariza frente a la colectividad. Podríamos afirmar, pues, que el viaje cobra una doble dimensión: física e interior. Al descubrimiento de nuevos territorios, culturas, lenguas y formas de vida se une, en palabras

[35] Se buscaban especialmente en los Santos Lugares, como centros teológicos, transmisores fiables de la Tradición del Profeta. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 163.

[36] Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 164.

de Manuela Marín, «el traslado de la mente del viajero que registra novedades y coincidencias con su paisaje mental y (físico) habitual»[37].

Esta idea resulta, sin duda, mucho más evidente en el caso de la peregrinación, independientemente del credo, a los Santos Lugares que, como señala Netton «is not only a search for knowledge of one's God but a search within oneself as well»[38]. En este sentido, Gellens habla de una psicología del viajero musulmán y señala cómo muchos de estos peregrinos medievales «returned home thankful to be here, and their reintegration was often a measure of how succesfully the travel-for-study experience reinforced local identity and pride»[39].

Este interesante caso de conformación identitaria, planteado asimismo por El Mouden para los peregrinos marroquíes[40] y Marín para los magrebíes en general[41], puede sin duda extrapolarse a los mudéjares españoles. Creo que esto se deja entrever en el relato de ᶜOmar Paṭōn, musulmán y castellano, quien a lo largo del viaje va dando muestras de su autoafirmación en su identidad hispánica frente a su encaje en una comunidad islámica, diversa y multiforme, amplia y en parte desconocida, que en ocasiones puede resultarle ajena.

Este hecho se ve claramente reflejado en el episodio vivido en Jerusalén, en el que nuestros peregrinos resultan extraños para sus propios correligionarios y son ellos mismos quienes se definen como: «mōros de tierras cristianas que no sabíamos arābīgo» (ms. Cal, fol. 9 *r*). En este sentido, no deja de resultar significativo que el autor destaque

---

[37] Marín, «Periplos culturales», pág. 123.

[38] Ian Richard Netton, *Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond (Curzon Press), 1993, pág. xii.

[39] Gellens, «The search of knowledge in medieval Muslim societies», pág. 56.

[40] Abderrahmane El Mouden, «The ambivalence of *riḥla*: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800», en Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley – Los Angeles (University of California Press), 1990, pág. 69.

[41] Menciona asimismo Manuela Marín la generalización de este fenómeno entre los autores de *riḥla*, por lo que podría considerarse como una característica intrínseca del género («Viajeros magrebíes en Egipto: una mirada conflictiva», en Juan Pedro Monferrer Sala y María Dolores Gómez [eds.], *Entre Oriente y Occidente: ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada [Universidad], 2005, págs. 217 y 228).

en su relato, no su encuentro con otros musulmanes y el intercambio de saberes (en una lengua árabe que, por otro lado, desconocía) sino su encuentro con otros compatriotas, independientemente del credo de estos, como el franciscano arevalense del Santo Sepulcro (ms. Esc, fol. 328 *v*, ms. Cal, fol. 8 *v*), los frailes catalanes de Monte Sion (ms. Esc, fol. 328 *r*, ms. Cal, fol. 8 *r*), el moro aragonés de El Cairo (ms. Cal, fol. 10 *v*), los andaluces de Damasco (ms. Esc, fol 322 *v*, ms. Cal, fol. 5 *r*) o el renegado, también andaluz, que comparte viaje con nuestros peregrinos desde Damasco a Jerusalén (ms. Esc, fol. 325 *v*).

Se da aquí la paradoja de que, a ojos de sus correligionarios de Jerusalén, nuestro peregrino es visto antes como castellano que como musulmán, lo que lo lleva a prisión, mientras que para el franciscano arevalense del Santo Sepulcro, no importa tanto su credo como el hecho de que sea compatriota y esto le reporta a Paṭōn un trato de favor[42].

Asimismo, en este reconocimiento de la identidad que supone la peregrinación jugaría un papel determinante el descubrimiento de nuevos territorios y órdenes sociales. A este respecto, resulta sin duda significativa la breve referencia de Paṭōn a la situación socio-religiosa de algunas zonas de Turquía, en la que nos ofrece el contrapunto de su propia realidad castellana:

---

[42] Episodios similares los encontramos en la literatura cristiana de viajes. Así, Pero Tafur relata a su paso por El Cairo su encuentro con el intérprete del sultán y menciona que «ovo de saber de mí cómo yo era castellano natural de Sevilla. E él huvo placer comigo, porque asimesmo él era de Sevilla» (*Andanças e viajes*, pág. 81). Es el caso también de Fray Diego de Mérida que en Venecia coincide con el embajador del sultán «el qual embaxador hera español de nación catalana & avía sido estudiante & deprendido en Salamanca» o, años más tarde, Fray Antonio de Aranda que apunta de los habitantes de la ciudad de Safed que «eran judíos, y todos hablavan español». Véase para estos dos últimos Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 139 y 290, respectivamente. Con todo ello, este tipo de pasajes, comunes en los libros de viajes cristianos, parecen constituir un tópico recurrente del género. Prueba de ello es el caso extremo que encontramos en el viaje imaginario del infante don Pedro de Portugal, en el que se narra su encuentro con otro castellano, nada menos que el sultán de El Cairo: «fezimos reverençia al Soldán y, desque supo que éramos de Poniente, ovo gran plazer con nosotros por él ser nacido en Castilla, y era hijo del maestre Martinianes de la Barbuda, e díxonos que avía nascido en Villanueva de la Serena». Véase Sánchez Lasmarías, «Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal*», pág. 17.

> «Vevían por-aquí muchos crestianos, que no ay salvo alqaydes qu-es mōro. Andaréys *p*or la Turquía dos meses i medio i por partes tres que todos son cristianos salvo los alqaydes que son moros» (ms. Cal, fol. 4 *r*).

Otro fragmento significativo, relativo a la visita a los Santos Lugares, evoca los antiguos pobladores «que servían ad-Allah secreto porque toda la çibdad era da crestianos» (ms. Cal, fol. 16 *v*), futuro inmediato que de forma inconsciente Paṭōn auguraba para su comunidad mudéjar castellana.

En consecuencia, este proceso de conformación identitaria es, en cierta forma, paralelo a aquel observado tiempo después en el caso de los moriscos exiliados al norte de África que, en un contexto plenamente islámico, toman conciencia de su singularidad hispánica. En definitiva, podríamos afirmar que nuestro peregrino es musulmán pero su islam es español y ahí radica la esencia de su identidad.

Planificación y desarrollo del viaje

La peregrinación a La Meca supone la consecución de un precepto que permite al creyente alcanzar su plenitud como musulmán. De tal manera, el protocolo de la peregrinación comienza tiempo antes con los preparativos para una arriesgada expedición que solía durar varios años. El futuro peregrino se convierte así en centro de atención de la comunidad y días antes de su partida recibe la visita de numerosos vecinos que le encomiendan oraciones en los Santos Lugares de La Meca y Medina[43].

Como todo desplazamiento, el trayecto hasta los Santos Lugares está regido desde un punto de vista legal por una serie de pautas, normas y prescripciones que el viajero debe observar en la planificación y desarrollo de toda expedición para que esta se efectúe de forma lícita (*ḥalāl*). De tal manera, junto a las referencias al correcto cumplimiento del *ḥaǧǧ* que aparecen en los textos aljamiado-moriscos, los ya mencionados tratados de jurisprudencia

[43] PORTER, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 58.

islámica contienen asimismo capítulos específicos destinados a los viajeros[44], independientemente de cuál fuese el destino o el motivo de su viaje. Entre otros asuntos, se trata en estas obras del cumplimiento de la oración durante el trayecto, el alquiler de animales, la negociación de alojamientos, así como otros servicios que el viajero debía contratar en su camino.

Sin tratar de ofrecer aquí un catálogo exhaustivo de este tipo de textos, baste con citar algunos de estos *casos*, como «El dīcho en el camino», contenido en la *Risāla fī-l-fiqh* de al-Qayrawānī (ms. Columbia University Library, fols. 192 *v* – 197 *r*) que, entre otros asuntos, trata del cumplimiento de las obligaciones religiosas del viajero, la conveniencia de que la mujer viaje acompañada o el comercio y la mercadería en los desplazamientos. Por su parte, el *Muḫtaṣar* de aṭ-Ṭulayṭulī se ocupa del ayuno y su observancia durante el viaje en el «Capítulo en-el comer en-Arramadan por enfermedad o por camino» (ms. BNE 4987, fols. 115 *r*- 117 *r*), epígrafe que precede inmediatamente al que aṭ-Ṭulayṭulī dedica al *ḥağğ*. Por otro lado, los supuestos específicos de la travesía marítima aparecen considerados por Ibn al-Ǧallāb en su *At-Tafrīʿ* en el «Capítulo en-el juzgo ḏe lo que se lança ḏe las fustas al mar» (ms. CSIC Junta 33, fols. 530 *r* – 531 *r*)[45].

Asimismo, las largas ausencias que en ocasiones implicaban estos viajes aparecen especificadas en el *El hundidor de çismas i erejías* (ms. BRAH S 5)[46], traducción, como vimos, del *Tahḏīb fī ḫtiṣār al-Mudawwana* de al-Barāḏiʿī, resumen de *al-Mudawwana* de Saḥnūn, en su «Capítulo en los ausentes» (fols. 69 *r* – 70 *r*). De igual manera, los peligros que los viajeros frecuentemente se encontraban en el camino a mano de salteadores aparecen aquí referidos en el «Capítulo de los bandoleros» (fols. 188 *v* – 190 *v*).

---

[44] El propio Corán contiene varias referencias al viaje y al viajero. Véase, por ejemplo, 2: 177, 215; 4: 36; 8: 41; 9:60; 17: 26; 30: 38 y 59: 7.

[45] Véase la edición de Abboud-Haggar, *El tratado jurídico de Al-Tafrīʿ de Ibn Al-Ǧallāb,* págs. 525-526.

[46] Véase la edición de Montero, *El hundidor de çismas i erejías*, págs. 157-159 y 344-346, respectivamente.

Desde el punto de vista del ritual, encontramos en la *ᶜUddat al-ḥisn al-ḥaṣīn* de al-Ǧazarī (ms. CSIC Junta 52) en su «Capítulo del camino» (fols. 325 *r* – 329 *r*), una detallada referencia a las plegarias y jaculatorias que el viajero debe realizar en los distintos momentos del trayecto, como la partida y la vuelta a casa, sobre la montura del caballo, al vadear un río, al anochecer, o al embarcarse en las naves. Referencias al cumplimiento de la oración preceptiva del viajero, las encontramos asimismo en el *Breviario Çunní* del alfaquí segoviano Içа de Gebir, en el que se incluye el capítulo «Del açalá del camino o del temeroso» (ms. BRAH S 3, fols. 50 *v* – 56 *r*). De igual manera, contiene esta obra el capítulo titulado «De los salteadores y malfechores» (fols. 162 *r* – 164 *v*)[47].

Junto a estas prescripciones de la jurisprudencia islámica, el viajero deberá atenerse asimismo a las condiciones impuestas por la administración cristiana, tal y como ya he mencionado en otro momento. Si bien ᶜOmar Paṭōn nada menciona al respecto en su relato[48], de excepcional interés resultan en este punto los documentos de la Batllia General de Valencia, en los que se registran las licencias de embarque de nuestros peregrinos en el puerto de Valencia en las galeras venecianas que partían hacia Túnez. Sabemos, pues, cómo Paṭōn previamente había obtenido el necesario salvoconducto ante las autoridades cristianas, tras haber pagado la fianza correspondiente mediante avales, para lo que hubo de recurrir a un tal Yúçef Medino, moro de la villa de Arévalo, que también actúa como garante de su primo ᶜAbdu Allah[49], tal y como se menciona en las respectivas licencias de viaje:

---

[47] Véase la edición de Gayangos, «Tratados de legislación musulmana», págs. 289-290 y 382-383, respectivamente.

[48] Lo que sí hace, en cambio, el peregrino de Puey Monçón: «Yo llegando en Valençia / no lo quise más tardar, / luego hiz mi deligençia / i mis hechos ordenar. / Pagué al bayle general / toda razón i dreytaje, / i el patrón de la nau / qu-es natural de Veneçia» (ms. CSIC Junta 13, fol. 198 *v*). Véase Khedr, *Códice aljamiado de varias materias*, pág. 364.

[49] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fol. 917 *r*. Véase *infra*, el anexo I de este capítulo, págs. 254-255.

> «E per tuhicio e seguretat de les dites coses dóna per fermança e principal obligat ab ell e sens ell e cascun per si e per lo tot a Yúçef Medino, moro de Arévalo»[50].

Garantías preceptivas que, en principio, aseguraban la vuelta en el plazo de un año y que, obviamente, también precisó su compañero, Muḥammad, para los que, en su caso, ejercieron como fiadores los segovianos Yúçef Vermejo y Abrahimi Garcival:

> «E per tuhicio e seguretat de les dites coses dona per fermança e principals obliguats ab ell e sens ell cascu per si e per lo tot a Yúçeff Vermejo e Abrahimi Garcival, moro de la ciutat de Sogòvia, del realme de Castella»[51].

Ahora bien, a la luz de estas licencias, sabemos que ninguno de nuestros peregrinos reveló ante las autoridades valencianas las verdaderas intenciones de su viaje. De este modo, los dos primeros manifiestan que se trasladan a Túnez «en romeria»[52], sin mencionar, en ningún momento, que su destino final era La Meca, viaje que a sabiendas superaría el plazo de un año impuesto para su vuelta. Más revelador de este cierto grado de clandestinidad de la expedición de nuestros peregrinos resulta, sin duda, el caso de Corral que parte hacia Tunez con la sola intención de «mercadejar»[53].

Junto a los trámites administrativos, obligado era asimismo informarse sobre los medios de transporte e itinerarios que conducían a La Meca. En este sentido, el primer objetivo del viaje era llegar a las costas del norte de África para desde allí alcanzar las de Levante (Beirut o Alejandría), trayecto que, como ya vimos en otro momento, los propios armadores de las naves comerciales que cruzaban el Mediterráneo solían asegurar a los viajeros. En este punto, podemos conjeturar que nuestros peregrinos estarían bien informados sobre estas rutas marítimas, obviamente, a través de los testimonios (orales y escritos) de otros correligionarios que ya habían visitado La Meca,

---

[50] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fol. 918 *r* . Véase anexo I, pág. 252.
[51] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fol. 916 *r*. Véase anexo I, pág. 253.
[52] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fol. 918 *r.* Véase anexo I, pág. 252.
[53] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fol. 916 *r.* Véase anexo I, pág. 253.

de los que obtendrían información de primera mano, no solo sobre transportes y alojamientos, sino también sobre los propios ritos del *ḥaǧǧ* y las múltiples visitas devotas del camino.

En este sentido, el propio Paṭōn señala en su relato cómo había recibido información de los itinerarios norteafricanos que pasaban por el desierto de Libia gracias a una carta del alfaquí de Segovia, Içа de Gebir (ms. Cal, fol. 21 *v*), asunto sobre el que volveré más adelante. A estas fuentes principales, probablemente podríamos añadir los testimonios de romeros cristianos a Tierra Santa plasmados en la literatura de la época y las noticias llegadas a Castilla a través de los viajeros que arribaban a los puertos de la Corona.

En este trayecto hacia Levante, la propia nave se convierte en el alojamiento, habitualmente un simple banco en el que recostarse, cuyo coste estaba incluido en el precio del pasaje[54], tal y como el autor anota: «pagamos cada, medio duqado por sendos bancos en que nos llegamos a dormir, que tenían cada banco dos palmos de ancho e seys de largo» (ms. Cal, fol. 2 *r*). El precio del pasaje variaba en función del destino y solía incluir no solo un espacio para el descanso, sino también agua y comida, protección ante posibles ataques, asesoramiento en compras en las escalas y, lo más importante, el compromiso del patrón de arribar con la nave al puerto de destino, derechos y obligaciones que, antes de embarcar, patrón y viajero firmaban en el correspondiente contrato, de acuerdo con lo establecido por el Consulado del Mar[55].

Desde los puertos de Levante, el viaje que hasta ahora se había realizado de forma «individual» se convierte en «colectivo» al

---

[54] Las condiciones de embarque y el confort en la nave variaban, lógicamente, en función del estatus del pasajero. Así, las personalidades, que gozaban de todas las comodidades, los religiosos, que viajaban *gratis et amore* y, finalmente, aquellos que pagaban por su plaza. Véase Anne Pouget-Tolu, *Navires et navigation aux* XIVᵉ *et* XVᵉ *siècles d'après les récits de voyages*, Paris (L'Harmattan), 2002, págs. 45-46.

[55] Véase Pouget-Tolu, *Navires et navigation aux* XIVᵉ *et* XVᵉ *siècles*, págs. 46-47 y 139-146. Los términos de estos contratos pueden consultarse, entre otros, en el relato de Fray Diego de Mérida, editado en Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 125-126.

integrarse el peregrino en las caravanas (*rakb*, *qāfila*) que partían bien de Damasco o bien desde El Cairo en dirección a La Meca. El viajero accedía aquí a unas «líneas regulares»[56] que hacían el recorrido en determinadas fechas del año, asegurándole todos los servicios necesarios para desplazarse de forma cómoda y segura, todo ello en un ambiente de solidaridad islámica[57]. Dependiendo del presupuesto disponible, el viajero podía proveerse de animales, ya fuera como monturas o para el transporte del equipaje, servicios que contrataban en régimen de alquiler, tal y como Paṭōn señala en su relato: «alquilamos un camello de un al^{c}arab por tres ducados hasta el puerto de Sinaí, qu-eran doze jornadas distāntes» (ms. Cal, fol. 10 *v*). De tal manera, en dichos contratos se ajustaba el número de jornadas y su longitud, las cargas y las responsabilidades de arrendatarios y arrendados[58]. Con todo ello, las caravanas constituían la única forma segura de acceder a los Santos Lugares y el incorporarse tarde o estar indispuesto el día de la salida de la comitiva suponía esperar a la siguiente y con ello una importante pérdida de tiempo y dinero.

Bajo el mando de un jefe de peregrinación o *amīr al-ḥaǧǧ*[59] y encabezadas por su respectivo *maḥmal*[60] o palanquín ceremonial,

---

[56] Chalmeta, «El viajero musulmán», pág. 104.

[57] El viaje colectivo no es, en cualquier caso, exclusivo de las comunidades musulmanas. En todas las sociedades el viajero se apoya de manera natural en el grupo, principalmente por motivos afectivos, económicos y de seguridad. Veáse Mączak, *Viajes y viajeros en la Europa moderna*, págs. 177-178.

[58] Chalmeta, «El viajero musulmán», pág. 104. El cálculo de las provisiones se realizaba de forma escrupulosa en función del número de jornadas hasta La Meca. De tal manera, cualquier retraso en el recorrido podía exponer a los peregrinos al desabastecimiento. Véase Chiffoleau, *Le voyage à La Mecque*, pág. 40.

[59] Era este un cargo especialmente codiciado. No solo ostentaba el poder absoluto en la caravana, sino que solía obtener grandes ganancias gracias a la mercadería durante el trayecto hasta La Meca. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 144.

[60] Elemento ceremonial introducido en 1266 por el sultán Barsbāy para acompañar la caravana de El Cairo como símbolo del poder político mameluco. A este primer palanquín, se unirán tiempo más tarde los de las caravanas de Siria y Yemen. Véase al respecto el estudio de Jacques Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque (*XIIIe-XXe *siècles)*, Le Caire (Institut Français d'Archéologie Orientale), 1953.

las distintas caravanas secundarias se unían en puntos estratégicos del camino en función de su procedencia (el Magreb, Egipto, Iraq, Siria, Yemen, etc.). La espectacularidad de alguna de ellas constituía sin lugar a dudas un auténtico acontecimiento en la ciudad de La Meca[61]. En este sentido, el propio Paṭōn detalla en su crónica la entrada de estas huestes[62], absorto por la visión de la magnificencia de la comitiva venida de Egipto[63], portadora de la *kiçwa* o seda negra ricamente labrada con la que se cubre la Kaaba: «la riqueza qu-esta gente traen es maravilla muy grande i-es cosa que no me creerían salvo quien lo veye» (ms. Cal, fol. 18 *r*).

Una vez integrados en la caravana, el peregrino podía disfrutar ya de una red de albergues o caravasares (*funduq*, *ḫān*), en su mayoría construidos gracias a donaciones y fundaciones piadosas (*awqāf*, *ḥubūs*) en puntos concretos del camino, donde podía pasar la noche de forma segura y a un precio asequible. Cuando en la localidad en la que se pernoctaba no existían estas facilidades, se dormía en tiendas que los peregrinos acostumbraban a portar con ellos o en los patios de mezquitas y madrasas.

---

[61] WENSINCK, JOMIER y LEWIS, «Hadjdj», *Encyclopédie de l'islam*, págs. 35-36. Durante los últimos años del periodo mameluco, este cortejo, en el que ahora se mezclan hombres y mujeres, adquirirá un carácter excesivamente festivo, más próximo a un desfile de carnaval que a una procesión religiosa, excesos que serán denunciados por los musulmanes más conservadores. Véase PORTER, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, págs. 139 -140.

[62] Tanto la procedente de Damasco como la de El Cairo constituían auténticas ciudades en movimiento. Encabezadas por guías beduinos expertos conocedores del desierto, la comitiva estaba formada por diversos profesionales, entre los que se contaban aguadores, panaderos, médicos, carpinteros, pirotécnicos, músicos o poetas. Existía asimismo una organización profesional en el punto de partida encargada de la coordinación de todos los pormenores de la expedición. Véase PORTER, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, págs. 139-145. Sobre la organización interna de la caravana egipcia, véase JOMIER, *Le Mahmal et la caravane égyptienne*, págs. 74-124, y ABDULLAH ᶜANKAWI, «The Pilgrimage to Mecca in Mamlūk Times», *Arabian Studies*, 1 (1974), págs. 146-170.

[63] Durante el periodo mameluco, la gran afluencia de peregrinos hacía que algunos años partiesen desde El Cairo varias caravanas desde el mes de *raǧab* al de *ḏu l-qaᶜda*. El caso más frecuente era el desdoblamiento de la principal en dos comitivas con una diferencia de veinticuatro horas: *ar-rakb al-awwal* y *rakb al-maḥmal*, cada una bajo la orden su respectivo *amīr*, si bien era el de esta segunda el que actuaba como *amīr al-ḥaǧǧ*. Véase JOMIER, *Le Mahmal et la caravane égyptienne*, págs. 75-78.

Junto a las facilidades de alojamiento, gracias a la solidaridad de las autoridades y de particulares, los peregrinos disponían asimismo en su camino de varios puntos de abastecimiento. Así, por ejemplo, en la mezquita de la Tumba de los Patriarcas de Hebrón, relata Paṭōn que existen hornos que cuecen a diario y «no falta a ninguno su ração, ora sea de la çiudad o de fuera. I d̲an a qad̲a uno d̲os panes i-una escudilla d̲e cozina de harina con azeyte» (ms. Esc, fol. 329 *r*), mientras que en las cercanías del monte ᶜArafa, nuestros peregrinos se refrescan en «unas albercas de cantería»[64] que un rico mercader había mandado construir «llenas de agwa por mandado del virrey para las güestes i-alḥiğantes» (ms. Cal, fols. 18 *r* -18 *v*).

En otros casos, son los propios habitantes de las diferentes ciudades por las que la comitiva pasaba quienes apoyaban en la medida de sus posibilidades al viajero[65], dándole cobijo y alimento, como los «muy buenos muçlimes» de Ankara, quienes ofrecen «posad̲a i d̲e comer a tod̲os los ḥiğantes tres d̲ías d̲e bald̲es» (ms. Esc, fol. 320 *r*) o las hospitalarias gentes de El Cairo que de manera tan generosa reciben a la comitiva[66]:

> «Sallieron de la çibdad contra gran reçebimiento hata una jornada con tantos menjares de comer, los unos a sus ermanos e parientes, los otros por amor de Allah a los algarībos que ni tienen ermanos ni *p*arientes sino Allah» (ms. Cal, fol. 18 *r*).

---

[64] Estas «albercas» mencionadas por el autor serían los denominados *birak* (tanques de piedra con reservas de agua construidos por iniciativa pública o privada) que, además de los numerosos pozos (con los que no deben confundirse), el peregrino encontraba a lo largo del camino. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, págs. 96-97. Descripción de estos puntos de abastecimiento nos la ofrece el franciscano italiano Frà Noe que supuestamente pasa por el Sinaí a finales del siglo xv, donde visita los por él denominados «bagni di Lamech» (*Viaggio da Venetia al S. Sepolcro et al Monte Sinai*, Bassano [Antonio Remondini], 1791, págs. 168-169).

[65] Solidaridad con el viajero que aparece ya expresada en el Corán (2:177, 2:215, 4:36, 8:41, 9:60, 17:26 y 30:38), así como en los propios textos aljamiados. Así, el Mancebo de Arévalo se refiere en su *Sumario* a aquellos que no ayudan «al paso d̲e los alhiğantes, d̲ánd̲oles alguna favor para su id̲a i-estad̲a» (fol. 45 *r*). Véase Fonseca, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, pág. 173.

[66] Las primeras recepciones de la caravana se solían realizar a unos quince días de su llegada a El Cairo, desde donde era escoltada para su entrada en la ciudad. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 169.

Así y todo, los costes de un viaje que habitualmente duraba varios años podían ser muy elevados, especialmente los medios de transporte. El precio de un banco en el barco en el que poder reposar era, como mínimo, de medio ducado (ms. Cal, fol. 2 *r*) y solamente para el pan necesario en el trayecto de Valencia a Túnez había que contar con tres ducados (ms. Cal, fol. 2 *r*). Si además se querían guardar las provisiones personales en lugar seguro dentro de la nave había que pagarle al patrón unos dos ducados y medio[67]. Una vez en tierra, los costes variaban en función del país. Sin lugar a dudas, Alepo (ms. Cal, fol. 21 *r*) y el puerto egipcio de aṭ-Ṭur (ms. Cal, fol. 11 *r*) aparecen como los puntos más caros del camino[68], mientras que El Cairo y Yeda, según la época del año, podían ser ciudades más asequibles: «los dátiles valen más barato qu-en Castilla las castañas» (ms. Cal, fol. 12 *r*), apunta Paṭōn sobre Yeda.

Con todo ello, la práctica del comercio suponía un medio de financiación que permitía a muchos peregrinos afrontar los gastos generados durante el viaje, al tiempo que dinamizaba los mercados locales. La peregrinación adquiría así una dimensión de viaje de negocios que permitía al viajero conocer de primera mano nuevos productos, prácticas comerciales y hábitos de consumo de mercados de diversos países[69]. De tal manera, junto al dinero en efectivo que era necesario portar consigo, nuestros viajeros llevan, como era habitual

---

[67] Entiéndase aquí que nuestro peregrino se refiere a ducados venecianos, moneda internacional en la época.

[68] Aunque nada menciona ᶜOmar, posiblemente habría que incluir La Meca entre estas ciudades menos asequibles. La economía de la ciudad dependía por entero del tráfico de peregrinos y de las obras piadosas (*awqāf*). Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 163. En este sentido, resulta significativo el testimonio del boloñés Ludovico Varthema, quien visita los Santos Lugares en 1503: «Lo primero que llama la atención de la ciudad, según la opinión de todos, es que Dios Altísimo la castigó con terribles maldiciones, porque no nacen frutos de ninguna clase y es la más estéril de todas las regiones. Su aridez procede, sobre todo, de la escasez de agua. Por eso, el precio del agua sube tanto que con doce cuartos no se puede comprar ni lo mínimo necesario para calmar la sed de un día». Véase Arcangelo Madrignani, *El viaje de Ludovico Varthema*, ed. de Vicente Calvo Fernández, Madrid (Akal), 2010, pág. 45.

[69] Este comercio, en el caso de peregrinos adinerados, incluía también, hasta determinada época, el de la venta de esclavos Wensinck, Jomier y Lewis, «Hadjdj», págs. 36 y 39.

en la época, su propia mercancía para comerciar en los distintos territorios y así sufragar los costes del viaje. Entre esta mercadería que nuestros peregrinos llevan consigo, se refiere Paṭōn en dos ocasiones a unas *tocas* que emplean como moneda de cambio y que bien podrían tratarse de las tradicionales *chechias* (*šāšiya*) que los castellanos pudieron haber adquirido durante su estancia en Túnez[70]. Sea como fuere, este negocio no siempre resultaba tan beneficioso como se esperaba, tal y como les sucede en el puerto turco de Çeşme:

> «no traíamos dinero que todo lo traíamos enpleado en tocas, i no valían aquí tanto como donde las abíamos mercado. Ubimos de vender nuestros vestidos por-el terçio del que valían» (ms. Esc, fol. 319 *r* - 319 *v*)

o en la ciudad de Bursa: «ubimos de vender aquí por fuerça las tocas a menos preçio por no quedarnos en-el camino i mercamos sendos caballos» (ms. Esc, fol. 320 *r*).

Itinerario

El viaje de ᶜOmar Paṭōn comienza en el mes de noviembre de 1491 en la ciudad de Ávila, desde donde parte junto a su compañero Muḥammad del Corral y a su primo ᶜAbdu Allah el Morisco en dirección a Valencia. En el puerto valenciano se embarcan el 20 del mismo mes en las galeazas que ascienden hasta Tortosa[71] para recoger la lana aragonesa y desde allí pasar a Túnez[72]. La única referencia de nuestro peregrino a esta primera etapa[73] se reduce a la mención de

---

[70] En este sentido, resulta significativo el testimonio de Burckhardt quien, aún en 1829, se refiere a la costumbre de los peregrinos norteafricanos de llevar «red bonnets» entre estas mercancías destinadas a su venta. Tomo la referencia de Francis E. Peters, *The Hajj: the Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton-New Jersey (Princeton University Press), 1994, págs. 181-182.

[71] Trayecto común durante la época que unía el Grao de Valencia con Tortosa. Véase Ferrer i Mallol, «Navegació, ports i comerç a la mediterrània», págs. 135-136.

[72] La referencia a esta primera etapa, muy abreviada en el manuscrito de Calanda, resulta un tanto confusa al no mencionar de forma explícita el paso por Valencia.

[73] Escala que muy posiblemente les habría permitido abastecerse de las provisiones y mercancías necesarias para el viaje. Ciertamente, Tortosa constituía en la época un importante núcleo comercial de productos frescos, animales y mercancías excedentarias. Véase Francisca

cierta «rábita» (ms. Cal, fol. 1 *v*) en los alrededores de Tortosa[74], que por el ms. de los Escolapios sabemos que albergaba «la fuesa de un morabiṭ» (ms. Esc, fol. 317 *r*)[75].

Siguiendo el cauce del Ebro[76], descienden nuevamente hasta la costa mediterránea y, posiblemente, desde el puerto de Los Alfaques, en San Carlos de la Rápita[77], parten en la misma nave rumbo a las

---

Vilella Vila, «El movimiento comercial del puerto de Tortosa, según los «*llibres de lleuda*» del s. xv», *Recerca*, 93 (1995), pág. 87.

[74] Desde un punto de vista demográfico, Tortosa era una de las principales morerías de Cataluña que atraía población venida no solo de la Corona de Aragón sino también de Navarra y Castilla. Véase Maria Teresa Ferrer i Mallol, «The Muslim *Aljama* of Tortosa in the Late Middle Ages: Notes on Its Organisation», *Scripta Mediterranea*, xix-xx (1988-1999), págs. 163-164, y «L'Aljama islàmica de Tortosa a la Baixa Edat Mitjana», *Recerca, 7* (2003), págs. 184 y 224.

[75] El lugar mencionado por ᶜOmar Paṭōn no sería tanto una rábita (*rābiṭa*) en sentido estricto, como se apunta en el manuscrito de Calanda, sino algún tipo de zagüía (*zāwiya*) o santuario rural o periurbano que albergaba la tumba de un santón, tal y como se menciona en el códice de las Escuelas Pías. Téngase en cuenta aquí que ambos términos, *rābiṭa* y *zāwiya*, presentan interferencias semánticas en la documentación andalusí, especialmente en época tardía. Entre la extensa bibliografía sobre el asunto y junto a los trabajos clásicos de Jaime Oliver Asín, «Origen árabe de *rebato*, *arrobda* y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular», *Boletín de la Real Academia Española*, xv (1928), págs. 347-395 y 496-592, y Leopoldo Torres Balbás, «Rábitas hispanomusulmanas», *Al-Andalus*, xiii, n.º 2 (1948), págs. 475-491, véase Francisco Franco Sánchez, «Rábitas y Al-Monastir(es) en el norte y levante de la península de Al-Andalus», *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinares. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Sant Carles de la Ràpita (Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita – Universitat d'Alacant), 2004, págs. 95-109 y, especialmente, págs. 96-97. En el mismo volumen de actas, véanse también los trabajos de Míkel de Epalza, «La Ràpita islàmica: Història institucional», *La rábita en el islam*, págs. 5-28, y Manuela Marín, «El ribāṭ en al-Andalus y el norte de África», *La rábita en el islam*, págs. 111-116.

[76] Resulta significativo el hecho de que el transporte fluvial por el Ebro estuviese fundamentalmente en manos de mudéjares y muchos de los pasajeros fuesen asimismo musulmanes. Véase Francisca Vilella Vila, «El comercio y la navegación en el valle del Ebro en el mundo bajomedieval», en María Ángeles Magallón Botaya (coord.), *Caminos y comunicaciones en Aragón*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), pág. 160.

[77] La referencia aparece en la versión calandina, si bien el deterioro del manuscrito no nos permite leer el nombre de este puerto. En cualquier caso, sabemos que, durante la segunda mitad del siglo xv, los únicos puertos vinculados a Tortosa eran los de Ampolla y el de Los Alfaques, los cuales permitían el tráfico a aquellas naves que no podían remontar el río. Véase Vilella, «El movimiento comercial del puerto de Tortosa», pág. 88. Desde mediados del siglo xv estos puntos secundarios del sistema portuario de Tortosa, especialmente el de Los Alfaques,

costas del norte de África. En este punto, aunque no se mencione en el relato, las licencias de viaje de ambos peregrinos dan cumplida noticia de la partida en «les gualleres de venecians, de les quals és capità lo magnifich micer Thomas Diodo»[78].

Tras una dura travesía, llegan al puerto de Túnez el 25 de diciembre de 1491. En esta ciudad habrán de permanecer trece meses «que nunca *p*udimos aber paso para Levante» (ms. Esc, fol. 317 *v*), al cabo de los cuales, ponen rumbo a Beirut[79] a bordo de una carraca genovesa[80]. En esta larga travesía, pasan por la isla italiana de Favignana, la ciudad griega de Modona y, ya frente a las costas turcas, la isla de Quíos, puerto en el que se concentraba la actividad mercantil de los genoveses en el Mediterráneo oriental[81]. No obstante, la entrada en puerto les es denegada debido a la temida «pestelençia» o peste que asolaba la nave y que había causado ya la muerte de gran parte del pasaje: «todos los más de los días echábamos tres o cuatro personas

---

comienzan a ser mencionados como escala en las rutas hacia Alejandría, Pisa y Génova. Véase Maria Teresa Ferrer i Mallol, «Navegació, ports i comerç a la Mediterrània de la Baixa Edat Mitjana», en José Pérez Ballester y Guillermo Pascual (eds.), *Actas V Jornadas Internacionales de Arqueología subacuática. Comercio, redistribución y fondeaderos. La navegación a vela en el Mediterráneo*, València (Universitat de València), 2008, pág. 135.

[78] ARV, Reial Cancelleria, ms. 707, fols. 918 *r* y 916 *r*. Véase *infra*, en el anexo I, páginas 252-253.

[79] Línea comercial conocida como «galeras de Siria» o *passaggio di Siria*. Véase Gian Giacomo Musso, *Navigazione e commercio genovese con il Levante nei documenti dell'Archivio di Stato di Genova (Secc.* xiv -xv*)* con appendice documentaria a cura di Maria Silvia Jacopino, Roma (Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – Pubblicazioni degli Achivi di Stato), 1975, págs. 73-74 y 133.

[80] Empleada en trayectos largos, la carraca, nave genovesa por excelencia, estaba destinada al transporte comercial y a trayectos de larga distancia. A causa de su gran calado, resultaba difícil su pilotaje, especialmente las maniobras de atraque en puerto, para las que requería que este fuese suficientemente profundo. Véase Pouget-Tolu, *Navires et navigation aux* xive *et* xve *siècles*, págs. 34-35.

[81] Desde Quíos las naves genovesas se dirigían a Alejandría y Beirut. Existía también un intenso tráfico genovés con los puertos del norte de África, cuyas líneas eran aprovechadas por mercaderes musulmanes para trasladarse fundamentalmente a Alejandría. Véase al respecto Eliyahu Ashtor, *Levant Trade in the Middle Ages*, New Jersey (Princeton University Press), 1983, págs. 480-481. Sobre la actividad del puerto de Quíos, véase también Musso, *Navigazione e commercio genovese*, págs. 13-14, 64-65.

ḏe nuestra carraca en la mar muertos» (ms. Esc, fols. 318 *r* - 318 *v*). Esto obliga al patrón de la nave a variar el rumbo para finalmente arribar al vecino puerto de Çeşme, en la costa turca.

En este punto del recorrido, gracias a la referencia de Paṭōn a otro pasajero podemos fijar con precisión la fecha de llegada a este puerto turco. De tal manera, da noticia el abulense del «alqaḍī ḏe Waḏiš» (ms. Esc, fol. 319 *r*), que viajaba en el mismo barco y que fallece al arribar a Çeşme. Aunque en el relato no aparece identificado dicho alcaide, se trataría de Abū l-Ḥasan ᶜAlī al-Balawī, alfaquí y cadí de la mencionada localidad granadina, del que sabemos que durante su viaje a Constantinopla desde Túnez, de donde partió a principios de abril de 1493, falleció el lunes 5 de abril de 1493 frente a las costas turcas y fue enterrado en la villa de Çeşme el 10 de abril[82].

Desde la costa turca, nuestros peregrinos se adentran en Anatolia a través de Bursa, Ankara y Kayseri, y prosiguen camino hacia el sur para entrar, pasado el río Çayhān y la ciudad de Antioquía, en Tierra Santa o «tierras de promesión»[83] de las que ya hablaba Içа de Gebir en su *Breviario*[84] y a las que se volverá a referir el *alḥichante* de Puey Monçón[85]. Desde aquí se dirigen a la ciudad siria de Alepo, donde se unen a una gran *recua* de «çincuenta mīl camellos i seisçientos ḏe caballo» (ms. Esc, fol. 321 *r*) que los conducirá hasta Damasco.

---

[82] Véase Casassas, «La *Riḥla* de Omar Patún», pág. 234. Acerca de este personaje, véase también Lirola y Puerta, *Biblioteca de Al-Andalus*, vol. 3, págs. 59-62.

[83] Forma de clara connotación judeo-cristiana que en nuestro contexto parece hacer referencia a la Tierra Santa (*al-arḍ al-muqaddasa*) entendida esta, sin duda, en un sentido mucho más amplio. De tal manera, algunas guías de peregrinación (*ziyārāt*) de autores musulmanes se refieren a todo el territorio de aš-Šām (Siria, Líbano, Palestina, Jordania) como *al-arḍ al-muqaddasa.* La misma forma «tierra mucadaça» aparece en el ms. BRAH S 2 (fol. 142 *v*), referida aquí al territorio sagrado en el que el peregrino deber realizar el *iḥrām*. Véase Galmés de Fuentes, *Tratado de los dos caminos*, pág. 359. Sobre este término, véase Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford-New York (Oxford University Press), 2002, págs. 13-15, y Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, págs. 124, 129 y 237.

[84] Así aparece en el prólogo del *Breviario çunní:* («señores y gentíos viven en libertad y franqueza en las *tierras de promisión*»), obra que sin duda Paṭōn conocería.

[85] La referencia aparece en el breve capítulo que sigue a las *Coplas* y que Pano interpreta como 'la tierra de Canaán prometida al pueblo hebreo' (*Las coplas del peregrino de Puey Monçón*, pág. 264).

Pasando por las ciudades de Ḥoms y Baalbek, llegan finalmente a la capital siria, alto fundamental del camino donde se forma una de las principales caravanas de la peregrinación[86], de cuyo esplendor nos cuenta Paṭōn: «estuvieron en sallir por-una calle ḏe la çiudaḏ ḏos días i ḏos noches que no pararon ḏe sallir gentes i camellos» (ms. Esc, fol. 324 *r*). Sin embargo, la falta de fuerzas y un diezmado presupuesto, hace que nuestros viajeros modifiquen sus planes iniciales y pospongan su viaje hasta el año siguiente[87].

En Damasco, ciudad «rica i muy viçiosa i de muchas frutas de diversas maneras» (ms. Esc, fol. 321 *v*)[88], residen, pues, seis meses, en los que aprovechan para hacer varias visitas piadosas a diversas «casas»[89] en la ciudad y en otras localidades cercanas. Asimismo, es en este punto del recorrido en el que se une a la comitiva un tal «alcayḏe Marfūẓ» (ms. Esc, fol. 325 *v*) o «Maḥmūẓ» (ms. Cal, fol. 9 *v*), renegado andaluz que acompañará a los castellanos en su camino hasta Jerusalén.

---

[86] Caravana que seguía la vía más antigua de acceso a La Meca y que constituía una de las comitivas más grandes y prestigiosas. A finales de la Edad Media, el tamaño de estas caravanas principales podía llegar a los 11000 camellos. Véase Chiffoleau, *Le voyage à La Mecque*, págs. 31 y 35.

[87] En cualquier caso, también era posible unirse a la caravana una vez partida de Damasco. Solía parar esta comitiva en la localidad de Muzayrib, próxima a la actual frontera jordana. Durante una semana, los rezagados podían incorporarse a la caravana, al tiempo que tenían el tiempo suficiente para equiparse para el resto del viaje. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 152.

[88] Coinciden los viajeros de la época en destacar la fertilidad y riqueza de esta ciudad. Así, por ejemplo, Ludovico Varthema habla de «lo hermosa que es la ciudad y lo fértil de la tierra en la que se encuentra Damasco. (…) Se trata, en efecto, de una ciudad muy poblada y rica. Vale la pena contar cuánta opulencia goza y el valor de sus obras de arte» (Madrignani, *El viaje de Ludovico Varthema*, págs. 33 y 34). Por su parte, Mešullam da Volterra dice que «sobrepasa a El Cairo y a todo el resto de ciudades que he visto hasta este día; pues no he visto nada semejante a ella, tal es el esplendor y la mercadería». ʿObadyah da Bertinoro afirma que «está hoy llena de bendición de Dios; y sus casas, huertas y vergeles, dicen que no tienen parangón en el mundo». En la misma época, Mošeh Basola refiere que «el país es excelente en extremo por sus vituallas y frutas; y se encuentran allí todo tipo de delicias regias y placeres» (José Ramón Magdalena Nom de Déu, *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*, Sabadell (Ausa), 1987, págs. 85, 143 y 198, respectivamente).

[89] Idéntico término «casas sanctas» emplea Içа de Gebir en su *Breviario* para referirse a las mezquitas y santuarios. Véase Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, págs. 124, 129 y 237.

De nuevo en camino, se adentran en Palestina por Galilea y descienden por la ciudades de Ramla[90] y Nazaret hasta llegar a Jerusalén[91]. La visita a la ciudad santa por nuestros peregrinos no resulta en modo alguno casual ya que, desde la alta Edad Media, constituía una importante escala preparatoria del *ḥaǧǧ* cargada de espiritualidad[92] y, sin duda, así seguía siendo en época de Paṭōn, como testimonian otros viajeros[93].

Tras varios días en Jerusalén y algún que otro contratiempo, se encaminan hacia El Cairo, pasando primero por Hebrón y después por Gaza, nuevamente en un accidentado trayecto, en este caso, plagado de bandoleros. Pocos detalles ofrece Paṭōn sobre la ruta seguida entre Gaza y El Cairo, limitándose a mencionar su paso por Qaṭyā, importante punto de control aduanero situado entre Palestina y Egipto. De tal manera, podemos suponer que el itinerario de nuestros peregrinos coincidiría con el frecuentado por otros viajeros de la

---

[90] Era esta ciudad paso obligado de peregrinos musulmanes, cristianos y judíos, en la que existían varias hospederías, a las que se refieren los viajeros. Así, Pero Tafur dice que «la cibdad de Rama, que es buen pueblo grande cinco leguas de Jafa, e allí está una posada, que fizo el duque Godofre de Bullón, quando ganó la Casa Santa, para aposentamiento de los pelegrinos; la posada es asaz buena, de muchos apartamientos, unos para los onbres, otros para las mugeres» (*Andanças e viajes*, pág. 59). El viajero judío Mešullam da Volterra señala que «Ramleh es una ciudad como Gaza, y no tiene muralla. Allí nos acostamos un poco, hasta la luz de la mañana, en un *jān*, es decir una fonda, en un lugar donde el forastero y las caravanas que van a Damasco hacen alto, pues está en el camino de Egipto a Damasco» (Magdalena Nom de Déu, *Relatos de viajes y epístolas*, pág. 83), o la hospedería que menciona Philippe de Voisins que «le duc de Bourgouigne fist achapter et ediffier expressement pour hebeger les pellerins, ou feurent assez bien couchés en terre» (*Voyage à Jérusalem de Philippe de Voisins, seigneur de Montaut*, publié pour la Société historique de Gascogne par Tamizey de Larroque, Paris – Auch, 1883, pág. 27).

[91] El mismo Philippe de Voisins que pocos años antes va desde Ramla a Jerusalén subraya la dificultad de la ruta «ou y a mauvais chemin et des montaignes» (*Voyage à Jérusalem*, pág. 28).

[92] Aunque no es el caso de nuestros peregrinos, sabemos que muchos realizaban en Jerusalén el *iḥrām* o purificación preceptiva para la entrada en La Meca. Véase Amikam Elad, *Medieval Jerusalem & Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden-New York-Köln (Brill), 1994, págs. 64-65.

[93] Como Fray Diego de Mérida que en 1512 apunta que «cien vezes más son los moros peregrinos que vienen a Jerusalem que los christianos». Véase la edición de este relato en Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, pág. 146.

época que desde Rafaḥ atravesaba el norte del Sinaí por al-Ḥarruba, al-ᶜAriš, al-Warrāda y, finalmente, Qaṭyā, donde el camino tomaba dirección sureste hacia El Cairo[94].

Llegados a El Cairo, son al menos siete meses los que nuestros peregrinos permanecen en esta ciudad, a la espera de la salida de una nueva caravana que los conducirá de forma segura hasta La Meca. Sabemos que esta estancia en la ciudad se habría realizado durante el año 1494 por la referencia de Paṭōn «a las muertes del-año pasado, que murieron en tres días setanta i çinco mil presonas», es decir, la epidemia de peste que asoló la ciudad en 1492[95]. En este punto, el abulense impresionado por la magnificencia de la ciudad «más grande que pueda aber i más rīca» (ms. Cal, fol. 9 *v*) se detiene en ofrecernos una detallada descripción de su entramado urbano, sus monumentos, el célebre Nilómetro o lugares de devoción como Mataría, donde se halla el «güerto del bálsamo» y «la figuera de Firᶜūna»[96].

Los datos cronológicos aportados por el autor nos podrían hacer suponer en un primer momento que nuestros viajeros habrían partido de El Cairo unidos a la caravana *raǧabiyya*, una comitiva previa a la principal que eventualmente salía durante el mes de *raǧab*, es decir, cuatro meses antes de la celebración del *ḥaǧǧ*[97]. Esto permitía a los peregrinos realizar el ayuno de ramadán en La Meca, tal y como Paṭōn indica «se cunplió nueso daseo que ayunamos ramaḍān» (ms. Cal, fol. 14 *r*), al tiempo que disfrutar de una estancia más sosegada

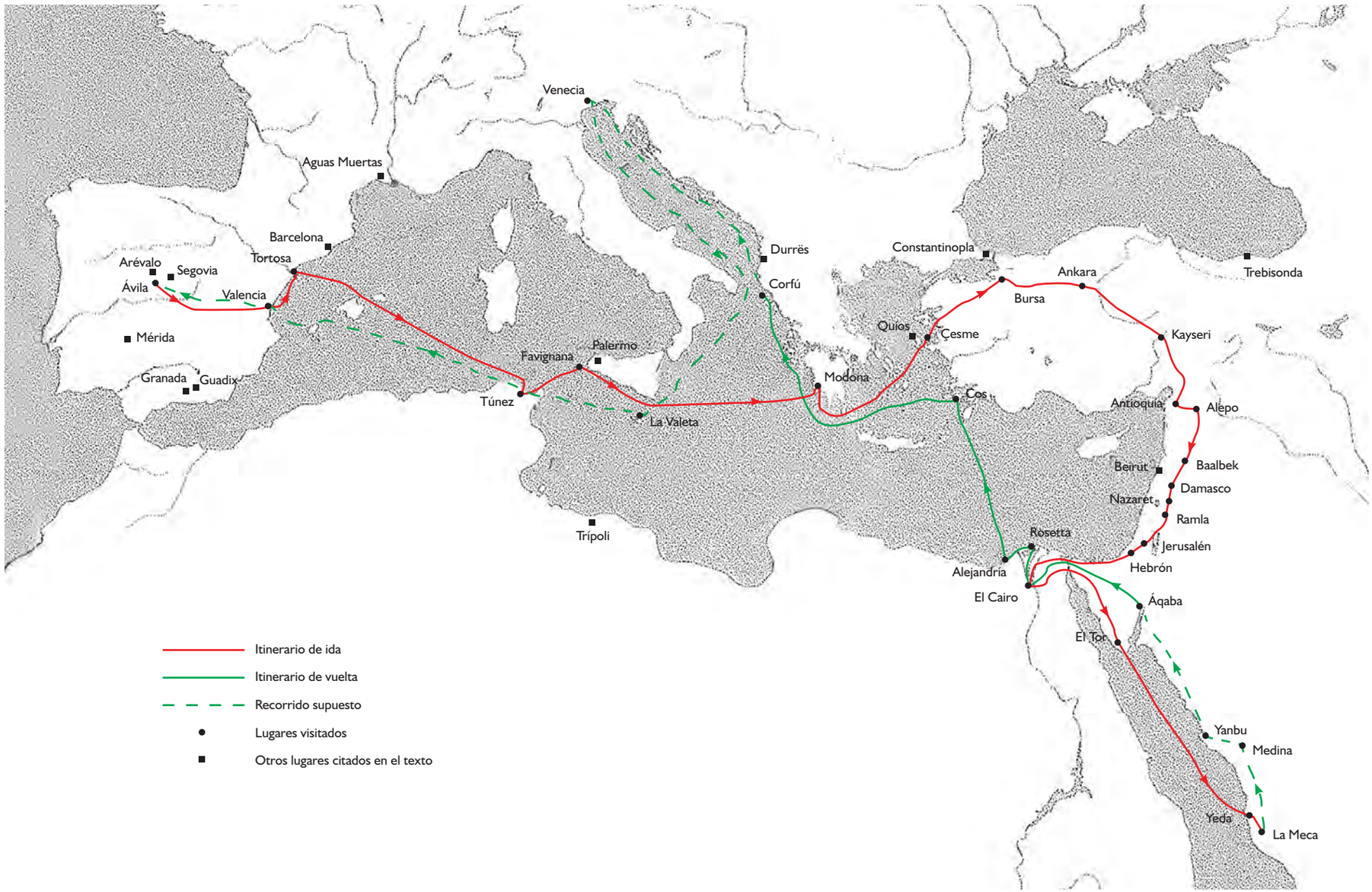
---

[94] Sobre esta ruta en el periodo mameluco, véase Katia Cytryn-Silverman, «The Settlement in Northern Sinai during the Islamic Period», en Jean-Michel Mouton, *Le Sinaï de la conquête arabe à nos jours*, Le Caire (Institut Français d'Archéologie), 2001, págs. 12-15.

[95] En realidad, una de las tantas que azotaron El Cairo durante el siglo xv. Véase Garcin, «The regime of the Circassian Mamlūks», pág. 308.

[96] Lugar de paso obligado de los viajeros de la época. Sobre la devoción compartida por cristianos y musulmanes en este importante enclave cairota, véase Catherine Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane* xvᵉ-xxᵉ *siècles*, Paris (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales), 2005, págs. 91-92.

[97] Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne*, págs. 82-85, y Peters, *The Hajj: the Muslim Pilgrimage to Mecca*, pág. 165.



Mapa de la peregrinación a La Meca de ᶜOmar Paṭōn.

en los Santos Lugares «porque después que vienen las güestes apenas llegan a hazer aṣalà donde quieren» (ms. Cal, fol. 17 *v*).

Ahora bien, la divergencia entre el itinerario a través del Sinaí seguido por nuestros peregrinos con el que era habitual en la época y del que me ocuparé más adelante, nos hace pensar que estos viajaron en su ida hasta La Meca de forma «independiente». En este sentido, sabemos que la misma ruta del Sinaí era transitada tanto por peregrinos cristianos[98] que visitaban el monasterio de Santa Catalina, como por caravanas comerciales que todos los meses, coincidiendo con la luna nueva, partían con destino al puerto de aṭ-Ṭur[99], al sur de la Península, punto de llegada y redistribución de las especias que venían desde el Océano Índico vía Yeda. En consecuencia, podemos suponer que alguna de estas caravanas comerciales podría haber sido aprovechada por nuestros viajeros en su trayecto por el Sinaí[100].

---

[98] Junto a Jerusalén y El Cairo, son varios los puntos en los que solían coincidir los peregrinos cristianos con las caravanas que iban o venían de La Meca. Noticia temprana de estos encuentros nos la proporciona el champañés Ogier d'Anglure a finales del siglo xiv, quien precisamente a su paso por el Sinaí menciona «dix mille Sarrasins logiez tout entour, qui retournouient de Mecha» (*Le saint voyage de Jherusalem du seigneur d'Anglure*, publié par François Bonnardot et Auguste Longnon, Paris [Librairie de Firmin Didot et Cie], 1878, pág. 45). Ya a principios del siglo xvi, Fray Diego de Mérida da noticia del paso de «los turcos quando por Jerusalem pasan yendo em peregrinación a la su casa de Meca». Véase la edición en Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, pág. 194. Una detalladísima descripción de la «carvana» que partía de El Cairo con la *kiçwa* es la ofrecida a finales de la centuria por el vallisoletano Pedro de Escobar Cabeza de Vaca. Véase la edición de Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 368-371.

[99] Véase Arnold Von Harff, *The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499*, Translated from the German and edited with notes and an introduction by Malcom Letts, F.S.A., London (Hakluyt Society), 1946, pág. 136.

[100] Idéntica ruta comercial entre El Cairo y aṭ-Ṭur sigue entre 1496-1799 Arnold von Harff en su camino a La Meca (*The Pilgrimage of Arnold von Harff*, págs. 139-154). De igual manera, durante los siglos xiv y xv existen testimonios del paso de peregrinos por este puerto a su vuelta de La Meca. Así, excepcionalmente, los peregrinos podían embarcarse en el puerto de Yanbu rumbo a los de aṭ-Ṭur o Suez (Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne*, página 202). De esta ruta entre El Cairo y aṭ-Ṭur aún en el siglo xix da noticia Burckhardt, quien señala que ocasionalmente era transitada por peregrinos con un presupuesto mermado o que habían quedado descolgados de las caravanas (*Travels in Syria and the Holy Land*, London [Murray], 1822, pág. 504).

Tras cuarenta días de espera, embarcan en aṭ-Ṭur[101] en una «fusta»[102] para, en una accidentada travesía de «la mar del annabī Muḥammad» o «mar de Mūçà» (ms. Cal, fol. 11 *r*), arribar a Yeda, puerta de la Península Arábiga. En cualquier caso, no está clara la ruta que nuestros peregrinos siguen en este trayecto por el mar Rojo. Así, menciona el autor que desde aṭ-Ṭur llegan al «puerto de las Alḥiğazis mayores» (ms. Cal, fol. 11 *r*), referencia no documentada que posiblemente no sea otra que la ciudad de Yanbu[103], en la costa de la región del Ḥiğāz, en la que hacen escala antes de alcanzar Yeda, ya en la costa de Arabia, puerto que constituía el punto principal de las rutas del mar Rojo[104]. Desde aquí, nuestros peregrinos se encaminan, finalmente, a La Meca, ciudad de la que el abulense resalta su remoto emplazamiento, prácticamente inaccesible «que maravilla es de ver donde está formada» (ms. Cal, fol. 12 *r*).

Cumplidos los ritos de la peregrinación[105], cuya descripción constituye el nudo central del relato, nuestros ya *ḥuğğāğ* (plural de *ḥāğğ*) ,

---

[101] Espera demasiado prolongada para un trayecto que no solía superar los 35 días. Véase Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne*, págs. 91-92. Por otro lado, durante el periodo mameluco, y especialmente desde finales del siglo xiv, contaba este puerto con una importante actividad comercial como escala en el trayecto entre Suez y Yeda. Véase Jean Pages y André Nied, *Itinéraires de la Mer Rouge: Antiquité – Moyen Âge*, Paris (Commission Française d'Histoire Maritime – Ed. Economica), 1991, pág. 77, y Sami Saleh ᶜAbd al-Malik, «The *Khans* of the Egyptian Hajj Route in the Mamluk and Ottoman Periods», en Venetia Porter y Liana Saif (eds.), *The Hajj: Collected Essays*, London (The British Museum), 2013, pág. 55.

[102] La fusta era similar a la galera, de menor tamaño, con un solo mástil y entre 12 y 18 bancos de remo.

[103] Sabemos, en efecto, de la conexión del puerto de Yanbu con los de aṭ-Ṭur y Suez, trayecto seguido excepcionalmente por los peregrinos. Véase Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne*, pág. 202.

[104] Además de su estratégica localización como punto de entrada a La Meca, el puerto de Yeda constituía desde sus orígenes una escala impuesta por la propia naturaleza a causa del régimen de los vientos. Véase Pages y Nied, *Itinéraires de la Mer Rouge*, pág. 61.

[105] En La Meca disponen asimismo los peregrinos aún hoy de una serie de agentes (*muṭawwif*) que se encargan de todos los pormenores de la estancia, desde el transporte entre la ciudad santa y los lugares de Mina y ᶜArafa, pasando por el adecuado cumplimiento de los horarios de los rituales, hasta la provisión de agua y comida. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, págs. 230-232; Francis E. Peters, *Jerusalem and Mecca: the Typology of the Holy City in the Near East*, New York-London (New York University Press), 1986, págs. 230-231.

título honorífico que les acompañará el resto de sus vidas, emprenden su vuelta sin que sepamos con certeza el itinerario inicial desde La Meca, al quedar el relato interrumpido. Volvemos a encontrarlos en un puerto del mar Rojo, muy posiblemente el de Áqaba, al sur de Jordania, desde donde se adentran «en-el prado que se llama Binu Içrā'īl» (ms. Cal, fol. 21 *r*), es decir, el desierto del Sinaí[106]. De tal manera, podemos suponer un trayecto terrestre[107] desde La Meca que, atravesando la región del Ḥiğāz, incluiría con casi total seguridad la visita a la ciudad de Medina, donde nuestros peregrinos venerarían la tumba del Profeta. Desde Áqaba, pues, y atravesando el desierto, se dirigen nuevamente a El Cairo[108].

Conocida como *darb al-ḥağğ,* era esta, en efecto, la ruta seguida en la época por la caravana cairota, tanto de ida como de vuelta a los Santos Lugares. Esta comitiva ascendía en el mes de *muḥarram* desde La Meca pegada a la costa, pasando por la ciudad portuaria de Yanbu, al-Waǧh, Azlem y al-Muwayliḥ, hasta llegar a Áqaba, donde hacía un breve alto en el camino. Desde Áqaba la caravana viraba al oeste y se adentraba en el desierto del Sinaí atravesando Neẖel y ᶜAǧrūd, en las cercanías de Suez, para llegar a Birket al-Ḥāǧğ, donde la comitiva era recibida para hacer finalmente la entrada en El Cairo[109].

Si bien el testimonio de ᶜOmar Paṭōn nos ha llegado incompleto en lo que se refiere al trayecto desde La Meca, noticias de la cara-

---

[106] Traduce aquí el autor el árabe *Tīh Banū Isra'īl* que los viajeros medievales suelen emplear para referirse al desierto del Sinaí. De tal manera, la forma romance 'prado' habrá que entenderla no en su sentido literal sino como interpretación del árabe *tīh* 'páramo, desierto, laberinto'. Al mismo término árabe se refiere Touati que traduce como 'lieu de l'errance' (*Islam et voyage au Moyen Âge*, págs. 230-231). Compárese con la forma empleada por el traductor de la *Ṣifat al-ḥağğ*, quien se refiere a este lugar como «los desiertos de los Hijos de Israel». Véase Epalza, «Dos textos moriscos bilingües», págs. 45 y 72.

[107] Preferible al trayecto marítimo, dado que las embarcaciones trataban de evitar el golfo de Áqaba a causa de la violencia de los vientos del norte. Véase Pages y Nied, *Itinéraires de la Mer Rouge*, pág. 52.

[108] En este trayecto terrestre desde La Meca hasta El Cairo, vía Aqaba, solían emplearse entre 45 y 55 días, incluidas las paradas. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 145.

[109] Véase el recorrido de forma más detallada en Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne*, págs. 171-204.

vana de ese año nos las ofrecen Ibn Iyās (m. 1524)[110] y al-Ǧazarī (m. 1553)[111], quienes en su respectivas crónicas mencionan cómo el cortejo había partido de El Cairo en el acostumbrado mes de šawwal (900 a. H.) comandado por Tānībak Ǧamāli junto a Kurtbāy, sobrino del sultán, quien iba al mando del primer convoy o *rakba al-awwal*. Sabemos asimismo de la presencia de hombres ilustres en la comitiva, como el cadí mameluco Badr ad-Dīn b. Muẓhir, al que se refiere al-Ǧazarī. Añade Ibn Iyās que, a la vuelta de La Meca, en el mes de *muḥarram* (901 a. H.), los peregrinos tuvieron bastantes problemas a causa de la falta de agua. De tal manera que, llegados a la localidad de Neẖel, el *amīr al-ḥaǧǧ* decide desviar la caravana hacia el sur en busca de agua hasta las Fuentes de Moisés, en las cercanías del mar Rojo. Posiblemente, este hecho explicaría que Paṭōn refiera en su relato que llegaron a El Cairo «bien trabajados» (ms. Cal, fol. 21 *r*).

Sabemos, no obstante, que no todos los peregrinos de la comitiva de Paṭōn siguieron esta ruta. Frente al acostumbrado trayecto terrestre, menciona este cómo algunos magrebíes que optaron por regresar a El Cairo por mar tuvieron una difícil travesía desde Yeda a aṭ-Ṭur, en la que emplearon tres meses y en la que una veintena de ellos perdieron la vida (ms. Cal, fol. 11 *v*).

De nuevo en El Cairo, aún deberán esperar nuestros peregrinos un año la arribada de las galeras[112] venecianas de la *muda* de las especias

---

[110] Ibn Iyās, *Histoire des Mamlouks circassiens*, tome II (872-906), trad. par Gaston Wiet, Le Caire (Institut Français d'Archéologie Orientale), 1945, págs. 350 y 356.

[111] ᶜAbd al-Qādir al-Anṣārī al-Ǧazārī, *Ad-Durar al-farā'iḍ al-munaẓẓama fī aẖbār al-ḥaǧǧ wa-ṭarīq Makka al-muᶜaẓẓama*, Bayrūt (Dār al-kutub al-ᶜilmiya), tomo I, 2002, pág. 485.

[112] Las galeras constituían en los siglos xv y xvi el medio de transporte más rápido y seguro, así como el más costoso. Tenían capacidad para unos 70-100 pasajeros, a los que se sumaba la tripulación compuesta por unos 80-150 hombres. Empleadas en navegación de cabotaje, solían arribar a puerto durante la noche, lo que les permitía aprovisionarse de productos frescos para el viaje. Medían aproximadamente 140 pies de largo y podían tener dos o tres mástiles. Para las maniobras de entrada en puerto y para casos de emergencia, disponían de unos 180 remeros dispuestos en unos 60 bancos. En la popa se emplazaba el castillo, dividido en tres niveles. En el superior se situaban el capitán, el piloto y los timoneros. El segundo nivel, en

al puerto de Alejandría[113]. Entre la escueta información que el autor nos ofrece sobre esta segunda estancia en El Cairo, hace referencia a la fastuosa recepción ofrecida por el sultán a un embajador llegado de las lejanas tierras de ᶜAǧām, a la que nuestros peregrinos tienen ocasión de asistir[114]. No menciona, curiosamente, ᶜOmar Paṭōn la muerte del sultán Qā'it Bāy sucedida el 27 de ḏū l-qaᶜda del 901 (a. H.)[115], es decir, el 7 de agosto de 1496, por lo que podemos suponer que el silencio de nuestro peregrino se deba a que ya habría dejado El Cairo en esa fecha[116].

Recibida noticia de la llegada de las esperadas galeras, embarcan en el puerto cairota de Bulāq y descienden por el Nilo en dirección a Rosetta, para desde allí alcanzar a pie Alejandría[117]. Aunque el autor no

---

el que se servían las comidas, se empleaba asimismo como almacén de armas y dormitorio de los pasajeros más distinguidos. El nivel inferior era utilizado también como almacén, y lugar destinado a los viajeros. Frente al castillo, al aire libre, se encontraba un espacio destinado a cocina y a transporte de animales. Bajo la cubierta se situaba la bodega que se empleaba también como dormitorio de pasajeros, los cuales se disponían en el suelo. Para una completa descripción de este tipo de embarcaciones, véanse Pouget-Tolu, *Navires et navigation aux* XIVe *et* XVe *siècles,* págs. 28-34 y 83, y Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 79-80.

[113] En torno al siglo XIV se inauguran las rutas de las galeras venecianas (*mude*) que desde Alejandría, Beirut, Chipre o Tana llevaban mercancías preciosas de Asia hasta Venecia. Véase Jean-Claude Hocquet, *Comercio marítimo en el Mediterráneo medieval y moderno*, Granada (Diputación), 2002, pág. 143. El tráfico de las galeras entre Alejandría/Beirut y Venecia se verá especialmente incrementado en la segunda mitad del siglo XV. Véase al respecto Ashtor, *Levant Trade in the Middle Ages*, pág. 471.

[114] Asistencia que no implica necesariamente un trato de favor con nuestros peregrinos. Mencionada siempre por las crónicas, la presencia del pueblo en las recepciones (*ḫidma*) del sultán era un elemento obligatorio del protocolo. Véase Doris Behrens-Abouseif, *Practising Diplomacy in the Mamluk Sultanate: Gifts and Material Culture in the Medieval Islamic World*, London (I. B. Tauris), 2014, pág. 13.

[115] Ibn Iyās, *Histoire des Mamlouks circassiens*, tomo II, pág. 366.

[116] Acontecimiento que, en cualquier caso, pudo haber llegado a oídos de nuestros peregrinos durante el trayecto de vuelta, bien en alguna de las escalas o, incluso, en alta mar. Téngase en cuenta a este propósito el sistema de comunicación entre las naves que permitía la rápida propagación de noticias. Sobre este modo de comunicación marítimo, véase Pouget-Tolu, *Navires et navigation aux* XIVe *et* XVe *siècles*, pág. 80.

[117] Trayecto en el que se solían emplear unos cinco o seis días de viaje ininterrumpido, lo que suponía unos cuatro días hasta Rosetta y aproximadamente un día y medio desde Rosetta hasta Alejandría. Véase John P. Cooper, *The Medieval Nile: Route, Navigation, and Landscape in Islamic Egypt*, Cairo - New York (The American University in Cairo Press), 2014,

menciona nada al respecto, la elección de esta ruta obedece sin duda a la estacionalidad del canal de Alejandría (*ḫalīğ al-Iskandariyya*)[118], impracticable en aquellas fechas y que, en otro caso, les habría permitido una navegación directa desde El Cairo hasta el puerto de destino. De tal manera, su trayecto hasta Rosetta les lleva por la ciudad de Fuwa, obligada escala y puesto de control y tasación del tráfico fluvial del Delta occidental[119], y por la fértil isla de Oro[120], situada frente a esta, de cuya exuberante vegetación se hace eco Paṭōn. Río arriba, dejan atrás la localidad de Ṭanṭā, lugar de peregrinación donde se venera al célebre santo sufí Sayyid al-Badawī, de cuya devoción nuestro abulense nos da asimismo noticia.

Desde Rosetta, por entonces localidad de escasa importancia a pesar de su emplazamiento estratégico, nuestros peregrinos optan por el trayecto terrestre hasta Alejandría con la ayuda de unas mulas para el transporte de las mercancías. Aunque nada se menciona en el relato, podemos suponer que esta elección vendría justificada por las conocidas dificultades de la navegación en la costa inmediata de Rosetta, razón que explica el limitado desarrollo de su puerto[121].

Llegados a Alejandría, la desavenencia entre el personal de la aduana y los capitanes venecianos, que ordenan «que ningún paṭrón fuese osado de levar mōro en las galeras so pena de tantos duqados», dejará a nuestros peregrinos en tierra aún durante algún tiempo. El testimonio de Paṭōn no puede ser más veraz, ya que este tipo de tensiones y conflictos entre los oficiales portuarios alejandrinos

---

págs. 162-164. Coincide este itinerario entre El Cairo y Alejandría descrito por Paṭōn con el seguido por el peregrino italiano Messore en torno a 1440 (*Viagio del Sancto Sepolcro*, págs. 141-149). La misma ruta, pero en sentido inverso, es seguida por los rabinos italianos Volterra en 1481 y Bertinoro en 1488. Véase Magdalena Nom de Déu, *Relatos de viajes y epístolas*, págs. 52-55 y 116, respectivamente.

[118] Coincidiendo con la crecida del Nilo a finales del verano, el canal era navegable durante un número limitado de meses. Véase Cooper, *The Medieval Nile*, págs. 117-123.

[119] Cooper, *The Medieval Nile*, págs. 206-207.

[120] Situada frente a Fuwa, en los mismos términos se refiere Arnold von Harff, que la denomina Getzera de Heppe, de la que destaca la productividad de su tierra (*The Pilgrimage of Arnold von Harff*, pág. 100).

[121] Cooper, *The Medieval Nile*, págs. 196-201, 203 y 205-206.

y los mercaderes europeos, especialmente venecianos, eran ciertamente frecuentes[122].

Así y todo, nuestros peregrinos consiguen embarcar y ponen rumbo a Venecia a bordo de una galeaza[123]. En su trayecto hacen escalas en varias islas del Egeo y costean las tierras albanesas de Durrës. A partir de este punto, Paṭōn omite el resto del recorrido por la costa dálmata que habitualmente discurría por la antigua Ragusa, hoy Dubrovnik, la isla de Korčula, Zadar y la península de Istria (Pula, Rovinj, Poreč, Piran) hasta llegar a Venecia[124].

Sin mencionar detalle alguno sobre el desembarco en Venecia, nuestros peregrinos aparecen de nuevo mucho más al sur, frente a las costas de Malta[125], donde el abulense relata la dramática situación vivida en la bahía de La Valeta. En este punto, el relato queda definitivamente interrumpido sin que conozcamos la fortuna final de nuestros peregrinos. Sabemos que en sus planes iniciales estaba el llegar a Valencia o Barcelona, pasando por el puerto francés de Aigues-Mortes. Esta ruta, inaugurada a comienzos de siglo, sabemos que fue suspendida en 1495-1496[126], por lo que posiblemente el rumbo de nuestros peregrinos, una vez rebasadas las islas de Sicilia

---

[122] Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, págs. 460-461.

[123] Era esta la mayor embarcación de remo y vela, provista de tres mástiles, uno más que la galera. Más lenta y pesada que las galeras ordinarias, en ocasiones necesitaba ser remolcada. Una completa descripción de este tipo de naves es la ofrecida en la época por Pedro Mártir de Anglería, de las que menciona que «son más aptas, apropiadas y seguras que el resto de los navíos». Véase Álvarez-Moreno, *Una embajada española al Egipto de principios del siglo* xvi, págs. 8, 12, 20, 22, 24-26 y 28. Otra referencia detallada a este tipo de embarcaciones puede encontrarse también en el relato de Fray Diego de Mérida (1512), editado en Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 120-121.

[124] Recorrido generalmente mencionado por los viajeros de la época. Véase Stephane Yerasimos, *Les voyageurs dans l'Empire Ottoman* xive-xvie *siècles: bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara (Société turque d'histoire), 1991, págs. 25-26. Así lo hace Pero Tafur a mediados del s. xv (*Andanças e viajes*, págs. 50-51).

[125] No se aprecia en esta parte del relato la falta de folios, por lo que podemos suponer que esta carencia en la narración se deba a un olvido en el proceso de copia.

[126] Véase Ashtor, *Levant Trade in the Middle Ages*, pág. 493; Hocquet, *Comercio marítimo en el Mediterráneo*, pág. 144.

y Malta[127], no sería otro que el puerto de Túnez, donde finalmente pudieron haberse embarcado hacia costas catalanas o valencianas.

Los peligros del camino

Si bien la obligación de peregrinar a La Meca es un deber que atañe a todo musulmán adulto y sano, con las excepciones consabidas, lo cierto es que en la práctica una parte importante de la *umma* no consigue cumplir con este precepto básico del islam[128]. Tanto las largas distancias, como los elevados costes de esta expedición, así como los múltiples riesgos de la ruta hicieron del *ḥaǧǧ* en diversos momentos de la historia una empresa si no imposible, al menos ciertamente ardua y peligrosa en la que muchos peregrinos dejaban la vida. La travesía descrita por Paṭōn se engloba en efecto dentro de este grupo de viajes de riesgo, no solo por los peligros del propio camino sino también, como veremos, por la peculiar condición de nuestros peregrinos, musulmanes y, al mismo tiempo, castellanos.

Uno de los principales peligros del viaje lo constituía, sin duda, la propia naturaleza. Adentrarse en mares no siempre bien conocidos, incluso para los navegantes más experimentados, suponía enfrentarse a la «fortuna» que en no pocas ocasiones variaba los rumbos o hacía peligrar la vida de los peregrinos. Tópico recurrente de los relatos de *riḥla*, la intervención divina se presenta aquí como la única salida posible a estas situaciones extremas, de tal manera que será Dios con su voluntad quien determine los pasos y el destino del viajero[129]. De ello da cuenta Paṭōn en varias ocasiones: «quiso Allah que llegamos entre ḏos islas» (ms. Esc, fol. 317 *v*), «pensamos de alcançar las *ga*-

[127] Parece lógico suponer que, si el rumbo hubiese sido hacia las costas del sur de Francia, la nave habría atravesado el estrecho de Mesina para ascender hasta Nápoles, donde los venecianos solían hacer escala. Sobre la escala napolitana, véase Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, pág. 354.

[128] Para esta y las siguientes referencias, véase el trabajo de Wensinck, Jomier y Lewis, «Hadjdj», págs. 35-39.

[129] Véase Marín, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, pág. 107.

leaças de la-speçia (…) no quīso Allah» (ms. Cal, fol. 21 *r*), o en la desesperada situación vivida en la travesía del mar Rojo[130]:

> «Otro día, ante que llegamos al *p*uerto, tomónos fortuna e mala mar en-un lugar estrecho. Levábamos dos pilotes, el-uno dīšo el timonero a la mano derecha, el-otro a la mano eçquerra. Dieron con nosotros in-una roca qu-estaba debašo del agua que tuvo tres vezes la barja a las peñas, que bien pensábamos quedar allī todos hin*ch*ados de agua e-otro arrajando las tablas esperando el remedio de Allah» (ms. Cal, fol. 11 *r*).

Si las tempestades constituían un peligro que el peregrino debía afrontar, las largas distancias recorridas por el desierto, medio totalmente desconocido para muchos de estos viajeros, constituían un peligro añadido en la ruta:

> «Estuvieron en ir i venir trenta meses i medio, i aún en-este camino ḏe Adimasqo fasta Maka ay fuertes pasos ḏe ḏesiertos, que ḏezían que abían en partes cuatro jornaḏas ḏe anḏaḏura despobladas i ḏesiertos por ḏonḏe pasaron muchos trebajos i fortunas en-aquel camino que murieron mucha gente i mu*ch*os camellos» (ms. Esc, fols. 324 *r* – 324 *v*).

Así pues, el cansancio generado por las contingencias del camino junto a los climas extremos y una alimentación deficiente hacían mella en los peregrinos que, a menudo, eran víctimas de los más diversos padecimientos[131], llegando incluso a la muer-

---

[130] Difícil travesía que normalmente se hacía aprovechando la luz del día y de la que se hacen eco también otros viajeros, como Ibn Baṭṭūṭa o el boloñés Ludovico Varthema que menciona: «¿Por qué no se puede navegar de noche? Aseguran que la causa es la ingente cantidad de bajíos y arrecifes que hay en ese mar; por eso, se precisa una vigilancia continua por parte de los marineros, que no paran de observar desde arriba las zonas peligrosas» (Madrignani, *El viaje de Ludovico Varthema*, pág. 52). Además, la navegación en el mar Rojo dependía de los vientos, normalmente desfavorables, a lo que se sumaban las tormentas de arena procedentes del desierto. Por otro lado, la entrada en el puerto de Yeda debía hacerse durante el día y las naves de mayor calado incluso no podían atracar (Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, págs. 167-168). Dado que los vientos y los arrecifes complicaban la travesía, la navegación solía ser de cabotaje, que hacía de las embarcaciones presa fácil de los piratas. Véase Pages y Nied, *Itinéraires de la Mer Rouge*, pág. 51.

[131] Lo cual daría origen a algunos tratados médicos dedicados a la salud del viajero en general, entre los que podemos mencionar la *Risāla ilà al-Ḥasan b. Maḥlad fī tadbīr safar al-ḥağğ* de Qusṭā b. Lūqā (m. 912), en la que el autor se ocupa de los cuidados y remedios para padecimientos específicos del peregrino causados por la alimentación, la fatiga, los cambios

te[132]. El propio Paṭōn, y especialmente su compañero de viaje Corral sucumben en varias ocasiones a la enfermedad:

> «Antes que llegásemos a esta çiudad cayó malo mi conpañero Muḥammad que estuvo u-mes que no se levantó i los diez días sin hablar, que bien *p*ensé que de aquella vez quedaría en la mar» (ms. Esc, fol. 318 *r*).
>
> «I en salliendo de la mar cayó malo mi conpañero otra veç, que no se levantó de su dolençia en mu*ch*os días. I-adoleçí yo tanbién, que no podíamos el-uno al-otro servirnos solamente de darnos agua para beber» (ms. Esc, fol. 319 *r*).

En efecto, todos estos factores de riesgo, unidos a una higiene no siempre adecuada en el contexto de una prolongada travesía marítima, eran causantes de infecciones y epidemias[133] que azotaban no solo al propio pasaje, sino también a los habitantes de los puertos donde estos recalaban. En tal sentido, Paṭōn da cuenta de la «pestelençia» que se desata en la nave y que les impide tomar puerto en la isla de Quíos, derivándolos a las costas turcas, con el fatal desenlace de las muertes del muftí de Granada y el cadí de Guadix (ms. Esc, fol. 319 *r*).

Junto a las múltiples inseguridades causadas por la naturaleza, el propio factor humano constituía asimismo un importante motivo de riesgo y causa de no pocos quebraderos para el viajero, especialmente

---

climáticos, las picaduras de serpientes, etc. Véase Gerrit Bos, *Qusṭā ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca: Risāla fī tadbīr safar al-ḥaǧǧ*, Edited with Translation & Commentary by …, Leiden-New York-Köln (Brill), 1992.

[132] Dado que las tasas de mortalidad durante la época eran relativamente altas, contaban las caravanas con funcionarios encargados de los trámites de los fallecidos. En todo caso, morir durante el *ḥaǧǧ* era y es considerado un acto especialmente meritorio. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 152.

[133] En realidad, no se tenía en la época un criterio claro de este concepto. Con unos controles sanitarios deficientes, el simple hecho de que el viajero procediese de una ciudad o región en cuarentena era motivo para prohibir su entrada en el puerto o en la ciudad (Mączak, *Viajes y viajeros en la Europa moderna*, pág. 140). De esta situación a principios del siglo xvi, da cuenta, por ejemplo, el Marqués de Tarifa, Fadrique Enríquez de Ribera, a su llegada al puerto de Rodas: «no pudimos desembarcar aquel día porque a de venir antes la barca de la sanidad para saber si el nauío viene sano y de lugar sano y hasta que el Maestre lo sepa y dada licencia nadie no se desembarca». Véase García Martín, Martínez Shaw, González Jiménez, Lleó, Beltrán y Álvarez Márquez, *Paisajes de la tierra prometida*, *pág.* 217.

de tipo económico[134]. Menciona Paṭōn el peligro de adentrarse en determinados territorios en los que abundaban salteadores, rateros y oportunistas que se aprovechaban de un viajero perdido en el camino, como las temidas tierras del Gran Tártaro: «no abía seguro camino, que abíamos de pasar junto por las tierras del Gran Tártal y-abía en-este camino ladrones» (ms. Esc, fols. 319 *v* – 320 *r*), «pasamos por junto de la tierra del Gran Tártal con harto temor» (ms. Esc, fol. 320 *v*) o la insegura ruta hasta la ciudad palestina de Gaza[135]: «queríamos ir a la çiudad de Gaza i dišéronnos que no fuésemos allá, que no era seguro el camino, que abía muchos ladrones» (ms. Esc, fols. 329 *r* – 329 *v*), «descuydados en nuestro camino de las malas gentes, saliéronnos los ladrones i robáronnos cuanto levamos, que no nos dešaron ninguna cosa, salvo a mī que me dešaron un mal sayo i-a mi conpañero una mala camisa» (ms. Esc, fol. 330 *r*). De tal manera, hasta el más experimentado viajero podía ser víctima de estos hurtos, cuyo daño solo era reparado por la solidaridad de la comunidad: «abían robado unos mercaderes valençianos al-alqayde Maḥmūẓ, conoçiendo nueso deseo i trebajo, diéronnos vintiséys duqados con que nos reparamos» (ms. Cal, fol. 9 *v*).

Otra amenaza importante era la que los viajeros encontraban en un Mediterráneo plagado de corsarios y piratas. El avistamiento de cualquier embarcación sospechosa disparaba inmediatamente las alarmas y hacía que se extremasen las precauciones, especialmente a la hora de tomar puerto, como cuando los peregrinos llegan a La Valeta: «dešamos de parar en-el puerto por miedo qu-eran cosarios»

---

[134] Fundamentalmente, actos de pillaje, normalmente a manos de beduinos, que eran más frecuentes en el regreso de los peregrinos de La Meca, ya que solían portar consigo objetos de valor comprados en los Santos Lugares. Véase PORTER, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 169.

[135] Célebres eran los caminos de Palestina por su peligrosidad, de la que se hacen eco también los viajeros cristianos del s. XV. Así, Fray Diego de Mérida menciona en 1512 que «ay muchos ladrones árabes. Anduvimos por este camino el Sábado de Casimodo en la noche porque no nos viessen los ladrones ni nos hiziessen mal» (JONES, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, pág. 145). También el ferrarés MESSORE menciona a su salida de Nablús que «andamo in quela nocte per luochi non troppo securi per rispecto de Arabi, che alcuno fiate fanno dele cose mal fate» (*Viagio del Sancto Sepolcro*, pág. 64).

(ms. Cal, fol. 23 *v*). Incluso una vez en tierra el peligro continuaba, como en el trayecto desde Rosetta a Alejandría, sobre el que señala Paṭōn: «aquí nos desenbarcamos i alquilamos mulas i fuemos hasta Aleçcandaría oriya de la mar con harto temor de cosarios que andaban por la mar».

Una contingencia añadida que generaba no pocas situaciones de riesgo era la motivada por el desconocimiento de la lengua. Para un musulmán de la lejana Castilla que ya había perdido el conocimiento de la lengua sagrada, la comunicación en territorios arabófonos (y no solo en estos) debía resultar extremadamente difícil: «mucho daño hallamos en cada lugar con su lengua» (ms. Cal, fol. 9 *v*). De tal manera, este desconocimiento en determinados contextos generaba sospechas sobre la propia identidad religiosa de nuestros peregrinos[136], tal y como relata nuestro abulense sobre lo que les acaeció en los caminos de Jerusalén: «por-endiçias de un malón onbre nos e*ch*aron presos diziendo que éramos cristianos i que no teníamos lengua ᶜarabī, que íbamos por-engañarlos» (ms. Esc, fol. 329 *v*), entuerto del que nuestro peregrino sale explicando ante las autoridades islámicas, con la ayuda de un intérprete[137], cómo eran «muçlimes de tierras de cristianos, que no sabíamos la lengua arábiga, que veníamos en romería a la casa santa de Jesusalem i a la Val de Ebrón i que abíamos de subir a la onrada casa de Maka»[138].

---

[136] Resulta aquí muy elocuente el testimonio del rabino italiano Mešullam da Volterra, quien a su paso por Gaza en 1481 señala que «quien no sepa la lengua árabe debe vestirse como togarmí (es decir, turco) para que no conozcan que es judío o franco, pues no quedará exento y pagará mucho dinero a los del peaje». Véase Magdalena Nom de Déu, *Relatos de viajes y epístolas*, págs. 69-71.

[137] En efecto, era habitual la existencia de traductores a disposición de los peregrinos en los distintos territorios de la región, según testimonian otros viajeros de la época, como Fray Diego de Mérida que en 1512 menciona cómo «en cada tierra ay un trujamán». Véase Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, pág. 145.

[138] Episodio que, en cierta forma, nos recuerda al vivido pocos años antes por el barcelonés Guillem Oliver en la ciudad palestina de Ramla, donde acusado por un compañero de viaje castellano, es encarcelado durante tres días: «foren presos set peregrins per lo admiral de Rama; é aço stigant un castellá, lo qual era vingut en nostre galera, lo qual será renegat en Barut. Del qual nombre de set yo fuy lo hu» («Romiatge de la Casa Sancta de Jherusalem», pág. 6). Un caso similar es el relatado en la misma época por el viajero alemán Arnold von

Ciertamente, la condición de viajero musulmán podía ser en ocasiones un importante escollo que el peregrino debía sortear, especialmente en las fronteras y puertos en los que habitualmente solían embarcarse en naves cristianas. Así, la desavenencia entre el personal de la aduana de Alejandría y los capitanes venecianos que ordenan «que ningún paṭrón fuese osado de levar mōro en las galeras so pena de tantos duqados» (ms. Cal, fol. 22 *v*), deja a nuestros peregrinos en tierra durante varios días en su vuelta a España[139].

Harff, hecho prisionero en el camino de Gaza, y varios siglos después por el celebre Alí Bey, quien también en tierras de Palestina es acusado de ser cristiano (*The Pilgrimage of Arnold von Harff*, págs. 185-186). En cualquier caso, parece que la procedencia española era vista con cierto recelo por los musulmanes de estas tierras. En este sentido, el marqués de Tarifa relata cómo a su llegada al puerto de Jafa los frailes de Monte Sion les advirtieron «que se guardassen los españoles de hablar con los judíos y con ciertos moros que heran malsines, por que ellos no se descubriesen que heran españoles, porque assí por la especería como la que guerra que siempre hazen los españoles a los moros los quieren siempre mal» (García Martín, Martínez Shaw, González Jiménez, Lleó, Beltrán y Álvarez Márquez, *Paisajes de la tierra prometida*, págs. 218-219). Incluso en los relatos imaginarios encontramos este tipo de escenas; así, el infante don Pedro de Portugal, cuestionado en su identidad por las autoridades, es hecho prisionero junto a su comitiva, primero en el Sinaí, y después en La Meca «porque éramos vassallos del rey león de España» (Sánchez Lasmarías, «Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal*», pág. 22). Ahora bien, independientemente de la veracidad del episodio aquí narrado por ᶜOmar Paṭōn, lo cierto es que los pasajes en los que la identidad (religiosa, nacional, etc.) de los viajeros es cuestionada parecen constituir un tópico recurrente de la literatura de viajes de la época. En este sentido, Gutwirth se refiere a este tipo de pasajes como «escenas de identificación» en las que la identidad y religión frecuentemente van unidas («Tres calas en la literatura de viajes del siglo xvi», en Tania M. García Arévalo [coord.], *Viajes a Tierra Santa. Navegación y puertos en los relatos de viajes judíos, cristianos y musulmanes (siglos* xii-xvii*)*, Granada [Universidad], 2014, págs. 74-78). Véase, como ejemplo de esto, el episodio vivido por el sevillano Pero Tafur en su travesía por el Nilo, en el que relata cómo «estando allí, vinieron ciertos moros diziendo que yo era catalán». Aunque, en otras ocasiones, será el propio Tafur el que juegue con su identidad, en Jerusalén dónde vestido como moro entra en el templo de Salomón, o ante Niccolò da Conti, diciéndole «cómo era de Italia e me avía criado con el rey de Chipre» (*Andanças e viajes*, págs. 78, 69-70 y 95, respectivamente). Caso similar al que a finales del siglo xvi refiere el vallisoletano Pedro de Escobar Cabeza de Vaca que, ante la hostilidad local contra los españoles en su camino a El Cairo, refiere cómo «en hábito francés salí vestido, negando español vestido y nombre, porque les somos en estremo odiossos». Véase la edición de Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, pág. 360.

[139] La referencia a las dificultades de paso por la aduana alejandrina aparece frecuentemente en los relatos de viajeros musulmanes, como al-ᶜAbdarī, Ibn Rušayd, al-Balawī o

Con todo ello, como ya hemos tenido ocasión de ver, a fin de facilitar el viaje y contando con la solidaridad de la *umma* islámica antes apuntada, hasta el siglo XVIII, los peregrinos tenían a su disposición caravanas organizadas desde distintos enclaves de Oriente, así como diversos puntos de apoyo en ruta que les permitía atravesar los territorios reduciendo considerablemente los riesgos del camino[140].

Un camino de devoción

El viaje a los Santos Lugares lleva generalmente implícita la visita a otros puntos menores de peregrinación. Si bien estas suponen un acto de devoción popular, también son una preparación o adaptación

---

Ibn Ǧubayr. Por otro lado, no resultaba sencilla esta salida desde el puerto de Alejandría tampoco para los cristianos. Así lo menciona, el alemán BERNHARD VON BREYDENBACH en su crónica: «Dos galeras de venecianos de trassego dichas llegaron al puerto de Alexandria para yr cargadas delas especies como las otras. Entonces nosotros ya comenzamos de tratar la yda con los patrones por saber el derecho que nos demandarian, los quales fueron mas duros y mas fuertes que no los moros viendo que de fuerça era concluir con ellos mismos, por cuya causa nuestros peregrinos se apartaron por diversas fustas: y nosotros fuemos en la galera del capitan del señor consul delos venecianos. (…) de algunos fuemos avisados que diez dias antes de la partida fuesemos dentro delos navios secretamente y que nuestra ropa en muchas vezes y no en una dela ciudad fuera saliesse por los drechos grandes que piden los moros levando el diezmo: según he dicho en las dos puertas y en la ribera. En estas tres partes quantos entraren y ahun salieren de Alexandria son examinados: por ver lo que lievan: empero con mas diligencia los mercaderes. (…). En aquel puerto no puede alguna fusta entrar: sino que haga la obediencia la vela maynando al dicho castillo y ende stovimos XIII dias con mucho enojo en cada hora con gran recelo delas galeras. Entonce fueron mucho vexados nuestros patrones y uno dellos ahun mal herido por los infieles, tanto que después que nos acostamos en el castillo entraron de nuevo en Alexandria. Hovo gran discordia entre los dichos patrones queriendo los unos partir del puerto los otros quedar» (*Viaje de la Tierra Santa*, págs. CLVI-CLVII).

[140] En cualquier caso, la incorporación a la caravana no suponía para el peregrino estar exento de peligros. En este sentido, al-Ǧazarī, en su *Ad-Durar al-farā'iḍ al-munaẓẓama fī aḫbār al-ḥaǧǧ wa-ṭarīq Makka al-muᶜaẓẓama*, se hace eco del peligro de la ruta en la época a causa de los frecuentes ataques beduinos en el trayecto entre El Cairo y La Meca. Véase JOMIER, *Le Mahmal et la caravane égyptienne*, pág. 198. La pacificación de estas tribus dependía del sultán y para ello la caravana portaba un tesoro (*surra*) para retribuir a los habitantes del camino. De tal manera, cuando el grado de satisfación de los beduinos con lo concedido por el sultán era insuficiente, se intensificaban los ataques a las comitivas. Sobre este asunto, véase también CHIFFOLEAU, *Le voyage à La Mecque*, págs. 39 y 44.

para la gran experiencia del *ḥaǧǧ*. En cualquier caso, como señala Urvoy «l'importance quantitative des autres lieux éventuellement visités ne remet pas en question l'importance qualitative du centre du monde musulman»[141]. De tal manera, si bien la descripción de los ritos de Medina y La Meca (*al-Ḥaramayn*), junto a la visita a la ciudad santa de Jerusalén, constituyen el nudo central de nuestro relato, son numerosas las referencias a otros puntos de devoción del camino. Refiere Paṭōn un sinfín de lugares cargados de hondo significado religioso, como «la cueva ḏe la sangre primera que se derramó en-el munḏo cuando mató Qābil a su ermano Hābil» (ms. Esc, fol. 322 *v*), «la meçquiḏa que servía en-ella ᶜĪçà, ᶜalayhi iˡççalām, ada Allah» (ms. Esc, fol. 323 *r*), «el lugar ḏonḏe serraron a Zakariyā» (ms. Esc, fol. 325 *v*), «las casas ḏe Yaᶜaqūb, ḏonde él moró i vivió i murió» (ms. Esc, fol. 325 *r*), «el-aljub donḏe echaron a Yūçuf sus ermanos» (ms. Esc, fol. 325 *r*) o «el lugar del sacrifiçio de Ibrāhīm i de su fījo Içmāᶜīl» (ms. Cal, fol. 17 *v*).

Junto al peregrinaje a santuarios y lugares históricos del islam, algunos compartidos con el cristianismo, la visita a tumbas y cementerios, en los que reposaban los restos de santones o de los grandes personajes del islam, constituían otros de los altos piadosos del viajero en su camino. La visita a estos mausoleos suponía, sin duda, una forma efectiva de obtener la bendición divina o *baraka*[142]. De tal manera, a partir del siglo XII surge todo un género denominado *ziyāra* dedicado a consignar listados de estos sepulcros y cementerios de especial veneración por los peregrinos, repertorios que tienen su primer ejemplo en el *Kitāb al-išārāt ilā maᶜrifat az-ziyārāt* (*Guía de los lugares de peregrinación*) de al-Harawī (m. 1215)[143]. ᶜOmar Paṭōn

---

[141] DOMINIQUE URVOY, «Effets pervers du *ḥajj*, d'après les cas d'al-Andalus», en Ian Richard Netton (ed.), *Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond (Curzon Press), 1993, pág. 43.

[142] Visitas, en todo caso, no exentas de controversia desde el punto de vista de la legalidad islámica. Un amplio abanico de rituales, individuales o colectivos, contemplan estas peregrinaciones, tales como oraciones, súplicas y rogativas, el contacto físico con la tumba o la formulación de preguntas directas al difunto. Véase MERI, *The Cult of Saints*, págs. 125-141.

[143] ABŪ' L-ḤASAN ᶜALĪ B. ABĪ BAKR AL-HARAWĪ, *Guide des lieux de pèlerinage*, traduction annotée par Janine Sourdel-Thomine, Damas (Institut Français de Damas), 1957.

cita así en su crónica numerosos mausoleos y sepulturas de profetas y personajes históricos del islam[144], como las tumbas de los célebres guerreros Ḫālid b. al-Walīd (ms. Esc, fol. 321 *v*) y Ḍirār b. al-Āzwār (ms. Esc, fol. 323 *v*), el sepulcro del rey Çulaymān (ms. Esc, fol. 327 *v*), o la ineludible visita al magnífico mausoleo de los Patriarcas en la ciudad palestina de Hebrón, de la que el autor nos ofrece una detallada descripción (ms. Esc, fols. 328 *v* - 329 *r*).

Entre todos estos lugares de peregrinación, Paṭōn se hace eco también de manifestaciones populares como el célebre *mawlid* que en honor de Sayyid al-Badawī tiene lugar en la localidad de Ṭanṭā, en el delta del Nilo. Esta referencia resulta muy significativa, ya que constituye una de las primeras noticias que da cuenta de la importancia de esta peregrinación en la época[145]. Originado tras la muerte de este importante santo en 1276, el *mawlid* celebrado en torno a su *zāwiya* constituía ya en el siglo XV un importante punto de peregrinación[146], en torno al cual surgirá la *ṭarīqa* Aḥmadiyya, una de las principales cofradías sufíes de Egipto. Poco después del paso de nuestro peregrino por Ṭanṭā, el sultán Qā'it Bāy, quien visitará la tumba de al-Badawī[147], construirá entre 1495 y 1496 el mausoleo del santo en el que actualmente reposan sus restos[148].

De especial interés resulta asimismo la visita que Paṭōn realiza en la ciudad de Alejandría a la supuesta tumba de Alejandro Magno: «vesitamos a Dū Alqarnayn en Ǧāmiᶜa Alᶜarbiyuna» (22 *v*). Referencia ciertamente excepcional entre los viajeros de la época, los testimonios del emplazamiento del *Soma* alejandrino en una mezquita de la ciudad

---

[144] Véase al respecto Bramon, «Viajeros musulmanes», pág. 47.

[145] Ignorado por viajeros y biógrafos de la época, la primera noticia sobre Sayyid al-Badawī se debe a Ibn Mulaqqin (m. 1401). No será hasta el siglo XV cuando se ofrezcan referencias más precisas en las obras de Abū l-Maḥāsin (m. 1469) y as-Suyūtī (m. 1505). Véase Catherine Mayeur-Jaouen, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ du* XIIIe *siècle à nos jours*, Paris (Aubier), 2004, págs. 57-58 y 134.

[146] El cronista Saḫāwī (m. 1496) menciona que sus peregrinos, que también utilizan el término *ḥaǧǧ*, son incluso más numerosos que los que van a La Meca. Véase Mayeur-Jaouen, *Histoire d'un pèlerinage légendaire*, pág. 134.

[147] Garcin, «The regime of the Circassian Mamlūks», pág. 313.

[148] Véase el citado estudio de Mayeur-Jaouen, *Histoire d'un pèlerinage légendaire*.

son sin embargo conocidos al menos desde los siglos IX-X en las obras del egipcio ᶜAbd al-Ḥakam (m. 871) y el iraquí al-Masᶜūdī (m. 956), quienes mencionan la existencia en la ciudad de una mezquita de Dū l-Qarnayn[149]. Ya en la primera mitad del siglo XVI tenemos también el testimonio de León el Africano que refiere la existencia en el centro de la ciudad de «una casilla baja, a modo de capilla, en la cual se halla una sepultura muy venerada por los musulmanes (…). Se dice que aquella es la tumba de Alejandro el Grande»[150]. En efecto, en el plano de Alejandría confeccionado por Braun y Hogenberg[151] en 1575 aparece representado un pequeño templo con la leyenda «Domus Alexandri Magni» que, muy posiblemente, podría corresponderse con la mezquita visitada por Paṭōn y de la cual nos revela su nombre «Ǧāmiᶜa Alᶜarbiyuna» o «Ǧāmiᶜa Alġarbiyuna»[152], hasta ahora desconocido.

Junto a la referencia a todos estos lugares de especial veneración para los musulmanes, uno de los puntos de interés de esta crónica radica, sin duda, en la referencia a varios enclaves de devoción propiamente cristiana que son visitados por nuestros viajeros a su paso por Tierra Santa[153]. En realidad, no constituye este un hecho aislado en los relatos de viajes islámicos, si bien esto no implicaba necesariamente que los musulmanes peregrinasen de forma habitual

---

[149] Cuestionado emplazamiento del sepulcro sobre el que existe abundante bibliografía y para la que remito al trabajo de ANDRÉ BERNAND, *Alexandrie la Grande*, Paris (Hachette Littératures), 1998, págs. 254-255 y 392-393.

[150] JUAN LEÓN AFRICANO, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, trad., introd., notas e índices de Serafín Fanjul, Madrid (Lunwerg), 1995, pág. 307.

[151] *Civitates Orbis Terrarum*, vol. 2 (1575). Puede verse una reproducción de dicho plano en JUAN LEÓN AFRICANO, *Descripción general del África*, págs. 308-309.

[152] Téngase en cuenta aquí el frecuente uso en el texto de *ᶜayn* en lugar de *ġayn*.

[153] Devociones en parte compartidas con los musulmanes en las peregrinaciones de la época, como menciona Juan del Encina: «Los moros y turcos veréis cada ora / mostrando gran gana de servir a Dios, / con gran devoción, assí como nos, / entrar al sepulchro de nuestra Señora. / Y a Belem visita la preñada mora; / y el moro quiere passar a La Meca, / si allí no llegasse se cree que peca; / y al Monte Olivete también mucho honora» («Trivagia o Viaje a Jerusalén», pág. 242). Caso singular es el referido por el franciscano Pantaleão d'Aveiro (1564), que en su visita a los lugares de Jerusalén se hace acompañar por un moro originario de Azamor que había sido cautivo en Portugal y que un portugués «amouriscado» le da cuenta de su profunda devoción, así como de la añoranza de la tierra lusitana. Véase también sobre este asunto GOMEZ-GÉRAUD, *Le crépuscule du Grand Voyage*, pág. 749.

a dichos lugares[154], aunque no falten testimonios que indiquen que efectivamente sí lo hacían[155].

Caso distinto parece ser el de nuestro peregrino que ciertamente se muestra familiarizado, no solo con las devociones compartidas con el islam, como la veneración de Jesús o María, sino también con la hagiografía cristiana[156]. De tal manera, entre otros puntos de devoción, nuestro abulense visita en Jerusalén: «el-altar donde dezía misa San Juan i la piedra donde hizieron apóstol a Santa Matía» (ms. Esc, fol. 328 *r*), en Alejandría: «la calle donde fue justiçiado Santo Marqos» (ms. Cal, fol. 22 *v*) o «las colunas donde asentaron la rōda donde martilizaron a Santa Qatalīna» (ms. Cal, fol. 22 *v*), cuya tumba tienen asimismo ocasión de visitar en el monasterio de Santa Catalina (ms. Cal, fol. 11 *r*), en el monte Sinaí.

Sin lugar a dudas, entre estas visitas piadosas a enclaves cristianos, la más significativa es la realizada en Jerusalén al Santo Sepulcro en la iglesia mayor del Monte Calvario, donde nuestros peregrinos se encuentran por guardián a un fraile castellano de la villa de Arévalo, Fray Agustín de San Françisco, quien muestra a

---

[154] Meri, *The Cult of Saints*, pág. 5.

[155] Así, por ejemplo, ya desde los siglos vii-viii tenemos testimonios bien de espacios reservados en iglesias para la oración de los musulmanes, o bien de visitas de estos últimos a lugares cristianos como la Kanīsat Maryam, en el valle de Josafat, o la iglesia de la Ascensión, en el monte de los Olivos (Elad, *Medieval Jerusalem & Islamic Worship*, págs. 138-141). Lugares de culto cristiano, cuyas visitas por musulmanes, en los últimos años del siglo xv y principios del xvi, aparecerán mencionadas por los peregrinos cristianos. El italiano Frà Noe refiere del sepulcro de la Virgen que «i Saracini hanno in gran devotione il detto loco» y añade cómo vio venir a muchos de estos «ad adorare quel Santo Sepolcro, ma non la Messa, percioche non credono nella Messa, ma alla sepoltura fanno grande honore, e riverenza» (*Viaggio da Venetia al S. Sepolcro et al Monte Sinai*, pág. 78). Resulta asimismo significativo en este punto el testimonio aportado en la compilación guadalupense del *Viaje a Tierra Santa*, en el que se menciona cómo estos moros «no hazem burla ny escarnio (lo qual es de creer que permyte Dios), antes están muy atentos myrando todas nuestras cerimonyas, y muchas vezes se llegan algunos moros cerca del altar para ver la nuestra comunyón y la manera en que el sacerdote alça y rreçibe el Sanctíssimo Sacramento». Véase Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 182-183.

[156] Mantenían los musulmanes abulenses una buena relación con el estamento eclesiástico de la ciudad. De tal manera, en el siglo xvi encontramos moriscos ejerciendo como tesoreros de las parroquias o, incluso, actuando como padrinos en los bautizos de niños moriscos. Véase Jiménez, Echevarría, Tapia y Villanueva, *Memoria de Ávila*, pág. 26.

sus paisanos el lugar y les facilita una carta como salvoconducto[157] para su vuelta a España: «este frayle nos ḏio cartas para las tierras i señoríos de cristianos, que pudiésemos pasar seguros a Castilla» (ms. Esc, fol. 328 *v*)[158].

---

[157] Quizá como el que los peregrinos cristianos acostumbraban a obtener del guardián de Monte Sion, normalmente a la llegada a los puertos de Beirut o Jafa. Aquellos que llegaban a Jerusalén por otras rutas o eran desconocedores de este requisito administrativo podían conseguir excepcionalmente su licencia en otros puntos del camino, como menciona en 1464 el barcelonés Guillem Oliver a propósito del hospital de peregrinos de la ciudad de Ramla: «é quant vench lo diluns per lo matí lo provincial de Montisyon vans absolre, tots aquells qui van á la terra sancta sens licencia del sant pare son scomunicats; mes lo pare sant dona licencia al dit provincial de absolre aquells qui tal cosa ignoren perque gonyen les perdonanses» («Romiatge de la Casa Sancta de Jherusalem», págs. 5-6). Al mismo salvoconducto alude, entre otros, el gascón Philippe de Voisins en 1490 que a su llegada a Jafa menciona que «n'oserent descendre sans avoir le sauf conduit» (*Voyage à Jérusalem*, pág. 26); y años después Juan del Encina en su Trivagia: «Y aviendo llegado el salvoconducto / que el guardián traxo de Monte Sion, / salimos a tierra de Repromisión, / do nuestro trabajo pudiesse aver fructo» y, más adelante, «embiamos por licencia / para por tierra salir, / e el Guardián de Sion / que nos venga a recebir, / que él nos lleva y él nos trae / por doquiera que emos de ir» («Trivagia o Viaje a Jerusalén», págs. 206-207 y 246). Licencias similares eran asimismo necesarias para desplazamientos desde Jerusalén al Sinaí, El Cairo o Alejandría, como señala el viajero alemán Bernhard von Breydenbach: «es bien de traer ende la forma de nuestro contrato: el qual hizimos con los regidores de Jherusalem sobre la salvaguarda o conducto fasta que llegamos en Monte Synay dende bolvimos ala ciudad Alcayre. Esta concordia se debe hazer ante que se partan los peregrinos que bolver se quieren con el patron: para esperar en Alexandria y todo esto en su presencia y del guardiano de monte Syon porque despues en otra manera los que se quedasen havrian trabajo en el contratar haziendo los moros a su voluntad mas que a razon» (*Viaje de la Tierra Santa*, pág. cxli).

[158] En cualquier caso, resulta sin duda llamativa la aparente facilidad con la que nuestros peregrinos acceden al Santo Sepulcro: «Están las puertas çerraḏas i sobre las çerraduras sus sillos. I dentro están los frayles. I llamamos a la puerta i salieron a obrir» (ms. Esc, fol. 8 v). Señala el barcelonés Guillem Oliver en 1464 que la puerta «sta tancada ab dues claus é dues tancas mes é segells» y que esta, sujeta a un horario, es abierta por los moros «ab molta gran serimonia» («Romiatge de la Casa Sancta de Jherusalem», pág. 7). Asimismo, Francesco Suriano, que viaja a Jerusalén en torno a 1481, indica que la puerta «continuamente sta serata et sigillata, la chiave de la quale tengono lo Saraceni deputati per lo Soldano, aziochè qualunque christiano volesse intrare pagi lo tributo» (*Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, Milano [Tipografia Editrice Artigianelli], 1900, pág. 31). De igual manera se expresa el viajero milanés Pietro Casola, quien visita el lugar en 1494 y menciona cómo los peregrinos eran congregados para la visita nocturna «inante a la porta della giesa unde è lo Santo Sepulcro» tiempo antes de que esta abriera las puertas, donde «X mori» organizaban el recuento de visitantes a la espera de otro «che tene sempre la chiave, et è colui chi incanta el datio de li pelegrini e de quelli voleno visitare il Sepulcro, etiam fora de quello tempo» (Anna Paoletti, *Viaggio a Gerusalemme di Pietro Casola*, Milano [Edizioni dell'Orso], 2001, págs. 202-203). Por su parte, menciona Pero

Más allá de lo mencionado por Paṭōn en su crónica, no aparecen noticias sobre este religioso castellano. Aunque miembro de uno de los grandes linajes arevalenses, tal y como aparece citado en el relato «hicho de Garçía de la Cárçel» (ms. Esc, fol. 328 *v*), Montalvo no lo menciona en su referencia a esta familia[159]. Sí sabemos que sería coetáneo de Francisco García de la Cárcel, Regidor Perpetuo y Juez de Realengo[160], y también podemos suponer que se habría formado en el convento arevalense de los Franciscanos[161], desde donde habría sido enviado a Tierra Santa. De su paso por Jerusalén ninguna noticia ha trascendido[162], aunque sabemos que formaría parte de la «familia»

Tafur la excepcionalidad de la apertura de este lugar, siempre sujeto a los correspondientes derechos de entrada: «Otro día fuemos a misa al Santo Sepulcro, el cual no se abre sino de año a año, e allí nos recibieron por cuenta por el escrito que nos dieron en Jafa. E allí recibieron de cada un pelegrino siete ducados y medio» (*Andanças e viajes*, pág. 61). Con todo ello, quizá el hecho de que la custodia de la entrada del templo correspondiese a correligionarios musulmanes, como mencionan Suriano y Casola, pudo facilitar de algún modo la entrada de nuestros peregrinos. En cualquier caso, no parece que fuera esta una visita habitual entre los musulmanes, como se menciona en el *Viaje de Tierra Santa*: «No visitan estos peregrinos moros la iglesia donde está el Sancto Sepulchro de Nuestro Redemptor Jesu Christo, porque no creen en él, excepto si por causa de alguna curiosidad entran dentro en él alguna vez» (Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 146-147). Por otro lado, los peregrinos cristianos solían abonar cierta cantidad de dinero como derechos de entrada, como señala el viajero alemán Bernhard von Breydenbach: «Nos pusieron dentro del Sepulchro los regidores de la ciudad de Iherusalem, los quales mismos abrieron las puertas, y nos contaron uno a uno, y por cada qual luego pagamos cinco ducados. Nunca el templo se abre ni lo permiten sacado del tiempo que hay peregrinos o por mudar nuevos frayles para la guarda suya continua» (*Viaje de la Tierra Santa*, pág. lxi-lxii). En términos similares se expresa el marqués de Tarifa que menciona cómo el escribano junto a otros moros: «contaua a los peregrinos vno a vno por causa del tributo que pagan, y estando todos juntos vino vn mameluco de color negro con vna llaue» Véase García Martín, Martínez Shaw, González Jiménez, Lleó, Beltrán y Álvarez Márquez, *Paisajes de la tierra prometida*, pág. 229.

[159] Juan José de Montalvo, *De la historia de Arévalo y sus sexmos*, Valladolid (Imprenta Castellana), 1928, tomo I, págs. 24-25.

[160] Montalvo, *De la historia de Arévalo*, pág. 19.

[161] Véase sobre los franciscanos de Arévalo, Montalvo, *De la historia de Arévalo*, págs. 128-132.

[162] Más allá de firmanes y bulas papales, no queda en los archivos de la Custodia de Jerusalén documentación de la época útil en está búsqueda, ya que todo fue destruido cuando los frailes fueron llevados prisioneros a Damasco a principios del siglo xv. Agradezco al padre Artemio Vítores, de la Custodia de Tierra Santa, las informaciones proporcionadas al respecto. Asimismo, debo agradecer a los padres Aquilino Castillo, de la misma Custodia, y Saturnino Ruiz de Loizaga, de la Pontificia Università Antonianum de Roma, sus orientaciones en la posible identificación de este personaje.

franciscana de Tierra Santa dependiente del custodio de Monte Sion y distribuida entre los conventos del Cenáculo, Santo Sepulcro, Belén y Beirut. Dado que el cargo de custodio era renovado cada tres años, la estancia de este fraile arevalense en Jerusalén coincidiría con el trienio 1490-1493 que correspondería al italiano Bartolomeo da Piacenza[163].

No es este fraile abulense el único compatriota, residente o también viajero, que Paṭōn y Corral, topan en su camino. Así, en la visita que nuestros peregrinos hacen en Jerusalén al lugar del templo del rey David[164], el abulense relata su encuentro con otro religioso español, en esta ocasión catalán[165]: «aquí hallamos cuatro frayres, i el-uno era ḏ-España, del reyno ḏe Cataluña, que l-entendíamos muy bien la lengua» (ms. Esc, fol. 328 *r*). Junto a estas referencias a religiosos españoles en Tierra Santa, otros compatriotas son citados por Paṭōn en su crónica. Es el caso de los «diez andaluzes» que acompañan a nuestros peregrinos en su expedición por los alrededores de Damasco (ms. Esc, fol. 322 *v*), los también andaluces, ya mencionados, muftí de Granada y alcaide de Guadix (ms. Esc, fol. 319 *r*), el alcaide Marfūẓ,

---

[163] ARCE, «Dos custodios de Tierra Santa desconocidos 1484-1490», págs. 430-432.

[164] Nada más dice ᶜOmar Paṭōn sobre los detalles de esta visita reservada, según los viajeros cristianos de la época, a peregrinos musulmanes de cierto rango. Así, leemos en el *Viaje de Tierra Santa*: «Algunos cavalleros moros que vienen de romería a Jerusalem a vesitar sus mezquitas quieren ver la sepultura del rey David & del rey Salamón, que están enterrados en el Monte Sion, las llaves de los quales sepulchros tienen los moros, porque tienen allí una mezquita; & como está todo junto, entran los dichos moros peregrinos con otros moros cavalleros en Jerusalem, & veen el monesterio & están en bísperas no por devoción sino por ver, los quales están allí honestamente; & después de acabadas las bísperas, andan muy singulares colaciones. Es de saber empero que esto no se haze con todos, salvo quando vienen grandes almiralles o sus hijos o hermanos; & es entonces el monasterio a aquellos una tarde de añazea» (JONES, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, pág. 146). Tampoco parece que los cristianos tuvieran facilidad para acceder a este lugar, ahora bajo tutela musulmana, como menciona JUAN DEL ENCINA: «David el Psalmista, también allí tiene / con el monasterio su casa y sepulchro; / que todo es un cuerpo y aquello muy pulchro, / mas ora es mezquita, do entrar no conviene» («Trivagia o Viaje a Jerusalén», pág. 211) y el viajero alemán BERNHARD VON BREYDENBACH: «En esta casa siquier sepulchro no se consiente cristianos entrar: porque los moros tienen hecha ende una mezquita que mucho aguardan en cuyo lugar como yo batallé con un caballero de aquellos nobles mis compañeros no faltó de mucho que los infieles de improviso nos dieran la muerte» (*Viaje de la Tierra Santa*, pág. LX).

[165] Ciertamente, muchos frailes de esta congregación de Monte Sion eran españoles que se relevaban cada tres años. Véase LAMA DE LA CRUZ, *Relatos de viajes por Egipto*, pág. 12.

«caballero de l-Anḏaluzía que abía seíḏo cristiano» (ms. Esc, fol. 325 *v*) o el «moro de Aragón» que hacía ya tiempo que había abandonado España y con quien nuestros viajeros se encuentran en el denominado «güerto del bálsamo», a las afueras de El Cairo: «hallamos aquī un mōro de Aragón que tenía nuesa habla e era ortalano del güerṭo, que se le dio el rey. Ubīmos con-él plazer, que nos hīzo onra en la que cobdiçiábamos del güerṭō» (ms. Cal, fol. 10 *v*).

Ahora bien, entre estas referencias a compatriotas, la más significativa será sin duda la hecha al célebre y, por entonces ya difunto, alfaquí de Segovia, Içа de Gebir, cuya tumba ᶜOmar Paṭōn afirma haber visitado en Túnez:

> «I por escarmiento de lo que vī por su carta del alfaqī de Sogovia, no osamos intrar en los desertes d-entre Iscandería i Trábalez de Berbería, qu-allī murió su conpañero [de] don ᶜĪçà[166] i él murió en Túnuç, i yo vesité su fuesa» (ms. Cal, fol. 21 *v*).

Esta interesantísima noticia sobre el alfaquí segoviano, de cuya vida poco sabemos a partir de 1462, nos informa sobre el posible paso o estancia de este por tierras norteafricanas, donde presuntamente habría fallecido[167]. Ciertamente, podemos suponer que en algún momento antes de 1462 Içа de Gebir habría viajado a Oriente, tal y como él mismo expresa en la introducción de su *Breviario çunní* al afirmar que «no sin grande causa desamparé mi naçión para las partes de Levante»[168], donde esta «grande causa» bien podría haber sido la peregrinación a La Meca[169]. No obstante, la referencia de Paṭōn nos hace pensar en una segunda expedición a Oriente (no necesariamente a La Meca) que el segoviano habría llevado a cabo después de 1462 y,

---

[166] Idéntico tratamiento le da el Mancebo de Arévalo en su *Tafçira*: «don ᶜĪsā', mustí del-alǧamaᶜa de Segovia». Véase la edición de Narváez, *Tratado* [*Tafsira*] *del Mancebo de Arévalo*, pág. 319.

[167] Supone Wiegers que posiblemente el alfaquí segoviano estaría en la cuarentena en torno a 1460 (*Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, págs. 142-143).

[168] De las copias existentes de esta obra, solo el ms. BNE 2076 (fol. 2 *r*) y el ms. del Archivo General de la Nación de México contienen esta referencia.

[169] Si bien la referencia resulta un tanto ambigua, parece poco probable que el autor estuviese hablando de su estancia en Saboya entre diciembre de 1455 y marzo de 1456.

a la vuelta de la cual, habría fallecido a su paso por Túnez. En todo caso, es asunto este que queda abierto a una futura investigación.

La Meca: rituales de la peregrinación

El concepto de peregrinación islámica comprende, como es sabido, dos tipos de ritos (*ḥaǧǧ* y *ᶜumra*) claramente diferenciados, no tanto desde la praxis ritual como desde un punto de vista legal[170]. Ambos tipos comparten el mismo objetivo que no es otro que el de la visita al templo de la Kaaba emplazado en el centro del *ḥaram* o patio de la gran mezquita de La Meca. No obstante, mientras que el *ḥaǧǧ* constituye uno de los cinco pilares del islam (*arkān al-islām*) y como tal, es de obligado cumplimiento para el musulmán, la *ᶜumra*, por su parte, se concibe como un acto recomendable y meritorio, pero no preceptivo.

Si bien la peregrinación mayor o *ḥaǧǧ* supone un acto colectivo con fechas fijas en el calendario (8 al 13 de *ḏū l-ḥiǧǧa*) para su celebración, la peregrinación menor o *ᶜumra* constituye un ejercicio de devoción individual que puede llevarse a cabo en cualquier momento del año, pero que en modo alguno exime al creyente del cumplimiento del *ḥaǧǧ*. En todo caso, lo más habitual es que ambos tipos de peregrinación se combinen aprovechando un mismo viaje a La Meca[171]. El peregrino (*muᶜtamir*) debe declarar su intención (*niyya*) en el momento en el que adquiera el estado de purificación (*iḥrām*): realizar el *ḥaǧǧ* de forma independiente (*ifrād*), cumplir *ḥaǧǧ* y *ᶜumra* de forma conjunta (*qirān*) o bien, primero una y luego otra abandonando el *iḥrām* entre ambas (*tamattuᶜ*). Los rituales que los

---

[170] Junto al indispensable trabajo de Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à La Mecque*, Paris (Geuthner), 1923, véase para una introducción general a los ritos de la peregrinación la ya mencionada obra de Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne*, especialmente las páginas 1-9, así como el trabajo de Toufic Fahd, «Le pèlerinage a La Mecque», en F. Raphaël, G. Siebert, M. Join-Lambert, T. Fahd, M. Simon y F. Rapp (eds.), *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris (Librairie Orientaliste Paul Geuthner), 1973, págs. 65-94.

[171] Téngase en cuenta a este propósito el elevado coste de la expedición y el tiempo necesario para llevarla a cabo desde territorios periféricos. Véase Chiffoleau, *Le voyage à la Mecque*, pág. 24.

peregrinos deben seguir son en líneas generales los mismos en ambos tipos, si bien el *ḥağğ* es en esencia una *ᶜumra* a la que se añaden una serie de visitas a los Santos Lugares de los alrededores de La Meca.

Por lo que respecta a nuestros peregrinos, sabemos que llegaron a La Meca un 18 del mes de *šaᶜbān*, es decir cuatro meses antes del comienzo del *ḥağğ*, con un doble objetivo, por un lado, realizar la peregrinación menor o *ᶜumra* como preámbulo a la peregrinación mayor y, por otro lado, cumplir con el ayuno del mes de ramadán en los Santos Lugares. Ciertamente, sabemos que era costumbre durante la Edad Media que los peregrinos hiciesen coincidir su llegada a La Meca con el ramadán, mes durante el cual el cumplimiento de la *ᶜumra* se consideraba especialmente meritorio[172].

Los rituales de la peregrinación menor comienzan con el requisito indispensable de la purificación o *iḥrām,* que los peregrinos deben adquirir en territorio no sagrado (*ḥill*), siempre fuera del *ḥaram* de La Meca, tras lo cual se pronuncia por primera vez la *talbiya*, fórmula litúrgica que repetirán a lo largo de la peregrinación. Así, aprovechan nuestros peregrinos la travesía del Sinaí a Yeda para realizar el *iḥrām* en alta mar: «dos días antes, en el mar, hiçimos el-iḥrām i dešamos las ropas con costuras i rapamos nuesas cabeças i descubirtas» (ms. Cal, fol. 11 *r*). El día 14 del mes de *šaᶜbān*, Paṭōn y Corral arriban al puerto de Yeda y tras cuatro días en la ciudad, «no más porque estamos en alᶜumraᵗᵃ» (ms. Cal, fol. 12 *r*), parten hacia La Meca durante la noche del día 17. Si bien la descripción de los rituales de la *ᶜumra* ofrecida por el autor es bastante breve, se detallan de forma rigurosa todos los pasos establecidos por el protocolo islámico, aunque con ciertas alteraciones en su orden. De tal manera, una vez en La Meca, el rito propiamente dicho se inaugura con la entrada en la mezquita por la puerta situada en el lado norte, denominada Bāb as-Salām, mientras se recitan diversas jaculatorias: «i fuemos luego a Baytu Alḥarām. Entramos por una puerta que se llama Babu Alçallām con las palabras que mandan dezir» (ms. Cal, fol. 12 *v*).

---

[172] Wensinck, Jomier y Lewis, «Hadjdj», pág. 36.

Llegado al santuario el protocolo indica que el peregrino debe realizar siete vueltas a la Kaaba (*ṭawāf*) con diversas intensidades, las tres primeras de forma rápida (*ramal*) y las cuatro siguientes a un ritmo normal. Posteriormente, se dirige al muro situado al lado de la puerta de la Kaaba para tocar (*taqbīl*) la Piedra Negra, en el caso de que esto sea posible. A continuación, realiza dos postraciones (*rakᶜa*) en el lugar denominado Maqām Ibrāḥīm, y finalmente bebe del pozo de Zam Zam[173] y vuelve a tocar una vez más la Piedra Negra, si bien estos dos últimos pasos no se consideran estrictamente obligatorios. No obstante, nuestros peregrinos, quien sabe si exhaustos del viaje y sedientos por el sofocante calor, deciden adelantar la visita al pozo de Zam Zam: «tomamos agua i fuemos luego a l-Alkaᶜabaᵗ, e roḏémosla siete vezes» (ms. Cal, fol. 12 *v*), posteriormente besan la Piedra Negra y por último se dirigen al «llugar de Ibraḥīm» para cumplir con las «dos aˡrrakᶜas como es mandaḏo» (ms. Cal, fol. 12 *v*).

Concluidos los rituales en el interior de la mezquita, los peregrinos abandonan el sagrado lugar por la puerta de aṣ-Ṣafā para efectuar siete recorridos (*saᶜī*) entre las colinas de aṣ-Ṣafā y al-Marwa[174], nuevamente con diferentes intensidades «siete caminos, a unos lugares corriendo i otro andando apriesa» (ms. Cal, fol. 13 *r*), último paso con el que la ᶜ*umra* se da por finalizada. A falta de tres meses para el comienzo del *ḥaǧǧ* y con el ramadán por delante, nuestros peregrinos se hacen por último rapar la cabeza, dejando así el estado de purificación o *iḥrām* adquirido días antes de su llegada a La Meca.

Tras el cumplimiento de esta «vesitaçión prīmera» (ms. Cal, fol. 12 *v*), llegado el mes del ayuno, nuestros peregrinos satisfacen otro de los propósitos de su estancia en los Santos Lugares: «se cunplió nueso

---

[173] Aún hoy acostumbran los peregrinos a portar consigo el agua de esta fuente para sus amigos y parientes en unos recipientes llamados *zamzamiyyāt*. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 72. De su uso entre los moriscos, tanto en prácticas rituales como mágicas, se hacen eco los manuscritos aljamiados. Sobre este asunto, véase Pablo Roza Candás, «Recetarios mágicos moriscos: brebajes, talismanes y conjuros aljamiados», en Alberto Montaner y Eva Lara (eds.), *Señales, Portentos y Demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca (SEMYR), 2014, págs. 564-565.

[174] Ritual especificado en el Corán, 2:158.

daseo que ayunamos ramaḍān» (ms. Cal, fol. 14 *r*) y aprovechan para hacer varias visitas piadosas a diversos lugares en los alrededores de La Meca, antes de la llegada de las caravanas del *ḥağğ*, «porque después que vienen las güestes, apenas llegan a hazer aṣalà donde quieren» (ms. Cal, fol. 17 *v*). Así, Paṭōn anota su paso por varios puntos de especial devoción popular, como el «llugar donde naçió Muḥammad» (ms. Cal, fol. 16 *r*), «donde s-escondieron aˡnnabī i-Abū Bakri cuando le salieron los fariseos» (ms. Cal, fol. 17 *r*), «donde deçendió la piedra de biendeción que se dize-Alḥağaru Alāçwād» (ms. Cal, fol. 17 *r*) o el «lugar del sacrifiçio de Ibrāhīm i de su fījo Içmāᶜīl» (ms. Cal, fol. 17 *v*), entre otros.

Llegado el mes de *ḏū l-ḥiğğa*, comienzan a llegar a La Meca las caravanas de peregrinos y con ellas la *kiçwa* o cobertura de la Kaaba, portada por la «güeste» de El Cairo[175] (ms. Cal, fol. 18 *r*), inaugurando así los ritos de la peregrinación mayor o *ḥağğ*. Como ya señalé en otro momento, la grandiosidad de alguna de estas caravanas, especialmente de la venida de El Cairo, suponía sin lugar a dudas un auténtico acontecimiento esperado durante todo el año por los vecinos de La Meca. De ello da cuenta el autor en una detallada referencia, sobrecogido por la majestuosidad de la hueste cairota y de la solemnidad de su recepción por las autoridades mequíes, que «es maravilla muy grande i-es cosa que no me creerían salvo quien lo veye» (ms. Cal, fol. 18 *r*).

Las ceremonias del *ḥağğ* propiamente dicho se inician el 8 de *ḏū l-ḥiğğa* con una liturgia en la mezquita de La Meca, consistente en una *ḫuṭba* o predicación con el propósito de recordar a los peregrinos los deberes de la peregrinación. Al día siguiente, los romeros emprenden su camino hacia el monte ᶜArafa, al este de La Meca, donde algunos pasan la noche, mientras que otros, como los nuestros, siguiendo la tradición malikí, se quedan a medio camino, en la localidad de Mina,

[175] Tradición instaurada a partir de 1250 con la llegada al poder de los Mamelucos, si bien en diversos momentos de la historia rivalizó la *kiçwa* cairota con la enviada desde otros territorios, como el Yemen. Sobre su elaboración, véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, págs. 260-262.

hasta la mañana siguiente: «estuvimos allī hasta otro día que sallió el sol, por la regla de Mālik asī lo manda» (ms. Cal, fol. 18 *r*).

El ritual correspondiente al 9 de *ḏū l-ḥiǧǧa* en lo alto del monte ᶜArafa, conocido como *waqfat ᶜArafa*, supone el punto central de la peregrinación, irremplazable de acuerdo con todas las escuelas jurídicas. Tal y como aparece detallado en nuestra crónica, el ceremonial da comienzo a mediodía con el rezo conjunto de las oraciones de *ẓuhr*, correspondiente con dicha hora del día, y la de la tarde (*ᶜaṣr*) excepcionalmente adelantada. Se completa el acto con una nueva prédica en recuerdo de la pronunciada por Mahoma, donde el número de peregrinos congregados era tal que «no cabía la gente toda d-ençima» (ms. Cal, fol. 18 *v*). Constituye este el momento de devoción y emoción colectiva más sobrecogedor de la peregrinación en el que, señala Paṭōn, eran tanta la multitud y sus plegarias y lamentos «que pareçía que la sierra se hendía» (ms. Cal, fol. 18 *v*).

Con la caída del sol, abandonan ᶜArafa y emprenden su vuelta (*ifāḍa*) a La Meca, pasando por el lugar de Muzdalifa, donde se observan las oraciones de *maġrib* e *ᶜišā'* de forma conjunta. Asimismo, es en este punto en el que los peregrinos se proveen de las piedras necesarias para el rito de la lapidación del diablo o *ramī al-ǧamarāt* que tiene lugar al día siguiente en Mina. Finalmente, dependiendo de lo marcado por las diferentes escuelas jurídicas, se acostumbra hacer noche en este lugar, como es el caso de nuestros peregrinos, mientras que otros continúan hasta Mina: «enpués se fueron para Minà todos, que no quedaron salvo los malikíes que no pueden» (ms. Cal, fol. 18 *v*).

A partir de este punto, el relato de los rituales de La Meca queda interrumpido en el códice calandino por la pérdida de al menos dos folios en los que podemos suponer que el autor referiría el resto de las ceremonias correspondientes al periodo entre el 10 y el 13 de *ḏū l-ḥiǧǧa*. Así, en la mañana del día 10 (*yawm an-naḥr*), día de la Fiesta del Sacrificio o *ᶜīd al-aḍḥà*, la multitud se congrega en Mina y se procede en primer lugar al rito de la mencionada lapidación del diablo o *ramī al-ǧamarāt*, consistente en el lanzamiento de las siete piedras, recogidas el día anterior,

contra el mayor de los tres pilares[176] denominado *ğamra al-kubrà* o *al-ᶜaqaba*. Seguidamente, se procede al sacrificio de las ovejas y cabras, parte de cuya carne consumirán los propios peregrinos, mientras que el resto será desechado o entregado a los pobres o bien abandonado. Tras la inmolación, los peregrinos se hacen rasurar la cabeza abandonando el *iḥrām* y vuelven a La Meca para efectuar una nueva circunvalación (*ṭawāf al-ifāḍa*) obligatoria a la Kaaba.

En el periodo comprendido entre los días 11 y 13, conocidos como *ayyām at-tašrīq*, junto a las ceremonias preceptivas, cobran especial importancia las relaciones sociales. Se repiten cada día las lapidaciones a los tres pilares de Mina (*ğamra al-ᶜūlā*, *ğamra al-wusṭà* y *ğamra al-kubrà* o *al-ᶜaqaba)* entre el mediodía y el ocaso y, finalmente el 12 o el 13 se vuelve a La Meca para cumplir con la última circunvalación de despedida de la Kaaba (*ṭawāf al-wadāᶜ*). Aquellos que han cumplido únicamente el *ḥağğ* de forma independiente *(ifrād)* y desean realizar ahora la *ᶜumra*, pueden hacerlo retomando nuevamente el *iḥrām* o estado de purificación. Una vez concluidos los rituales y abandonada La Meca, los peregrinos aprovechan su estancia en los Santos Lugares para acudir a diversos puntos de devoción popular. Entre estos, la ineludible (aunque no obligatoria) visita a la tumba del Profeta en la ciudad de Medina[177], hacia donde muy posiblemente dirigieron sus pasos nuestros peregrinos, antes de emprender el largo y azaroso viaje de vuelta a Castilla.

3. Otros aspectos del relato de ᶜOmar Paṭōn

Una riḥla *con ecos de la literatura cristiana*

Plasmar por escrito las vivencias del viaje supone una prueba más de la consecución de los objetivos del peregrino, tanto cristiano como

---

[176] Actualmente sustituidos por un muro.

[177] Sepulcro situado en la Mezquita del Profeta o Masğid an-Nabawī que posiblemente nuestros peregrinos encontrarían en obras coincidiendo con la restauración ordenada por el sultán Qā'it Bāy (1468-1496), quien también promovió en la época la construcción de una madrasa y un hospicio en La Meca. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 163.

musulmán, que a la vuelta de sus respectivos Santos Lugares se esmera con desigual fortuna literaria en su redacción. Sin que exista en muchos casos conciencia de estilo por parte del autor, la elaboración de la crónica para su lectura en el marco de la comunidad supone un ejercicio más piadoso que literario[178], puesto que la mayor parte de estas obras están realizadas por individuos que rara vez eran literatos profesionales[179]. De tal manera, si bien los relatos de peregrinación, tanto cristianos como islámicos, pueden considerarse como un subgénero que, en ocasiones, se acerca a la moderna guía de viajes, lo cierto es que parece primar en este tipo de obras su dimensión espiritual, por lo que debemos entenderlas más como obras de devoción que como literatura puramente geográfica.

Pretende, pues, esta literatura piadosa ofrecer al receptor una imagen detallada de los Santos Lugares, estimulándolo de alguna manera a emprender dicho viaje. No obstante, en nuestro caso, las pretensiones del relato de ᶜOmar Paṭōn, en el marco de la comunidad mudéjar (y luego entre los moriscos que nos han preservado el texto), serían más bien las de suscitar en el lector/oyente una experiencia interior que, de alguna manera, lo transportase a aquellos anhelados lugares que jamás llegaría a pisar. Buena prueba de este hecho la encontramos en el relato de la peregrinación de Puey Monçón, cuya versificación pretende sin duda hacer más placentero este ejercicio espiritual, relegando a un segundo plano la posible utilidad de la obra como guía para un futuro peregrino.

Esta circunstancia, que podríamos explicar en un contexto de minoría marginada y limitada en sus movimientos, es en realidad paralela a la que se observa en los coetáneos relatos cristianos de peregrinación, cuyas obras se concebían también como libros de

---

[178] Hecho que también constatamos en la literatura cristiana de viajes a Tierra Santa. Así lo menciona, por ejemplo, el franciscano Antonio de Aranda (1530) para quien el no dar a conocer las vivencias de la peregrinación es «crimen de ingratitud» hacia Dios que ha permitido el viaje y hacia la comunidad que ha rezado por el viajero. Véase Gomez-Géraud, *Le crépuscule du Grand Voyage*, págs. 333-335.

[179] Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 9-11.

meditación religiosa[180] que, frente al viaje propiamente dicho, propiciaban al lector un viaje espiritual, todo ello en aquellos periodos en los que la situación política internacional no permitía el desplazamiento a Tierra Santa.

Si bien el relato de Paṭōn, en tanto que texto islámico, debe enmarcarse *a priori* desde un punto de vista tipológico en el género de la *riḥla*, posiblemente sus fuentes directas de inspiración literaria fuesen tanto islámicas como cristianas. En efecto, si despojamos el relato de su contenido puramente religioso, observamos no pocas concomitancias con la literatura de viajes cristiana.

De este modo, a partir de algunas obras castellanas de gran difusión en la época como la *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo o las *Andanças e viajes* de Pero Tafur, observamos cómo algunas de las referencias que Paṭōn ofrece en su relato coinciden con las de estos autores cristianos. Sin entrar ahora en un análisis pormenorizado, baste aludir al paso de nuestros peregrinos por la isla griega de Citera, de la que nuestro abulense omite en un primer momento su nombre para referirse a ella como «la isla de Paris, donde vevía Paris el troyano», mostrándose familiarizado con la leyenda clásica, ampliamente difundida en la literatura medieval.

En efecto, será este un lugar común en la mayor parte de viajeros de la época[181]. Así, Ruy González de Clavijo, a su paso por Citera, menciona que «allí fuera el templo que derrocara Paris cuando rovara a Elena»[182], al igual que Pero Tafur, que dice de esta isla que es «aquella donde Paris robó a Elena e la levó a Troya»[183]. Idéntica noticia aparece aún en los relatos de viajes del siglo XVI, como el de Juan del Encina que menciona que es la isla «do Paris robó a Helena / que fue a Troya el destruir»[184] o en el del Marqués de Tarifa, Fadrique Enríquez de

---

[180] Véase GOMEZ-GÉRAUD, *Le crépuscule du Grand Voyage*, págs. 331-332, y BARANDA, *Los misterios de Jerusalem*, págs. 166-168.

[181] Véase POUGET-TOLU, *Navires et navigation aux* XIVe *et* XVe *siècles*, pág. 113.

[182] RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, pág. 94.

[183] PERO TAFUR, *Andanças e viajes*, pág. 53.

[184] JUAN DEL ENCINA, «Trivagia o Viaje a Jerusalén», pág. 245.

Ribera, que dice «venimos en el parage de la isla de Cirigo, que fue donde Paris robó a Elena»[185]. En consecuencia, este conocimiento de la antigüedad clásica, aunque rudimentario y trillado en la época, parece sugerir que nuestro Paṭōn, sin ser hombre de letras, no era ajeno a la literatura coetánea.

Otra prueba del conocimiento de la literatura de la España cristiana por parte de nuestro autor la encontramos en el pasaje en el que narra su vuelta a Castilla, donde dice de cierto personaje que es «paçedor de las yerbas, bebedor de las aguas, que gran señor es» (ms. Cal, fol. 23 *v*). Si bien el deterioro del códice no nos permite identificar a quién está aludiendo Paṭōn, la misma referencia la encontramos en dos obras de gran difusión durante el siglo xv. Así, en la descripción de La Meca contenida en el viaje imaginario del *Libro del infante don Pedro de Portugal* se dice del Gran Gudilfe de Baldaque, entre otros epítetos, que es «bevedor franco de las aguas, y pacedor de las yervas del señor pequeño que es el rey león de Granada»[186]. Dicha referencia parece probablemente tomada a su vez del *Sumario de los Reyes de España*, obra cronística de Juan Rodríguez de Cuenca[187], donde se menciona de «Alboacén, rey de Benamarín», es decir el sultán meriní Abū l-Ḥasan b. ᶜUṯmān, cómo «le llamaron los sus moros, el pacedor de las hierbas, é el bebedor de las aguas».

El relato de Paṭōn, fuente sobre la época

A medio camino, pues, entre el género islámico de la *riḥla* y la literatura de viajes (reales o imaginarios) cristiana, combina el relato de ᶜOmar Paṭōn los estilos narrativo y expositivo. Por un lado,

---

[185] García Martín, Martínez Shaw, González Jiménez, Lleó, Beltrán y Álvarez Márquez, *Paisajes de la tierra prometida*, pág. 216.

[186] Véase Sánchez Lasmarías, «Edición del Libro del infante don Pedro de Portugal», pág. 22.

[187] Juan Rodríguez de Cuenca, *Sumario de los Reyes de España, por el despensero mayor de la reyna Doña Leonor, muger del rey Don Juan el Primero de Castilla con las alteraciones y adiciones que posteriormente le hizo un anónimo, publicado por D. Eugenio de Llaguno Amirola*, Madrid (Imprenta de Don Antonio de Sancha), 1781, pág. 58.

se trata de una narración autobiográfica que sigue una progresión lineal, tanto temporal como espacial. A tenor del gran número de datos reunidos y la variedad de los mismos, podemos suponer en este punto, un proceso de creación a partir de notas tomadas durante el viaje, mediante las cuales el autor compuso el relato a su vuelta a Castilla. Esta selección razonada de materiales, ya en la composición del original, o ya en las copias aragonesas, nos permite explicar tanto la construcción ordenada y proporcionada del relato, como algunos silencios en la narración.

En este sentido, resulta sin duda llamativo que, tras más de un año en Túnez, tan solo mencione Paṭōn sobre esta ciudad que es «la más gentil çiuḏaḏ que aya en toḏa la Berbería» (ms. Esc, fol. 317 *v*), omitiendo cualquier dato sobre su estancia en este lugar. De la misma manera, sorprende el hecho de que en ninguna de las narraciones de sus dos visitas a El Cairo (ms. Cal, fols. 9 *v* – 10 *v* y 21 *r* – 21 *v*) mencione las pirámides o *graneros*, de cuya visión se hacen eco la práctica mayoría de viajeros de la época. Esta hipótesis de una composición retrospectiva del relato y la consiguiente distancia física y temporal con lo narrado explicarían asimismo algunas imprecisiones y errores. Así, en su visita a Damasco menciona el autor los dos coranes de ᶜUṯmān, en lugar de uno, custodiados en la mezquita Omeya (ms. Esc, fol. 322 *v*), o atribuye erróneamente a Abū Bakr una hija llamada Fāṭima, cuya tumba sitúa a las afueras de la misma ciudad (ms. Esc, fol. 323 *v*).

Junto al itinerario del viaje, armazón del relato, se enumeran de manera precisa datos cronológicos, distancias y jornadas empleadas en las distintas etapas, elemento este último de gran importancia en el género de la *riḥla*[188]. Como si de un cuaderno de bitácora se tratase, anota el autor el número de días y meses transcurridos entre los distintos puntos de la ruta, si bien, el carácter fragmentario del relato, lamentablemente, no nos permite establecer un calendario completo de la expedición. Por otro lado, asistimos aquí a un interesante caso de sincretismo cultural en el que Paṭōn combina los calendarios is-

[188] Ibn Ǧubayr, *A través del Oriente (Riḥla)*, págs. 42-45.

lámico y cristiano. En este sentido, como señala Netton a propósito de Ibn Ǧubayr «the provision by the traveller of dating equivalents from the Christian calendar reflects the eclectic milieu in which he travelled»[189]. Este hecho que seguramente puede probarse en el caso de viajeros andalusíes, responde en el caso de nuestro autor a su propia identidad híbrida, musulmana y castellana. Así, el abulense emplea indistintamente formas árabo-islámicas como *raǧab* (ms. Cal, fol. 11 *r*), *šaᶜabān* (ms. Cal, fols. 11 *r* y 12 *v*), *šawāl* (ms. Cal, fol. 22 *r*), junto a formas cristiano-romances como *noviembre* (ms. Esc, fol. 317 *r*), *ḏezienbre* (ms. Esc, fol. 2 *r*) o *janero* (ms. Esc, fol. 326 *r*), llegando en ocasiones a combinar unas y otras en la misma referencia cronológica «llegamos a Túneç ḏía ḏe alḫamīç a vinte i çinco ḏe ḏezienbre» (ms. Esc, fol. 317 *v*).

Por otro lado, como sucede tanto en las obras de *riḥla* como en los relatos de viajes cristianos, la narración se ve enriquecida con numerosos elementos expositivos, como descripciones espaciales de ciudades, obras públicas, monumentos, accidentes geográficos, fenómenos naturales; apuntes históricos sobre personajes y acontecimientos; datos económicos relativos a cuentas, mercados y productos; referencias religiosas sobre rituales y devociones locales, así como detalles socio-culturales referentes a costumbres y formas de vida.

En este punto, las descripciones más o menos detalladas se apoyan en ocasiones en comparaciones que le sirven a Paṭōn para ofrecernos una imagen más precisa y cercana de aquello que quiere retratar. Con este propósito, nuestro peregrino recurre, con un lenguaje simple y claro, a la realidad castellana que le era familiar y que podría serlo también para el receptor de la obra, procedimiento comparativo que encontramos con frecuencia en los relatos cristianos[190]. Así, dice el

---

[189] Ian Richard Netton, «Basic Structures and Signs of Alienation in the Riḥla of Ibn Jubayr», *Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond (Curzon Press), 1993, pág. 60.

[190] Procedimiento común en los relatos de viajes cristianos. Así, por ejemplo, el sevillano Pero Tafur menciona de Modona que es «tierra muy abastada a modo del Andalucía», la ciudad egipcia de Damiata es «tamaña como Salamanca» o las pirámides de El Cairo, cuya altura es «mucho más que la torre mayor de Sevilla» (*Andanças e viajes*, págs. 53, 76-77 y 87,

autor de los exóticos dátiles de Yeda que «valen más barato qu-en Castilla las castañas» (ms. Cal, fol. 12 *r*), las piedras que se lanzan en Minà eran «tamañas como avellanas» (ms. Cal, fol. 18 *v*) y, ciertamente, los paisajes abulenses parecen actuar como punto de referencia cuando Paṭōn compara la mar, que por primera vez ve, con «el prado que tiene piedras» (ms. Cal, fol. 11 *v*), el monte ᶜArafa «como un çerro redondo» (fol. 18 *v*) o cierto lugar de Alejandría que es «tan blanco como la nieve» (ms. Cal, fol. 22 *v*).

Imprescindibles, pues, en este tipo de relatos son la veracidad y exactitud de los datos aportados. De este modo, sin llegar a la acumulación de noticias presentes en las obras clásicas del género de la *riḥla*, nuestro peregrino de una forma llana, con un estilo sencillo y sin ningún tipo de recargamiento literario, nos va ofreciendo datos precisos sobre todo aquello que ve y que le llama la atención. Paṭōn se nos presenta, así, como un viajero curioso que no duda en experimentar y contrastar datos, para brindarnos por momentos una información sumamente detallada[191].

Lejos de ser el relato de ᶜOmar Paṭōn un tratado geográfico en sentido estricto, contiene, no obstante, elementos descriptivos de gran interés, al tiempo que las coordenadas espaciales ofrecidas resultan por lo general bastante precisas. Se enumeran así con gran exactitud múltiples accidentes geográficos, muchos de ellos cargados de simbolismo religioso, como el emblemático «Monte Olivet (…) donde fue subiḍo al çielo ᶜĪçà» (ms. Esc, fol. 327 *v*) o el «Ǧibal Alṭuwir» o

---

respectivamente). Comparación similar utiliza Fray Diego de Mérida para quien «la tierra de Jerusalem ansí es como la tierra del Alcarria que está cerca de Guadalajara», idea que retoma Fray Antonio de Aranda que apunta que «tiene gran parentesco con la tierra que allá se llama Alcaria», quien además añade de la ciudad de Safed que sus casas son «a la manera de Castilla la Vieja». Véanse, respectivamente, las ediciones de estos textos en Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 148 , 253 y 290.

[191] Esta experimentación del espacio en primera persona era acostumbrada tanto en los viajeros musulmanes como cristianos de la época que sentían la necesidad de medir, comparar y detallar por escrito las distancias y tamaños, tal y como señala Juan del Encina: «Algunos medían por braças y varas / y palmos y dedos la iglesia y capillas, / y muchos mysterios, y en campo por millas, / por ver y entender las cosas más claras» («Trivagia o Viaje a Jerusalén», pág. 222).

monte Sinaí «donde habló Allah con Mūçà» (ms. Cal, fols. 10 *v* -11 *r*), etc.; mares como el mar Rojo, al que el autor denomina «la mar del Annabī Muḥammad» o «mar de Mūçà» (ms. Cal, fol. 11 *r*), el lago Tiberiades o «la mar Tabaria» (ms. Esc, fol. 325 *r*); ríos como el Nilo o «Annil» (ms. Cal, fol. 10 *r*) o el «Yaᶜqūb, que lo claman los cristianos el río de Jordán» (ms. Esc, fol. 324 *v*), o las muchas islas en las que los viajeros hacen escala o simplemente alcanzan a divisar desde la nave: «La Faviana» (ms. Esc, fol. 318 *r*), «San Juan de Cálamo» (ms. Cal, fol. 23 *r*), «Paris» (ms. Cal, fol. 23 *r*), «Negropont» (ms. Cal, fol. 23 *v*), y un largo etcétera.

Por otro lado, la obra de Paṭōn constituye asimismo un documento de cierto valor antropológico. Así, como es habitual tanto en las obras de *riḥla* como en los relatos cristianos, nuestro viajero nos ofrece algunas pinceladas de cuadros de carácter etnográfico en los que se retratan costumbres y tradiciones de distintos países y regiones. Es el caso de ciertos usos conyugales de los habitantes de las islas del Egeo (ms. Cal, fol. 23 *r*), o la ya mencionada romería que en honor al santón Aḥmad al-Badawī «se haze cada año por-el mes de šawāl» en el valle del Nilo (ms. Cal, fol. 22 *r*).

Las formas de vida en los más diversos países suponen, en efecto, otro de los intereses de Paṭōn en su crónica. Así, cabe citar numerosas referencias a actividades económicas de los distintos territorios: labores agrícolas, cultivos y productos como las frutas de Damasco (ms. Esc, fol. 321 *v*), el trigo de los fértiles valles del Yemen «que se coge por febrero» (ms. Cal, fol. 12 *r*), el *mā'uz* o plátano del delta del Nilo (ms. Cal, fol. 22 *r*), el célebre bálsamo de la huerta de Mataría[192] «que es maravilla de ver cómo se cueje» (ms. Cal, fol. 10 *v*)

[192] Raro era el viajero cristiano o musulmán que no pasaba por este huerto cairota situado a las afueras de la ciudad, en el que, según la tradición, la Sagrada Familia encontró refugio en su huida a Egipto y donde se cosechaba el maravilloso bálsamo. Menciona ᶜOmar Paṭōn aquí que «los ortalanos i el soldán desacordaron del güerto i perḏiéronse los árboles», episodio en el que de forma detallada se extiende en torno a 1501 Pedro Mártir de Anglería: «los arbustos con tan precioso néctar habían perecido, sin que se sepa que esto acaeciera, bien por desidia de los vigilantes, por mala fe, astucia y envidia, o por ofender a la religión y la piedad. Hay quien dice que los guardas del jardín dispusieron malamente el riego de la tierra; pues, los arbustos eran regados con el agua que se sacaba de la fuente viva de un pozo que manaba

o sistemas de uso agrícola como el Nilómetro (*Miqyās*)[193] que, a través de la medición de las crecidas del río (*ḫarāǧ*)[194], preanunciaba las cosechas del año y determinaba los correspondientes impuestos (ms. Cal, fol. 10 *r*). De igual manera, se mencionan aquí otras actividades tradicionales como la pesca del coral de la isla tunecina de La Galita (ms. Esc, fol. 317 *v*), las empresas artesanales y las pequeñas industrias, como los finos tejidos de Ankara y las minas de metales de Anatolia (ms. Esc, fol. 320 *r*), o las operaciones de importación y exportación, como las practicadas en el puerto de Yeda donde «traen

---

en aquel lugar, y con esto se aseguraban de que fuera producido el licor balsámico. Por otra parte, quienes sospechan haber intervenido la mala fe refieren que una mujer, la esposa del propio guarda del jardín, sumergió deliberadamente en la fuente su ropa interior fina, untada con el periodo; y que era tan atroz la fuerza del veneno menstrual que, tras infectar el agua, quemó todas las raíces de los arbustos cuando pasaban por ellas los arroyuelos. En cuanto a los que creen que fue ofendida la piedad, cuentan lo siguiente. Los antiguos reyes y soldanes habían siempre ordenado por decreto, que ningún obstinado judío de cualquier sexo entrase en el área del bálsamo, para que no perpetrase ninguna ignominia contra lo sagrado del lugar. Pues en aquella fuente había lavado la Virgen María los pañales con los que envolvía al Niño Jesús, durante el tiempo que estuvo escondido en Egipto, y allí donde crecían los arbustos los ponía para que se secasen al sol. Porque ha de saberse, que los moros reverencian a la Santa Virgen María y veneran muy religiosamente su nombre. Señalan, asimismo, que los administradores incautos de un soldán habían aceptado como guarda del jardín a un judío que se confesaba moro y a su mujer judía, quien introdujo a un hijo pequeño de ambos en la misma fuente que se había lavado Cristo; para mayor oprobio, quiso también meter las ropas del bebé y tenderlas a secar en el mismo sitio. Cuentan que, por este motivo, la tierra por cuya condición germinaban los felices arbustos, y la fuente con cuyo vigor se nutrían al ser regadas hubieron de perder indudablemente su virtud, justo después de este ultraje. Como quiera que fuese, todos los arbustos desaparecieron de raíz y no existe el menor vestigio de ellos» (Álvarez-Moreno, *Una embajada española al Egipto de principios del siglo* xvi, páginas 178-182). Con todo, el hecho de que Paṭōn subraye en su relato que «es maravilla de ver cómo se cueje el bálsamo» (10 *v*) nos hace suponer que, efectivamente, el huerto aún tenía producción en la época y que el testimonio de nuestro abulense en 1494 sea quizá el de uno de los últimos viajeros que lo pudo ver productivo. En este sentido, el viajero alemán Arnold von Harff señala que la pérdida del huerto fue provocada en 1497 por una rebelión contra el sultán an-Nāṣir Muḥammad. Años más tarde, durante el reinado de al-Ġawrī, el bálsamo deja ya de mencionarse en las crónicas (Behrens-Abouseif, *Practising Diplomacy in the Mamluk Sultanate*, págs. 146-147), a excepción del relato de León el Africano que, en 1526, curiosamente aún refiere la existencia en el lugar del «único árbol que produce el bálsamo» (*Descripción general del África*, pág. 318).

[193] Situado en la isla de Roda, era esta otra visita obligada de los viajeros de la época a su paso por El Cairo. Lo menciona con detalle Pedro Mártir de Anglería (Álvarez-Moreno, *Una embajada española al Egipto de principios del siglo* xvi, págs. 188-190).

[194] Véase Cooper, *The Medieval Nile*, págs. 107-110.

por mar i por tierra demasiado bastimento porque en-esta tierra no se coge pan ni cuarenta jornadas en derredor» (ms. Cal, fol. 12 *r*).

Un aspecto esencial de esta crónica lo constituyen asimismo las múltiples anotaciones de tipo económico y mercantil. Como si de un libro de cuentas se tratara, nuestro peregrino intenta llevar al día los gastos e ingresos del viaje, proporcionándonos así una valiosa información sobre los costes de la vida en cada país, región o ciudad por la que pasa. La información económica constituye ciertamente uno de los aspectos que de forma invariable encontramos en las obras de *riḥla* y que, en tanto que contrastable, contribuye a la veracidad del relato. De tal manera, sabemos que el alquiler de un camello, dependiendo de la distancia, podía variar entre los tres ducados de El Cairo (ms. Cal, fol. 10 *v*) a los veinticinco o treinta de Damasco (ms. Esc, fol. 324 *r*), el coste de la carga de agua, que en el Sinaí podía ascender hasta los seis maravedíes (ms. Cal, fol. 11 *r*), o la inflación o devaluación de los precios, como la harina en la ciudad de Yeda, de la que un año costaba la carga cuarenta ducados y al año siguiente se podía comprar por tan solo ocho (ms. Cal, fol. 12 *r*).

En otros casos, nuestro peregrino no se conforma con enumerar los puntos del recorrido y nos ofrece una descripción pormenorizada de los lugares que visita. Es el caso de algunas de las principales ciudades que encuentra en su camino, como Damasco, El Cairo, Alejandría y la propia Meca, de las que nos detalla su situación, entramado urbano, fortificaciones, edificios y monumentos, sus campos y aguas, costumbres de sus habitantes, etc. En este punto, el esquema de descripción seguido por el autor es común, en líneas generales, al que encontraremos en los relatos de viajeros cristianos de la época, cuyos orígenes, como supone Pérez Priego, habrá que buscarlos posiblemente en la *laudatio urbis* de la retórica clásica[195]. De igual manera, tal y como sucede en los textos de peregrinos cristianos, serán precisamente las descripciones de las ciudades los núcleos narrativos en torno a los cuales se organiza el resto del relato, deteniendo el ritmo temporal y dilatando la narración.

[195] Pérez Priego, «Estudio literario de los libros de viajes medievales», págs. 277-229.

En estas descripciones nuestro peregrino muestra ocasionalmente su asombro ante lo que ve y que, por su carácter insólito, constituye a sus ojos un hecho «maravilloso» y difícil de comparar con la realidad que el autor comparte con el receptor. Es el caso de su impresión ante la visión de la mezquita de Damasco que «jamás emos visto tan rica meçquida como esta de Aḏomasco» (ms. Esc, fol. 322 *r*), o de la legendaria Alejandría[196], de la que dice «nunca yo vi çibdad tan perfūmada e muy grande» (ms. Cal, fol. 22 *r*). Este recurso literario de la «maravilla» lo encontramos abundantemente tanto en la literatura de *mirabilia* cristiana medieval[197] como en las obras de *riḥla*, elementos que el género árabe toma de la literatura de *ᶜaǧā'ib*[198]. En este punto Paṭōn parece acercarse más a la admiración contenida ante lo real y cotidiano de los peregrinos cristianos de la época que a las descripciones de lo asombroso e irreal de los autores islámicos. Así, la inmensidad de la ciudad de El Cairo que «es para perder el seso e sentido» (ms. Cal, fol. 10 *r*), el mar de Galilea del que dice que «es maravilla, porque esta mar es pequeña como un lago, que no creçe ni mengua» (ms. Cal, fol. 6 *v*) o el remoto emplazamiento, prácticamente inaccesible, de La Meca «que maravilla es de ver donde está formada (…) que no lo pueden conportar las gentes» (ms. Cal, fol. 12 *r*)[199]. La misma sensación de

---

[196] Contrasta sin duda la visión de ᶜOmar Paṭōn con la que ofrecen otros viajeros de la época. Así, el ferrarés Messore, que visita la ciudad a mediados del siglo XVI, apunta que «è tutta mena roina, et non si curanno Mori di ripararla» (*Viagio del Sancto Sepolcro*, pág. 153). Por su parte, el lombardo Pedro Mártir de Anglería dice que «la Alejandría que una vez fuera ilustre, enorme, populosa, riquísima y hermosísima, la sede de los Tolomeos, estaba caída, derruida, y en su mayor parte desierta. Lloré por tan lastimoso espectáculo» (Álvarez-Moreno, *Una embajada española al Egipto de principios del siglo* XVI, pág. 60). Testimonio coincidente con el de los viajeros judíos, como el rabino Mešullam da Volterra que viaja en 1481 y dice que «la ciudad está toda devastada y hay muchas más destruidas que las que se mantienen en pie». ᶜObadyah da Bertinoro, quien la visita en torno a 1488, afirma que «aunque ahora dos tercios son desierto y desolación y muchas casas están deshabitadas, su panorama demuestra que fue muy bonita». Véase Magdalena Nom de Déu, *Relatos de viajes y epístolas*, págs. 49 y 115, respectivamente.

[197] Véase al respecto Pérez Priego, «Estudio literario de los libros de viajes medievales», págs. 229-232.

[198] Sobre la influencia de este género en la literatura de viajes, véase Bramon, «Viajeros musulmanes», págs. 38-40.

[199] Aunque, en realidad, era ya en la época una ciudad de un tamaño considerable. En este sentido, Pero Tafur, recogiendo el testimonio del veneciano Niccolò da Conti, dice que «La Meca es un gran pueblo, tamaño e mayor que Sevilla» (*Andanças e viajes*, pág. 104).

grandeza y esplendor le producen algunas manifestaciones del poder oriental, como la demostración de fuerza del sultanato mameluco en el alarde militar al que asiste en la ciudadela de Alepo (ms. Esc, fol. 321 *r*) o la suntuosidad de la fastuosa recepción ofrecida por el sultán de El Cairo (ms. Cal, fol. 21 *v*).

Por otro lado, en este detallismo descriptivo que caracteriza al relato, al autor le es necesario en ocasiones racionalizar y categorizar de alguna manera la información proporcionada. En este sentido, frente a aquellos datos ciertos, en tanto que son fruto de la experimentación directa del viajero, se presentan otras informaciones menos veraces, especialmente desde un punto de vista dogmático, convenientemente atenuadas mediante formas de relativización. Es el caso de algunas referencias contenidas en la descripción de Jerusalén. Así, se refiere Paṭōn al lugar de la flagelación de Jesús «asegún ellos me dišeron» (ms. Esc, fol. 328 *r*) o donde lo crucificaron y sepultaron «según ellos dizen i creyen» (ms. Esc, fol. 328 *v*).

Con relación a todos estos elementos descriptivos, señala Touati que desde sus inicios en el siglo XII, la *riḥla* contará con una estructura y unos elementos invariables que, aunque caracterizan al género, no son exclusivos de la literatura de viajes islámica[200]. Se evidencian, pues, dos motivos principales en este tipo de narraciones: por un lado, la motivación de la partida y, por otro lado, la crónica de la travesía de la mar o el desierto. En cuanto al primero de estos elementos, más allá de lo mencionado en el propio título del relato, no aparece realmente expresado el motivo que lleva a Paṭōn a emprender la peregrinación. En cuanto al segundo elemento, constituye este el punto álgido de la tensión dramática en el desarrollo de la narración, episodios que, como hemos tenido ocasión de ver más arriba, pretenden dar cuenta fehaciente al lector de los peligros de la expedición.

Por otro lado, en tanto que literatura piadosa, un elemento esencial del relato es la expresión de la emoción religiosa[201] concentrada

---

[200] TOUATI, *Islam et voyage au Moyen Âge*, págs. 289-291.

[201] Véase MARÍN, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, pág. 109, y TURKI y SOUAMI, *Récits de pèlerinage à La Mekke*, pág. 22.

fundamentalmente en la descripción de los ritos del *ḥağğ*. Aunque contenido por lo general en la manifestación de sus sentimientos, el autor consigue transmitirnos la intensidad del momento ante la visión de la Kaaba cuando «entra la gente con lágrimas de plazer a hazer a|ṣṣala de caras todas cuatro partes» (ms. Cal, fol. 14 *r*) o ante la experiencia vivida en el monte ᶜArafa[202]:

> «Estuvimos aquī en la sierra aldarredor d-ella, que no cabía la gente toda d-ençima. Estuvieron todos descalços e desnūdos, descubiertas las cabeças, todos en pie con sol que quemaba como un fuego, llorando i demanḏando a-Allah *p*erdón, que pareçía que la sierra se hendía de las vōzes» (ms. Cal, fol. 18 *v*).

Frente a estas tímidas expresiones de ardor religioso, curiosamente ᶜOmar Paṭōn se muestra nuevamente más preocupado por ofrecernos datos precisos de los Santos Lugares: medidas como las de la propia Kaaba (ms. Cal, fol. 14 *v*) y su mezquita (ms. Cal, fol. 15 *r*), cifras como las de la «a|ṣṣadaqa» de cierto comerciante damasceno (ms. Cal, fols. 14 *v* – 15 *r*), o un sinfín de referencias y evocaciones históricas de los múltiples lugares que visitan. De este modo, estas referencias detalladas, en parte alejadas del fervor religioso del momento, cumplen sin duda una función verificadora que refuerza la verosimilitud del momento evocado por el autor.

El mismo propósito de veracidad de lo narrado se detecta en la forma de presentación del relato, que al igual que las obras de *riḥla* y los relatos cristianos, prefiere el empleo de la primera persona. La voz dominante en la narración será, pues, *nosotros* (*fuemos*, *pasamos*, *llegamos*, *partimos*, *tornamos*, *gastamos*, *compramos*, etc.), presentando el viaje como una experiencia colectiva que, en ocasiones, incluye tanto a Paṭōn como a su inseparable compañero Corral y, en otras, al propio autor y a su compañero extremeño, como parte

---

[202] Constituye la visita al monte ᶜArafa, al menos desde un punto de vista literario, el correlato islámico de la que los cristianos hacían al monte Calvario, punto álgido de la emoción religiosa que estos refieren en términos similares. Así leemos, por ejemplo, en el *Viaje a Tierra Santa*: «fueron tantas las lágrimas que derramaron quantos peregrinos allí yban (que eran muchos) y tantos los solloços que davan, que paresçía que a todos se les quebrava el coraçón». Véase Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, pág. 166.

de la caravana de peregrinos. Frente a este *nosotros* dominante que vertebra el relato y permite avanzar la narración, nuestro peregrino recurre en ocasiones al *yo* para referirse a aquello que de forma individual experimenta en primera persona (*pensé*, *atruše*, *reçebí*, *pequé*, *alçé*, *supe*, *me pareçió*, etc.), y que, como si de una lente de aumento se tratara, acerca la imagen al lector en un tono más íntimo y espontáneo.

Ahora bien, aunque la alternancia del *yo*/*nosotros* es constante a lo largo de la narración, resulta sin duda muy significativo el hecho de que nuestro peregrino prefiera en determinadas partes del relato la tercera persona del plural como se observa, por ejemplo, en la descripción de algunos de los rituales del *ḥaǧǧ* en La Meca (*hazen*, *partieron*, *cogen*, *estuvieron*, *ubieron*, etc.)[203]. Este juego de voces, que permite marcar la distancia con la realidad, nos muestra en ocasiones a nuestros peregrinos más como meros observadores, que como plenos partícipes de su propia identidad musulmana que, como ya pudimos ver, por momentos parece resultarles, si no extraña, sí al menos distante de su vivencia islamo-castellana.

Junto a la voz del autor/narrador, se deja entrever de forma excepcional, por un lado, la voz de los copistas que de forma inconsciente se refieren en tercera persona tanto a Paṭōn: *le acaeçió* (ms. Cal, fol. 1 *v*), como a los dos peregrinos: *vesitaron* (ms. Cal, fol. 6 *r*) y, por otro lado, la voz de Paṭōn dirigida a los receptores del relato expresada en la segunda persona: *anḏaréys* (ms. Esc, fol. 320 *r*), *veréis* (ms. Cal, fol. 9 *v*), *toparés* (ms. Cal, fol. 12 *r*), *sepas* (ms. Cal, fol. 14 *v*), etc.; informaciones de primera mano que adquieren el tono del consejo útil que todo viajero a La Meca debería tener en cuenta.

En definitiva, el *Memorial de ida i venida hasta Maka* de ᶜOmar Paṭōn, a caballo entre las obras de *riḥla* andalusíes y los *itineraria* cristianos a Tierra Santa, supone una nueva muestra de la interconexión entre la literatura de unos y otros. Bien conocida la influencia

[203] Ejemplos tomados, al igual que los anteriores, de la versión de Calanda.

de autores cristianos en la producción morisca, el relato de Paṭōn, compuesto años antes en el ámbito mudéjar castellano, constituye sin duda una prueba temprana de la absorción por la minoría islámica de ciertos patrones estéticos de la sociedad cristiana.

IV
Caracterización lingüística de las copias manuscritas

Hace ya algunas décadas, en el primer volumen de la Colección de Literatura Española Aljamiado-Moriscos (CLEAM), Galmés de Fuentes caracterizaba la lengua de los textos aljamiados de esta manera:

> «Desde el punto de vista lingüístico tres rasgos caracterizan, en general, a la literatura aljamiado-morisca: En primer lugar, el arcaísmo; frente a la literatura coetánea de la España cristiana, los textos aljamiados ofrecen rasgos conservadores, que se aproximan a obras de épocas precedentes. En segundo lugar, el dialectalismo: la literatura morisca no sigue, generalmente, normas de la lengua nacional, sino que se expresa en el habla dialectal cotidiana. Como la mayor parte de la producción aljamiada procede de los moriscos de Aragón, gran parte de los textos reflejan las características del dialecto de aquella región. En tercer lugar, finalmente, la literatura aljamiado-morisca se caracteriza por la abundancia del arabismo, tanto léxico como sintáctico, reflejo del origen de sus autores»[1].

---

[1] Álvaro Galmés de Fuentes, *Historia de los amores de Paris y Viana*, Madrid (Gredos, CLEAM, 1), 1970, pág. 217. Del mismo autor, véase también «Interés en el orden lingüístico de la literatura española aljamiado-morisca», *Actes du Xe Congrès international de linguistique et philologie romanes (Strasbourg, 1962)*, vol. II, Paris (Klincksieck), 1965, págs. 527-574, y Álvaro Galmés de Fuentes, «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa», *Revista española de lingüística*, 16 (1986), págs. 21-38, reed. en *Estudios sobre literatura española aljamiado-morisca*, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal), 2004, págs. 49-68.

Desde entontes, la mayoría de estudios lingüísticos que acompañan las ediciones de estos códices, independientemente del patrón de análisis adoptado, evidencian este estado de lengua que, a grandes rasgos, se define por su marcado carácter aragonés.

Lo que no parece tan claro, sin embargo, es si esta modalidad lingüística, a pesar de su fuerte dialectalismo, es reflejo de la lengua cotidiana realmente hablada en el contexto geográfico concreto en el que esta surge o, por el contrario, supone una acumulación de rasgos sin correspondencia directa con su lugar y momento de cultivo. En este sentido, señala Alberto Montaner que «la aljamía constituye una variedad marcada más desde un punto de vista diastrático que diatópico, dado que sus rasgos se mantienen básicamente constantes independientemente de la localización de los hablantes, según corrobora la comparación de textos de procedencia aragonesa oriental, como las *Coplas del alḥijante de Puey Monçón*[2], con otros occidentales, hallados en las comarcas de Borja o Tarazona»[3]. Por su parte, Fuente Cornejo opina que «la lengua de los textos aljamiados representa una especie de koiné escrita, en la que coexisten rasgos de diferentes áreas dialectales» o, más exactamente «de diversas áreas aragonesas»[4].

Ahora bien, estos planteamientos, tradicionalmente compartidos por los aljamiadistas, como el mismo Montaner señala, deberían tomarse con cierta cautela, ya que, por un lado, no se ha llevado a cabo aún un estudio sistemático en relación a la procedencia concreta de los códices y, por otro lado, la mayor parte de estudios realizados hasta el momento se corresponde con textos procedentes de una zona lingüísticamente homogénea y bien delimitada del dominio histórico aragonés como es la vega meridional del Ebro[5]. En el caso que ahora nos ocupa, la existencia de dos copias manuscritas de la obra, pro-

---

[2] Véase *supra* nota 171 del capítulo I, pág. 64.

[3] Montaner, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», pág. 99.

[4] Fuente, *Poesía religiosa aljamiado-morisca*, pág. 145.

[5] En relación a la procedencia geográfica de códices moriscos en Aragón, téngase en cuenta el trabajo de María José Cervera Fras, *Manuscritos moriscos aragoneses*, Zaragoza (Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo), 2010, págs. 61-77.

cedentes de dos comarcas aragonesas lingüísticamente diferenciadas (una del valle zaragozano del Jalón Medio y la otra del Bajo Aragón turolense), nos permiten avanzar aquí en el estudio de la dimensión variacional de la aljamía desde una perspectiva diatópica.

En otro momento ya dimos noticia de otros dos códices aljamiados singulares en cuanto a su lengua: el conservado en la Biblioteca Pública de Lleida[6], hallado en Aitona, localidad de la comarca ilerdense del Segrià, fronteriza con las tierras de Aragón, y uno de los custodiados en la Bibliothèque Nationale d'Algérie, en concreto el ms. 1944[7], de origen desconocido, pero muy posiblemente llevado a tierras argelinas por moriscos aragoneses en su destierro. Ambos textos, aunque lingüísticamente castellano-aragoneses, muestran una serie de particularidades dialectales de tipo oriental que, al mismo tiempo que los ponen en relación, también los diferencian, en cierta manera, de la *norma* aragonesa que, supuestamente, define al resto de la producción aljamiada.

Como los propios escribanos mencionan al inicio del relato, se recoge en el códice de las Escuelas Pías y en el de Calanda sendos *treslados* (extenso y abreviado), supuestamente de un original castellano, hoy desaparecido, redactado en los últimos años del s. XV o principios del XVI. En consecuencia, en tanto que copias de un original castellano, aunque sin descartar la existencia de posibles versiones aragonesas intermedias, ambos textos presentan la ventaja de permitirnos aislar quizá con mayor precisión, cronológica y geográficamente, el

---

[6] Véase el caso del ms. aljamiado de Aitona (Lleida), editado en Roza, *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona*. Algunas de sus particularidades gráficas y lingüísticas fueron tratadas en Pablo Roza Candás, «Rasgos aragoneses orientales en un manuscrito aljamiado-morisco», *Alazet* 23 (2011), págs. 83-95, y Pablo Roza Candás, «Particularidades gráficas y lingüísticas del manuscrito aljamiado de narraciones islámicas de Aitona», en Xavier Terrado y Flocel Sabaté (eds.), *Les veus del sagrat*, Lleida (Pagès), págs. 191-212.

[7] Para el ms. 1944 de la Bibliothèque Nationale d'Algérie, inédito hasta el momento, véase Pablo Roza Candás, «Glosario de voces aljamiadas de la *Historia de la donzella Arcayona* (ms. 1944 de la Bibliothèque Nationale d'Algérie)», *De Lingua Aragonensi*, 7 (2011), páginas 47-108, y su estudio codicológico en «Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Bibliothèque nationale d'Algérie», *Atalaya. Revue d'études médiévales romanes*, 16 (2016), págs. 1-28.

elemento dialectal. De tal manera, conviene llamar la atención sobre algunos aspectos singulares de la lengua de los manuscritos que ponen de manifiesto esa variación interna en la producción aljamiada en función de su lugar de producción. Procederemos pues al análisis por separado de la lengua del texto en ambos códices.

1. Manuscrito 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza[8]

Aspectos fonológicos

a) Vocalismo:

1. Se registran algunos casos de vacilación de timbre de la vocales átonas, fenómeno frecuente en aragonés[9] y, hasta el siglo xvi, en castellano[10]:

• Cambio *e* por *a*: *arraziad̲os* (319 *r*); *rapartid̲ores* (329 *r*) frente a *reparten* (323 *r*, 323 *v*, 329 *r*); *terranal* (321 *v*); *trasoro* (327 *v*); *víspara* (326 *r*).

• Cambio *a* por *e*: *treslado* (317 *r*), junto a la forma *trebajos* (324 *r* – 324 *v*) con el resultado etimológico esperable, frente a *trabajo* (326 *r*).

• Cambio *a* por *o*: *obrir* (326 *v* [2], 328 *v*) frente a *abrió* (330 *r*).

• Cambio *i* por *e*: *d̲ezienbre* (317 *v*, 324 *v*); *end̲içias* (329 *v*); *nenguno* (325 *r*) frente a *ninguno* (329 *r*) y *ninguna* (317 *v*, 330 *r*); *pestelençia* (318 *v*); *prençipia* (317 *r*); *prençipales* (319 *v*); *reçebir* (318 *v*); *reçebimos* (325 *v*); *vesitar* (317 *r*, 322 *v*, *et passim*); *vesitamos* (320 *v* [2], 321*v* [2], *et passim*); *vesitemos* (322 *r*).

---

[8] La siguiente caracterización lingüística se refiere únicamente a los folios que componen el relato aquí editado y no a la lengua de todo el códice.

[9] Javier Terrado Pablo, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 1991, págs. 66-71.

[10] Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid (Gredos), novena ed., 1988, pág. 368; Vicente García de Diego, *Gramática histórica española*, Madrid (Gredos), 1970, pág. 62.

2. La diptongación de las vocales breves tónicas latinas ĕ y ŏ es regular en consonancia con el castellano y, en parte, con el aragonés: *d̲esiertos* (324 *r* [2]), *d̲ezienbre* (317 *v*, 324 *v*), *sierra* (317 *r*, 322 *v*, 323 *r*), *siete* (323 *r*, 327 *r*, 329 *r*), *pued̲en* (321 *r*, 327 *v*), *puerta* (326 *v* [2], 328 *r*, *et passim*). Asimismo, de acuerdo con el resultado castellano[11] y frente a la tendencia aragonesa[12], las mismas, vocales ante *yod* no diptongan: *noche* (317 *v*, 318 *r*, 327 *v*, 329 *r*), *ocho* (317 *v*, 318 *r*, 318 *v*, 319 *v*, 320 *r*, 327 *v*). Junto a estos casos, cabe mencionar el mantenimiento de la antigua forma diptongada *lieva* (321 *r*), previa a la palatalización moderna *lleva*.

3. Frente al mantenimiento del diptongo en el sufijo *-iello/a* < -ĕllu, común en castellano medieval y aragonés[13], aparece el resultado moderno con reducción *-illo/a: escudilla* (329 *r*). La misma reducción la observamos en la forma *enfrente* (323 *v*), en lugar de la diptongada *enfruente* común en época medieval[14].

4. En consonancia con el castellano, se mantienen por lo general los hiatos: *galeaças* (318 *r*), *galeazas* (317 *r*), *peleaba* (323*v* [2]), *ro̲dea* (317 *v*), *sea* (329 *r*), a excepción de la forma aragonesa[15] *creyen* (328 *v*) con epéntesis de la consonante prepalatal fricativa sonora *-y-*, y la voz *galiaça* (318 *v*) que presenta cierre del primer elemento del hiato, solución asimismo aragonesa[16] aunque no exclusiva de este dominio.

5. Frente a la estabilidad general de las vocales átonas finales: *d̲oliente* (320 *r*), *grande* (318 *r*, 320 *v*), *monte* (327 *v* [2], 328 *r*, 328 *v* [2]), se registran dos únicos casos de apócope de *-e*, frecuente en aragonés[17] y en antiguo castellano[18], así: *val* (323 *r*, 327 *v* [2], 328 *v*, 329 *v*) frente a una sola ocurrencia de *valle* (327 *v*) y *par* (327 *r*, 326 *v*),

---

[11] García de Diego, *Gramática histórica española*, págs. 59 y 61.

[12] Manuel Alvar, *El dialecto aragonés*, Madrid (Gredos), 1953, págs. 151-152; Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[13] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 150; Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[14] Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[15] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 156; Terrado, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, pág. 84.

[16] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 155.

[17] Terrado, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, págs. 73-75.

[18] García de Diego, *Gramática histórica española*, págs. 72-75.

con pérdida asimismo de la consonante final, frente a *parte* (317 *v*, 318 *v*, *et passim*).

b) Consonantismo:

Posición inicial

1. Resultados de *f-* inicial latina: Se observa, en principio, un predominio absoluto (aproximadamente un 80 %) del mantenimiento de *f-* inicial, característico tanto del aragonés como del antiguo castellano, frente al resultado aspirado (20 %) y el enmudecimiento, desconocido en el texto. No obstante, si comparamos la distribución de resultados para aquellas voces que muestran alternancia gráfica, observamos cómo en algunas de ellas se prefiere, o únicamente se conoce, el resultado aspirado: *fallámonos* / *hallamos*, *fazen* / *hazen*, *fizieron* / *hizieron*, *fizo* / *hizo*, pero *habló*, *harina*, *hazer*, *hazía*, etc. Con todo ello, podemos inferir que, a pesar de la superioridad porcentual del mantenimiento de *f-* inicial, este sería en muchos casos meramente gráfico.

	MANTENIMIENTO *f-*	ASPIRACIÓN *h-*
falcones	1	-
fasta	10	-
ficho, -a, -os / *hicho*	4	1
fierro	3	-
fijo, -a / *hijo*	6	1
fonda	1	-
forno	1	-
fosar	1	-
fuesa	33	-
fuýan	1	-
habló	-	1
fallámonos/hallamos	1	3

	MANTENIMIENTO *f-*	ASPIRACIÓN *h-*
harina	-	2
harto, -a	-	3
fazen / hazen	1	7
hazer	-	4
hazía	-	1
hizieron/fizieron	1	2
hizimos	-	1
hizo	1	4
hablar	-	1

2. Para *g-*, *j-* inicial latina, los resultados coinciden mayoritariamente con los del castellano: *gente* (318 *v* [2], 320 *r*), *genovesa* (318 *r*), *janero* (326 *r*, 328 *v*), *jamás* (322 *r*), *judiçio* (326 *v*), *judíos* (324 *r*, 325 *v*, *et passim*), *justiçia* (326 *r*), con la única excepción de la forma aragonesa[19] *chornadas* (325 *v*), con solución prepalatal africada sorda, frente a *jornadas* (330 *r*) / *jornaḏas* (319 *r*, 319 *v*, 324 *r*, 324 *v*).

3. El grupo consonántico *pl-* presenta asimismo el resultado palatal lateral castellano: *llegar* (317 *v*), *llegásemos* (318 *r*, 320 *v*), *lloraḏo* (323 *r*), *lloraron* (323 *v*), mientras que para *kl-* alterna la solución castellana: *llama* (317 *v*, 318 *r*, *et passim*), *llamaba* (323 *v*, 325 *v*), *llamamos* (328 *v*), con el mantenimiento, propio del aragonés[20]: *clama* (320 *v* [2], 322 *r*, 328 *v*), *clamaba* (322 *v*), *clamaban* (321 *v*), *claman* (324 *v*, 326 *r*).

4. Se registra un caso excepcional de sonorización de *k-* inicial + *a*: *Gayfás* (328 *r*), fenómeno conocido en antiguo castellano[21], asturiano, catalán y aragonés durante el siglo XV[22].

---

[19] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 165-168; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[20] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 168-169; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 495; FRANCISCO DE B. MOLL, *Gramática histórica catalana*, Madrid (Gredos), 1952, pág. 122.

[21] GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, págs. 59 y 61.

[22] TERRADO, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, pág. 76.

Posición intervocálica

1. Se registran algunos casos de conservación residual de *-d-* intervocálica, característica del aragonés[23]: *judiçio* (322 *r*, 326 *v*), *vi̯do* (328 *r*), *vidiéronlo* (325 *v*). Sin embargo, la desinencia *-edes* (< - e t i s) ya ha sido transformada en *-éis*, cambio manifestado en castellano desde el siglo XIV[24], así: *abéys* (327 *r*), *an̯daréys* (320 *r*).

2. El grupo *-bd-* aparece simplificado en la voz *çiu̯da̯d* (317 *r*, 325 *r*, *et passim*), transformación consolidada ya en la lengua popular en la primera mitad del siglo XVI[25], mientras que el grupo *-pt-* se mantiene aún con debilitación articulatoria del primer elemento en el cultismo *escribtos* (322 *r*, 322 *v*)

3. El grupo *-ult-* presenta la solución palatal castellana, frente a la solución *-uit-* aragonesa[26], desconocida en el texto. Así, *mucha* (318 *v* [2], 320 *r*, *et passim*), *muchos* (319 *r*, 320 *r*, *et passim*).

4. Frente a la solución aragonesa de tipo palatal lateral /l̬/, se registra mayoritariamente el resultado castellano prepalatal fricativo sonoro, dominante ya en la zona central aragonesa[27] en la primera mitad del siglo XVI, para *-ly-*, *-lly-*, *-kl-* y los grupos secundarios *-k'l-*, *-t'l-* y *-g'l-*: *mujer* (321 *v* [2], 325 *v*, *et passim*), *fijo* (321 *v*, 322 *r*, 324 *r*, 325 *v*), *fija* (322 *v*, 323 *v*), *hīja* (323 *v*), *trebajos* (324 *v*), *trabajo* (326 *r*), *teja̯dos* (319 *v*), solución que alterna con el resultado africado sordo, común en la producción aljamiada: *ficho* (322 *v*, 328 *r*), *fichos* (325 *r*), *ficha* (327 *r*), *hicho* (328 *v*), *viecha* (320 *r*).

5. En consonancia con el castellano[28], *-kt-* presenta la solución palatal /ĉ/, extendida ya por la zona centro-meridional de Aragón[29] desde finales del siglo XV, así: *d̯erecha* (317 *r*, 324 *v*), *dīcha*

---

[23] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 176-177; TERRADO, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, págs. 78-79.

[24] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 389.

[25] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 369.

[26] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 191; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[27] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 192-193.

[28] GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, págs. 115-116.

[29] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 191.

(323 *r*, 327 *r*), *fecho* (318 *v*), *noche* (317 *v*, 318 *r*, *et passim*), *ocho* (317 *v*, 318 *r*, *et passim*), *susodīcho* (317 *v*), junto al semicultismo *frutas* (321 *v*).

6. Frente a la tendencia aragonesa a la metátesis[30], frecuente en los textos aljamiados, los resultados son coincidentes con el castellano: *preguntó* (323 *r*), *pregonaba* (323 *r*).

7. En consonancia con el aragonés, se registra un caso con refuerzo nasal: *ansí* (318 *v*, 319 *v*, 330 *r*) frente *así* (317 *r* [2], 318 *v*, 319 *v*), mientras que la epéntesis nasal no se desarrolla en *ivierno* (326 *r*).

Posición final

Los resultados observados son comunes al castellano, así frente a la tendencia aragonesa y catalana al ensordecimiento de *-d* final resultante de la caída de la vocal, se mantiene como tal en *çiu̲da̲d̲* (317 *r*, 325 *r*, *et passim*). Por otro lado, se prefiere la forma antigua castellana *alquilé* (324 *r* [2]) frente a la moderna *alquiler*.

Sibilantes

El estado del sistema de sibilantes en líneas generales común al observado en otros textos aljamiados de la época, en los que la neutralización de la sonoridad de la pareja de sibilantes *ŝ/ẑ*, y en menor medida *š/ž*, aparece ya confirmada.

Las sibilantes predorsodentales africadas sorda (*çīn*) y sonora (*zāy*), posiblemente ya fricativas en la época, presentan aún grafías conservadoras con distinción de los dos fonemas de la pareja: *fuerça* (320 *r*, 323 *v*, 324 *r*, 330 *r*), *prençipales* (319 *v*), *çien* (320 *r*), *çiu̲da̲d̲* (319 *v* [4], 317 *r* [3], *et passim*), *çerra̲da* (326 *v*), *çiertas* (323 *v*), *terçio* (319 *v*), *preçio* (320 *r*), *içquier̲da* (317 *r*), *ençima* (317 *r*, 319 *v* [2]), *çerca* (318 *r*, 325 *v*, 327 *v*), *conoçimos* (322 *r*), etc., frente a *hazer* (317 *r*, 324 *r* [2]), *d̲oze* (320 *r*, 327 *r*), *luzeros* (319 *v*), *vezinos* (320 *v*), etc.

[30] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 201; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 494.

Sin embargo, algunas confusiones del tipo *quinze* (319 *r*, 320 *v* [2]), *ḏoziẹntos* (322 *r*), *treziẹntos* (327 *r*), *cabeça* (322 *r*, 322 *v*), etc., así como los dobletes *galeaças* (318 *r*) / *galeazas* (317 *v*), *meçquiḏas* (320 *r*, 323 *r*) / *mezquiḏa* (325 *v* [2]), *veç* (319 *r*) / *vez* (318 *r*), etc., parecen confirmar la neutralización de la correlación de sonoridad. Por otro lado, no hay ejemplo alguno que nos haga pensar en la interdentalización que se consumará años más tarde.

En cuanto a las sibilantes apicoalveolares sorda y sonora *s/ż*, reducidas ya en la época al elemento sordo, se emplea la grafía habitual en los textos aljamiados *šīn*: *sesenta* (322 *r*, 324 *r*, 327 *r*), *pasar* (317 *v*, 318 *r*, *et passim*), con la única excepción de la forma *ssierras* (323 *r*), en la que el exceso de *tašdīd* parece deberse a un simple descuido del copista.

Por lo que respecta a la pareja de prepalatales o palatales *š/ž*, constatamos que la sonoridad posiblemente es aún un rasgo pertinente en el texto. De tal manera, para la representación del fonema sordo se emplea *šīn* con *tašdīd* en solo dos casos: *abaxo* (317 *r*), *ḏexamos* (317 *r* [2]), frente a la solución regular en la que se prescinde de la partícula de geminación: *dešamos* (315 *r*), *debašo* (323 *v*, 327 *r*), *ḏīšo* (318 *v*, 323 *r*). Por lo que respecta a la prepalatal sonora, esta aparece representada con *ǧīm*, como es habitual en los textos aljamiados*: mujer* (321 *v* [2], 325 *v*, *et passim*), *corregidor* (329 *v*), etc.

Notas sobre morfosintáxis

a) Género:

Se registra un caso aislado de conservadurismo del género etimológico en *la val* (329 *v*), común en antiguo castellano y aragonés[31], en alternancia con su uso en masculino (323 *r*, 327 [*v*]). Por otro lado, en consonancia con la tendencia aragonesa[32] a la creación de mascu-

[31] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 185.
[32] Alvar, *El dialecto aragonés*, págs. 208-209.

linos y femeninos analógicos, aparece la forma *sayo* (330 *r*), a partir del femenino *saya*, no documentada en castellano hasta el siglo XV.

b) Artículo:

Son frecuentes los casos de empleo del alomorfo *l'-* ante vocal, generalmente en combinación con voces árabes y asimiladas: *l-aṣiḥāba* (321 *v*), *l-annabī* (322 *r*, 325 *v*) junto a *el-annabī* (325 *r*), *l-azine* (321 *v*), *l-alqayḏe* (320 *v*) frente a *el-alcayḏe* (321 *r*), *l-alqubba* (326 *r*, 326 *v* [2], *et passim*) junto a *el-alqubba* (327 *v* [2]), *l-Anotalia* (320 *r*), *l-Almunna* (325 *r*), *l-Anḏaluzía* (325 *v*).

Por otro lado, se registra una sola ocurrencia de la forma de artículo *ell-* (*ell-agua*, 317 *v*), en desuso en castellano[33] a partir del siglo XIV pero habitual en los textos aljamiados, generalmente ante palabra que empiece por vocal.

c) Numerales:

Las formas cardinales son en general coincidentes con el castellano: *uno* (317 *r*), *dos* (322 *r*, 322 *v, et passim*), *tres* (317 *v*, 318 *v, et passim*), *cuatro* (318 *v*, 321 *v*, *et passim*), *çinco* (317 *r*, 317 *v*, *et passim*), *seis* (317 *v*, 319 *v*, *et passim*), *siete* (323 *r*, 327 *r*, 329 *r*), *ocho* (317 *v*, 318 *r*, *et passim*), *diez* (321 *v*), *onze* (317 *v*, 322 *r*), *doze* (330 *r*), *treze* (317 *v* [2], 328 *r*), *catorze* (318 *r*, 319 *v*, 320 *r*), *quinze* (319 *r*, 320 *v* [2]), *cuarenta* (320 *v*, 323 *v*, *et passim*), *çincuenta* (319 *r*, 321 *r*, 327 *r*), *sesenta* (322 *r*, 324 *r*, 327 *r*), *setenta* (319 *r*, 321 *r*, *et passim*), *noventa* (317 *r*, 322 *r*, 327 *r*), *çien* (320 *r*), *cuatrozientos* (322 *r*), *mil* (321 *r*, 327 *r*).

Junto a estas formas, ocurren excepcionalmente las aragonesas *ḏizinueve* (317 *r*), *veyte* (327 *r*), *vinte* (317 *v*, 323 *v*, 324 *r*) junto a *veinte* (317 *r*) y *veynte* (324 *r*), *trenta* (317 *v*, 319 *r*, *et passim*), *ḏozientos* (322 *r*), *trezientos* (327 *r*) y *seiçientas* (319 *r*) junto a *seysçientos* (322 *r*).

---

[33] García de Diego, *Gramática histórica española*, pág. 212.

Por lo que respecta a los ordinales, no se observan diferencias con los usos del castellano: *primero* (317 *v*, 321 *r*), *segundo* (321 *r*, 328 *v*).

d) Indefinidos:

El sistema de indefinidos es coincidente asimismo con el castellano, a excepción de un solo caso de la forma aragonesa *nenguno* (325 *r*), común en castellano hasta el siglo XV, junto a *ningún* (327 *v*), *ninguno* (329 *r*), *ninguna* (317 *v*, 330 *r*).

e) Demostrativos, relativos y pronombres:

No se observan variaciones en dichos sistemas con relación al español actual.

f) Verbo:

Presente

Coincidente en líneas generales con el español actual, se registran, no obstante, algunas formas arcaicas como la variante diptongada *lieva* (321 *r*) en la que la *yod* no ha llegado a palatalizar la *l-* inicial[34], junto a los resultados aragoneses *salle* (323 *v*, 325 *r*, 326 *r*) con palatalización y *creyen* (328 *v*) con *-y-* antihiática.

Imperfecto

La flexión del imperfecto es coincidente con el castellano actual.

Perfecto

En consonancia con el aragonés[35], la primera persona del plural de los verbos en *–ar* presenta ocasionalmente la desinencia *-emos*, arcaica y vulgar en castellano[36], analógica con la primera persona del singular en *–e*: *pasemos* (318 *r*), *vesitemos* (322 *r*) frente a *vesitamos* (320 *v* [2], 321 *v* [2]).

---

[34] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 224.
[35] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 234.
[36] GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, págs. 229-230.

Por lo que respecta al paradigma de los perfectos de los verbos en *-er* e *-ir*, cabe destacar el verbo *ver* que presenta para la 3.ª pers. del singular la forma *vi̲do* (328 *r*), y para la 3.ª pers. del plural *vidiéronlo* (325 *v*). Asimismo, se mantienen las formas analógicas *traí* (322 *v*), *traímos* (317 *v*), *veímos* (318 *v*), así como *fuemos* (317 *r*, 318 *r*, *et passim*), común modernamente en aragonés[37] y en castellano hasta el siglo XV.

Finalmente, la primera persona del plural en combinación con el pronombre enclítico *nos* pierde la *–s* de la desinencia: *fallámonos* (319 *v*), *tornámonos* (317 *r*), *enbarcámonos* (317 *r*), mientras que la tercera persona del plural en combinación con el mismo pronombre presenta mantenimiento de ambas nasales: *salliéronnos* (318 *v*), *sacáronnos* (318 *v*), *pusiéronnos* (318 *v*, 319 *v* [2], 329 *v*), *echáronnos* (319 *r*), *di̲éronnos* (320 *r*), *dišéronnos* (325 *v*, 329 *r*), *demostráronnos* (328 *r* [3]), *robáronnos* (330 *r*), *saliéronnos* (330 *r*).

Futuro

Frente al empleo del futuro simple, se observa preferencia por la forma perifrástica *aber* + *de* + *infinitivo*: *á de ser* (327 *v*), *á d̲e bašar* (322 *r*), *á d̲e obrir* (326 *v*), *se an d̲e obrir* (326 *v*).

g) Sobre algunos usos sintácticos:

Se observa cierta alternancia en el uso de los referentes pronominales que pueden aparecer tanto en posición enclítica: *leváronme* (329 *v*), *dešele* (330 *r*), *vidiéronlo* (325 *v*), *ubímoslo* (330 *r*), *dešáronla* (318 *r*), *llegáronse* (320 *r*), *púsose* (325 *v*), *çerrose* (325 *v*), *úbose* (330 *r*), *hízonos* (317 *r*), *vínonos* (318 *r*), *man̲donos* (329 *v*), etc., como proclítica: *le habló* (323 *r*), *le preguntó* (323 *r*), *lo traíamos* (319 *r*), *los abía mercad̲o* (321 *r*), *lo querían alçar* (322 *v*), *se nos revolvió* (317 *r*), *nos d̲uró a nosotros* (317 *v*), *nos recostábamos* (317 *v*), *nos tomó* (320 *r*), *nos partimos* (324 *v*), *nos demostró* (328 *v*), *nos d̲io* (328 *v*), *nos echaron* (329 *v*).

---

[37] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 246.

Por otro lado, en consonancia con los usos aragoneses[38] y también castellanos, al menos hasta el siglo XVI, se registra un caso en el que el verbo *ser* es empleado como auxiliar de un verbo intransitivo de movimiento:

> Partimos para la çiud̲ad̲ d̲e Angoria i *fuemos llega̲dos* a ella en catorze d̲ías (320 *r*).

De igual manera se mantiene aún el uso arcaico[39] y aragonés[40] de *aber* con valor independiente de posesión junto a *tener*:

> *Ubimos* seis d̲ucad̲os (319 *v*).
> La primera mujer que *ubo* l-annabī (325 *v*).
> Nunca pudimos *aber* paso (317 *v*).

h) Prefijación y sufijación:

Coincidentes con los usos del castellano actual, cabe señalar únicamente cierta tendencia al empleo de *a-* como prefijo en formas verbales: *a̲doleçí* (319 *r*), *se asentó* (328 *r*), *se ajuntaban* (326 *r*), el sustantivo *awestes* (324 *r*), así como en la preposición *asegún* (328 *r*), de uso aún hoy en el español de América. Por otro lado, destaca la ausencia de los recursos habituales de sufijación empleados en los textos aljamiados, como *-ada*, *-al*, *-ante*, *-eno*, *-miento*, *-dor*.

i) Partículas:

Conjunciones

De acuerdo con los usos modernos del español, la conjunción copulativa general a lo largo del texto es *i* (239 ocurrencias), junto al uso ocasional de la variante gráfica *y* (9 oc.) en combinación con palabra que empiece por vocal. Junto a la conjunción disyuntiva *o*, se emplea con valor distributivo en una ocasión la forma *ora*: *ora sea de la çiudad o de fuera* (329 *r*).

---

[38] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 293.
[39] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 398-399.
[40] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 292-293.

Preposiciones

En dos ocasiones se registra la preposición *a* con valor locativo estativo 'en', propio de los romances orientales, aunque conocido también, en época medieval[41], en castellano y asturiano: *estábamos al puerto de Tortosa* (317 *r* [2]).

De forma ocasional se emplea la forma arcaica aragonesa[42] *ada*, variante de *ad*, ante vocal: *ada Allah* (326 *r*, 323 *r* [2]).

De igual manera, se prefiere la forma antigua y aragonesa *denде* (317 *r*, 320 *v*, *et passim*) / *dende* (317 *r*, 320 *r*, 321 *v*); *dende* (326 *r*), frente a la moderna *desde*, desconocida en el texto.

Se emplea la forma aragonesa *enta*: *d-enta donde salle el sol* (326 *r*), *enta donde se pone el sol* (326 *v*), *enta la parte de poniente* (326 *v*), mientras que se desconoce la castellana *hacia*.

El uso arcaico y dialectal se manifiesta asimismo en el empleo de *fasta* (317 *v* [2], 319 *r* [2], *et passim*) frente a la moderna *hasta*, o la variante protética arcaica *asegún* (328 *r*), desconocida hasta ahora en los textos aljamiados, junto a *según* (317 *r*, 325 *r*, 328 *v*).

Finalmente, cabe mencionar el empleo de varias locuciones preposicionales, algunas ya desusadas: *al pied de* (317 *r*), *en fin de* (317 *v*, 318 *v*, 320 *r*), *de fuera de* (325 *v*), *junto por* (319 *v*), *por junto de* (320 *v*), *junto con* (324 *v*, 325 *r*).

Adverbios

Se emplea la sufijación en *-mente* para la formación de adverbios, así *miserablemente* (330 *r*) y *solamente* (319 *r*), frente a la locución *en-espeçial* (319 *v*).

---

[41] Pedro Sánchez-Prieto Borja, «La preposición *a* con valor 'lugar en donde' en español antiguo», en Annick Englebert, Michel Pierrad, Laurence Rosier y Dan Van Raemdonck (eds.), *Les nouvelles ambitions de la linguistique diachronique. Travaux de la section de «Linguistique diachronique». Actes du XXIIe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes, Bruxelles, 23-29 juillet 1998*, vol. II, Tübingen (Max Niemeyer Verlag), 2000, págs. 393-406.

[42] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 250.

Se registran, por otro lado, algunas formas dialectales y arcaicas, comunes en la producción aljamiada. Así, junto a las formas *luego* (317 *r* [2], 329 *v*) y *después* (317 *v*) aparece la forma dialectal *depués* (321 *v*, 326 *r*).

De igual manera, junto a la castellana *así* (317 *r* [2], 318 *v*, 319 *v*) alterna la aragonesa *ansí* (318 *v*, 319 *v*), conocida también en castellano hasta el siglo XVI[43]. Junto a *antes* (318 *r*, 320 *v*, 322 *r*), se registra en una ocasión la variante *ante* (317 *r*), común aún en el siglo XVI.

Por su parte, la variante arcaica *agora* (326 *r*), aún vigente en castellano durante el siglo XVI[44], es la única forma registrada en el texto. Muy común asimismo en castellano hasta el siglo XVI es el uso de *harto* (320 *v*, 326 *r*) / *harta* (329 *v*), en la formación de superlativos perifrásticos[45], así como el empleo de la antigua forma adverbial *end̲e* 'de allí' (325 *r*).

Por último, cabe señalar el empleo de algunas locuciones adverbiales, así *d̲e bald̲es* (320 *r*), *d̲e contino* (329 *r*), *de fuera* (321*v*), *de par de dentro* (327 *r*), *d̲e par de fuera* (326 *v*), *por d̲e d̲entro* (326 *v*), *por fuerça* (329 *v*).

Cuestiones de léxico[46]

a) Formas árabes y arabismos:

Si bien las voces de origen árabe que han pasado a los romances hispánicos[47] se refieren principalmente a la cultura material y a la ter-

---

[43] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 398.

[44] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 398.

[45] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 398.

[46] Todos los términos incluidos en este epígrafe aparecen asimismo contenidos en el «Glosario», en el que, en función del interés de la voz, ofrezco su documentación y un estudio más detallado. Es por ello que no incluyo aquí la bibliografía específica sobre los distintos vocablos, para la que remito al citado repertorio.

[47] A este respecto, además de las obras específicas sobre arabismos en las lenguas hispánicas, puede verse FEDERICO CORRIENTE, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*, Madrid (Instituto Hispano-Árabe de Cultura), 1977; OTTMAR HEGYI, «Observaciones sobre el léxico árabe en los textos aljamiados», en *Al-Andalus*, XLIII (1978), págs. 303-321; REINHOLD KONTZI, «Calcos semánticos en textos aljamiados», en *Actas del Coloquio Internacional sobre*

minología militar y administrativa, los arabismos léxicos que hallamos en los textos aljamiado-moriscos se refieren a ámbitos semánticos bien diferentes, fundamentalmente de orden religioso. Siguiendo aquí a Hegyi[48] en su clasificación del elemento árabe en la producción aljamiada, podemos agrupar el léxico de la copia contenida en el manuscrito en tres grandes categorías.

En un primer grupo incluimos aquellos conceptos islámicos que no poseen equivalentes exactos en romance y que, por lo tanto, salvo contadas excepciones, siempre aparecen en árabe con distintos grados de adaptación al romance. Así, voces referentes a los distintos rituales islámicos como *aʾṣṣala* 'oración ritual que debe observarse cinco veces al día' (326 *r* [2], 326 *v* [4], 327 *r*) o la referencia al libro sagrado *alqur'ān* (326 *v*) / *alquranes* (322 *v*).

En el ámbito legal, se emplean asimismo las formas árabes: *aṣaḏaqe* 'limosna legal' (322 *v*) / *aṣadaqa* (329 *r*), *azine* 'fornicación, adulterio' (321 *v*), *muftī* 'jurisconsulto' (319 *r*), o las formas ya asimiladas, *alqayḏe* 'capitán, comandante' (320 *v*) y *alqaḍī* 'cadí, juez' (319 *r*, 329 *v* [2]) / *qaḍī* (329 *v*), mientras que se prefiere el término romance *reglas*

Literatura Aljamiada y Morisca, Madrid (Gredos, CLEAM, 3), 1978, págs. 315-336; Mercedes Sánchez Álvarez - Antonio Vespertino Rodríguez, «Algunas observaciones sobre la lengua de los moriscos», en *Actes de la première table ronde du CIEM sur Littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et universe discursif*, Tunis (Centre de Recherche en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information), 1986, págs. 117-130; Federico Corriente, «Arabismos y otras voces de origen semítico o medio-oriental en las hablas aragonesas y en gallego», en *Romance Philology*, LI (1998), págs. 421-474; Bouzineb, *Literatura de «castigos»*, págs. 131-195; Federico Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid (Gredos), 1999; Abboud-Haggar, *El tratado jurídico de al-Tafrīʿ de Ibn al-Gallab*, vol. I, págs. 50-102. Con relación a la alternancia de formas árabes y romances en los textos aljamiados, véase Raquel Suárez García y Pablo Roza Candás, «Léxico religioso islámico y cristiano en dos manuscritos aljamiados», *Actes du XIIIe Symposium International d'Études Morisques*, Tunis (FTERSI), 2009, págs. 219-248.

[48] Hegyi, «Observaciones sobre el léxico árabe en los textos aljamiados», págs. 303-321; Ottmar Hegyi, «Implicaciones lingüísticas del contexto religioso-cultural de la literatura aljamiada», en *Actes du II Symposium International du CIEM sur religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*, Tunis (Institut Supérieur de Documentation), vol. I, 1984, págs. 375-379; Ottmar Hegyi, «Una variante islámica del español: la literatura aljamiada», en *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid (Gredos), 1985, tomo II, págs. 647-655.

(326 *v*, 327 *r*) para referirse a las *maḏāhib* o escuelas jurídicas: *regla ḏe Ḥanafī* (326 *v*), *regla de Ḥanbalī* (327 *r*), *regla de Mālekī* (329 *v*), *regla de Malik* (326 *v*), *regla de Šāfī* (326 *v*).

De igual manera, se emplean voces árabes para los lugares de culto islámico como *ğāmiᶜu* (326 *r*, 326 *v*), junto al también arabismo *meçquida* (322 *r* [5], 322 *v* [2], *et passim*) / *mezquiḏa* (325 *v* [2]), todas ellas para referirse a la mezquita, *almiḥrāb* 'mihrab, nicho de la mezquita situado en dirección a La Meca' (322 *v*, 326 *r*, 326 *v*), *alminbara* 'púlpito de la mezquita' (322 *v*), *alminbbara* (329 *r), zāwiya* 'zagüía, ermita en la que se halla la tumba de un santón' (324 *v*), *almuṣāla* 'oratorio al aire libre' (327 *r* [2]), mientras que se prefiere el romance *fosar* (323 *v*) para referirse al cementerio islámico.

Se usa el árabe también para referirse a personas o figuras del ámbito religioso, como *aˡnnabī* 'profeta, especialmente el profeta Mahoma' (326 *r*, 326 *v*), *aˡnnabíes* (323 *r*, 323 *v* [2], 326 *r* [2], 328 *v*) / *aˡnabíes* (325 *v*), *morabiṭ* 'devoto, asceta' (317 *r*, 321 *v*) junto a *saliḥ* 'hombre bueno y de santa vida' (323 *r*), *alfaquī* 'alfaquí' (318 *r*), *alḥaği* 'el que ha realizado la peregrinación a La Meca' (317 *r*) y *ḥiğantes* 'peregrino' (320 *r*), *aṣiḥāba* 'compañeros de Mahoma' (321 *v*) / *aṣiḥaba* (322 *v*), *muçlīm* 'musulmán' (320 *v*) / *muçlīmes* (317 *r*, 320 *r* [2], *et passim*), o la forma asimilada *almueḏán* 'almuédano' (323 *v*), mientras que para la acción propia de este, la llamada a la oración, se emplea el romance *pregonar* (323 *r*).

De igual manera, se emplea el árabe en algunos días de la semana y meses del año cuando estos se emplean en un contexto islámico: *ḏía ḏe alḫamīç*, 'jueves' (317 *v*), *ḏía ḏe alḥad* 'domingo' (317 *r*), *aramaḍán* 'noveno mes, mes del ayuno' (321 *v*), pero en referencias temporales no estrictamente religiosas se prefiere el romance: *janero* 'enero' (326 *r*, 328 *v*), *febrero* (318 *r*), *ḏezienbre* (317 *v*, 324 *v*), o incluso términos puramente cristianos: *Naviḏad* (326 *r*), *día de Ramos* (326 *v*).

La segunda categoría de arabismos está formada por aquellas voces que expresan conceptos islámicos asimilables en cierta medida a valores cristianos y que, por tanto, en ocasiones, coexisten con formas hispánicas. Así, junto a la forma árabe *alğanna* (320 *v*) para referirse al concepto islámico de 'paraíso' aparece su correspondiente

cristiano *çielo* (327 *v*) / *çielos* (326 *r*), y de igual manera *aḷṣṣumuᶜa* 'alminar' (323 *r* [2]), aparece junto al romance *torre* (322 *r*, 323 *v*). Por su parte, las voces *alhaǧ* (317 *r*) / *alḥaǧ* (321 *r*) / *alḥaǧe* (324 *r*) para referirse a la 'peregrinación mayor' alternan con el término romance *romería* (329 *v*).

Dentro de esta clasificación léxica, una tercera categoría de arabismos incluye aquellas voces que, si bien no se refieren estrictamente a conceptos islámicos, sí aparecen a menudo en un contexto religioso. Así, el arabismo, asimilado ya en la época en aragonés, *aljub* 'pozo' (325 *r*) y *çiḏi* 'señor' (320 *v*) / *çide* (325 *v*) / *sīda* (317 *r*). En otros casos, la forma árabe y la romance coexisten en el mismo contexto, así el arabismo ya asimilado *recua* (319 *v*, 329 *v*) y su derivado *recuache* (320 *r*) alternan con *aweste* (324 *r*). Posiblemente, dentro de esta misma categoría cabría incluir el árabe *alqubba* 'edificio cubierto de bóveda' (326 *r*, 326 *v* [2], *et passim*), usado para designar ciertos lugares de culto, mientras que en el contexto cristiano se emplea la forma romance *cámara* (328 *r*), si bien en este caso podría entenderse que designan diferentes tipos de construcciones.

Dejando a un lado esta clasificación del léxico árabe, cabe mencionar, por último, otras muchas voces presentes en el texto, asimiladas ya en la lengua de la época: *alatón* (ár. *al-lāṭūn*) [323 *r*], *alquilé* (ár. *al-kirā'*) [324 *r*], *azeyte* [ár. *az-zayt*] (329 *r*), *carraca* (posiblemente del ár. and. *ḫarrák*) [318 *r* (2), 318 *v* (3)], *jaez* (ár. and. **ǧaház*, y este del ár. clásico *ǧahāz* o *ǧihāz*) [321 *r*], *soldán* (321 *r*) [ár. *sulṭān*], *trujamán* (ár. *turǧamān*) [329 *v*].

b) Formas romances:

Desde un punto de vista léxico, la lengua del texto se caracteriza por el empleo mayoritario de formas castellanas, junto a otras, porcentualmente menos frecuentes, de evidente filiación aragonesa. Estas voces orientales que, en ocasiones, pueden aparecer junto a su equivalente castellano, son en buena parte comunes al resto de la producción aljamiada de la época: *ada* (323 *r* [2]), *aljub* (325 *r*), *caḏaguno* (321 *v*, 322 *r*), *clamar* (321 *v*, 322 *r*, *et passim*) junto a *llamar* (317 *v*,

318 *r*, *et passim*), *chornaḏas* (325 *v*) frente a *jornaḏas* (319 *r*, 319 *v*, *et passim*), *creyen* (328 *v*), *ḏe balḏes* (320 *r*), *ḏentrar* (323 *r*) junto a *entrar* (317 *r*, 318 *v*, *et passim*), *enta* (326 *r*, 326 *v* [2]), *fazer a saber* (318 *v*), *ficho* (322 *v*, 328 *r*, *et passim*), *lonbre* (322 *r*), *luente* (319 *r*, 319 *v*), *obrir* (326 *v* [2], 328 *v*) junto a *abrir* (328 *r*, 330 *r*), *prençipal* (319 *v*), *prençipiar* (317 *r*) frente a *enpeçar* (320 *v*), *recuache* (320 *r*), *sallir* (318 *v*, 324 *r* [2], *et passim*) frente a *salir* (317 *r*, 320 *r*), *trasoro* (327 *v*), *trebajo* (324 *r*-324 *v*) frente a *trabajo* (326 *r*), *trenta* (317 *v* [2], 328 *r*), *treslado* (317 *r*), *vesitar* (317 *r*, 322 *v* [3], *et passim*), *viecha* (320 *r*), *vinte* (323 *v*) junto a *veynte* (324 *r*).

Junto a estas voces, aparecen en el texto otras formas de uso general en Aragón, compartidas ahora con el castellano, si bien en Castilla pronto entraron en desuso; así, entre otras: *agora* (326 *r*), *antiga* (322 *r*), *ansí* (318 *v*, 319 *v*) junto a *así* (317 *r* [2], 318 *r*, 319 *v*), *cámara* (317 *v*, 328 *r*), *dende* (317 *r*, 320 *v*, *et passim*), *depués* (321 *v*, 326 *r*), *ḏe contino* (329 *r*), *ḏozientos* (322 *r*), *escalerón* (327 *r*, 327 *v*), *fosar* (323 *v*), *frayre* (328 *r*, 328 *v*) frente a *frayle* (328 *v* [2]), *fuesa* (317 *r* [2], 320 *v* [2], *et passim*), *ivierno* (326 *r*), *janero* (326 *r*, 328 *v*), *judiçio* (322 *r*, 326 *v*), *levar* (321 *r* [2], 328 *r*, *et passim*), *mercar* (319 *r*), *mesmo* (327 *v*), *nenguno* (325 *r*) frente a *ninguno* (329 *r*), *soladȯ* (327 *r*), *tornar* (329 *v* [2], 317 *r*, *et passim*), *travesar* (320 *v*), *trezientos* (327 *r*), *val* (323 *r*, 327 *v* [2], *et passim*) junto a *valle* (327 *v*), o los arabismos *alatón* (320 *r*) y *alquilé* (324 *r* [2]).

2. Manuscrito L771-4 de las cortes de Aragón

Más atención dedicaremos al códice de Calanda por su singularidad en el conjunto de la producción manuscrita aljamiada. Su marcado carácter oriental, fronterizo entre aragonés y catalán, manifestado especialmente en el plano fonético, así como el mantenimiento de rasgos dialectales castellanos, arrastrados por el copista en el proceso del traslado, sin duda hacen de este texto un ejemplo excepcional para el estudio de la dimensión variacional de la aljamía aragonesa.

Aspectos fonológicos

a) Vocalismo:

1. Son numerosos los casos de vacilación de timbre de las vocales átonas, fenómeno frecuente en aragonés[49] y catalán occidental[50], así como en castellano[51] hasta el siglo XVI, en el transcurso del cual se van fijando los usos:

• Cambio *e* por *a*: *aldarredor* (18 *v*, 15 *v*) frente a *alderredor* (12 *v*); *dascreído* (18 *v*); *daseo* (14 *v*) frente a *deseo* (9 *v*); *misarablemente* (9 *r*); *racua* (12 *v*) frente a *recua* (3 *v*); *raparten* (5 *v*) frente a *reparte* (8 *v*); *tantó* (18 *v*) frente a *tentar* (17 *v*); *terranal* (4 *v*), etc.

• Cambio *a* por *e*: *hezienda* (15 *r*), *menjares* (21 *r*).

• Cambio *e* por *i*: *castillāno* (12 *v*); *çirradura* (9 *v*) frente a *çerradas* (8 *v*); *istá* (23 *r*) frente a *está* (4 *r*, 5 *r et passim*); *miçquida* (7 *v*, 18 *v*) frente a *meçquida* (4 *v*, 5 *r*); *quidar* (12 *v*) frente a *quedar* (3 *v*, 11 *r*); *vistido* (11 *r*) frente a *vestido* (3 *r*, 16 *r*), etc.

• Cambio *i* por *e*: *crestiano* (4 *r*, 16 *v*) frente a *cristiano* (4 *v*, 6 *v*, 8 *v*, 9 *r*); *çruçeficaron* (8 *v*); *denero* (9 *r*) frente a *dinero* (3 *r*, 6 *v*, 9 *v*, 22 *v*); *enovar* (17 *r*); *enformaçión* (9 *r*); *enperio* (23 *v*); *nenguno* (6 *v*) frente a *ninguno* (9 *r*); *prençipales* (3 *v*); *seno* (2 *v*) frente a *sino* (9 *v*, 10 *v*, *et passim*); *vesitaçión* (12 *v*, 18 *v*, 22 *v*), *vesitar* (5 *r*, 8 *r*, 17 *r*, 17 *v*, 10 *r*) frente a *visitamos* (4 *r*, 5 *v*, *et passim*), *vevía* (23 *r*), etc.

• Cambio *e* por *o*: *sopultaron* (8 *v*)

• Cambio *i* por *a*: *vintaçinco* (15 *r*)

• Cambio *u* por *i*: *monimento* (8 *v*, 11 *r*)

---

[49] TERRADO, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, págs. 66-71.

[50] JOAN MARTÍ I CASTELL, *Contribució a l'estudi del dialecte occidental*, Tarragona (Diputación Provincial), 1970, págs. 39-48.

[51] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 368; GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, pág. 62.

2. Frente a lo que es común en aragonés[52], se observa, en consonancia con el castellano[53], adiptongación generalizada de las vocales breves tónicas ĕ y ŏ ante *yod*, fenómeno registrado en el área turolense ya durante el siglo XV[54]: *biçcocho* (10 *v*), *hoja* (22 *r*), *inojo* (22 *v*), *noche* (2 *r*, 2 *v*, *et passim*), *ocho* (2 *r*, 2 *v*, *et passim*), *ojos* (14 *v*). La única excepción la encuentro en la forma *cueje* (10 *v*) frente a *coge* (12 *r*), resultado conocido también en antiguo castellano[55].

3. Frente a la solución aragonesa[56] y castellana, resulta sin duda muy significativa la relativa tendencia a la adiptongación de las vocales breves tónicas ĕ y ŏ, coincidente con el catalán[57] y poco común en los textos aljamiados: *descuberto* (18 *v*), *desert* (21 *r*), *desertes* (10 *v*, 11 *v*, 18 *r*, 14 *r*, 21 *v*), *deserto* (6 *r*), *dizenbre* (2 *r*), *mantene* (10 *r*), *diziocho* (12 *v*), *pode* (18 *v*), *porta* (15 *r*), *rōda* (18 *v*), *serra* (4 *r*), *sete* (6 *r*). Adiptongación que, en ocasiones, puede acompañarse del cierre de la vocal en *-i-*, así *descubirta* (11 *r*), *pidra* (9 *r*).

4. Frente a las formas arriba apuntadas, se observa en nuestro texto algún caso excepcional de diptongación de ĕ breve tónica en *ia*, así por ejemplo: *diaç* (2 *v*, 9 *v*) frente a *diez* (5 *r*, 17 *v*). Este fenómeno, conocido en algunas zonas del Alto Aragón como los valles de Ordesa y Tena[58], es característico, más al sur, de la variedad catalana hablada en la comarca turolense de Aiguaviva[59], vecina de las tierras calandinas, si bien en este último caso se trata de un cambio espontáneo de *e* abierta del catalán occidental y valenciano que afecta tanto a ĕ como a ē[60]. Resultado excepcional en los textos aljamiados que solo

---

[52] Alvar, *El dialecto aragonés*, págs. 151-152; Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[53] García de Diego, *Gramática histórica española*, págs. 59 y 61.

[54] Terrado, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, pág. 65.

[55] García de Diego, *Gramática histórica española*, pág. 61.

[56] Alvar, *El dialecto aragonés*, págs. 146-150.

[57] Moll, *Gramática histórica catalana*, págs. 67-68 y 84-85.

[58] Alvar, *El dialecto aragonés*, págs. 148-149; Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[59] Moll, *Gramática histórica catalana*, pág. 75.

[60] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 150.

registro en el códice de Argel[61], ya mencionado, en el que aparecen vacilaciones como *ardiente/ardiante* o *quisiera/quisiara*.

5. Mas vitalidad tiene en aragonés la diptongación de ŏ breve tónica en *ua*, así en nuestro texto registramos *nuastro* (10 *v*) frente a *nuestro* (5 *v*, 11 *v*). El resultado *ua* coexistió con *ue y uo* entre los siglos X y XI en los romances centrales[62], manteniéndose hasta hoy en el habla viva de buena parte del Alto Aragón, desde Aragüés hasta Sercué, y más al sur, en las comarcas de Bolea y Loarre[63].

6. Conocida también en el aragonés de todas las épocas es la tendencia a la pseudodiptongación[64] de vocales cerradas que observamos en nuestro texto: *partiemos* (9 *v*), *pergüenan* (14 *r*) y *vuezes* (14 *v*). Frente a estas, las formas verbales *lieva* (4 *v*) y *lievan* (22 *r*) que podrían explicarse por analogía con la primera persona *lievo*.

7. Frente al resultado diptongado *-iello/a* para el sufijo -ĕ l l u/a, común en castellano medieval y aragonés[65], es ya general en nuestro texto la reducción en *-illo/a*, documentada en Castilla[66] al menos desde el siglo X y dominante en el área turolense desde la segunda mitad del siglo XV[67]: *castillo* (23 *r* [2]), *escudilla* (9 *r*), *orilla* (10 *v*, 11 *r*) y su variante *oriya* (22 *r*), caso excepcional de yeísmo.

8. Se mantiene aún, por el contrario, el diptongo *ie* en formas como *apriesa* (12 *v*, 18 *v*), *priesa* (18 *v*); y *ue* en *enfruente* (5 *v*, 12 *v*) o *culuebra* (11 *v*, 17 *r*), comunes en antiguo castellano y aragonés[68].

9. Resolución del contacto de vocales en hiato, bien mediante la inclusión epentética de la consonante prepalatal fricativa sonora

---

[61] ROZA, «Glosario de voces aljamiadas de la *Historia de la donzella Arcayona*», págs. 68 y 95.

[62] RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *Manual de gramática histórica española*, Madrid (Espasa-Calpe), 1989, pág. 60; GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, pág. 61.

[63] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 146-148.

[64] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 152-153; TERRADO, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, pág. 65.

[65] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 150; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[66] MENÉNDEZ PIDAL, *Manual de gramática histórica española*, pág. 56.

[67] TERRADO, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, págs. 63-64.

[68] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

-y-, común en aragonés[69] y conocida también en catalán occidental[70]: *peleyaba* (5 *r*, 6 *r*), *veye* (18 *r*), *veyen* (14 *v*), o bien, mediante el cierre del primer elemento del hiato, solución aragonesa[71] aunque no exclusiva de este dominio: *riales* (11 *r*), *rodiando* (16 *v*). Por el contrario, se mantiene en *galeaça* (21 *r* [2], 22 *r*), *rapeó* (11 *v*) o *romeaje* (9 *r*).

10. Se registran algunos casos de apócope de *-e*, fenómeno conocido en antiguo castellano[72] entre los siglos X y XIII y muy frecuente en todo el dominio aragonés[73], especialmente tras aquellos grupos en los que interviene una nasal[74]; así *alḥiğant* (3 *v*), *dolient* (4 *r*), *grand* (4 *v*), *mont* (18 *v*) pero también *aquest* (1 *v*), *muert* (3 *r*), *val* (9 *v*), *part* (3 *v*). Rasgo que, en cualquier caso, también conoce el castellano de la época y que encontramos profusamente en la documentación del sur de la provincia de Ávila durante siglo XV[75].

11. Se observa asimismo una acusada tendencia a la pérdida de *-o* átona final que, aunque conocida en altoaragonés[76], es sin duda más habitual en las variedades orientales y en catalán[77]. Se registran así en nuestro texto casos como *pilot* (2 *v*) o *desert* (21 *r*) junto a *deserto* (6 *r*). Quizá como ultracorrección de esta tendencia local se puedan explicar otras formas excepcionales como *soldano* (21 *v*), frente a la más general *soldán* (4 *r*, 10 *r*, *et passim*).

12. Desde una perspectiva dialectológica, más interés reviste, sin duda, la evolución de *a* átona final en *e* observado en este manuscrito

---

[69] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 156; Terrado, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, pág. 84.

[70] Moll, *Gramática histórica catalana*, pág. 167.

[71] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 155.

[72] García de Diego, *Gramática histórica española*, págs. 72-75.

[73] Terrado, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, págs. 73-75.

[74] Alvar, *El dialecto aragonés*, págs. 153-155; Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[75] Raquel Sánchez Romo, «Aproximación diacrónica a la aspiración de /s/ en las hablas meridionales, ¿nuevas huellas en la documentación medieval de Mombeltrán», *Dialectología*, 13 (2014), pág. 56.

[76] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 154.

[77] Moll, *Gramática histórica catalana*, pág. 103.

calandino. Fenómeno hasta ahora desconocido en aragonés[78], el cierre de *a* en *e* (con articulación abierta o cerrada) es característico, en época moderna, de determinadas zonas del catalán occidental[79], entre las que se incluyen las comarcas oscenses fronterizas de Ribagorza y La Litera. Así, registramos en nuestro texto formas como *cabeçe* (5 *r*), *ençime* (5 *v*), *isle* (23 *r*), *lune* (17 *v*), *munche* (15 *v*), *peñe* (17 *r*), *tode* (10 *r*). En relación con este fenómeno, quizá se pueda explicar asimismo la forma árabe ultracorrecta *çīda* (6 *v*) frente a *çīde* (4 *r*) [ár. *çayyidī*], error que confirmaría la vitalidad del fenómeno en la lengua del copista.

Al igual que en el caso anterior, dentro de la producción aljamiada, solo documento un fenómeno similar, en este caso de cierre de *a* átona final en *i*, nuevamente en el manuscrito de Argel[80], en el que aparecen formas como *puerti* junto a *puerta*, así como el cambio contrario en la ultracorrecta *almiçca* frente a *almiçqui* o *almiçque*.

De forma paralela, el mismo cierre de *a* en *e* se observa en algunos casos excepcionales de plurales femeninos en *-es*, desinencia característica del catalán occidental[81] y benasqués[82]. Así, *almueçes* (12 *r*), plural de *almueça*, *arenes* (12 *v*), el arabismo *tahōnes* (22 *r*) plural de *tahona*, junto a algunas formas masculinas terminadas en

---

[78] Algunos casos de cierre de *a* en *e* se atestiguan en antiguo castellano. Véase al respecto Pedro Sánchez-Prieto Borja, «La variación entre *a* y *e* átonas en castellano antiguo», en I. Delgado y A. Puigvert (eds.), *Ex admiratione et amicitia. Homenaje a Ramón Santiago*, Madrid (Ediciones del Orto), 2007, págs. 1069-1088. Asimismo, Menéndez Pidal refiere algunos otros casos en castellano durante el siglo XIII en los que *-a* átona final se cierra por asimilación a una vocal precedente; así *sue* por *sua* o *dues* por *dua*. Véase Menéndez Pidal, *Manual de gramática histórica española*, págs. 78-79. Fuera del dominio castellano, este cambio es conocido modernamente en asturiano, en el que *a* átona final puede cerrar su grado de abertura en *e* o incluso en *i*, así por ejemplo en *lleña* 'leña' > *lleñe* > *lleñi*.

[79] Antoni Griera, *Dialectología catalana*, Barcelona (Escuela de Filología), 1949, págs. 52-53; Moll, *Gramática histórica catalana*, pág. 101; Martí i Castell, *Contribució a l'estudi del dialecte occidental*, págs. 49-51; Joan Veny, *Els parlars catalans*, Palma de Mallorca (Moll), 1986, págs. 129-130.

[80] Roza, «Glosario de voces aljamiadas de la *Historia de la donzella Arcayona*», págs. 52-53.

[81] Griera, *Dialectología catalana*, pág. 53; Moll, *Gramática histórica catalana*, pág. 102; Martí i Castell, *Contribució a l'estudi del dialecte occidental*, pág. 51.

[82] Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 497.

consonante que asimismo forman el plural en *-es*: *desertes* (10 *v*, 11 *v*), *esturmentes* (18 *r*) y *mamlūques* (4 *r*, 21 *v*).

b) Consonantismo:

Posición inicial

1. Resultados de *f-* inicial latina: Se observa un predominio absoluto del resultado aspirado (122 veces, lo que supone aproximadamente un 73 %): *harina* (12 *r*), *habla* (10 *v*), *hendía* (18 *v*), *hazienda* (15 *r*), *habas* (12 *r*), etc.). Por su parte, el mantenimiento de *f-* inicial, característico del aragonés y antiguo castellano, se registra en 44 casos, o lo que es lo mismo, un 26 % del total: *falcones* (2 *r*), *fallamos* (3 *v*, 21 *r*), *fierro* (9 *v*), *figuera* (10 *r*). Finalmente, el enmudecimiento se registra en un único caso: *erradas* (8 *v*). El siguiente cuadro ilustra la distribución de resultados para aquellas voces que muestran alternancia gráfica, en el que se aprecia el predominio de formas supuestamente aspiradas, a excepción de los casos de *fasta/ hasta / hata* y *fijo /hijo* en los que los resultados están más igualados:

	MANTENIMIENTO *f-*	ASPIRACIÓN *h-*
fallar / hallar	2	12
fasta / hasta / hata	16	16
fazer / haçer / hazer	3	52
fierro / hierro	1	2
fijo, -a / hijo, -a	8	6
forno / horno	1	1

Ahora bien, si a este manifiesto predominio de los resultados aspirados junto a un caso de enmudecimiento, sumamos la ocurrencia de *h-* antietimológica en la voz *hinchados* (11 *r*), bien podríamos suponer que el empleo de *h-* inicial en el texto estaría reflejando probablemente

los hábitos de la escritura en caracteres latinos y que el enmudecimiento sería ya una realidad en la época de composición del códice. A este respecto, Lapesa señala que aún hasta el siglo XVII se encuentran casos de mantenimiento arcaico de *f-* inicial en textos cancillerescos, si bien en Castilla la Vieja esta ya había enmudecido hacía tiempo y desde allí irradió al vecino aragonés[83]. Así, Alvar supone para la zona central aragonesa un periodo de pugna entre las formas con mantenimiento y aquellas con aspiración o enmudecimiento a partir de 1481, con el predominio general de las segundas a partir de 1518[84].

2. Resultados de *l-* inicial latina: De acuerdo con la tendencia habitual en aragonés y castellano, se observa un mantenimiento generalizado de *l-* inicial latina: *leche* (15 *v*), *luna* (17 *v*), *lanpada*, junto a algún caso de palatalización como *lleña* (23 *r*) o *llugar* (8 *r*, 8 *v*, 12 *v*, 17 *r*, 16 *r*). Aunque ciertamente no podemos descartar que la palatalización de *l-* inicial haya sido conocida en aragonés en época antigua, como prueba la toponimia de algunas zonas del Pirineo, desconocemos con precisión cuál fue su hipotética extensión geográfica[85]. Modernamente, el fenómeno se registra en benasqués y, con menor intensidad, en algunas zonas de Ribagorza, Sobrarbe y el Somontano[86]. No obstante, teniendo en cuenta la existencia en el texto de otros rasgos marcadamente orientales, estas formas palatalizadas, extrañas y discutidas en aragonés[87], cabría interpretarlas nuevamente a la luz del catalán donde, si bien el fenómeno aparece tempranamente, hasta muy entrado el s. XV mantiene la grafía *l-* por influencia latina[88].

3. Para *g-*, *j-* inicial latina, los resultados son coincidentes con el castellano, sin rastro del resultado prepalatal africado sordo aragonés[89]

---

[83] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 368-369.

[84] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 164.

[85] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 62.

[86] ALWIN KUHN, *El dialecto altoaragonés*, J. A. Saura y X. Frías (trads.), Zaragoza (PUZ / Xordica), 2008, pág. 50.

[87] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 62; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 497.

[88] MOLL, *Gramática histórica catalana*, págs. 109-10.

[89] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 165-168; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

tan común en los textos aljamiados, así *gente* (2 *v*, 5 *r*, *et passim*), *genovesa* (2 *v*), *jamás* (4 *v*), *jornada* (1 *v*, 3 *r*, *et passim*), *joyas* (14 *v*), *judía* (16 *v*), etc.

4. Se registran algunos casos de sonorización de *k-* inicial + *a*, *o*: *gamello* (3 *v*, 6 *r*, *et passim*), *Galvario* (8 *v*) y *Gostantinople* (23 *v*), fenómeno del que se registran algunos casos en antiguo castellano[90], asturiano, catalán y aragonés durante el siglo XV[91].

5. Los grupos consonánticos *kl-* y *pl-* presentan el resultado palatal castellano, tardíamente propagado en la zona turolense y, en cualquier caso, no antes de 1495[92]: *llegar* (1 *v*, 2 *r*, et *passim*), *llamar* (2 *v*, 3 *r*, *et passim*), *llorar* (5 *v*), *llover* (10 *r*), *llave* (14 *r*), etc.), a excepción de las ocurrencias excepcionales de *clamar* (17 *r*, 22 *r*) y *plegar* (1 *v*) con el mantenimiento del grupo propio de los romances orientales[93].

6. De acuerdo a la tendencia aragonesa[94], se registra una sola ocurrencia de prótesis de *a-* ante *r-* inicial absoluta: *arrajando* (11 *r*), frente a la ausencia generalizada de dicha vocal en el resto de casos, así *reçebimiento* (21 *r*), *ro̲demos* (12 *v*), *rodiando* (16 *v*), etc.

Posición intervocálica

1. Se observa la conservación residual de *-d-* intervocálica, característica del aragonés[95], solo en el caso de la tercera persona del pretérito imperfecto del verbo *ver*: *vido* (9 *r*), *vīdo* (8 *r*). Por su parte, la *-d-* se ha perdido ya en la desinencia *-edes* (< - e t i s) transformada en *-és* y *-éis*, cambio manifestado en castellano desde el siglo XIV[96], así: *veréis* (9 *v*), *andarés* (11 *v*) y *toparés* (11 *v*).

---

[90] García de Diego, *Gramática histórica española*, págs. 59 y 61.

[91] Terrado, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, pág. 76.

[92] Terrado, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, pág. 77.

[93] Alvar, *El dialecto aragonés*, págs. 168-169; Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 495; Moll, *Gramática histórica catalana*, pág. 122.

[94] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 202; García de Diego, *Gramática histórica española*, pág. 180; Terrado, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, pág. 83.

[95] Alvar, *El dialecto aragonés*, págs. 176-177; Terrado, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, págs. 78-79.

[96] Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 389.

2. Se registra un caso excepcional de yeísmo, *oriya* (22 *r*) frente a *orilla* (10 *v*, 11 *r*), fenómeno en principio ajeno al aragonés, registrado de forma aislada en interior de palabra desde finales del siglo XIV en la lengua popular de Toledo y Andalucía[97].

3. Los grupos *-bd-* y *-b'd-* secundario se mantienen en la voz *çibdad* (1 *v*, 2 *r*, *et passim*) y en *cobdiçiábamos* (10 *v*). La conservación de estos grupos se atestigua en castellano hasta la primera mitad del siglo XVI, si bien en la lengua popular ya se habían simplificado o transformado[98]. Por su parte, el grupo *-pt-* se mantiene con debilitación articulatoria del primer elemento en los cultismos *escribta* (5 *r*) y *escribtos* (5 *r*).

4. Se registran algunos casos de reducción del grupo *-str-* en *-s-*, así junto a *nuestro* (3 *r*, 5 *v*, 11 *v*) y *nuastro* (10 *v*) aparece mayoritariamente la forma *nueso* (10 *r*, 12 *v*, *et passim*), común en antiguo castellano[99].

5. Por lo que respecta al grupo *-mn-*, aparece reducido en *columnas* (22 *r*), si bien hasta el siglo XVII no existía un criterio fijo de uso entre las formas cultas y la propensión a adaptar estas a los hábitos de pronunciación romance[100].

6. Solución palatal castellana para el grupo *-ult-* frente a la solución *-it-* aragonesa[101], desconocida en el texto. Así, *muchos* (4 *r*, 4 *v*, *et passim*), *mucha* (2 *v*), junto a algunos casos excepcionales con epéntesis nasal *muncha* (6 *r*, 15 *v*), forma que encontramos en la documentación turolense durante el siglo XV[102].

7. Se registra un solo caso del resultado mediopalatal *-y-* para *-dy-*, solución conocida desde lo antiguo en aragonés[103] y común aún durante el siglo XV en el área turolense[104]: *puyado* (8 *r*), frente

---

[97] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 382-385.
[98] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 369.
[99] GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, pág. 143.
[100] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 390-391.
[101] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 191; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 495.
[102] TERRADO, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, págs. 81 y 84.
[103] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 195-196.
[104] TERRADO, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, pág. 81.

al resultado palatal, posteriormente velarizado, del castellano[105] en *inojo* 'enojo' (18 *v*).

8. Frente al resultado autóctono aragonés de tipo palatal lateral /l̬/, se registra únicamente la solución castellana prepalatal fricativa sonora, dominante ya en la zona central aragonesa[106] en la primera mitad del siglo XVI, para los grupos *-ly-*, *-lly-*, *-kl-* y los secundarios *-k'l-*, *-t'l-* y *-g'l-*: *agujero* (17 *r*), *aparejos* (23 *v*), *bermeja* (11 *v*), *botijas* (17 *r*), *descobijado* (18 *v*), *espejo* (22 *v*), *fijo* (5 *r*, 8 *v*), *hijo* (6 *v*, 15 *r*), *hoja* (22 *r*), *mejor* (23 *v*), *mujer* (16 *r*, 22 *r*), *ojos* (14 *v*), *tejādo* (3 *v*), *trebajo* (9 *v*), *vieja* (4 *r*). Por otro lado, no existen indicios gráficos en el texto de la velarización que se generaliza en castellano a finales del siglo XVI[107].

9. Junto a una sola ocurrencia de la solución con vocalización implosiva del primer elemento de *-kt-* en *-it-*, característica de los romances orientales[108]: *fruytas* (4 *v*), es mayoritaria la solución palatal castellana[109] *-ch-*, dominante en las documentación zaragozana[110] y turolense[111] desde finales del siglo XV, así: *biçcocho* (10 *v*), *derecha* (2 *r*, 6 *v*), *estrecho* (11 *r*), *fecho* (3 *r*), *leche* (15 *v*), *noches* (2 *r*, 2 *v*), *ocho* (2 *r*, 2 *v*), *techo* (3 *r*).

10. Frente al mantenimiento en aragonés[112] del grupo de oclusiva más líquida *-pl-*, resultado desconocido en nuestro texto, se atestigua un solo caso de la solución palatal propia del castellano: *allegando* (18 *v*, 21 *r*).

11. Frecuentes son los casos de metátesis, en consonancia con la tendencia aragonesa[113], común a otras variedades hispánicas y al gascón: *pelras* (18 *r*), *pergonar* (22 *v*), *pergonero* (5 *v*), *pergüeno* (16 *v*),

---

[105] Sobre este resultado en castellano, véase GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, págs. 131-134.

[106] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 192-193.

[107] GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, págs. 111-113.

[108] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 190-191; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 495; MOLL, *Gramática histórica catalana*, págs. 129-130.

[109] GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, págs. 115-116.

[110] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 191.

[111] TERRADO, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, págs. 80-81.

[112] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 188.

[113] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 201; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 494.

perguntó (5 *v*). No se da por el contrario, en el caso de *crebar* (17 *r*) < lat. c r e p a r e, resultado aragonés frente a la forma castellana con metátesis *quebrar*[114].

12. Se registran algunas formas con refuerzo nasal, como *rançión* (9 *r*), *ansí* (3 *v*, 9 *v*) junto a *así* (10 *r*), o el ya mencionado caso de epéntesis de *muncha* (6 *r*, 15 *v*) frente a *mucha* (2 *v*). Frente a esta tendencia, común en los romances peninsulares centrales, se atestigua el fenómeno contrario en la forma *avetura* (2 *v*) con reducción *-nt-* en *-t-*[115], bien documentada en los textos aljamiados (*veyte*, *treyta*, etc.).

13. Los antiguos grupos consonánticos resultantes de la reducción de las formas de futuro y condicional *-l'r-* aparecen ya restablecidos, así *molería* (11 *r*) frente a formas del tipo *molría* comunes durante la Edad Media y hasta la primera mitad del siglo XVI[116].

Posición final

1. Se mantiene la *-r* etimológica *doser* (14 *r*), como en el catalán *dosser*, frente al cambio *-r* > *-l* que se produce en el castellano[117] *dosel*; mientras que se prefiere la forma antigua *alquilé* (6 *r*) frente a la moderna *alquiler*. La confusión, en todo caso, entre *-r* y *-l* finales de sílaba o palabra es conocida ya en el mozárabe toledano durante el siglo XII, y aún durante el siglo XVI en las variedades meridionales del castellano[118].

2. Se observan casos de pérdida o enmudecimiento de *-s* final en algunos plurales: *envuelto* (12 *r*), *otro* (12 *v*), *pasamo* (21 *r*), *tre* (10 *v*), *visitamo* (9 *r*), *le* (3 *r*)[119], *todo* (21 *v*), tanto ante vocal como consonante. Fenómeno en principio ajeno al aragonés, la aspiración

---

[114] García de Diego, *Gramática histórica española*, pág. 109.

[115] Frente a la reducción de *-nt-* en *-n-* conocida en antiguo aragonés. Véase Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 185).

[116] Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 392.

[117] García de Diego, *Gramática histórica española*, pág. 104.

[118] Lapesa, *Historia de la lengua española*, págs. 382-385.

[119] Si bien en este último caso, se encuentran ejemplos en la época antigua y clásica del empleo de *le* refiriéndose a un nombre en plural. Véase al respecto García de Diego, *Gramática histórica española*, pág. 346.

o enmudecimiento de *-s* final de sílaba o palabra se atestigua en el mediodía peninsular y en algunas variedades americanas desde el siglo XVI[120]. También es común en catalán la pérdida de esta *-s* final, pero solo por fonética sintáctica ante palabra con sibilante inicial[121]. No obstante, resultan muy significativos los casos de pérdida de *-s* final registrados tempranamente en documentos del siglo XV del sur de la provincia de Ávila[122].

3. Como en antiguo aragonés[123], la preposición latina *ad* mantiene la *-d* final ante palabra que empiece por vocal: *ad-Allah* (5 *v*), *ad-adreçar* (10 *v*), *ad-asir* (14 *r*), etc., frente a los casos de la variante *ada*: *ada Alqahra* (6 *r*) y la combinación *par-ada*: *par-ada le degollar* (17 *v*).

4. Frente a la tendencia aragonesa y catalana al ensordecimiento de *-d* final resultante de la caída de la vocal, se mantiene como tal en *çibdad* (1 *v*, 2 *r*, *et passim*) y *grand* (4 *v*).

5. Tampoco parece de filiación oriental la pérdida *-n* observada[124] en algunas formas verbales de 3.ª p. del pl. como *vendía* (3 *r*) por *vendían*, *sube* (14 *r*), *está* (15 *r*), rasgo que sí encontramos modernamente en el habla del sur de la provincia de Ávila[125], o incluso en margen postnuclear en *abudan* (16 *v*) por *abundan*.

Sibilantes

Para las sibilantes predorsodentales africadas sorda (*çīn*) y sonora (*zāy*), posiblemente ya fricativas en la época, observamos aún grafías conservadoras con distinción de los dos fonemas de la pareja: *fuerça*

---

[120] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 382-385.

[121] MOLL, *Gramática histórica catalana*, pág. 175.

[122] SÁNCHEZ ROMO, «Aproximación diacrónica a la aspiración de /s/ en las hablas meridionales», págs. 49-70. Modernamente, en la variedad meridional de la provincia se vacila entre la aspiración, como realización mayoritaria, y la pérdida absoluta. Véase al respecto RAQUEL SÁNCHEZ ROMO, «Análisis contrastivo del cambio lingüístico de la aspiración: el sur de Ávila y Extremadura», *Anuario de Estudios Filológicos*, XXXIV (2011), págs. 219-236.

[123] GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, pág. 102.

[124] No considero aquí la pérdida de *–n* de *con* en la secuencia *co*[*n*]*-nosotros* (fol. 3 *v*), en la que *–n* final y *–n* inicial se funden en una sola.

[125] SÁNCHEZ ROMO, «Aproximación diacrónica a la aspiración de /s/ en las hablas meridionales», pág. 51.

(3 *v*, 5 *v*, 6 *r*), *prençipal* (3 *v*), *çient* (4 *r*), *çibdad* (1 *v*, 2 *r*, *et passim*), *çerrada* (8 *v*), *liçençia* (14 *v*), *çierto* (14 *v*), *terçero* (15 *v*), *plaça* (12 *v*), *preçio* (3 *v*, 18 *r*, 21 *v*), *içquierda* (15 *v*), *ençima* (3 *v*, 4 *r*, *et passim*), *çerca* (6 *v*, 7 *v*, *et passim*), *conoçen* (5 *r*), etc., frente a *hazer* (5 *r*, 6 *r*, *et passim*), *dezía* (5 *v*, 8 *v*), *pōzo* (10 *r*), *doze* (10 *v*, 12 *r*, *et passim*), *vōzes* (18 *v*), *vezes* (11 *r*, 12 *r*, 15 *r*), *luzeros* (3 *v*), *vezino* (1 *v*), etc.

Ahora bien, las confusiones frecuentes del tipo *quinze* (3 *r*, 4 *r*, *et passim*), *juizio* (8 *r*), *dozientos* (4 *v*, 15 *r*), etc., junto a *cabeça* (5 *r*, 11 *r*), *veç* (2 *v*, 10 *r*, 23 *v*), etc., así como los dobletes *hiçimos* (11 *r*) / *hizimos* (11 *v*), *veçino* (4 *r*) / *vezino* (1 *v*), *dieç* (4 *v*) / *diez* (5 *r*, 17 *v*), etc., parecen indicar claramente la neutralización de la correlación de sonoridad. Junto a estos casos, prueba del relajamiento articulatorio en el paso de africadas a fricativas, cabe mencionar un único caso de *çeçeo* en la forma *çallieron* (3 *v*) frente a *sallieron* (8 *r*, 10 *v*, 21 *r*). Por otro lado, no hay ejemplo alguno que nos haga pensar en la interdentalización que se consumará años más tarde.

Por lo que se refiere a las sibilantes apicoalveolares sorda y sonora *s/ż*, ya reducidas en la época al elemento sordo, se empleará en nuestro texto la grafía habitual en los textos aljamiados *šīn*, independientemente de su posición: *soldán* (4 *r*, 10 *r*, *et passim*), *casa* (5 *v*, 6 *v*, *et passim*), *sesenta* (3 *r*, 6 *r*), *turcos* (6 *r*), etc. Junto a estos, registramos un caso excepcional de conservadurismo en la forma *rossales* (10 *v*), que podría reflejar costumbres gráficas anteriores de la escritura en caracteres latinos.

Por último, en cuanto a la pareja de prepalatales o palatales *š/ž*, observamos que la sonoridad posiblemente es aún un rasgo pertinente en el texto. De tal manera, para la representación del fonema sordo se emplea *šīn* con *tašdīd* en un solo caso: *dixo* (4 *v*), frente a la solución regular en la que se prescinde de la partícula de geminación: *abašo* (2 *r*, 8 *r*), *dešan* (21 *r*), *dišo* (18 *v*), *enbašador* (21 *v*), *lešos* (3 *v*), *trašo* (18 *r*), etc. Por lo que respecta a la prepalatal sonora, esta aparece representada con *ǧīm*: *mujer* (8 *v*), *ojos* (14 *v*), *arrojámosle* (16 *r*), *botijas* (17 *r*), *cobijado* (18 *v*), *linaje* (15 *v*), *hoja* (22 *r*), etc. Por otro lado, si bien no existen indicios gráficos en nuestro manuscrito de la realización velar, la sustitución de *šīn* por *ǧīm* en el arabismo *jarquesco* (21 *r*),

probablemente a partir del ár. *šarqī*, y en la voz árabe *ǧarifa*^{tu} (4 *v*) < *šarīfa*, parecen ser indicios claros del ensordecimiento de la pareja.

Cabe mencionar, por último, en conexión con el sistema de sibilantes, la aparición de la forma *deyzen* (5 *v*, 14 *v*, 10 *r*), que quizá se pueda explicar por analogía con soluciones fonética o morfológicamente próximas propias del aragonés oriental y catalán occidental[126] del tipo *deyxar/deyšar*, en las que la evolución de la palatal ha generado un elemento vocálico, casos estos que aparecen únicamente en el ms. 1944 de Argel[127] y en el ms. aljamiado de Aitona[128].

Notas sobre morfosintaxis

a) Género:

Aunque no exclusivo del aragonés[129], la creación de masculinos y femeninos analógicos es un procedimiento habitual en los textos aljamiados. Ejemplo de este fenómeno es la forma *sayo* (9 *r*) a partir del femenino *saya*, no documentada en castellano hasta el siglo XV, y hasta un siglo después en catalán como castellanismo.

Se observa igualmente vacilación de género en algunos sustantivos, así *leche* presenta concordancia en masculino: *leche* […] *acabaḍo de ordeñar* (15 *v*), mientras que *calor* (12 *v*) es femenino. Asimismo, se registra un caso aislado de conservadurismo del género etimológico en *la val* (8 *v*), común en antiguo castellano y aragonés[130].

b) Artículo:

Ocasionalmente aparece la forma de artículo *ell-*, en desuso en castellano[131] a partir del siglo XIV, pero habitual en los textos aljamia-

---

[126] MOLL, *Gramática histórica catalana*, pág. 129; MARTÍ I CASTELL, *Contribució a l'estudi del dialecte occidental*, pág. 61.

[127] ROZA, «Glosario de voces aljamiadas de la *Historia de la donzella Arcayona*», pág. 53.

[128] ROZA, «Particularidades gráficas y lingüísticas del manuscrito aljamiado de narraciones islámicas de Aitona», págs. 200-201.

[129] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 208-209.

[130] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 185.

[131] GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, pág. 212.

dos. En nuestro texto ocurre dicha forma ante palabra que empiece por vocal, independientemente de su género: *ell-agua* (18 *r*), *ell-alba* (14 *v*), *ell-espejo* (14 *v*), pero también ante consonante *ell-día* (4 *r*).

Excepcional es asimismo el uso de la variante del artículo masculino singular *il*: *il pied* (8 *r*), *il-enperio* (23 *v*). Son frecuentes, en cambio, los casos de empleo del alomorfo *l'*- ante vocal, tanto para el masculino: *l-alqayde* (4 *r*, 7 *r*), *l-año* (10 *r*), *l-aljub* (12 *v*), *l-agujero* (17 *r*), *l-alfīl* (18 *v*), *l-almadhab* (14 *v*), como en combinación con formas femeninas: *l-otra* (3 *v*), *l-Anatolia* (4 *r*), *l-aṣṣiḥāba* (4 *v*), *l-alqubba* (7 *v*), *l-espada* (16 *r*). En un solo caso se registra la variante palatalizada del artículo: *ll-aduana* (22 *v*).

c) Numerales:

Las formas cardinales son en general coincidentes con el castellano: *uno* (6 *v*, 8 *r*), *dos* (2 *r*, 2 *v*), *tres* (2 *r*, 2 *v*), *cuatro* (2 *r*, 2 *v*), *çinco* (4 *v*, 6 *r*), *seis* (11 *v*, 23 *r*), *siete* (10 *v*, 11 *v*), *ocho* (2 *r*, 2 *v*), *nueve* (15 *v*), *diez* (5 *r*, 17 *r*) / *dieç* (4 *v*, 10 *r*), *onze* (2 *r*, 4 *r*), *doze* (4 *r*, 8 *v*), *treze* (2 *r*, 8 *v*), *catorze* (2 *v*, 3 *v*), *quinze* (3 *r*, 4 *r*), *cuarenta* (4 *r*, 5 *v*), *çincuenta* (3 *r*, 6 *r*), *sesenta* (3 *r*, 6 *r*), *setenta* (4 *r*, 4 *v*), *noventa* (4 *v*).

Junto a estas formas, ocurren excepcionalmente las orientales *sete* (6 *r*), *sezen* (9 *r*), *çient* (21 *v*, 23 *v*) *dozientos* (24 *r*), *setanta* (18 *v*) y la ultracorrecta *çiente* (3 *v*) o quizá secundaria, tras una fase de apócope (*çiento* > *çient* > *çiente*). Igual filiación oriental podríamos suponer para otras formas menos habituales como *diziocho* (12 *v*) y *sieti* (5 *v*).

Junto a *veinte* (10 *r*, 18 *r*) se registra la forma *vente* (6 *r*, 9 *v*), común modernamente en determinados registros, y la aragonesa *vinte* (11 *r*, 23 *v*), a partir de la cual se forman *vinte i-un* (18 *v*), *vintitrés* (11 *v*), *vintecuatro* (12 *v*), *vintiçinco* (2 *r*, 6 *r*) /*vintaçinco* (15 *r*) *vintiséys* (12 *v*). De igual manera, se registra la forma aragonesa y catalana, aunque no exclusiva de estos dominios, *trenta* (2 *r*, 3 *r*), a partir de la cual se forman *trenta e dos* (9 *r*), *trenta i tres* (18 *r*), *trenta e seys* (10 *r*), *trenta i siete* (15 *r*).

Por lo que respecta a los ordinales, no se observan diferencias con los usos del castellano: *primer* (4 *v*, 15 *v*), *segundo* (4 *r*, 8 *v*), *terçero* (15 *v*), *cuarto* (15 *v*).

d) Demostrativos y relativos:

No se observan variaciones ni en el sistema de relativos ni en el de demostrativos con relación al español actual, con la única excepción de una ocurrencia de la forma oriental *aquest* (1 *v*) para el primer grado de deixis, si bien la duplicidad *este/aqueste* es conocida también en castellano hasta el Siglo de Oro[132].

e) Indefinidos:

El sistema de indefinidos es coincidente asimismo con el castellano, a excepción de un solo caso de la forma aragonesa *nenguno* (6 *v*), común en castellano hasta el siglo XV, junto a *ningún* (9 *r*) y *ninguno* (22 *v*).

f) Pronombres:

Por lo que respecta a las formas tónicas, no se observan diferencias con el español actual, salvo una sola ocurrencia de la forma arcaizante de segunda persona *vos* (21 *r*). En lo que concierne a los posesivos, se mantiene con cierta vitalidad la forma antigua y aragonesa *nueso* (10 *r*, 12 *v*, 17 *r*, 17 *v*, 14 *v*) / *nuesa* (11 *v* [2]), junto a cuatro ocurrencias de *nuestro* (3 *r*, 5 *v*, 11 *v*) / *nuestra* (21 *r*), frecuencia acorde con la alternancia habitual en castellano durante el Siglo de Oro. Menos común resulta el único caso de la variante con diptongación aragonesa *nuastro* (10 *v*).

Por otro lado, se registra en un caso la forma arcaica *ge* en lugar del moderno *se*. Esta última surge en el contexto de la confusión con el dativo reflexivo y los trueques de sibilantes /ṡ/ y /ž/, /š/ aún frecuente durante el siglo XVI. A partir de 1530, el uso de la arcaica *ge* se reducirá al lenguaje rústico[133].

---

[132] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 397.
[133] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 369 y 397.

g) Verbo:

Presente

Se registran algunas formas aragonesas como *abe* (6 *v*) para la 3.ª pers. del sing. del verbo *aber* frente a la más común *ay* (2 *r*, 3 *v*), así como formas arcaicas como las variantes diptongadas *lieva* (4 *v*) y *lievan* (22 *r*) en las que la *yod* no ha llegado a palatalizar la *l-* inicial[134]. Frente a estos casos, se documenta el paradigma del aragonés *sallir* con palatalización generalizada: *salle,* 5 *v*, 6 *v*, 11 *v* (2), 15 *v* (2), *sallen,* 8 *v* (2), etc.

Como ya hemos señalado en otro momento, se observan algunos casos de resolución de vocales en contacto mediante la inclusión de *-y-* antihiática, así *veye* (18 *r*) y *veyen* (14 *v*), junto a otros casos con cierre del primer elemento, como el gerundio *rodiando* (16 *v*). Asimismo, en la 3.ª pers. del sing. se registran algunas formas irregulares con adiptongación: *é* (9 *r*), *mantene* (10 *r*) y *pode* (18 *v*).

El verbo *dezir* presenta, por su parte, cierta alternancia en la 3.ª pers. del plural, así junto a *dizen* (5 *r*, 6 *v*), se registran las formas *dezen* (11 *v*) y *deyzen* (5 *v*, 14 *v*, 10 *r*), esta última posiblemente por analogía con resultados del aragonés oriental y catalán occidental[135] del tipo *deyxar*.

Imperfecto

La flexión del imperfecto es en general coincidente con el castellano, no obstante, se observa cierta vacilación en el vocalismo átono, propio del aragonés y ya mencionado en otro momento: *dizía* (9 *v*), *quiría* (2 *v*), *quiríamos* (18 *v*), *vevía* (23 *r*), *vevían* (4 *r*), *tinía* (10 *v*), *tiníamos* (12 *v*).

---

[134] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 224.

[135] Moll, *Gramática histórica catalana*, pág. 129; Martí i Castell, *Contribució a l'estudi del dialecte occidental*, pág. 61.

Perfecto

Por lo que respecta al tema de perfecto de los verbos en *-ar*, la primera persona del plural presenta frecuentemente, de acuerdo con la tendencia aragonesa[136], arcaica y vulgar en castellano[137], la desinencia *-emos*, analógica con la primera persona del singular en *-e*, así *entremos* (4 *r*, 8 *r*), *lleguemos* (6 *v*), *paguemos* (2 *r*), *quedemos* (18 *r*), *roḍemos* (12 *v*), *tornemos* (16 *r*).

Por otro lado, la primera persona del plural pierde en ocasiones la *-s* final de la desinencia: *pasamo* (21 *r*), *visitamo* (9 *r*), así como en combinación con el pronombre *nos* en posición proclítica: *apartámonos* (12 *v*) pero *reparámosnos* (9 *r*).

Dentro del paradigma de los perfectos de los verbos en *-er* e *-ir*, cabe destacar el verbo *ver* que, como ya hemos visto, presenta para la 3.ª pers. del singular la forma *vido* (8 *r*, 9 *r*), común en aragonés.

Asimismo, se mantienen las formas de primera persona del singular *fue* (17 *v*), *fueme* (12 *v*) a partir de f ū ī y el plural analógico *fuemos* (3 *r*, 4 *r*), resultados comunes modernamente en aragonés[138] y en castellano hasta el siglo xv.

Se observan, por otro lado, algunas formas con adaptación de perfectos originariamente fuertes a los débiles, fenómeno asimismo común en aragonés[139]: *hezimos* (3 *v*, 4 *r*), *hizíamos* (12 *v*), *partiemos* (9 *v*), *teníemos* (2 *v*), mientras que *hazieron* (9 *v*) es forma adaptada sobre el presente, al igual que sucede en *amaneçemos* (2 *r*, 2 *v*).

La flexión de *traer* mantiene aún algunas formas arcaicas conocidas en lo antiguo en aragonés[140] y en castellano hasta el Siglo de Oro[141], así *atruše* (5 *r*), esta con prótesis vocálica, y *trušeron* (12 *r*) / *trušieron* (12 *r*).

---

[136] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 234.
[137] García de Diego, *Gramática histórica española*, págs. 229-230.
[138] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 246.
[139] Alvar, *El dialecto aragonés*, págs. 246-247.
[140] Alvar, *El dialecto aragonés*, pág. 243.
[141] Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 395.

Finalmente, la tercera persona del plural en combinación con el pronombre enclítico *nos* presenta frecuentemente asimilación de nasales: *dišiéronos* (9 *r*), *pusiéronos* (9 *r*), *echáronos* (9 *r*), *mostrárono* (9 *v*) frente a *mostráronnos* (8 *r*), *abriéronnos* (8 *r*) y *diéronnos* (3 *v*).

Futuro

Coincidente con el castellano actual, la única excepción se observa en la segunda persona del singular de los verbos *-ar*, cuya desinencia es *-és*[142], así *andarés* (12 *r*) y *toparés* (12 *r*).

h) Sobre algunos usos sintácticos:

En primer lugar, es necesario destacar la presencia de varios casos de leísmo tanto de persona como de cosa. Los textos aljamiados rechazan normalmente este fenómeno castellano que se registra a partir del siglo XIII y es dominante en el centro peninsular durante el siglo XVI[143], extendiéndose débilmente por el dominio aragonés y las variedades meridionales astur-leonesas. En tal sentido, la aparición de los siguientes casos:

Vimos las casas de Pilatos, donde *le* levaron (8 *v*).

Llámanlle Fray Agustín de San Françisco (8 *v*).

El llugar donde *le* cruçeficaron i la capilla donde *le* sopultaron (8 *v*).

Era ortalano del güerṭo, que se *le* dio el rey (10 *v*).

Donde le tendió par-aḏa *le* degollar (17 *v*).

Besó los piedes del camello con gran revenençia i tomóle (18 *r*).

Delante de la puerta tiene un doser de oro fīno i-álçanle cuando viene ell-alba (14 *v*).

I tórnanle a bašar fasta que pergüenan ad-almaġrab (14 *v*).

Dende aquī fuemos al golfo de Veneçia, doze días en traversarle (23 *v*),

[142] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 393-394.

[143] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 405-406; GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, págs. 344-345.

podría indicar el carácter relativamente tardío de la copia con respecto al resto de la producción aljamiada.

Cabe señalar igualmente que el pronombre *nos*, frente a la posición enclítica moderna, en ocasiones aparece precediendo al infinitivo, uso admitido en castellano aún hasta el siglo XVII[144]:

> Estuvimos çerca de *nos* perder (2 *v*).
> Era obligado de *nos* poner en Bayrut (3 *r*).
> Por no *nos* quedar en-el camīno (3 *v*).
> Por *nos* hazer grande alṣadaqah (5 *r*).
> Acordamos de *nos* abašar a Jerusalem (6 *r*).

Por otro lado, se registran algunos casos del verbo *ser* empleado como auxiliar en tiempos compuestos de verbos intransitivos, fundamentalmente de movimiento. Esta tendencia, conocida en castellano hasta el siglo XVI, pronto anulada por el uso de *haber*, pervive en aragonés en algunas zonas pirenaicas[145]:

> I las de las Indias, ante de los dieç días *eran* entrados (18 *r*).
> *Eran* partīdas las galeaças de la-speçia (21 *r*).

Durante el siglo de Oro se produce en castellano[146] la delimitación de usos de *haber* y *tener*, quedando reducido el primero a un uso auxiliar. Huellas de este uso arcaico subsisten asimismo en aragonés[147], en el valle oscense de Hecho[148]. En nuestro manuscrito, como es habitual en los textos aljamiados, aún se emplea *aber* con valor independiente de posesión junto a *tener*:

> Nunca pudimos *aber* balsa para Levante (2 *r*).
> *Ubimos* viento contrario (2 *v*).
> *Ubimos* seys duqados que gastamos un mes (3 *r*).
> I-aquī estuvieron i *ubieron* hījos (18 *v*).

---

[144] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 407-408.
[145] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 293.
[146] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 398-399.
[147] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 496.
[148] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 292-293.

Hasta el siglo XVII la repartición de usos de *ser* y *estar* era menos fija que en la lengua moderna[149], siendo común el uso de *ser* con valor locativo. Esta alternancia, aunque no restringida a este uso, es frecuente hoy en aragonés en amplias zonas del Pirineo (Hecho, Ansó, Sercué, Bielsa, Jaca, etc.)[150]. En nuestro texto encontramos los siguientes casos:

> Fuera de la çibdad dīzen que *son* enterrados a[l]nnabíes (6 *v*).
> Una meçquida muy rīca donde *son* enterra[d]os muchos a[l]nnabíes (8 *v*).
> *Son* a levar agwa a la çibdad de día i de noche (10 *r*).
> *Son* allī cuārenta frayles de vistidos negros (11 *r*).
> I todas *son* pobla[d]as de griegos (23 *r*).

i) Formación nominal:

Prefijación

1. *a-*: Se registran algunos casos de este prefijo en formas verbales: *abašar* (2 *v*, 6 *r*, 8 *r*, 17 *v*), *allegar* (18 *v*, 21 *r*), *aparear* (23 *v*), *apresionar* (9 *r*), *arrajar* (11 *r*), *atruše* (5 *r*), formas que contrastan con otras con pérdida de *a-* inicial como *basteçer* (12 *r*), *çotar* (8 *r*) y *lunbrar* (15 *v*).

2. *en-*: Aunque usado solo en el caso *enforrar* (14 *r*), voz común en antiguo castellano y catalán, posiblemente por analogía con estas formas prefijadas se pueda explicar la vacilación en la vocal átona inicial en casos como *enformaçión* (9 *r*), *enovar* (17 *r*) o *enperio* (23 *v*).

3. *es-/des-/de-/d-*: Alternancia resultado del cruce de los prefijos d i s- y e x- latinos. Esta confusión, registrada ya en aragonés[151] antiguo y castellano[152], se generaliza en la lengua moderna[153] apoyada por

---

[149] LAPESA, *Historia de la lengua española*, págs. 400-401.

[150] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 292-293; LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 495.

[151] Véase al respecto el trabajo de JESÚS NEIRA MARTÍNEZ, «Los prefijos es-, des- en aragonés», *Archivum*, 19 (1969), págs. 331-341.

[152] GARCÍA DE DIEGO, *Gramática histórica española*, págs. 283-284.

[153] ALVAR, *El dialecto aragonés*, págs. 253-254.

la tendencia a la pérdida de *a-* inicial. Aunque común en los textos aljamiados, en nuestro texto esta vacilación se reduce a los casos de *esnudo* (12 *v*) frente a *desnudo* (5 *v*, 9 *v*), *desacordar* (10 *v*) junto a *acordar* (6 *r*), así como las formas *descreçer* (10 *r*) y *despesar* (11 *v*).

Sufijación

Coincidente con los usos del castellano actual, cabe destacar la total ausencia de los recursos habituales de sufijación empleados profusamente en la producción aljamiada como *-ada*, *-al*, *-ante*, *-eno*, *-miento*, *-dor*.

j) Partículas:

Conjunciones

La conjunción copulativa general a lo largo del texto es *i* (338 ocurrencias), junto al uso esporádico de *e* (85 oc.) y, en menor medida, *y* (4 oc.), vacilación en consonancia con los hábitos gráficos del siglo XVI[154]. La forma negativa es *ni* (10 oc.) junto a un solo caso de la arcaica y aragonesa *nin* (12 *v*) y la del antiguo catalán *ne* (12 *r*). De forma paralela, junto a la conjunción condicional *si*, se registra una sola ocurrencia de la forma aragonesa *se* (2 *v*). Por último, en una sola ocasión aparece la antigua conjunción temporal *mientres* (21 *v*), conservada en aragonés.

Preposiciones

En una ocasión se registra la preposición *a* (22 *r*) con valor locativo estativo 'en', propio del catalán, aunque conocido también, en época medieval[155], en castellano, aragonés y asturiano.

Frecuentemente se usa la forma arcaica aragonesa *ad* ante palabra que empiece por vocal[156]: *ad-Allah* (5 *v*), *ad-Abū Bakri* (17 *r*), *ad-*

---

[154] LAPESA, *Historia de la lengua española*, pág. 398.

[155] SÁNCHEZ-PRIETO, «La preposición *a* con valor 'lugar en donde' en español antiguo», págs. 393-406.

[156] ALVAR, *El dialecto aragonés*, pág. 250.

adreçar (10 *v*), *ad-asir* (14 *r*), etc., junto a un caso de la variante *ada*: *ada Alqahra* (6 *r*).

La forma *contra* (18 *r*, 21 *v*) aparece empleada con el valor de 'junto a' acepción común, modernamente, en algunas variedades del aragonés y asturiano.

Junto al empleo de la preposición *de* (567 oc.), aparece excepcionalmente la variante *da* (6 oc.), común modernamente en valenciano.

Se prefiere la forma antigua y aragonesa *dende* (27 oc.), junto a la compuesta *desque* (11 *v*), en lugar de la castellana *desde*.

La preposición *en* (146 oc.), aparece junto a la variante *in* (7 oc.), forma desconocida hasta ahora en los textos aljamiados.

Se observa aún equilibrio en el uso de la forma antigua y aragonesa *fasta* (16 oc.) y el resultado moderno *hasta* (13 oc.) / *hata* (3 oc.).

Junto a *para* (36 oc.), se emplea en una sola ocasión la forma combinada *par-a̲da̲* (17 *v*).

De uso general es también la preposición castellana *sin* (8 oc.), junto a una sola ocurrencia de la forma oriental *sinse* (2 *v*).

Finalmente, la preposición *so* (22 *v*) aparece en una sola ocasión, en la locución preposicional *so pena de*.

Adverbios

En solo dos casos encontramos la sufijación en *-mente* para la formación de adverbios, así *misarablemente* (9 *r*) y *seguramente* (8 *v*).

Por otro lado, junto a formas castellanas, aparecen algunas variantes dialectales y arcaicas, registradas con profusión en los textos aljamiados. Así, junto a las formas *luego* (13 oc.) y *después* (9 oc.) se emplea en tres ocasiones la forma dialectal *enpués* (1 *v*, 11 *v*, 18 *v*). Junto a la forma castellana *allí* (8 oc.), se registran excepcionalmente la variante *alí* (17 *v*, 23 *r*) y la aragonesa *í* con valor locativo[157]:

> En los primeros días de dizienbre *í* nos partimos (6 *v*).
> Ante que ponga *í* los piesençima (14 *r*)

[157] Alvar, *El dialecto aragonés*, págs. 249 y 294-296.

La aragonesa *ansí* (3 *v*, 9 *v*, 18 *r*, 16 *v*), común en castellano hasta el siglo XVI[158] se prefiere a la moderna *así* (10 *r*). De igual manera, junto a *dentro* (9 oc.), se registra en una ocasión la variante *dantro* (14 *v*). *Donde* (72 oc.) es preferido a la forma antigua y aragonesa *do* (15 *v*), empleada en una sola ocasión. Junto a *más* (47 oc.) aparece en una sola ocasión la forma aragonesa y catalana *més* (10 *r*). El adverbio de negación *no* (71 oc.) se prefiere a la forma antigua y dialectal *non* (12 *v*, 16 *v*, 21 *r*).

Frente a esta alternancia en el sistema adverbial, la única forma empleada para expresar la anterioridad es *ante* (11 *r*, 12 *v*), de uso común durante la Edad Media y aún en el siglo XVI tanto de adverbio como de preposición. De igual manera, *agora* (10 *v*, 12 *r*), aún vigente en castellano durante buena parte del siglo XVI[159], es la única variante registrada en el texto.

Plena vigencia muestra aún el uso de *harto*, muy común en castellano hasta el siglo XVI en la formación de superlativos perifrásticos[160].

Por último, cabe señalar el empleo de algunas locuciones adverbiales y preposicionales, así *a maravilla* 'de forma espléndida, maravillosamente' (4 *r*), *al pied de* 'junto a', (17 *v*), *en fin de* 'al cabo de, al término de' (2 *v*, 3 *r*, 22 *r*).

Cuestiones de léxico

a) Formas árabes y arabismos:

De acuerdo con la ya vista clasificación tripartita del elemento árabe en los textos aljamiados propuesta por Hegyi[161], podemos agrupar el léxico del manuscrito en tres grandes categorías.

Dentro del primer grupo de arabismos, en el que se incluyen aquellos conceptos islámicos que no poseen equivalentes exactos

---

[158] Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 398.
[159] Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 398.
[160] Lapesa, *Historia de la lengua española*, pág. 398.
[161] Véase *supra* nota 47, págs.212-213.

en romance, registramos el uso del árabe en voces referentes a los distintos rituales islámicos como *addu^{c}a* 'oración, plegaria' (14 *v*), *aliçtinğe* 'ablución o lavatorio ritual de los órganos sexuales' (16 *v*), *aliḥrām* 'conjunto de prácticas con las que el peregrino adquiere el estado de pureza' (12 *v*), *ališfa^{c}a* 'conjunto de movimientos rituales realizado en la oración nocturna del mes de Ramadán' (15 *v*), *alḥuṭba^{ta}* 'predicación, sermón' (15 *v*, 16 *r*, 18 *v*), *annāfila* 'oración voluntaria' (14 *v*), *a^{l}rrak^{c}as* 'conjunto de movimientos rituales de la oración' (17 *r*), *a^{l}ṣṣalā* 'oración ritual que debe observarse cinco veces al día' (14 *r*). Asimismo, el copista emplea las formas romanceadas *hafẓar*, 'retener, saber de memoria, especialmente el Corán' (15 *v*) y *ṭahorar* 'hacer la ablución ritual, purificarse' (16 *v*). Cabe mencionar igualmente la voz *alwaḍū* (16 *v*) o *aguado* 'ablución ritual' (17 *r*), en el que si bien se refleja la vocalización andalusí *alwaḍú* frente a la forma clásica *al-wuḍū'*, muy probablemente el segundo caso esté influido por el romance *agua*.

El uso del árabe es también general en términos pertenecientes al ámbito legal como *almadhabes* 'los *maḏāhib* o escuelas jurídicas *ḥanafī*, *mālikī*, *šafī* y *ḥanbālī*' (14 *r*, 15 *v*), *a^{l}ṣṣadaqa^{ta}* 'limosna, donativo' (8 *v*), *a^{l}ṣṣidaq* 'dote, aportación de la novia al matrimonio' (22 *r*), *a^{l}zzine* 'fornicación, adulterio' (4 *v*).

Asimismo, se emplea el árabe para designar los lugares de culto islámico como *almaçğid* (18 *r*) y *alğāmi^{c}a* (5 *v*, 15 *r*) junto al también arabismo *meçquida* (4 *v*, 5 *r*, 5 *v*, *et passim*) /*mesquida* (16 *r*) / *miçquida* (7 *v*, 18 *v*), todas ellas para referirse a la mezquita, *almiḥrāb* 'mihrab, nicho de la mezquita situado en dirección a La Meca' (5 *r*), *almínbar* 'púlpito de la mezquita' (5 *r*, 8 *v*, 16 *r*), *almaqābir* 'cementerio' (5 *v*, 16 *r*, 22 *r*), *zāwiya* 'zagüía, ermita en la que se halla la tumba de un santón' (6 *r*).

Los personajes o figuras del ámbito religioso aparecen igualmente expresadas en árabe como *a^{l}nnabī* 'profeta, especialmente el profeta Mahoma' (4 *r*, 6 *r*, 6 *v*, *et passim*), *al^{c}ābid* 'devoto, asceta' (4 *v*) junto a *ṣālih* 'hombre bueno y de santa vida' (5 *v*), *alfaquī* 'alfaquí' (14 *r*, 16 *r*, 21 *v*), *alḥaği* 'el que ha realizado la peregrinación a La Meca' (9 *r*) y

alḥiğant 'peregrino' (3 *v*), *alimām* 'imán (10 *r*, 18 *v*), el que preside la oración en la mezquita', *almalak*, 'ángel' (17 *r*), *aṣṣiḥāba* 'compañeros de Mahoma' (4 *v*), *šarīf* 'noble, especialmente los descendientes de Mahoma por su hija Fátima' (16 *r*) o *muçlim* 'musulmán' (3 *v*), si bien en otros casos aparece como *moro* (4 *r*) /*mōro* (4 *r*, 10 *v*, 22 *v*) / *mōros* (9 *r*, 21 *r*).

Asimismo, las distintas partes del día, en tanto que se emplean para designar las horas de las distintas oraciones preceptivas, aparecen expresadas en árabe: *alᶜaṣar* 'la tarde, el atardecer' (12 *v*, 18 *v*), *alᶜatamaᵗᵃ*, 'primer tercio de la noche' (14 *r*, 16 *r*), *almaġrab*, 'puesta del sol' (14 *r*), *aˡṣṣubḥi* 'el amanecer' (14 *v*), *alẓẓohar* 'el mediodía' (18 *v*), pero *mediodía* (18 *r*) cuando el contexto no es estrictamente religioso.

De igual manera, se emplea el árabe en los días de la semana: *alğumuᶜaᵗᵃ* 'viernes, día de la oración comunitaria' (14 *r*), *ḫamīç* 'jueves' (2 *r*). Por su parte, los meses del año se expresan de acuerdo con su denominación en el calendario islámico: *rağab* 'séptimo mes del calendario musulmán' (11 *r*), *ramaḍān* 'noveno mes, mes del ayuno' (4 *r*, 4 *v*, 6 *r*), *šaᶜabān* 'octavo mes' (11 *r*), *šawāl* 'décimo mes' (22 *r*), pero se prefiere el romance en contextos no religiosos, así *janero* (8 *v*), *febrero* (2 *v*, 12 *r*) y *dizenbre* (2 *r*).

En otros casos la voz árabe alterna con la romance. Así, frente a la forma árabe *aliḏan* 'llamada a la oración' (5 *v*), empleada en una sola ocasión, se prefiere el aragonés *pergüeno* (16 *v*) así como *pergonar* 'llamar a la oración' (18 *v*, 22 *v*) y *pergonero* 'almuédano' (5 *v*), mientras que para 'pregonero' se emplea la voz *corredor* (10 *r*).

En el segundo grupo de arabismos incluimos aquellas voces que expresan conceptos islámicos asimilables en cierta medida a valores cristianos, por lo que suelen coexistir con la correspondiente forma hispánica. De tal manera, el árabe *alğanna* (18 *v*, 22 *r*) 'paraíso' aparece junto a su correspondiente cristiano *çielo* (8 *r*, 12 *r*), y de igual manera *aˡṣṣumuᶜa* 'alminar' (15 *r*, 16 *v*) aparece junto al romance *torre* (4 *v*, 13 *v*). Por su parte, las voces *alḥağ* (4 *v*, 6 *r*, 11 *v*) /*alḥiğ* (14 *v*) para referirse a la 'peregrinación mayor' y *alᶜumraᵗᵃ* 'peregrinación menor'

(12 *r*) alternan con el término romance *romeaje* (9 *r*) y *romería* (22 *r*), empleada esta última para referirse a peregrinaciones locales. En otros casos, se emplea únicamente la forma romance, así *biendeción* (17 *r*) se prefiere a la forma árabe *albaraka* muy común en los textos aljamiados pero desconocida en nuestro texto, *dascreído* (18 *v*) y *fariseo* (17 *r*) en lugar del árabe *alkāfir,* o *el-enemīgo* (17 *v*) para referirse al 'diablo', frente a la más común en los textos aljamiados *aššayṭān*.

En una tercera categoría de arabismos agrupamos aquellas voces que, sin ser conceptos islámicos, aparecen frecuentemente en contexto religiosos. De tal manera, la forma *ġame* (ár. *ʿamm*) [16 *v*] frente al romance *tío* (*paterno*), o *alfīl* (18 *v*) en lugar de *elefante*. En otros casos, la forma árabe y la romance coexisten en el mismo contexto, así el arabismo ya asimilado *recua* (3 *v*) /*racua* (12 *v*) es empleado para referirse a la caravana de peregrinos junto a la forma romance *weste* (18 *r*).

También en un marco religioso se registran el romance *pozo* (12 *v*, 16 *v*) alternando con el arabismo *aljub* (6 *v*, 12 *v*), voz asimilada ya en la época en aragonés y catalán. Los contextos condicionan asimismo el uso de una u otra voz en el caso de *annaqa* 'camella' (12 *r*) empleada en un ámbito religioso frente al masculino *gamello* (3 *v*, 6 *r*) que ocurre en contextos no marcados. Con *šareʿa* (17 *v*, 18 *v*) se designa el oratorio al aire libre, mientras que *calle* (3 *v*, 6 *r*, 22 *v*) se emplea en un contexto cristiano o, al menos, no estrictamente islámico con un significado próximo. Asimismo, cabe mencionar aquí el árabe *alqubba* 'edificio cubierto de bóveda' (4 *v*, 7 *v*, 8 *r*) usado para designar ciertos lugares de culto, mientras que fuera de este ámbito religioso se emplean las formas romances *cámara* (9 *r*) y *camra* (2 *r*), si bien en estos casos podría entenderse que designan diferentes tipos de construcciones.

A la vez que estos arabismos de los tres tipos citados, el elemento árabe se manifiesta en otras voces que, aunque empleadas por los moriscos, ya estaban integradas desde hacía tiempo en la lengua: *alatón* (ár. *al-lāṭūn*) [3 *v*], *algarībo* (*ár. al-ġarīb*) [21 *r*], *alqade* [9 *r*] / *alqadī* [9 *r*] (ár. *al-qāḍī*), *alquilé* (ár. *al-kirā'*) [6 *r*], *ʿarabī* (9 *r*) junto a la forma

latina *arābīgo* (9 *r*), *arrelde* (ár. and. *arrítl* y este del ár. clás. *raṭl* o *riṭl*) [11 *r*], *aṭabaque* (ár. *aṭ-ṭabaq*) [21 *v*], *carraca* (posiblemente del ár. and. *ḫarrák*) [2 *v*, 3 *r*], *hata* [1 *v*, 21 *r*] /*fasta* [9 *v*, 10 *v*, 13 *v*] (ár. *ḥattà*), *jaez* (ár. and. *ğaház*, y este del ár. clásico *ğahāz* o *ğihāz*) [4 *r*, 18 *r*], *magrabí* (ár. *maġārabī*) [11 *v*], *meçquino* (ár. *miçkīn*) [15 *r*], *rábita* (ár. *rābiṭa*) [1 *v*], *tabal* (ár. *ṭabl*) [18 *r*], *tahōna* (ár. and. *ṭaḥúna*, y este del ár. clas. *ṭāḥūna*) [22 *r*], *trujamán* (ár. *turğamān*) [9 *r*].

Junto a estos, se registran otros arabismos cuyo uso parece haber quedado restringido al dominio dialectal. Quizá sea el caso de *azayte* [9 *r*] junto a *aˡzzeyte* [9 *r*] (ár. *az-zayt*) común en algunas zonas de Aragón (Baxo Alcanadre, Plasencia, Murillo de Galligo, Plana de Huesca) y aun de Castilla (Cuenca), la forma *çotar* (ár. and. *assáwṭ* y este del ár. clás. *sawṭ*) [8 *r*], generada por ultracorrección frente a la tendencia aragonesa a la prefijación con *a-*, caso paralelo al de *ṣanefa* (ár. *ṣanīfa*) [14 *r*] común modernamente en catalán frente a las formas corrientes en castellano a lo largo del siglo XVI: *azanefa*, *açanefa* y *açenefa*.

Cabe citar por último la voz *jarquesco* 'oriental' (21 *v*) con la que se hace referencia al origen turco o circasiano de los soldados mamelucos de Egipto. No la encuentro en los romances peninsulares, pero sin duda, desde un punto de vista etimológico, parece explicarse a partir del ár. *šarqī* 'oriental, levantino', del que también tenemos en castellano la forma *jarquía* 'distrito al este de una ciudad y dependiente de ella'.

b) Formas romances:

Por lo que se refiere al léxico romance, como es habitual en los textos aljamiados, abundan las voces de filiación aragonesa, algunas coincidentes con el catalán. De sobra conocidas en la producción morisca, baste con mencionar aquí algunas de ellas: *corredor* (10 *r*) con la acepción de 'pregonero', *clamar* (17 *r*, 22 *r*), *crebar* (17 *r*), *crestiano* (4 *r*, 16 *v*), *dentrar* (5 *v*), *derrocar* (23 *r*), *desacordar* (10 *v*), *devantarse* (3 *r*), *escala* (14 *v*), *eçquerra* (11 *r*) /*esquerra* (2 *r*), *esnudo* (12 *v*), *fazer a saber* (3 *r*), *fruyta* (4 *v*), el adverbio *í* (6 *r*, 14 *r*), *lunbrar* (15 *v*), *martilizar* (22 *v*), *monimento* (8 *v*, 11 *r*), *mont* (18 *v*), *muert* (3 *r*),

ortalano (10 *v*), *part* (3 *v*), *peleyar* (5 *r*, 6 *r*), *pelra* (18 *r*), *pergonar* (18 *v*, 22 *v*), *perguntar* (5 *v*), *plegar* (1 *v*), *presona* (3 *r*, 10 *v*, 23 *r*), *promesión* (4 *r*), *puyar* (9 *r*), *setanta* (18 *v*), *sezen* (9 *r*), *sinse* (2 *v*).

Junto a estas formas aragonesas, se registran otras voces orientales que, en consonancia con el origen fronterizo del códice, parecen más bien de filiación catalana. Así, *almiral* (11 *v*), *barja* (3 *r*, 11 *r*, 11 *v*), *domasquina* (14 *r*), *desert* (21 *r*), *dizenbre* (2 *r*), *doser* (14 *r*), *enovar* (17 *r*) con la acepción de 'hacer saber, contar', *esturmentes* (18 *r*), *menjar* (21 *r*), *més* (10 *r*), *montar* 'ascender' (17 *r*), *porta* (15 *r*), *rōda* (18 *v*), *romeaje* (9 *r*), *ṣanefa* (14 *r*), *serra* (4 *r*), *traversar* (23 *v*).

Por otro lado, mientras que algunas voces como *alquilé* (6 *r*), *çibdad* (1 *v*, 2 *r*, 3 *r*, *et passim*), *enformaçión* (9 *r*) y *escantado* (18 *v*) ya estaban, posiblemente, en desuso en castellano en el siglo XVI, otras, sin embargo, consideradas arcaicas en Castilla, perduraron en aragonés con desigual suerte. Es el caso de *ad* (14 *r*, 14 *v*, 17 *r*), *agora* (10 *v*, 12 *r*), *allegar* (18 *v*, 21 *r*), *almueça* (12 *r*), *antigo* (5 *r*, 12 *v*), *dende* (1 *v*, 2 *r*, *et passim*), *enforrar* (14 *r*), *enperio* (23 *v*), *enpués* (1 *v*, 11 *v*, 18 *v*), *estallar* (6 *r*), *fuesa* (4 *r*, 5 *r*, 6 *r*), *gamello* (3 *v*, 6 *r*), *janero* (8 *v*), *lanpada* (15 *v*), *levar* (4 *v*, 8 *r*, *et passim*), *minguar* (10 *r*), *nenguno* (6 *v*), *non* (12 *v*, 16 *v*, 21 *r*), *nueso* (10 *r*, 12 *v*, 17 *r*) o *render* (21 *v*).

Junto a estas voces hispánicas, se registran otras, de orígenes diversos, algunas de reciente introducción en la lengua. Así, el galicismo *chamellote* 'camelote, tipo de tejido' (3 *v*) a partir del francés antiguo *chamelot*, de donde el catalán *xamelot*, documentada en el siglo XIV, y el castellano *chamelote*, común durante el siglo XVII. Del mismo origen, *espingarda* (23 *v*), documentada en castellano a mediados del siglo XV, posiblemente a partir del francés *espingarderie*, forma común en este hasta el siglo XVI.

Interesante es el término náutico *galeaça* (21 *r*, 22 *v*), forma documentada en castellano en el segundo cuarto del siglo XV, posiblemente del italiano *galeazza*, a través del catalán *galiassa*. Ciertamente, muchos términos navales genoveses y venecianos entran en la lengua durante la época y vienen a enriquecer el repertorio hispánico de voces náuticas, de las que encontramos varios ejemplos en nuestro

texto: *almiral* (11 *v*), *áncora* (2 *v*, 23 *v*), *barja* (3 *r*, 11 *r*, 11 *v*), *biççocho* (10 *v*), *camra* (2 *r*), *carraca* (2 *v*, 3 *r*), *cosario* (22 *r*, 23 *v*), *fortuna* (2 *r*, 2 *v*, 9 *r*, 11 *v*), *galeaça* (21 *r*, 22 *r*), *marear* (11 *v*), *pilot* (2 *v*, 11 *r*), *rapear* (11 *v*), *terreño* (2 *r*), *timonero* (11 *r*), o expresiones como *árbol seco* (2 *v*), *tomar puerto* (2 *v*, 23 *v*), *tomar viento* (2 *v*), etc.

Con todo ello, a pesar del relativo arcaísmo de este tipo de textos, sorprende el uso en este manuscrito de algunos de los términos arriba mencionados, especialmente los navales que, aunque de reciente introducción en la lengua, aparecen en el texto ya plenamente integrados. Aspecto este que invitaría a cuestionar el supuesto carácter arcaico de la lengua de la producción aljamiado-morisca.

3. A modo de conclusión

Estamos, en suma, ante dos textos singulares en el conjunto de la producción aljamiado-morisca, que, en tanto que copias que remiten a una *Vorlage* castellana, muestran un lenguaje mucho más libre que el que es habitual en este tipo de códices, apegados por lo general a sus originales árabes. Por otro lado, si bien no podemos precisar por el momento eventuales fases intermedias aragonesas (especialmente en caracteres árabes), la transmisión a partir de un texto castellano nos permite asimismo diseccionar el elemento dialectal aragonés con mayor precisión. Así, a la luz de la casuística aquí descrita, se observa, en líneas generales, el predominio de los resultados castellanos en ambos códices, algunos de ellos probablemente más bien dialectales dentro de este dominio, como los citados casos de yeísmo y el enmudecimiento de *-s* y *-n* final observados en el manuscrito de Calanda, imputables a la lengua del autor abulense, y mantenidos quizá por el escribano en el proceso de copia.

Por su parte, el elemento aragonés resulta proporcionalmente mucho menor que el de otros códices aljamiados. Este hecho se aprecia especialmente en el códice de los Escolapios, posiblemente mucho más fiel al original castellano del que copia, en el que el empleo del aragonés se reduce a ocurrencias excepcionales de rasgos muy comu-

nes en los textos aljamiados que, como nuestro códice, proceden del valle del Jalón, y que aún hoy persisten en buena parte del dominio.

Aunque la impronta de elementos aragoneses es asimismo menor en el manuscrito de Calanda, algunos de estos localismos orientales nos permiten suponer, con mayor precisión, la procedencia del copista en relación a una zona próxima al lugar del hallazgo, muy posiblemente situada en el área bajoaragonesa de transición con el catalán. Téngase en cuenta aquí la localización fronteriza, desde un punto de vista lingüístico, de la propia comarca de Calanda, colindante al este con las tierras catalanoparlantes del Bajo Aragón.

Son precisamente estos rasgos fronterizos, algunos de ellos hasta ahora no atestiguados en la producción textual morisca, los que singularizan este códice calandino; así la tendencia a la adiptongación de las vocales breves tónicas ĕ y ŏ, la diptongación excepcional de ĕ breve tónica en *ia*, los casos de pérdida de *-o* átona final, los casos de palatalización, o la singular evolución de *a* átona final en *e*.

Es, pues, el calandino un texto compuesto en un área de interferencia lingüística que, como tal, refleja una tendencia a la vacilación de resultados propia de un territorio de frontera. En este sentido, los datos preliminares extraídos de este códice vienen a confirmar la dimensión dialectal de la modalidad lingüística de las comunidades criptomusulmanas aragonesas que ya habíamos tenido ocasión de analizar en otros códices. Esta diversidad lingüística del romance de los manuscritos aljamiados ciertamente no es ajena a su lugar y momento de producción, y nos permite matizar la idea de su uniformidad que, tradicionalmente, se había venido aceptando. Por otro lado, la relativa diversidad dialectal que aflora en algunos manuscritos (Calanda, Aitona, Argel) nos revela la posible existencia focos de producción libraria morisca, hasta ahora desconocidos, en la zona fronteriza catalano-aragonesa.

ANEXOS AL ESTUDIO INTRODUCTORIO

ANEXO I

Documentos sobre el embarque de ᶜOmar Paṭōn y otros mudéjares (castellanos, aragoneses y valencianos) en el puerto de Valencia[1]

Ofrezco a continuación la edición de varias licencias de viaje emitidas por la Batllia General de Valencia en 1491. En la lectura de estos documentos téngase en cuenta que: 1) Se ha regularizado el uso de mayúsculas y minúsculas, de *v* y *u* y de *i*, *j* e *y*. 2) Se emplea la *ç* en aquellos casos en los que, aunque ausente en el original, su uso es necesario. 3) La puntuación y la acentuación ha sido suplida siguiendo los criterios ortográficos actuales del catalán. 4) Se indican en nota aquellas partes de texto que están repetidas y se suprimen en la edición para facilitar la lectura del texto. 5) Aquellas incorrecciones que dificultan la lectura o dan lugar a equívoco se corrigen en la edición y se constatan en nota en su forma original.

I

1491, noviembre, 12. Valencia.

Licencia de embarque de Gomar Patón, moro de Ávila, en la galera veneciana de Thomas Diodo con destino a Túnez. Actúa como fiador Yúçef Medino, moro de Arévalo.

Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fols. 918 *r* – 918 *v*.

---

[1] Véanse *supra* págs. 111, 113, 141-142 y 150 de los capítulos II y III.

Dictis die et anno

Com de ligència del molt noble Don Diego de Torres, conseller, *etcètera*, batle general del regne de València, Gomar Patón, moro de Àvila, va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia, ab les galeres venecianes de les quals és capità micer Thomas Diodo, lo qual va en romeria, perço lo dit serrahí promès e s'obliga en poder del dit noble batle general e cort sua lo notari scrivà de aquella stipulant *etcètera* que de ací a hun any primer vinent e contínuament següent sia tornat de les dites parts es presentarà davant lo dit noble batle general e cort sua sots pena de cent florins a la règia cort applicadors obligant-hi lur persona e béns, *etcètera*. E per tuhicio e seguretat de les dites coses dóna per fermança e principal obligat ab ell e sens ell et cascun per si e per lo tot a Yúçef Medino, moro de Arévalo, qui present és e acceptant, lo qual interrogat si feya la dita fermança e principal obligació ensemps ab lo dit Gomar Patón, simul et in solidum, quant a la pena de cent florins e digueren que sí, e per aquella les persones e béns obligarent *etcètera*, sotsmeteren-se *etcètera*, renunciaren *etcètera*, e encara renunciaren *etcètera*.

[918 v] Als honorables universes, *etcètera*. De nós, don Diego de Torres, *etcètera*, saluts e honor. A la saviesa vostra e de cascun de vós, per tenor de la present, fem a saber que Gomar Patón, moro de Àvila, portador de la present, és vehí e habitador del dit loch e contribuex en totes e sengles peytes e exaccions reals e vehinals ensemps ab los altres moros vehins et habitadors del dit loch.

On, com lo dit Gomar Patón de licència nostra va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia ab les galeres venecianes de les quals és capità lo magnifich micer Thomas Diodo, lo qual va en romeria, per tal, de part del dit senyor Rey als sotsmesos a la nostra juredictió dehim e manam, e als altres requerim e pregam, que al dit serrahí anant a les damunt dites parts estant e tornant-s'en de aquelles, mal ni dan algú no donets ni donar façats, consentats ni permetats que li sian fet ni donat en lur persona e béns, hans aquell lexets anar, estar e tornar, salvament e segura, e·l tractets, favorablement e benigna, com a natural e sotsmès de la terra e senyoria del dit Senyor Rey, com lo dit serrahí haja assegurat en poder nostre e de nostra cort e donades bones e suficients fermances de esser tornat de les dites parts dins un any primer vinent e contínuament següent. E nós en nom e loch del dit Seyor Rey guiem e assegurem aquell anant estant e tornant.

En testimoni de les quals coses fem fer e liurar la present nostra letra ab lo sagell major del nostre ofici en pendent sagellada. Data Valencie ut supra

2

1491, noviembre, 4. Valencia.

Licencia de embarque de Mahomat del Corral en la galera veneciana de Thomas Diodo con destino a Túnez. Actúan como fiadores Yúçef Vermejo y Abrahim Garcival, moros de Segovia.

Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria 707, fols. 916 *r* – 916 *v*.

Die intitulata quarta novembris anno a Nativitate
Domini M.º CCCCLXXXXI^mo

Com de lixència del molt noble Don Diego de Torres, cavaller, *etcètera*, batle general del regne de Valencia, Mahomat del Corral, moro de la vila de Mírida del realme de Castella, va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia ab les gualleres de venecians, de les quals és capità lo magnifich micer Thomas Diodo, per mercadejar en la dita ciutat, perço lo dit serrahí promès e s'obligua en poder del dit noble batle general e cort sua lo notari scrivà de aquella stipulant, *etcètera*, que de ací a hun any primer vinent e contínuament següent sia tornat de les dites parts es presentarà davant lo dit noble batle general e cort sua sots pena de cent florins a la règia cort applicadors obliguant-hi lur persona e béns *etcètera*. E per tuhicio e seguretat de les dites coses dóna per fermança[2] e principals obliguats ab ell e sens ell cascu per si e per lo tot a Yúçeff Vermejo e Abrahimi Garcival, moro de la ciutat de Sogòvia del realme de Castella, qui presents eren e acceptants, los quals interroguats si feyen la dita fermança e principal obligació ensemps ab lo dit Mahomat del Corral, simul et in solidum, quant a la pena de cent florins e digueren que sí, e per aquella[3] les persones e béns hi obliguarent *etcètera*, sotsmeteren-se *etcètera*, renunciaren *etcètera*, e encara renunciaren *etcètera*.

[916 v] Als honorables universes, *etcètera*. De nós, don Diego de Torres, *etcètera*, saluts e honor. A la saviesa vostra e de cascun de vós, per thenor de la present ffem a saber que Mahomat del Corral, moro de la vila de Mírida del realme de Castella[4], és vehí e habitador de la dita vila, e alí pagua e

[2] Anotación lateral «Foren presents les fermances per en Basurto ab beneplacit del S.^or batle».

[3] Sigue palabra tachada ilegible.

[4] Escribe a continuación *portador* y lo tacha.

contreboheix en totes e sengles peytes e·xaccions reyals et vehinals ensemps ab los altres moros vehins et habitadors de la dita vila.

On, com lo dit Mahomat del Corral, portador de la present delixència nostra, va[5] ab les gualleres de venecia[*n*]s, de les quals és capità lo magnifich micer Thomas Diodo, a la ciutat de Tuniz per mercadejar en aquella, per tal, de part del damunt dit Senyor Rey als sotsmeses a la nostra juridictió dihim et manam, e als altres requirim e pregam, que al dit serrahí anant a les damunt dites parts estant e tornant de aquelles, mal ni[6] dan algú no donen ni donar façan, consentan ni permetan que li sia fet ni donat, ans aquells lexen anar, estar e tornar, salvament e segura, he·l pretractets, favorablement e benigna, com a natural e sotsmès de la terra e senyoria del dit Senyor Rey, com lo dit serrahí haia assegurat en poder nostre e donades bones e sufficients fermances de ací tornar de les dites parts dins hun any primer vinent e contínuament següent[7]. E nós en nom e loch del dit Senyor guiem e assegurem aquell anant estant e tornant-se'n de les dites parts.

En testimoni de les quals coses ffem ffer e liurar al dit serrahi la present nostra letra testimonial de guiage ab lo saguell del nostre offici emprenptant sagellada, duradora lo dit temps, *etcètera*. Data ut supra.

3

1491, noviembre, 12. Valencia.

Licencia de embarque de Mahomat Alfaqí en la galera veneciana de Thomas Diodo con destino a Túnez. Actúa como fiador Yúçef Medino, moro de Arévalo.

Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria 707, fols. 917 *r* – 917 *v*.

Die intitulata XII mensis novembris anno a Nativitate Domini M.° CCCCLXXXXI

Com de ligència del molt noble don Diego de Torres, cavaller, *etcètera*, batle general del regne de València. Mahomat Alfaqí, moro de Àvila, va la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia ab les galeres venecianes, de les quals és capità micer Thomas Diodo, lo qual va en romeria, perço lo dit serrahí

[5] Escribe a continuación *va a la* y una palabra tachada.
[6] Aparece *dal* tachado.
[7] Sigue palabra tachada ilegible.

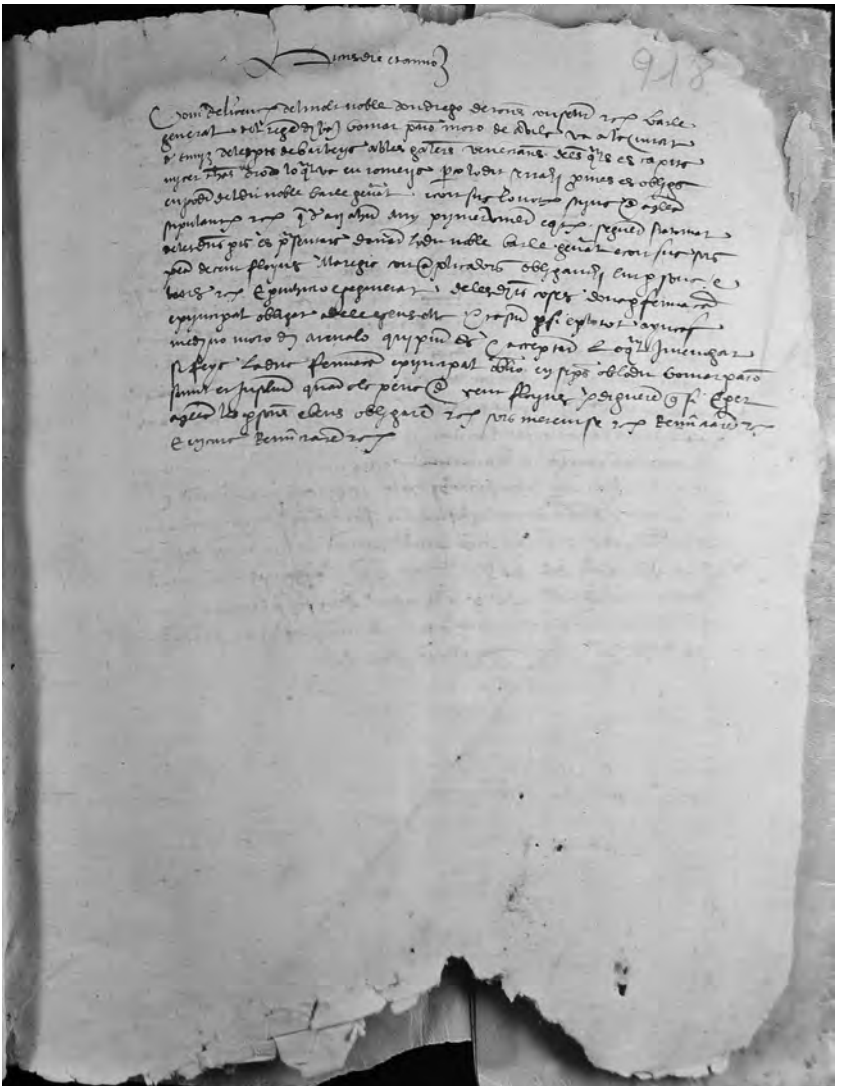


Figura 11: Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fol. 918 *r*.

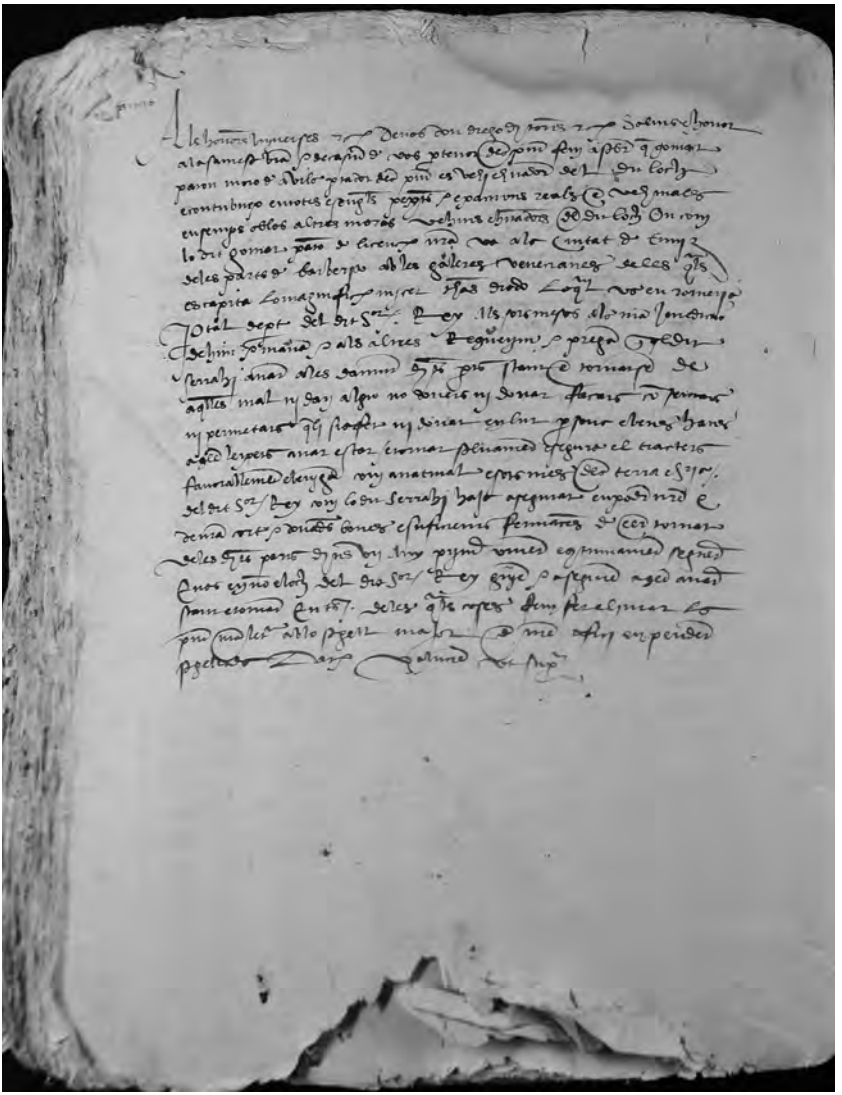


Figura 12: Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fol. 918 *v*.

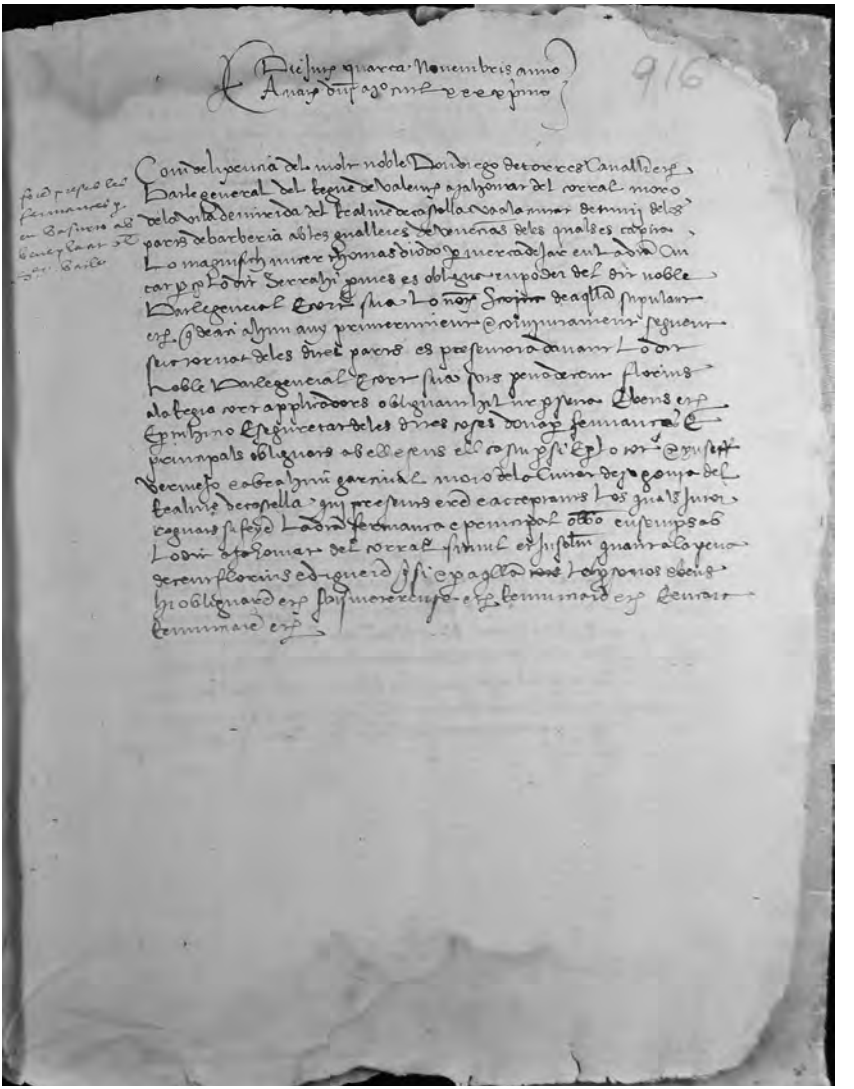


Figura 13: Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fol. 916 *r*.

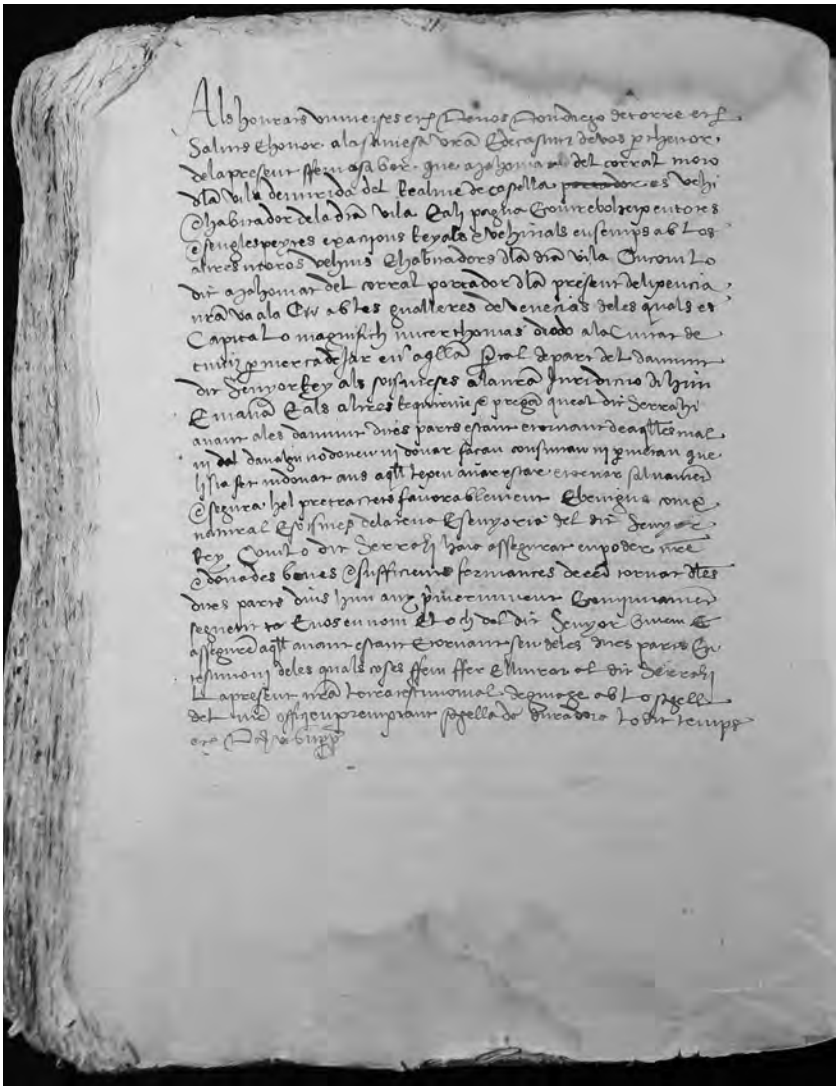


Figura 14: Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fol. 916 *v*.

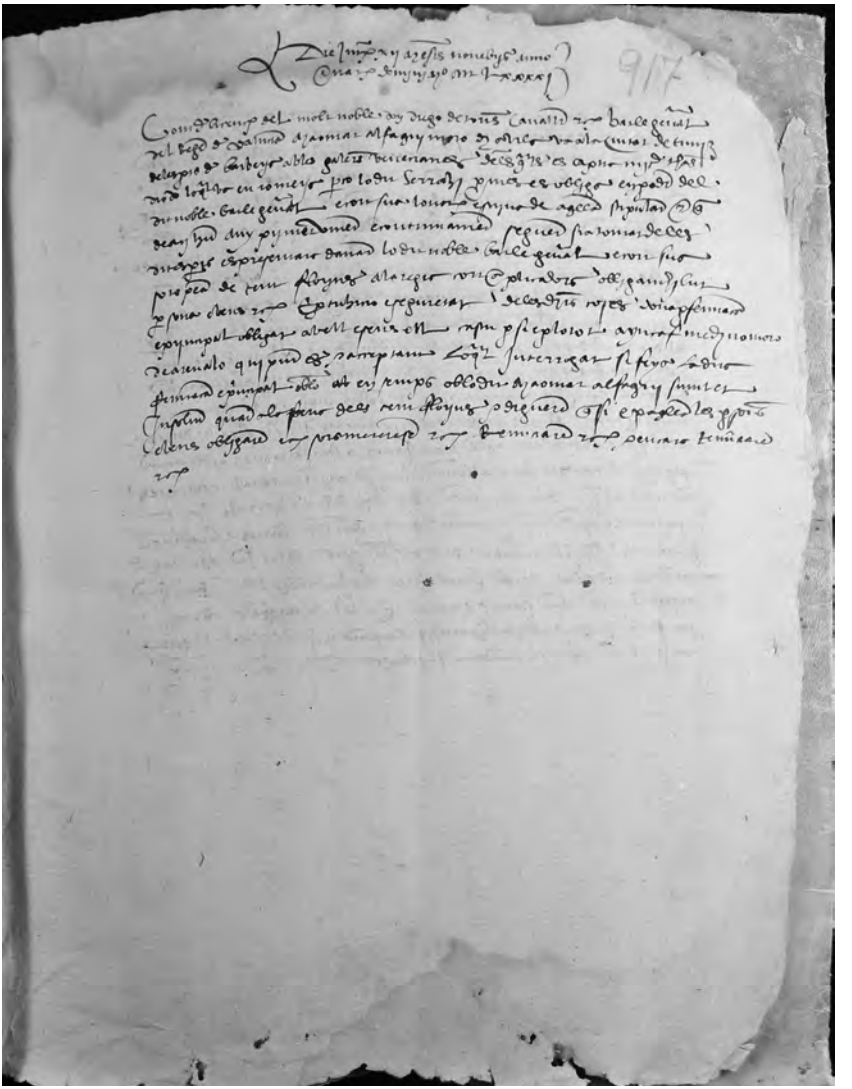


Figura 15: Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fol. 917 *r*.

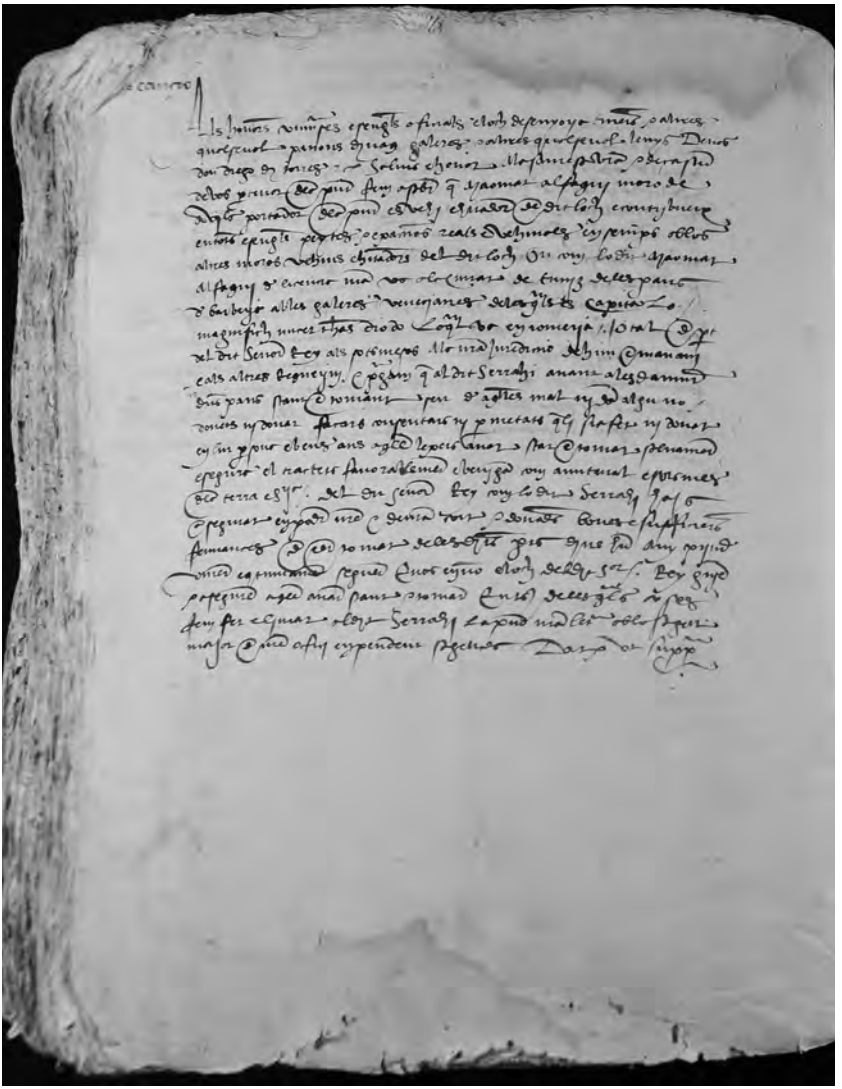


Figura 16: Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fol. 917 *v*.

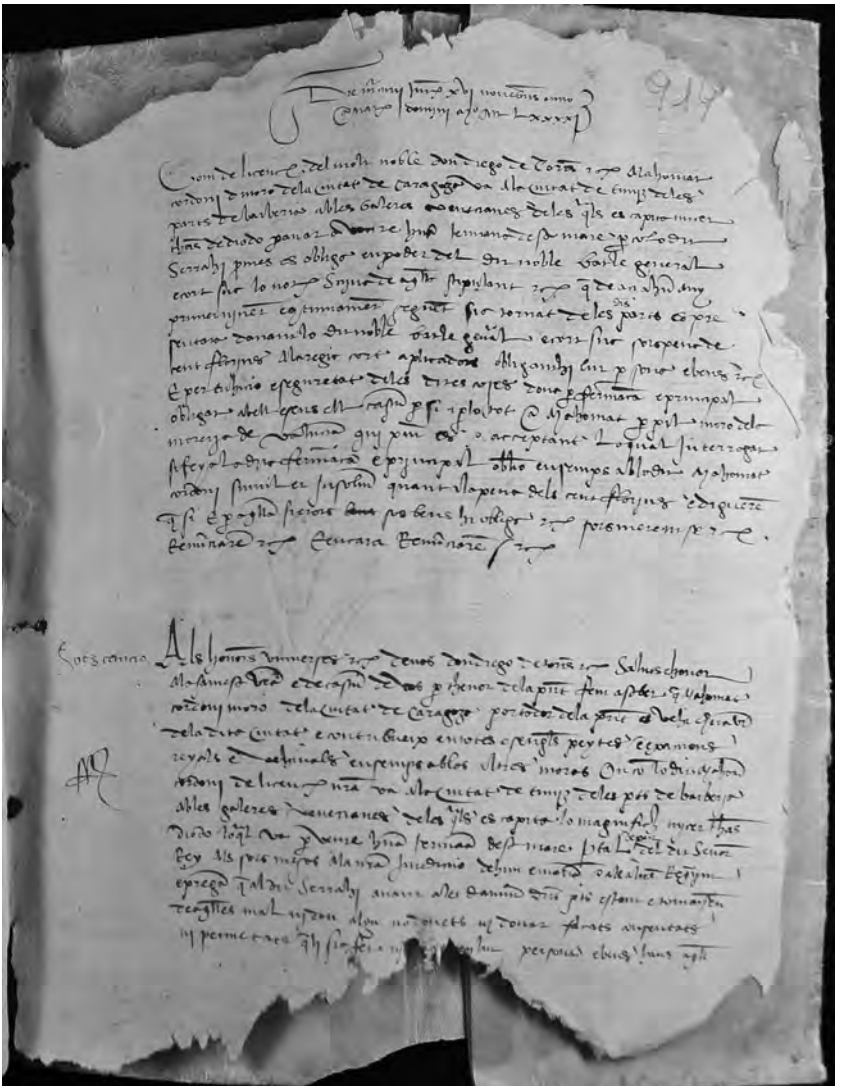


FIGURA 17: Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fol. 919 *r*.

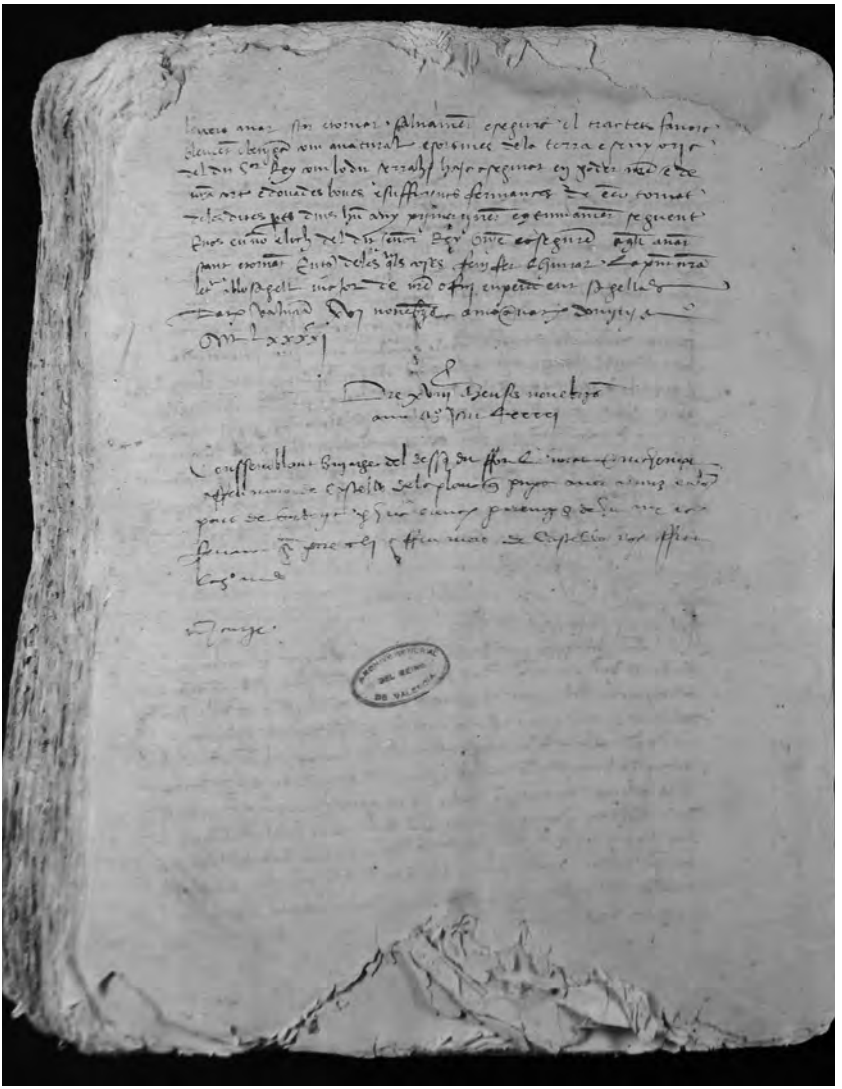


FIGURA 18: Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fol. 919 *v*.

promès e s'obliga en poder del dit noble batle general e cort sua lo notari scrivà de aquella stipulant e que de ací hun any primer vinent e contínuament següent sia tornat de les dites parts es presentarà davant lo dit noble batle general e cort sua sots pena de cent florins a la règia cort, applicadors obligant-hi lur persona e béns, *etcètera*. E per tuhicio e seguretat de les dites coses dóna per fermança e principal obligat ab ell e sens ell e cascú per si e per lo tot a Yúçaf Medino, moro de Arévalo, qui present es e acceptant, lo qual interrogat si feya la dita fermança e principal obligació[8] ensemps ab lo dit Maomat Alfaquí, simul et in solidum, quant a la pena dels cent florins e digueren que sí, e per aquella les persones e béns obligarent *etcètera*, sotsmeteren-se *etcètera*, renunciaren *etcètera*, e encara renunciaren *etcètera*.

[917 v][9]Als honorables universes e sengles oficials e loch de senyoria tinents e altres qualsevol patrons de naus, galeres e altres qualsevol lenys. De nós, don Diego de Torres, *etcètera*, salut e honor. A la saviesa vostra e de cascun de vós, per tenor de la present fem a saber que Maomat Alfaquí, moro de Àvila, portador de la present es vehí e habitador del dit loch e contribueix en tots e sengles peytes e exaccions reals e vehinals ensemps ab los altres moros vehins e habitadors del dit loch.

On, com lo dit Maomat Alfaquí de licència nostra va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia ab les galeres venecianes, de les quals és capità lo magnifich micer Thomas Diodo, lo qual va en romeria, per tal, de part del dit Sennor Rey als sotsmesos a la nostra juridicció dehim e manam, e als altres requerim e pregam, que al dit serrahí anant a les damunt dites parts estant e tornant-se'n de aquelles, mal ni dan algú no donets ni donar façats, consentats ni permetats que li sian fet ni donat en lur persona e béns, ans aqell lexets anar, star e tornar, salvament e segura, e·l tractets favorablement e benigna, com a natural e sotsmès de la terra e senyoria del dit Sennor Rey, com lo dit serrahi haja assegurat en poder nostre e de nostra cort e donades bones e sufficients fermances de ací tornar de les dites parts dins hun any primer vinent e contínuament següent. E nós en nom e loch del s*enyo*r Rey guiem e assegurem aquell anant, stant e tornant.

En testimoni de les quals coses fem fer e liurar al dit serrahí la present nostra letra ab lo sagell major del nostre ofici en pendent sagellada. Data ut supra.

---

[8] Sigue *ab* tachado.

[9] Escribe en el margen [*sots*] *caució*.

4

1491, noviembre, 16. Valencia.

Licencia de embarque de Mahomat Cordoni en la galera veneciana de Thomas Diodo con destino a Túnez. Actúa como fiador Mahomat Perperil, moro de Valencia.

Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria 707, fols. 919 *r* – 919 *v*.

Die *mercurii intitulata* XVI novembris anno
a *Nativitate* Domini M.º CCCCLXXXXI

Com de ligència del molt noble don Diego de Torres, *etcètera*. Mahomat Cordoni[10], moro de la ciutat de Çaragoza, va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia ab les galeres venecianes, de les quals és capità micer Thomas[11] Diodo, per anar a veure huna jermana de sa mare, perço lo dit serrahí promès e s'obliga en poder del dit noble batle general e cort sua lo notari scrivà de aquella stipulant, *etcètera* que de ací a hun any primer vinent e contínuament següent sia tornat de les dites[12] parts e·s presentarà davant lo dit noble batle general e cort sua sots pena de cent florins a la règia cort applicadors obligant-hi lur persona e béns, *etcètera*. E per tuhicio e seguretat de les dites coses dóna per fermança e principal obligat ab ell e sens ell cascun per si e per lo tot a Mahomat Perperil, moro de la moreria de València, qui present es e acceptant, lo qual interrogat si feya la dita fermança e principal obligació ensemps ab lo dit Mahomat Cordoni, simul et in solidum, quant a la pena dels cent florins e digueren que sí e per aquella si e tots sos béns hi obligarent *etcètera*, sotsmeteren-se *etcètera*, renunciaren *etcètera*, e encara renunciaren *etcètera*.

Als honorables universes, *etcètera*. De nós, don Diego de Torres, *etcètera*, saluts e hornor. A la saviesa vostra e de cascun de vós, per thenor de la present, fem a saber que Mahomat Cordoni, moro de la ciutat de Çaragoza, portador de la present es vehí e habitador de la dita ciutat e contribueix en totes e sengles peytes e exaccions reyals e vehinals ensemps ab los altres moros.

---

[10] Sigue *d* tachada.
[11] Sigue *de* tachado.
[12] Añadida entre líneas.

On, com lo dit Mahomat Cordoni de licència nostra va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia ab les galeres venecianes, de les quals és capità lo magnifich micer Thomas Diodo, lo qual va per veure huna jermana de sa mare, per tal, de part[13] del dit Senyor Rey als sotsmesos a la nostra juredictió dehim e manam, e als altres requirim e pregam, que al dit serrahí anant a les damunt dites parts estant e tornant-se'n de aquelles mal ni dan algú no donets ni donar façats, consentats ni permetats que li sia fet ni [donat en][14] lur persona e béns, hans aquell **[919 v]** lexets anar, star e tornar, salvament e segura, e·l tractets, favorablement e benigna, com a natural e sotsmès de la terra e senyoria del dit Señor Rey, com lo sit serrahí haja asegurat en poder nostre e de nostra cort e donades bones e sufficients fermances de esser tornat de les dites parts dins hun any primer vinent e contínuament següent. E nós en nom e loch del dit Señor Rey guiem e assegurem aquell anant, stant e tornant.

En testimoni de les quals coses fem fer e liurar la present nostra letra ab lo sagell major de nostre ofici en pendent sagellada. Data Valencia XVI novembris anno a Nativitate Domini Mº CCCCLXXXXI.

5

1491, noviembre, 18. Valencia.

Anejo con licencia de embarque de Mahomat Affeu, moro de Castellón de la Plana, con destino a Túnez. Actúa como fiador su padre, Ali Affeu.

Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria 707, fol. 919 *v*.

Die XVIII mensis novembris anno Mº CCCCLXXXXI

Con ssemblant giatge del dessús dit ffonch liurat a Mahomat Affeu, moro de Castelló de la Plana, que puxa anar à Tuniz en les parts de Barberia per una herència per a temps de hun any e ach fermança son pare, Ali Affeu, moro de Castelló, *etcètera*. Ffia largo modo[15].

---

[13] Añadido entre líneas *de part*.

[14] Folio roto.

[15] Escribe en margen *sots caució* y abreviatura de *facta*.

ANEXO II

Viajeros de la Península Ibérica (y europeos) a Oriente entre los siglos XV y XVI[1]

Ofrezco aquí un listado de viajeros de origen hispánico (cristianos, musulmanes y judíos) a Oriente de los siglos XV y XVI, junto a otros europeos citados en este trabajo. El propósito de este inventario es únicamente el de facilitar al lector una contextualización más amplia del relato de ᶜOmar Paṭōn en el marco de los viajes a Tierra Santa. Junto a una breve descripción del itinerario seguido, cito para los viajeros hispánicos[2] la referencia a la primera edición de la obra de la que se tiene noticia y aquellas otras modernas que he utilizado en este estudio. En el caso de los viajeros europeos únicamente refiero las ediciones a las que he tenido acceso.

a) VIAJEROS CRISTIANOS

Castellanos

1403

Ruy González de Clavijo: Expedición de una delegación diplomática de Enrique III de Castilla desde el Puerto de Santa María hasta la corte de Tamerlán, en Samarcanda, con regreso a Castilla en 1406.

---

[1] Véanse *supra* págs. 130-135 del capítulo III.

[2] Para para una información más detallada sobre los viajeros cristianos, remito aquí al reciente catálogo de la exposición *Urbs Beata Hierusalem* de la Biblioteca Nacional de España. Véase VÍCTOR DE LAMA DE LA CRUZ, *Urbs Beata Hierusalem: los viajes a Tierra Santa en los siglos* XVI *y* XVII, Madrid (Biblioteca Nacional de España), 2017.

Ruy González de Clavijo, *Historia del gran Tamorlan e itinerario y enarracion del viage: y relacion de la Embaxada que Ruy Gonçalez de Clavijo le hizo, por mandado del muy poderoso Señor Don Henrique el Tercero de Castilla; y un breve discurso fecho por Gonçalo Argote de Molina*, Sevilla (Casa de Andrea Pescioni), 1582; Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Madrid (CSIC – Instituto Nicolás Antonio), 1943; Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, ed. de Francisco López Estrada, Madrid (Castalia), 1999.

1435

Pero Tafur: Viaje emprendido en Sanlúcar de Barrameda en 1435 durante el que visita Tierra Santa, Egipto y Turquía. Regresa en 1439 a Castilla, tras haber atravesado gran parte de Europa (Grecia, Italia, Alemania, Polonia, Austria, etc.).

Marcos Jiménez de la Espada, *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*, Madrid (Imprenta de Miguel Ginesta), 1874; Pero Tafur, *Andanças e viajes de un hidalgo español*, estudio y descripción de Roma por José Vives Gatell; presentación, edición, ilustraciones y notas por Marcos Jiménez de la Espada; con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada, Barcelona (Albir), 1982; Pero Tafur, *Andanças e viajes*, ed. de Miguel Ángel Pérez Priego, Sevilla (Fundación José Manuel Lara), 2009; Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, ed. de Miguel Ángel Pérez Priego, Madrid (Cátedra), 2018.

1483

Fray Antonio Cruzado: Viaje a Tierra Santa, donde permanecerá como Custodio General de la Orden franciscana hasta 1485.

Antonio Cruzado, *Los misterios de Jerusalem*, Sevilla (Jacobo Cromberger), 1511-15; Autor referido en la compilación anónima de 1520 (ms. BNE 10883), editada por Joseph R. Jones, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* xvi *y* xvii*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 107-243.

1507

Fray Diego de Mérida: Peregrinación a Tierra Santa emprendida desde Venecia en 1507 y regreso en torno a 1512 por El Cairo, la península del Sinaí, Alejandría y Candía.

Manuscrito del s. xvi conservado en la Real Academia Española (Legado Rodríguez-Moñino – María Brey, n.º E-1-4861). Relato contenido parcialmente en la compilación anónima de 1520 *Viaje de Tierra Santa* (ms. BNE 10883), editado por A. Rodríguez-Moñino, «Viaje a Oriente (1512)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, xviii (1945), págs.

115-187; tirada aparte: DIEGO DE MÉRIDA, *Viaje a Oriente (1512)*, ed. de A. Rodríguez-Moñino, Barcelona (Balmesiana), 1946; JOSEPH R. JONES, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* XVI *y* XVII*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 107-243.

1514

Fray Antonio de Medina: Peregrinación a Tierra Santa, con salida desde Valencia y llegada al puerto de Beirut. Regreso por Rodas, Sicilia, Cerdeña y Mallorca hasta el mismo puerto de Valencia.

FRAY ANTONIO DE MEDINA, *Tratado de los misterios y estaciones de la Tierra Santa,* Salamanca (Herederos de Juan de Cánova), 1573; «Tratado de los misterios de la Tierra Santa», en JOSEPH R. JONES, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* XVI *y* XVII*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 313-347.

Principios del siglo XVI

Alonso Gómez de Figueroa: Expedición (posiblemente ficticia) a Tierra Santa, la India, Europa, África y América.

ALONSO GÓMEZ DE FIGUEROA, *Alcázar imperial de la fama del muy ilustrísimo señor el Gran Capitán, con la Coronación, y otras coplas de arte mayor y real en las cuales se declaran las cuatro partidas del mundo*, Valencia (Diego de Gumiel), 1514.

1519

Fadrique Enríquez de Ribera: Peregrinación a Jerusalén con salida desde Bornos (Cádiz) en 1518 y regreso a Sevilla en 1520. Viaja por Francia e Italia para embarcarse en Venecia con destino a Jafa, travesía en la que coincide con Juan del Encina. En su regreso hace escala en las principales ciudades italianas.

FADRIQUE ENRÍQUEZ DE RIBERA, *Este libro es el viaje que yo, don Fadrique Enriques de Ribera, marqués de Tarifa hize a Jerusalem…*, Sevilla, 1521; FADRIQUE ENRÍQUEZ DE RIBERA, *Viage de Jerusalem: de D. Fadrique Enríquez de Ribera, Marqués de Tarifa, i otros caballeros*, Madrid (Imprenta de Francisco Martínez Abad), 1733; PEDRO GARCÍA MARTÍN, CARLOS MARTÍNEZ SHAW, MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, VICENTE LLEÓ CAÑAL, VICENÇ BELTRÁN y MARÍA DEL CARMEN ÁLVAREZ MÁRQUEZ, *Paisajes de la tierra prometida. El* Viaje a Jerusalén *de Don Fadrique Enríquez de Ribera*, Madrid (Miraguano), 2001.

Juan del Encina: Peregrinación a Jerusalén y al monte Sinaí, compartida desde Venecia con Fadrique Enríquez de Ribera.

Juan del Encina, *Tribagia o via sacra de Hierusalem*, Roma, 1521 (supuesta edición no conservada); Juan del Encina, «Trivagia o Viaje a Jerusalén», en *Obras completas*, ed. de Ana María Rambaldo, Madrid (Espasa-Calpe), tomo II, 1978, págs. 187-257; Juan del Encina, *Obra completa*, ed. de Miguel Ángel Pérez Priego, Madrid (Fundación José Antonio de Castro), 1996, págs. 407-472.

1523

Ignacio de Loyola: Peregrinación a Tierra Santa desde Barcelona, pasando por Roma y Venecia, donde se embarca rumbo a Jafa. Regresa de Jerusalén por Venecia en 1524.

No existe propiamente un relato de dicho viaje, más allá de las referencias contenidas en Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, ed. de Cándido de Dalmases, *Obras completas*, III, Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos), 1952, págs. 56-62.

1529

Fray Antonio de Aranda: Viaje a Tierra Santa junto a un grupo de cuarenta franciscanos enviados por la Orden al monasterio de Monte Sion. Regresa en 1531 a Castilla desde el puerto de Beirut.

Fray Antonio de Aranda, *Verdadera información de la Tierra Santa según la disposicion en que este año de MDXXX el auctor la vio y passeó,* Alcalá de Henares (Miguel de Eguía), 1533; «Verdadera información de la Tierra Sancta según la disposición que en el año de mil y quinientos y treynta el auctor la vio y passeó», en Joseph R. Jones, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* xvi *y* xvii*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 245-296.

h. 1575

Pedro Ordóñez de Ceballos: Tras embarcarse en galeras en Sevilla, viaja desde Túnez a Tierra Santa bajo la protección del Bajá de Siria.

Pedro Ordóñez de Ceballos, *Viaje del mundo. Hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordóñez de Ceballos, natural de la insigne ciudad de Jaén*, Madrid (Imprenta de Luis Sánchez), 1614; Pedro Ordóñez de Ceballos, *Viaje del mundo*, Madrid (Miraguano-Polifemo), 1993.

1584

Pedro Escobar Cabeza de Vaca: Viaje a Tierra Santa, Egipto y el Sinaí, desde Mesina, vía Alejandría. En Jerusalén es nombrado caballero del Santo Sepulcro.

PEDRO ESCOBAR CABEZA DE VACA, *Luzero de la Tierra Sancta y grandezas de Egypto y Monte Sinay,* Valladolid (Imprenta de Bernardino de Santo Domingo), 1587; «Luzero de la Tierra Sancta y grandezas de Egypto y Monte Sinay», en JOSEPH R. JONES, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 349-385.

1587

Fray Diego de Salazar: Peregrinación a Santiago, Roma y Jerusalén, por encargo de Felipe II. Tras la visita a Compostela, parte de Barcelona hacia Roma y desde allí se encamina hacia Jerusalén, donde entra en septiembre de 1590.

FRAY DIEGO DE SALAZAR, *Libro de las peregrinaciones del Cathólico Rey Philippe segundo de gloriosa memoria, que mandó hazer al padre Diego de Salazar Marañón, de la compañía de Jhesús para la salud, vida y feliçe sucçesión de su querido y amado hijo y nuestro rey nuestro señor, don Philippe…*, manuscrito original no conservado. Existe una copia incompleta en la British Library (Egerton 311) y una traducción al italiano en la Real Academia de la Historia (ms. 9/2365). Véase JACOBO SANZ HERMIDA, «Un peregrino real: Diego de Salazar (S. J.) y el voto de Felipe II», *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs.* XVI *e* XVII*: Espiritualidade e Cultura*, Porto (Universidade de Porto), 2004, págs. 221-230.

1588

Francisco Guerrero: Peregrinación a Tierra Santa por Venecia-Jafa, desde donde se dirige a Damasco, para regresar a Sevilla en 1589 desde Trípoli.

FRANCISCO GUERRERO, *El viage de Hierusalem que hizo Francisco Guerrero, Racionero y Maestro de Capilla de la Santa Iglesia de Sevilla*, Valencia (Herederos de Juan Navarro), 1590, edición hipotética de la que no se conocen ejemplares; ANTONIO SOLANO CAZORLA (ed.), *El viage de Hierusalem que hizo Francisco Guerrero, Racionero y Maestro de Capilla de la Santa Iglesia de Sevilla*, en *Lemir*, 4 (2000), en *http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Viaje.*

1595

Juan Ceverio de Vera: Peregrinación en solitario a Tierra Santa desde Roma, vía Venecia-Jafa, y regreso por Trípoli-Venecia.

JUAN CEVERIO DE VERA, *Viage de la Tierra Santa desde la ciudad de Roma a la sancta Hierusalem en el año 1595*, Roma (Nicolás Mucio), 1596; JUAN CEVERIO DE VERA, *Viaje de la Tierra Santa*. Edición, introducción y notas por Concepción Martínez Figueroa y Elías Serra Rafols, La Laguna (Instituto de Estudios Canarios), 1964.

Aragoneses y catalanes

1464

Guillem Oliver: Viaje desde Barcelona, vía Montpellier y Venecia, hasta Tierra Santa, de donde regresa pasando por la isla de Rodas.

Guillem Oliver, «Romiatge de la Casa Sancta de Jherusalem», en *Catalunya a Palestina*, Barcelona (Imprenta dels Germans Subirana), 1900, vol. I, págs. 3-42.

1517

Pedro Manuel de Urrea: Peregrinación a Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela, de donde regresa a Aragón dos años después.

Pedro Manuel de Urrea, *Peregrinación de las tres casas sanctas de Jherusalem, Roma y Santiago*, Burgos (Alonso de Melgar), 1523; Pedro Manuel de Urrea, *Peregrinación de las tres casas sanctas de Jherusalem, Roma y Santiago*, ed. de Enrique Galé, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 2008.

1551

Joan Perera: Peregrinación a Tierra Santa desde Roma, pasando por Chipre, Trípoli, Damasco y, finalmente, Jerusalén.

Joan Perera, *Camino y peregrinación que hizo el canónigo Juan Perera, mi tío, desde Roma a Jerusalem y toda la Siria hasta Egipto*, relato contenido en el capítulo V de José Sesse y Piñol, *Libro de la Cosmographia universal del mundo, y particular descripción de la Syria, y Tierra Santa*, Zaragoza (Juan de Larumbe), 1619.

Portugueses

1507

Fray Antonio de Lisboa: Viaje a Jerusalén desde Tomar, en compañía de su hermano.

A. Rodríguez-Moñino, *Viaje a Oriente (1507)*, Badajoz (Diputación Provincial), 1949, y A. Rodríguez-Moñino, «El viaje a Oriente de fray Antonio de Lisboa (1507)», *Revista de Estudios Extremeños*, v (1949), págs. 31-103. Relato interpolado en la compilación anónima de 1520 (ms. BNE 10883), Joseph R. Jones, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* xvi *y* xvii*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 107-243.

1563

Pantaleão d'Aveiro: Peregrinación vía Venecia a Jerusalén, donde permanece tres años, al cabo de los cuales regresa por Nápoles y Venecia.

Pantaleão d'Aveiro, *Itinerario da Terra Sancta, e suas particularidades / compostos por frey Pantaliam Daveiro*, Lisboa (Simão Lopes), 1593.

Italianos

1440

Domenico Messore - Meliaduse d'Este: Peregrinación conjunta a Tierra Santa, desde Ferrara, vía Venecia-Beirut-Damasco hasta llegar a Jerusalén. Regreso por El Cairo, Alejandría y Venecia.

Domenico Messore, *Viagio del Sancto Sepolcro facto per lo illustro misere Milliaduxe Estense.* Edizione e commento a cura di Beatrice Saletti, Roma (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo), 2009.

1481

Francesco Suriano: Viaje a Tierra Santa vía Venecia, pasando por Damasco, El Cairo y Alejandría.

Francesco Suriano, *Opera nova chiamata Itinerario de Hierusalem: overo della parte orientale composta per el R. P. franc. Suriano, da Venetia*, Venetia (Francesco Bindoni), 1524.

1492

Bernardino Dinali: Peregrinación a Tierra Santa vía Venecia-Jafa.

Bernardino Dinali, *La «jerosolomitana peregrinatione» del mercante milanese Bernardino Dinali* (*1492*), a cura di I. Sabbatini, Lucca (Maria Pacini Fazzi Editore), 2009.

1494

Pietro Casola: Peregrinación a Jerusalén vía Venecia-Jafa.

Anna Paoletti, *Viaggio a Gerusalemme di Pietro Casola*, Milano (Edizioni dell'Orso), 2001.

Finales del siglo xv

Frà Noe: Viaje a Jerusalén y el monte Sinaí.

Frà Noe, *Viaggio da Venetia al S. Sepolcro et al Monte Sinai*, Bassano (Antonio Remondini), 1791.

1501

Pietro Martire d'Anghiera (Pedro Mártir de Anglería): Expedición de una delegación diplomática de los Reyes Católicos ante el Sultán de El Cairo.

Raúl Álvarez-Moreno, *Una embajada española al Egipto de principios del siglo* xvi*: la Legatio Babilónica de Pedro Mártir de Anglería. Estudio y edición trilingüe anotada en latín, español y árabe*, Madrid (Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid - CantArabia), 2013.

1502

Ludovico Varthema: Viaje a Oriente, pasando por Alejandría, El Cairo, Beirut y Damasco, desde donde se dirige a La Meca en 1503 junto a una caravana de peregrinos. Continuó viaje hacia la India e Indonesia.

Arcangelo Madrignani, *El viaje de Ludovico Varthema*, trad. de Vicente Calvo Fernández, Madrid (Akal), 2010.

Franceses

1395

Ogier d'Anglure: Viaje a Tierra Santa desde Champaña vía Venecia-Jafa y vuelta por Chipre, donde fallece en enero de 1396.

Ogier d'Anglure, *Le saint voyage de Jherusalem du seigneur d'Anglure*, publié par François Bonnardot et Auguste Longnon, Paris [Librairie de Firmin Didot et Cie], 1878.

1418

Nompar de Caumont: Peregrinación desde Gascuña vía Barcelona-Sicilia-Jafa y regreso en 1490.

Nompar de Caumont, *Voyaige d'Oultremer en Jhérusalem par le seigneur de Caumont l'an* mcccxviii *publié pour la première fois d'après le manuscrit du Musée britannique par le Marquis de la Grange*, Paris (Auguste Aubry), 1858.

1493

Philippe de Voisins: Peregrinación vía Venecia-Jafa hasta Jerusalén, donde es armado caballero del Santo Sepulcro y de donde regresa por Chipre dos meses después.

Phillipe de Voisins, *Voyage à Jérusalem de Philippe de Voisins, seigneur de Montaut*, publié pour la Société historique de Gascogne par Tamizey de Larroque, Paris – Auch, 1883.

Alemanes

1483

Bernhard von Breydenbach: Viaje junto a una comitiva de veinte peregrinos desde Oppenheim a Tierra Santa, el Sinaí y Egipto. Su obra, *Peregrinatio in Terram Sanctam*, fue traducida al alemán, francés, italiano y, por Martín Martínez de Ampiés, al español.

Bernhard von Breydenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, Zaragoza (Pablo Hurus), 1498, ed. facsímil, Madrid (Instituto Bibliográfico Hispánico), 1974.

1496

Arnold von Harff: Viaje desde Colonia a Jerusalén, pasando por Roma, Venecia-Alejandría y el Sinaí. Desde Tierra Santa pasa a distintos puntos de África y Asia.

Arnold Von Harff, *The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499*, Translated from the German end edited with notes and an introduction by Malcom Letts, F.S.A., London (Hakluyt Society), 1946.

Flamencos

1470

Anselmo Adorno: Viaje a Tierra Santa desde Brujas, pasando por Milán, Génova y Roma, desde donde zarpa rumbo a Túnez y de allí a Egipto. Regresa a Flandes en 1471 por Nápoles y Roma.

Robert Brunschvig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au* XVe *siècle: ᶜAbdalbāsit ibn Ḫalil et Adorne*, Paris, 1936 (reed. facs., Paris [Maisonneuve et Larose], 2001); Jacques Heers et Georgette de Groer, *Itinéraire d'Anselme*

Adorno en Terre Sainte (1470-1471). Texte édité, traduit et annoté par…, Paris (Éditions du Centre National de Recherche Scientifique), 1978.

b) VIAJEROS MUSULMANES

1450

[c]Abd Allah b. aṣ-Ṣabbāḥ al-Aṣbaḥī al-Andalusī: Viaje desde Almería a Oriente efectuado entre los años 1450-1460, durante los que visita el norte de África, La Meca, Yemen, Jerusalén, Damasco, Constantinopla, Bagdad y Persia.

ANTONIO CONSTÁN NAVA, *Edición diplomática, traducción y estudio de la obra «Niṣāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār» de Ibn al-Ṣabbāḥ* (s. IX H./XV d.C.), Tesis doctoral inédita, Universidad de Alicante, 2014.

1491

[c]Omar Patón: Peregrinación a La Meca desde Ávila, pasando por Túnez, Grecia, Turquía, Siria, Palestina y Egipto. Regreso a Castilla en los últimos años del siglo XV por El Cairo, Alejandría-Venecia y Malta. Edición en el presente trabajo.

Principios del siglo XVI

Peregrino anónimo de Puey Monçón: Viaje desde Pueyo de Santa Cruz hasta Valencia, donde se embarca rumbo a Túnez, Alejandría, El Cairo y, finalmente, La Meca. Relato versificado contenido en el ms. CSIC Junta 13.

PABLO GIL, «*Las coplas del alhichante* de Puey Monzón», *El Archivo*, Denia, IV, 1890, págs. 171-181; MARIANO PANO Y RUATA, *Las coplas del peregrino de Puey Monçón. Viaje a La Meca en el siglo* XVI, Zaragoza (Comas Hermanos), 1897; HENRY BIGOT, «Les strophes du pèlerin de Puey Monçon (voyage à la Mecque à la fin du XVIe siècle)», *Revue Tunisienne*, XXXI (1916), págs. 87-124; LINDA GRACE DEL CASINO, *Edición y estudio de las Coplas del al-ḥijante de Puey Monçón*, Tesis doctoral inédita, University of Pennsylvania, 1978; RAMÓN ZÚÑIGA LÓPEZ, «Las Coplas del Alhichante de Puey Monçón (Peregrinación a La Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXVII-XXXVIII, 2, 1988-1989 [1991], págs. 449-479; TAREK KHEDR, *Códice aljamiado de varias materias*, págs. 363-390; FERNANDO BURILLO ALBACETE, «Las coplas del alhichante de Puey Monçón (Peregrinación a La Meca de un mudéjar aragonés)», *Cuadernos CEHIMO*, 36 (2010), págs. 173-222.

c) VIAJEROS JUDÍOS

1481

Mešul·lam da Volterra: Viaje desde Italia a Jerusalén, pasando por Alejandría y El Cairo. Regreso el mismo año vía Beirut-Venecia.

JOSÉ RAMÓN MAGDALENA NOM DE DÉU, *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*, Sabadell (Ausa), 1987, págs. 41-94.

Yosef da Montagna: Viaje a Jerusalén, vía Venecia-Beirut, pasando por Damasco y Safed.

JOSÉ RAMÓN MAGDALENA NOM DE DÉU, *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*, Sabadell (Ausa), 1987, págs. 95-100.

1488-89

ᶜObadyah da Bertinoro: Viaje a Jerusalén por Roma, Nápoles, Palermo, Alejandría, El Cairo y la península del Sinaí.

JOSÉ RAMÓN MAGDALENA NOM DE DÉU, *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*, Sabadell (Ausa), 1987, págs. 101-149.

1521

Mošeh Basola: Viaje a Jerusalén vía Venecia-Trípoli y vuelta por Beirut.

JOSÉ RAMÓN MAGDALENA NOM DE DÉU, *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*, Sabadell (Ausa), 1987, págs. 169-208.

SEGUNDA PARTE

EDICIÓN DEL TEXTO

SISTEMA DE TRANSLITERACIÓN[1]

1) ا *(alif)* = ’ en voces árabes; nada en romance.

2) ب *(bā’)* = *b* en voces árabes; *b* o *v*, de acuerdo a la ortografía moderna en las romances.

3) بّ = *bb* en voces árabes; *p* en romance.

4) ت *(tā’)* = *t* en voces árabes y romances.

5) ث *(ẓā’)* = *ẓ* en voces árabes y romances.

6) ج *(ǧīm)* = *ǧ* en voces árabes; *j* y *g* de acuerdo a la ortografía moderna en romance.

7) جّ = *ǧǧ* en voces árabes; *ch* en voces romances.

8) ح *(ḥā’)* = *ḥ* en voces árabes y romances.

9) خ *(ḫā)* = *ḫ* en voces árabes y romances.

10) د *(dāl)* = *d* en voces árabes y romances.

11) ذ *(ḏal)* = *ḏ* en voces árabes y romances.

12) ر *(rā’)* = *r* en voces árabes y romances.

13) رّ = *rr* en voces árabes; en las voces romances *r-* en inicio de palabra y *-rr-* entre vocales y en posición implosiva de acuerdo a la tendencia aljamiada.

14) ز *(zāy)* = *z* en voces árabes y romances.

15) س *(çīn)* = *ç* en voces árabes y romances.

16) ش *(šīn)* = *š* en voces árabes y *s* en voces romances.

---

[1] Sigo en esta edición los criterios habituales de la colección CLEAM. Véase al respecto, Álvaro Galmés de Fuentes, *Dichos de los siete sabios de Grecia,* Madrid (Gredos), 1991, páginas 33-40.

17) شّ = *šš* en palabras árabes y *x* en romance. Cuando el ش aparece sin *tašdīd* en voces romances y corresponde con el sonido de *x*, se transcribe *š*.

18) ص *(ṣād)* = *ṣ* en árabe y romance.

19) ض *(ḍād)* = *ḍ* en voces árabes y romances.

20) ط *(ṭā')* = *ṭ* en árabe y romance.

21) ظ *(ẓā')* = *ẓ* en voces árabes y romances.

22) ع *(ᶜayn)* = ᶜ en todos los casos.

23) غ *(ġayn)* = *ġ* en palabras árabes y *g* en voces romances.

24) ف *(fā')* = *f* en todos los casos. Téngase en cuenta que, en la escritura magrebí del manuscrito, como en el resto de la producción aljamiada, el punto de *fā'* va debajo de la consonante.

25) ق *(qāf)* = *q* en voces árabes y romances. De acuerdo al sistema magrebí, *qāf* se escribe con un solo punto.

26) ك *(kāf)* = *k* en voces árabes; *c* más *a, o, u* y *qu* más *e, i* en romance.

27) ل *(lām)* = *l* en árabe y romance.

28) لّ = *ll* en voces árabes y romances.

29) م *(mīm)* = *m* en voces árabes y romances.

30) ن *(nūn)* = *n* en árabe y romance.

31) نّ = *nn* en árabe y *ñ* en romance.

32) ه *(ha')* = *h* en voces árabes y romances.

33) و *(wāw)* = *w* tanto en árabe como romance.

34) ي *(yā)*= *y* en voces árabes y romances.

Vocales

35) ◌َ *(fatha)* = *a* en voces árabes y romances.

36) ◌ا َ *(fatha* seguido de *alif* de prolongación*)* = *ā* en voces árabes y *e* en voces romances.

37) ◌ى َ *(fatha* seguido de *yā* sin puntos*)* = *à* en árabe y romance.

38) ◌ِ *(kasra)* = *i* en árabe y romance.

39) ◌ِي *(kasra* seguido de *yā* de prolongación*)* = *ī* en voces árabes y romances.

40) ◌ُ *(ḍamma)* = *u* en voces árabes*; o* y *u* en romance de acuerdo a la voz.

41) ◌ُو *(ḍamma* seguido de *wāw* de prolongación*)* = *ū* en voces árabes; *ō* y *ū* en romance según exigencias del sentido.

Otras observaciones

41) Por lo que se refiere a los grupos romances de consonante + líquida que presentan ausencia de vocal anaptíctica, por ejemplo, هَبْلَ frente هَبَلَ (*habla*), dado que ya han sido considerados y recogidos en el estudio de la grafía, no se consignan aquí en nota.

42) En el tratamiento de diptongos e hiatos, así como la unión de palabras y el artículo en voces árabes he seguido los criterios conocidos y habituales en la colección CLEAM.

SOBRE LA EDICIÓN

En la edición de la primera parte del relato, dado que el manuscrito de Calanda ofrece una versión abreviada con una importante pérdida de materiales, sigo la versión de las Escuelas Pías (fols. 317 *r* – 330 *r*), contenido que en el códice de Calanda se corresponde con los fols. 1 *v*- 9 *v*, cuya edición presento en anexo. Por otro lado, con el fin de facilitar la lectura, presento el texto dividido en epígrafes de acuerdo con el itinerario descrito por el autor, con el título propuesto entre corchetes.

Téngase en cuenta asimismo que:

1. Se indica la foliación indicando el recto y el vuelto del folio en negrita y entre corchetes. Respecto al código de Calanda, téngase en cuenta que dicha foliación responde a la disposición de los materiales propuesta en el estudio codicológico y no al orden que presenta el manuscrito.

2. Incluyo entre corchetes [ ] las palabras o fragmentos ausentes en el original y que reconstruyo exigidas por el sentido del contexto.

3. Se emplea la cursiva en los siguientes casos:

a) En vocales, para suplir la vocalización ausente en el original en voces y expresiones árabes.

b) De forma sistemática, se emplea la cursiva en la transcripción de *ġayn* cuando el original presenta *ʿayn* en lugar de la esperable *ġayn*, así, por ejemplo, «*G*olfo» = عُلْفُ o «luego» = لُوَاعُ

c) Con otras consonantes se emplea la cursiva para indicar el defecto de *tašdīd*, cuando su uso era esperable para representar aquellos sonidos que no existen en el sistema árabe: *ch* = ج, ej. «an*ch*o»: اَنْجُ; *ll* = ل, ej. «*ll*oraron»: لُرَرُنْ; *p* = ب, ej. «ta*p*ia»: تَبِيَ. Por contra, para la transcripción de ش sin *tašdīd* como representación de /š/, habitual en los textos aljamiados, se hace uso de «š», prescindiendo de la cursiva, ej. «dešamos»: دَاشَمُشْ.

4. Los casos excepcionales de *tašdīd* ocioso, dada su baja frecuencia, se consignan en nota.

5. Los nombres árabes, comunes y propios, se transcriben siempre con el artículo aglutinado.

6. La puntuación y la acentuación en el texto han sido suplidas siguiendo los criterios ortográficos actuales, con la excepción de la primera persona de singular del verbo *aber*: *á*, que se acentúa para distinguirla de la preposición. También acentúo *nós* cuando aparece su forma tónica, para distinguirlo del pronombre átono. Por otra parte, presento la división del texto en párrafos y diálogos.

7. Se indican en nota aquellas partes de texto que están repetidas y se suprimen en la edición para facilitar la lectura del texto.

8. Aquellas incorrecciones que dificultan la lectura o dan lugar a equívoco se corrigen en la edición y se indican en nota en su forma original.

9. El carácter conjetural e inseguro de algunas lecturas se consigna igualmente en nota.

10. Dado el mal estado de conservación en determinados folios del códice de Calanda, especialmente 7 *r* - 7 *v* y 24 *r* - 24 *v*, el texto resultante presenta inevitablemente varias lagunas, que anoto entre paréntesis.

OBRAS CITADAS DE FORMA ABREVIADA EN EL APARATO CRÍTICO

Anglure = Ogier d'Anglure, *Le saint voyage de Jherusalem du seigneur d'Anglure*, publié par François Bonnardot et Auguste Longnon, Paris (Librairie de Firmin Didot et Cie), 1878.

Ashtor = Eliyahu Ashtor, *Levant Trade in the Middle Ages*, New Jersey (Princeton University Press), 1983.

Asín = Miguel Asín Palacios, «Una descripción nueva del faro de Alejandría», *Al-Andalus*, 1, n.º 2 (1933), págs. 241-292.

Degeorge = Gérard Degeorge, *Damas: des origines aux Mamluks*, Paris (L'Harmattan), 1997.

Elad = Amikam Elad, *Medieval Jerusalem & Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden-New York-Köln (Brill), 1994.

Elisséeff, *Damas* = Nikita Elisséeff, *La description de Damas d'Ibn ᶜAsākir*, Damas (Institut Français de Damas), 1959.

Elisséeff, *Ḳāsiyūn* = Nikita Elisséeff, «Ḳāsiyūn», *The Encylopaedia of Islam*, Leiden (Brill), 1997, vol. IV, pág. 724.

Enríquez de Ribera = Fadrique Enríquez de Ribera, *Viaje a Jerusalén*, en Pedro García Martín, Carlos Martínez Shaw, Manuel González Jiménez, Vicente Lleó Cañal, Vicenç Beltrán y María del Carmen Álvarez Márquez, *Paisajes de la tierra prometida. El* Viaje a Jerusalén *de Don Fadrique Enríquez de Ribera*, Madrid (Miraguano), 2001.

Escobar = Pedro de Escobar Cabeza de Vaca, *Luzero de la Tierra Sancta y grandezas de Egypto y Monte Sinay*, en Joseph R. Jones (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* xvi *y* xvii*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 349-385.

Gaury = Gerald de Gaury, *Rulers of Mecca*, London (George G. Harrap & Co. Ltd.), 1951.

González de Clavijo = Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, ed. de Francisco López Estrada, Madrid (Castalia), 1999.

Harawī = Abū' l-Ḥasan ᶜAlī b. Abī Bakr al-Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage*, traduction annotée par Janine Sourdel-Thomine, Damas (Institut Français de Damas), 1957.

Ibn Iyās = Ibn Iyās, *Histoire des Mamlouks circassiens*, tome II (872-906), trad. par Gaston Wiet, Le Caire (Institut Français d'Archéologie Orientale), 1945.

Ibn aṣ-Ṣabbāḥ = Antonio Constán Nava, *Edición diplomática, traducción y estudio de la obra «Niṣāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār» de Ibn al-Ṣabbāḥ* (s. ix H./xv d.C.), tesis doctoral inédita, Universidad de Alicante, 2014.

Jomier = Jacques Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque (*xiiiᵉ-xxᵉ *siècles)*, Le Caire (Institut Français d'Archéologie Orientale), 1953.

Lama = Víctor de Lama de la Cruz, *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Madrid (Miraguano), 2013

Mayeur-Jaouen = Catherine Mayeur-Jaouen, *Histoire d'un pélerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ du* xiiiᵉ *siècle à nos jours*, Paris (Aubier), 2004.

Meri = Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford-New York (Oxford University Press), 2002.

Messore = Domenico Messore, *Viagio del Sancto Sepolcro facto per lo illustro misere Milliaduxe Estense.* Edizione e commento a cura di Beatrice Saletti, Roma (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo), 2009.

Milstein = Rachel Milstein, «Sixteenth-century illustrations of the Hajj route», en David J. Wasserstein and Ami Ayalon (eds.), *Mamluks and Ottomans. Studies in honour of Michael Winter*, London – New York (Routledge), 2006.

Muᶜrib = Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, *Al-Muᶜrib ᶜan baᶜḍ ᶜağā'ib al-Maġrib. Elogio de algunas maravillas del Magreb*, ed. y trad. de Ingrid Bejarano, Madrid (CSIC), 1991.

Muslim = Muslim Ibn al-Ḥağğāğ, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bayrūt (Dār Ibn Ḥazm), 1995.

Noe = Frà Noe, *Viaggio da Venetia al S. Sepolcro et al Monte Sinai*, Bassano (Antonio Remondini), 1525.

Oliver = Guillem Oliver, «Romiatge de la Casa Sancta de Jherusalem», en *Catalunya a Palestina*, Barcelona (Imprenta dels Germans Subirana), 1900, vol. I, págs. 3-42.

Puey Monçón = Tarek Khedr, *Códice aljamiado de varias materias (Manuscrito n.º* xiii *de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios)*, Madrid-Oviedo (Universidad Complutense – Universidad de Oviedo), 2004.

TAYLOR = CHRISTOPHER S. TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra & the Veneration of Muslims Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden-Boston-Köln (Brill), 1999.

Tuḥfa = ABŪ ḤĀMID AL-ĠARNĀṬĪ, *Tuḥfat al-albāb wa-nuḫbat al-aʿǧāb. El regalo de los espíritus*, trad. de Ana Ramos, Madrid (CSIC), 1990.

VOISINS = PHILIPPE DE VOISINS, *Voyage à Jérusalem de Philippe de Voisins, seigneur de Montaut*, publié pour la Société historique de Gascogne par Tamizey de Larroque, Paris – Auch, 1883.

VOLTERRA = «Libro de viajes de Mešullam da Volterra (1481)», en JOSÉ RAMÓN MAGDALENA NOM DE DÉU, *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*, Sabadell (Ausa), 1987, págs. 41-94.

VON HARFF = ARNOLD VON HARFF, *The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499*, Translated from the German and edited with notes and an introduction by Malcom Letts, F.S.A., London (Hakluyt Society), 1946.

Bi̱çm*i* *i*ll*a*h*i* *i*l-r*a*ḥm*ā*n*i* *i*l-r*a*ḥ*ī*m*i* w*a* ṣ*a*l*à* *A*ll*a*h*u* ᶜ*a*l*à* M*u*ḥ*a*mm*a*d *a*l-k*a*r*ī*m

Este es treslado de un memorial que hizo çīḏa alḥaği ᶜOmar Paṭōn ḏe la çiuḏaḏ ḏe Ávila de las cosas que vio en su camino, y-es según se sigue, cuando fue a Makka a hazer alhağ.

Prençipia así.

Esforçándome con-el que tiene el poḏer i temiendo la su pena estando al puerto de Tortosa ḏel reyno ḏe Catalunia quise poner por memoria nuestro camino, así ḏe bien como ḏe mal o ḏe[1] fortuna que por mí i mis conpañeros pasase a mí i-a Muḥammad ḏel Corral ḏe la çiuḏaḏ ḏe Mériḏa i ᶜAbdu Allah el Morisco.

[*De Valencia a Túnez*]

Día ḏe alḥad a veinte ḏe novienbre ḏel-año ḏe noventa y-uno partimos para Tortosa i-ante que[2] amaneçiese ya estábamos al puerto ḏe Tortosa, que partimos de Valençia por mar. Hízonos buen tienpo. Estuvimos aquí ḏizinueve ḏías esperando las naves que cargaban lanas que no salimos d-ençima ḏel-agua sino ḏos ḏías que fuemos al pieḏ ḏe una sierra a vesitar la fuesa ḏe un morabiṭ que hazen allí gran romería los muçlīmes ḏe Cataluña. I ḏende aquí fuemos a la

[1] Escrito sobre la línea.
[2] Escrito sobre la línea.

çiudad de Tortosa que (…)[3] çinco leguas dende esta fuesa a la çiudad de Tortosa. I tornámonos luego por Ebro abaxo y-enbarcámonos, porque se querían partir las galeazas de Túneç.

I en-el camino a manderecha dexamos a Mallorca i a Cabrera i a mano içquierda dexamos a Menorca i a Çerdeña. Y-en-entrando en-el golfo[4] de la mar luego se nos revolvió fortuna de agua i de viento **[fol. 317 v]** contrario. Estuvimos en calma onze días que no vimos tierra de ninguna parte i quiso Allah que llegamos entre dos islas del reyno de Túneç, la-una era donde se pesca el coral[5], la-otra donde crían los falcones, que se llama la Isla de los Falcones[6], ye es despoblada, que la rodea[7] la mar.

Llegamos a Túneç día de alḥamīç a vinte i çinco de dezienbre del-año susodīcho. Lo que solían pasar en cuatro [o]-ocho días dende Valençia fasta Túneç nos duró a nosotros trenta días. Pagamos el paso de la mar lo primero al patrón, cada tres ducados i medio. I pagamos por una cámara donde traímos nuestro fardel dos ducados. Por sendos bancos donde nos recostábamos a dormir, que tenía cada banco dos palmos de ancho i seis de largo, que todo los más de la noche estábamos en pied, lo uno por-ell-agua i lo otro por dar lugar a los que servían las velas. Algunos ubo que después que s-enbarcaron en Valençia no se desnudaron fasta llegar a Túneç.

Esta çiudad es la más gentil çiudad que aya en toda la Berbería. Estuvimos aquí treze meses que nunca *p*udimos aber paso para Levante. En fin de treze me**[fol. 318 r]**ses tornaron a venir las mismas galeaças en que pasemos. Mi primo el-alfaquí tornose con-ellas a su tierra i nosotros partimos en-una carraca genovesa a catorze del mes[8] de febrero, i partimos con voluntad de irnos a desenbarcar en Bayrut.

---

[3] Un roto en el folio impide la lectura de una palabra.

[4] Parece referirse al golfo de Cagliari, en la costa meridional de la isla de Cerdeña.

[5] Famosa por su coral, se refiere a la isla tunecina de Tabarka, posteriormente unida al continente.

[6] Se refiere a la isla tunecina de La Galite, a unos 65 km al norte de las costas de Tabarka.

[7] Ms. يُذَاا

[8] Repite *del mes*.

[*De Túnez a Turquía*]

I vínonos viento contrario que nos fizo pasar el puerto ḏe Çeçilia y-estuvimos çerca ḏel puerto ḏe Palermo ocho días que no pudimos tomar viento bueno para ir nuestro camino. Una noche vino fortuna tan grande que venimos a *p*unto ḏe perḏernos. Pusieron la carraca en-árbol seco[9] i dešáronla ir a su aventura. *Ll*egamos a una isla que se llama La Faviana, tomaron a*llí* puerto i e*ch*aron áncoras. Estuvimos aquí un día i ḏos no*ch*es esperanḏo viento bueno.

De aquí fuemos a Modón[10], que es una çiuḏaḏ que está en la señoría ḏe Veneçia, en-el Golfo[11]. Antes que llegásemos a esta çiudaḏ cayó malo mi conpañero Muḥammad que estuvo u-mes que no se levantó i los ḏiez ḏías sin hablar, que bien *p*ensé que de aquella vez queḏaría en la mar, que toḏos los más ḏe los **[fol. 318 v]** días e*ch*ábamos tres o cuatro personas ḏe nuestra carraca en la mar muertos. El patrón ḏīšo que no quería ir a Bayrut, que le faltaba mucha gente, i más, que se le abía muerto[12] un marinero que sabía bien la mar ḏe Levante, que no quería sino ponernos en la Turquía, por ḏonḏe e*ch*ó a perḏer mu*ch*a gente, así ḏe mercaderes como ḏe los que poco tenían.

En fin ḏe o*ch*o días que estuvimos en Modó, partimos para la çiuḏaḏ ḏe Ašío. Fuemos sienpre por costa ḏe la Turquía ḏe la una parte, i ḏe la otra veímos[13] islas ḏe Romania i ḏe Candía i ḏe Coraçare. Pasamos por la isla ḏe Greçia i ansí llegamos al puerto ḏ-Ešayo. I salliéronnos a reçebir una galiaça i puso pena a nuestro patrón que no entrara en-el puerto ḏ-Ešeyo, que la nave gruesa[14] estaba en-el puerto i-abía fecho a saber en la çiuḏaḏ ḏe cómo abía en nuestra ca-

---

[9] En *árbol seco* o *palo seco*, antigua expresión náutica con la que se designaba al mástil con las velas plegadas a causa del fuerte viento.

[10] Ms. مُدُتْ

[11] Si bien la forma *Golfo* suele hacer referencia al mar Adriático, aquí lo hace en realidad al Jónico.

[12] Ms. مُوَاتْ

[13] Lectura conjetural.

[14] Ms. غُوَارَاشَ

rraca pestelençia. Ubimos de pasar dos leguas más adelante i hizimos puerto. I tomaron una barca i sacáronnos de la carraca i pusiéronnos en-aquella barca **[fol. 319 r]**[15] i-íbamos fasta seiçientas personas.

[*Çeşme*]

E*ch*áronnos en-un desastrado *p*uerto de tierras de la Turquía, que se llama Šišma, setenta i dos jornadas por tierra más luente de donde nos-abía de *p*oner, porque era obligado de *p*onernos en Bayrūt, por donde nos-echó a *p*erder. I en salliendo de la mar cayó malo mi conpañero otra veç, que no se levantó de su dolençia en mu*ch*os días. I-adoleçí yo tanbién, que no podíamos el-uno al-otro servirnos solamente de darnos agua para beber. En este puerto abía quinze casas que todos fuýan de nosotros porque no se les pegase el mal. Lo que nos vendían por peso de dinero. Mūrieron aquí de los que se desen*b*arcaron más de çincuenta personas. Aquí murió el muftī de Granada y-el-alqaḍī de Wadiš. Estuvimos aquí trenta días fasta fuemos arraziados. No traíamos dinero que todo lo traíamos enpleado en tocas, i no valían aquí tanto como donde las abíamos mercado. Ubimos de vender nues**[fol. 319 v]**tros vestidos por-el terçio del que valían. Ubimos seis ducados d-ellos i no los gastamos aquí todos en-el tienpo que aquí estuvimos.

[*Anatolia*]

I alquilamos un camello a vuelta de unos mercaderes por tres ducados i medio. I pusiéronos a mí y-a mi conpañero en-unas andas más muertos que vivos, i pusiéronnosençima del camello i fuemos ansí en catorze días fasta la çiudad de Bruça, qu-está a dos jornadas de Costantinoble. Fallámonos aquí tan luente de Makka como cuando partimos de Ávila. Esta çiudad es de las más ricas que aya en la Turquía. Tiene[16] las prençipales casas i calles de los

[15] Repite *i sacáronnos de la carraca i pusiéronnos en-aquella barca*.
[16] Ms. تِيَادَا

mercaderes cubiertas de bóvedas con sus luzeros i tejados por-ençima de plomo i-así son todas las más de las calles. En-espeçial las meçquidas en toda la Turquía son muy ricas. Estuvimos aquí o*ch*o días esperando recuas para Šām de Dimasqe, porque no abía seguro camino, que abíamos de pasar junto por las tierras del Gran Tártal y-abía en-este **[fol. 320 r]** camino ladrones. Llegáronse aquí çien camellos i trenta caballos i nosotros ubimos de vender aquí por fuerça las tocas a menos preçio por no quedarnos en-el camino i mercamos sendos caballos.

I en fin de o*ch*o días partimos para la çiudad de Angoria[17] i fuemos llegados a ella en catorze días. En-esta çiudad se hazen muy finos *ch*amelotes. En-esta çiudad ay minas d-ālanbre[18] i de alatón muy fino i de plata. Estuvimos aquí tres días i diéronnos posada i de comer a todos los ḥiğantes tres días de baldes. I por toda la Turquía son muy buenos muçlimes. Salieron de aquí co-nosotros mucha gente i gran recuache de camellos cargados de alanbre para ir a Dimasque.

De aquí fuemos a la çiudad de Qayçería en doze días. Estuvimos aquí otros tres días. Aquí nos tomó ramaḍán i sienpre estaba yo doliente. Dende aquí entramos l-Anotalia viecha. Vivían por-aquí muchos cristianos, que no ay sino los alqaydes muçlimes. Andaréys **[fol. 320 v]** por la Turquía por partes ay dos meses i medio, i por partes ay tres meses, que todos son cristianos l-alqayde muçlīm.

Pasamos por junto de la tierra del Gran Tártal con harto temor i travesamos el río de Çayḥān, que es de los ríos de alğanna[h]. Dende aquí enpeçamos de entrar por tierras de promisión. En quinze días entramos en la çiudad de Anṭāqiya, la primera çiudad del señorío i reinos del soldán de aquí[19].

[17] Ms. اُنْغِرِيَ
[18] Ms. اَالَنْبْرا
[19] Se refiere a al-Ašraf Sayf ad-Dīn Qā'it Bāy, decimoctavo sultán (1468-1496) de la dinastía mameluca Burğī.

[*Alepo*]

Fuemos en dos días a una çiudad muy grande[20] que nos dišieron que era muy rica, que abía en-ella çiento i cuarenta mīl vezinos que se clama Ḥalabe. Dos leguas antes que llegásemos a esta çiudad vesitamos la fuesa del-annabī Dāwūd, ᶜalayhi iˡççalām[21]. Está enterrado entre dos braços de un río que se clama el Furāt, que es de los ríos de alǧanna. Estuvimos[22] en-esta çiudad de Ḥalaba quinze días. Aquí vesitamos la fuesa de Çidi[23] Çaᶜad Anṣāri[24], el que leva el pendón del-annabī Muḥammad ṣalà Allahu ᶜalayhi **[fol. 321 r]** wa ççallām.

El día segundo que aquí llegamos cabalgó el-alcayde de la fortaleza[25] con tres mīl de caballo, todos mameluques, los dos mīl eran suyos propios, que los abía mercado por su dinero, i los-otros mīl pagaba sueldo. Salían todos a caballo en caballos vestidos de seda i de brocado i todos los más sacaban ropas blancas. Salíanençima de unos caballos amarillos con muy ricos jaezes i las sillas *ch*apadas de plata. Dišeron que tenía este alcayde su tenençia de la fortaleza setenta i çinco mil ducados cada año, sin lo que le[26] daba el soldán. Esta çiudad hallamos costosa que de cuatro a cuatro días gastábamos un ducado yo i mi conpañero con nuestros caballos.

---

[20] Ms. غَرْنَدا

[21] En realidad, no se trataría de la tumba de David, como Paṭōn refiere, sino la de su hermano, la cual cita Harawī, quien la sitúa en la *ziyāra* de Šayḫ Mannān, en Mašḥalā (actual Mašᶜalé), al norte de Alepo en la ruta que une las localidades de ᶜAzāz y ᶜAfrīn. Posiblemente la existencia del santuario conocido como Nabī Dā'ūd, en Dābiq, también al norte de Alepo, sea la causa de esta confusión. *Vid*. Harawī, págs. 11-12.

[22] Repite *estuvimos*.

[23] Escribe *dāl* con *sukūn* y *kasra*.

[24] Parece referirse a la «supuesta» tumba de ᶜAbdallāh al-Anṣārī, situada al suroeste de Alepo, citada por Harawī y visitada frecuentemente en época mameluca. *Vid*. Harawī, páginas 8-9.

[25] La célebre ciudadela de Alepo.

[26] Lectura conjetural.

[*Siria*]

El primero día de pascua de ramaḍán partimos de aquí a la ciudad d-Adi[ma]šco[27]. Salieron de aquí çincuenta mīl camellos i seisçientos de caballo, pero todos los caballos que levaban toda la gente vendieron en la çiudad de Adomasqe[28], porque en-este camino del-alḥağ no pueden levar caballos sino el que lieva mu*ch*os[29] camellos para levar la despensa. **[fol. 321 v]** I dende aquí fuemos a la çiudad del Muḥarram i la ciudad de Ganšiun i la çiudad de Ḥamāta, todas son tierras muy populosas i viçiosas. Dende aquí fuemos a la çiudad de Ḥimṣa, estuvimos en-esta çiudad un día. Aquí vesitamos la fuesa de Ḫalid ibnu Alwalid, que era de los de[30] l-aṣiḥāba del-annabī Muḥammad s^{c}m, i la fuesa de su mujer Faṭima i-aquí ada Bušaḥama fijo de ^{c}Umar ibn Alḥaṭāb, raḍiya Allahu ^{c}anhu, el que murió açotado por l-azine por mandado de su padre. I vesitamos aquí la fuesa de un caballero conpañero[31] de Ḫalid ibnu Alwalid. Todas cuatro fuesas estaban en-una alquba muy rica i muy grande. Estaban Ḫalid i su mujer a una parte con su alcuba[32], i los-otros[33] dos cadaguno en su alquba. I estaban de fuera la çiudad[34] en poder de un morabiṭ. Dende aquí fuemos a la çiudad de Balabak[35].

---

[27] Ms. دَدِشْكُ

[28] Ms. اَدُشْمَشْقَا

[29] Lectura conjetural.

[30] Sigue palabra tachada.

[31] Parece referirse a ^{c}Iyāḍ b. Ġanm, compañero del Profeta, enterrado de acuerdo a Harawī en el mismo lugar. *Vid.* Harawī, pág. 19.

[32] Menciona Harawī que en el mismo lugar está también enterrado su hijo ^{c}Abd ar-Raḥmān. *Vid*. Harawī, pág. 19.

[33] Ms. لُشْتُرْشْ

[34] Dicho mausoleo, enclavado en el barrio de Ḫaldiyya, data del siglo XI y constituye un importante centro de peregrinación.

[35] Añade ms. Calanda: *que la llaman los cristianos Balqa* (fol. 4 v).

[*Damasco*]

A diez[36] días de la luna de aramaḍán entramos depués de pascua en la çiuḏaḏ d-Adimasco. Bien dize que la clamaban paraíso[37] terranal[38]. Esta es una[39] gran çiudaḏ, mayor que la çiudad ḏe Ḥālaba i más rica i muy viçiosa i de muchas frutas de diversas maneras. I por **[fol. 322 r]** toḏa la çiudaḏ ay caños ḏe awa ḏulçe.

En meḏio d-ella está una meçquiḏa muy rica i granḏe que[40] tiene seysçientos i noventa pieḏes ḏe ancho en cuadra. La meçquiḏa[41] de Túneç meḏí i tenía ḏozientos i sesenta pieḏes. La meçquida de Ḥalaba medí i tenía cuatrozientos piedes. Jamás emos visto tan rica meçquida como esta de Aḏomasco, que se clama la meçquida de Banī Umayya[ta] porque la hizieron los ḏe Banu Umaya[tta]. Tiene tres torres: en la mayor i más antiga[42] es ḏonḏe á ḏe bašar ᶜIçà, ᶜalayhi iˡççalām, antes ḏel día del judiçio. Aquí está la fuesa ḏe Yaḥya fijo de Zacarías[43].

Dos leguas más adelante pasamos por ḏonḏe mataron al que cortó la cabeça a Yaḥya. Aquí está la fuesa ḏe Hūd[44] l-annabī, ᶜalayhi ççalām.

---

[36] Ms. دِيَارْ

[37] Refiere Paṭōn aquí la visión de Damasco como el paraíso terrenal, tópico recurrente que encontramos tanto en geógrafos como viajeros musulmanes (al-Muqaddasī, Ibn Ǧubayr, Ibn Baṭṭūṭa) y judíos (Rabbi Petahiyah de Regensburg). *Vid*. Meri, pág. 41, y Degeorge, págs. 10-11.

[38] Ms. تَارْنَلِ

[39] Ms. انْ

[40] Sigue palabra tachada.

[41] Sigue palabra tachada.

[42] Se refiere al minarete de ᶜĪçà o al-Manāra aš-Šarqiyya, en el lado izquierdo de la mezquita Omeya y por el cual, de acuerdo a la tradición islámica, descenderá Jesús a la tierra el día del Juicio final.

[43] Como es sabido, no se trata de la tumba de Juan el Bautista, sino del *maqām* que contiene su cabeza en la misma mezquita Omeya. Junto a este conocido lugar damasceno de peregrinación, se hace eco Harawī de la custodia de otra reliquia de la cabeza del Bautista en la ciudadela de Alepo. *Vid*. Harawī, págs. 6 y 38.

[44] Ciertamente, una de las posibles localizaciones de la tumba del profeta Hūd sería el muro sur de la mezquita Omeya de Damasco. Harawī no da por válida esta localización y sitúa sus restos en la región yemení del Ḥaḍramawt, al este de Adén. *Vid*. Harawī, pág. 38.

Dišieron que estaban aquí enterraḏos más ḏe onze mīl annabíes. A mu*ch*os ḏ-ellos vesitemos i conoçimos muchas de aquellas fuesas ḏe quién era caḏaguno porque tenían escribtos sus lonbres ençima ḏe sus fuesas. En-aquel tienpo toḏos los más morían a los pieḏes ḏe sus caballos en guerra.

Aquí vesitamos el **[fol. 322 v]** lugar ḏonde cortaron la cabeça al ficho de ᶜAlī ibn Abī Ṭālib[45], raḍiya Allahu ᶜanhu. Ḏišieron que mataron en-aquella batalla[46] trenta caballeros del-aṣiḥaba del-annabī Muḥammad ṣᶜm porque lo querían alçar por rey. Están aquí en-esta meçquiḏa de Banu ᶜUmaya[ta][47] dos alquranes[48], el-uno ḏe la una parte ḏel-almiḥr*ā*b, el-otro[49] ḏe la otra parte ḏel-alminbara, escribtos en ḏos pabellones[50] ḏe la mano de ᶜUẕmān ibnu ᶜAfān, raḍiya Allahu ᶜanhu.

Un día salieron mucha gente ḏe la çiuḏaḏ i fueron a vesitar a Zaynab[51], fija de ᶜAlī ibnu Abī Ṭalib, raḍiya Allahu ᶜanhu, i-un caballero que se clamaba Almiqadāl[52]. I fuemos nosotros con-ellos a esta vesitaçión. Fuemos ḏiez andaluzes a la sierra que se llama la Ṣaḥaliyu a vesitar la cueva ḏonḏe se crió nuestro padre Ibrahīm[53], ᶜalayhi ççalām. I ḏenḏe allí fuemos a la cueva ḏe la sangre[54] primera que se derramó

---

[45] Ḥusayn, segundo hijo de ᶜAlī bnu Abī Ṭālib y nieto de Mahoma, martirizado en la célebre batalla de Kerbala (680), su cabeza fue llevada a la mezquita Omeya de Damasco. No es por tanto este el lugar donde su cabeza fue «cortada», como señala Paṭōn, sino el denominado Mašhad ar-Ra's, donde fue posteriormente depositada. *Vid*. Harawī, pág. 37.

[46] Se refiere a la mencionada batalla de Kerbala.

[47] Ms. اُمَيَتّ

[48] Referencia un tanto errónea, ya que en dicha mezquita solo se conserva un ejemplar del Corán de ᶜUẕmān, tal y como señala Harawī. *Vid*. Harawī, pág. 38.

[49] Ms. اَلْتُرْ

[50] Escribe en el margen لُنَاشْ

[51] La mezquita de Sayyda Zaynab, a las afueras de Damasco.

[52] El mausoleo de Miqdād b. ᶜAmr o b. Açwad, en Damasco. Harawī refiere como posibles emplazamientos de su tumba Alejandría, Raqqa y, la más segura, Medina. *Vid*. Harawī, páginas 110, 142 y 214).

[53] En la localidad de Barza, al norte de Damasco, al pie del monte Qasiún. Harawī rechaza esta localización y sitúa el lugar de nacimiento de Ibrāhīm en Kūṯā Rabbā (Iraq) o bien en la localidad siria de Ḥarrān. *Vid*. Harawī, pág. 27.

[54] Se refiere aquí al lugar de Maġārat ad-Dam o Gruta de la Sangre, en el monte Qasiún. El franciscano italiano Fray Noe, quien supuestamente visita el lugar en los últimos años del siglo xv, menciona «una Chiesa, laqual tengono i Saracini per loro Moschea», y añade la existencia

en-el mundo cuando mató Qābil a su ermano Hābil. En la meçquida de Banī Umayya está la piedra que lo mató i yo traí un pedaço de aquella piedra que nos dieron en gran presente i por gran aṣadaqe.

I dende aquí fuemos a vesitar la fuesa **[fol. 323 r]** de Hābil[55], que está a tres leguas de allí. I vesitamos la peña que respondió ada Allah i le habló nuestro señor cuando le preguntó que por qué no abía llorado como lloraron todas las sierras[56] i peñas de todo el mundo por-el pecado de nuestro padre Ādam, ᶜalayhi ççallām. Esta peña respondió por todas las sierras i dīšo que aquello era por ordenaçión de Allah que abía de ser. I dende aquí fuemos a la cueva de los Siete Durmientes[57]. En todos estos lugares santos ay sus meçquidas pequeñas i sus casas donde viven onbres de santa vida. En-esta tierra dizen que ay mu*ch*os aˡnnabíes i saliḥes enterrados.

Otro día fuemos a la otra parte de la sierra, donde se reparten las aguas para la çiudad. Dentramos en-el val que se llama La Rawa[58], donde está la meçquida[59] que servía en-ella ᶜĪçà, ᶜalayhi iˡççalām, ada Allah taᶜāla, i subimos allá donde estaba por verla, que estaba en-una peña i su aˡṣṣumuᶜaençima de la meçquida, donde pregonaba. Debašo de la dīcha aˡṣṣumuᶜa tenía su meçquida cavada en la misma peña muy pe**[fol. 323 v]**queña. I por debašo d-esta peña salle un río[60] dulçe de los que se reparten por la çiudad. Enfrente d-esta meçquida están las dos torres que se llaman ᶜAšīq i MaᶜšūQ.

---

de «un sasso con un grotta, dalla quale cadono ogni Sabbato 5 gocciole di sangue, per questo hanno i Saracini à questo loco grandissima divotione». *Vid*. Noe, pág. 128.

[55] La mezquita de Abel o Hābīl, en las inmediaciones del valle de Zabadani, al oeste de Damasco. Para la tradición islámica de la historia de Caín y Abel, *vid*. Corán, 5: 27-32.

[56] Ms. شَيَارَّشْ

[57] Entre otras muchas localizaciones posibles de dicho lugar de peregrinaje. En la misma época en la que tiene lugar el viaje de Paṭōn, Philippe de Voisins menciona «la caverne ou feurent trouvés les septs dourmans» en la isla de Chipre. *Vid*. Voisins, pág. 25.

[58] Se refiere al lugar de Rabwa, citado por Harawī, quien indica que no es esta la colina (ar-Rabwa) mencionada en el Corán (23: 50) en la que ᶜĪçà y su madre encontraron refugio, la cual se encuentra en la localidad egipcia de Bahnasa. *Vid*. Harawī, pág. 27.

[59] De acuerdo a la tradición islámica, sería este el lugar de nacimiento de Jesús. *Vid*. Meri, pág. 55.

[60] El río Barada.

A una parte de la çiudad está un fosar[61] donde están çiertas alqubas de alnnabíes[62]. Allí estaba enterrado Bilāl ibu Ḥamāma[63], el que era almuedán del-annabī Muḥammad ṣᶜm. A otra[64] parte vesitamos la fuesa de Fāṭima, fija de Abu Bakri ilṣ-Ṣidīq[65] i la fuesa de Ḥafṣa, hīja de ᶜAlī ibnu Abī Ṭālib, raḍiya Allahu ᶜanhumā wa anhuna. Aquí en-este lugar donde están estas dos fuesas están enterrados[66] cuarenta alnnabíes[67].

A otra parte de la çiudad vesitamos la fuesa del caballero negro que se llamaba Ḍirar ibnu Alāzwar[68], el que peleaba desnudo en-el caballo; entró con Ḫalid ibnu Alwalīd en Adimasco cuando la tomaron por fuerça de armas. Aquí vesitamos la fuesa de Šarḥabīl[69], el que era escribano del-annabī Muḥammad ṣᶜm. I vesitamos la fuesa de Ḥawla, ermana de Ḍirār ibnu Alāzwar, la que peleaba con vinte de a caballo. Aquí vesitamos la fuesa[70] **[fol. 324 r]** de Nūru Alddīn i la fuesa de Šilīn[71], fijo de Almanṣur, el que le fue revelado en su dormir la traiçión que querían hazer los judíos en la fuesa del-annabī Muḥammad, ṣᶜm.

A veynte i dos días de la luna de pascua de ramaḍān partieron de aquí toda la gente para ir a hazer alḥağe. Estuvieron en sallir por-una

---

[61] El cementerio de Bāb aṣ-Ṣagīr, al sur de la ciudad.

[62] Ms. اَلنَّبَاشْ

[63] Conocido lugar de peregrinación que Harawī sitúa también en Alepo. *Vid*. Harawī, págs. 8 y 32.

[64] Ms. أُتْرُ

[65] Evidente error, ya que Abū Bakr no tuvo ninguna hija llamada Fāṭima. Podría estar refiriéndose bien a Fāṭima, hermana de ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb, conocida como ᶜUmm ᶜĀtiqa, cuya tumba se veneraba en el lugar conocido como Maydān al-Ḥaṣā, en el sur de Damasco, o bien a ᶜĀ'iša, hija de Abū Bakr, cuya tumba se creía en la mezquita Omeya. Harawī rechaza ambos emplazamientos y sitúa dichos mausoleos en la ciudad de Medina. *Vid*. Harawī, páginas 31-32, 35 y 40.

[66] Aunque, en realidad, la visita al monte Qasiún ya ha quedado atrás, parece hacerse eco Paṭōn de la tradición de los cuarenta profetas que murieron de hambre en el lugar en el que ahora se encuentra el Maqām al-Arbaᶜīn . *Vid*. Elisséeff, *Ḳāsiyūn*, pág. 724

[67] Ms. ءاشْ اَلنَّبِي

[68] Mausoleo no mencionado por Harawī. Modernamente la tumba de Ḍarār b. al-Azwār se localiza en la ciudad jordana de Deir Alla.

[69] No mencionado por Harawī.

[70] Se está refiriendo ahora a la madrasa Nūriyya, en la que reposan los restos de Nūr ad-Dīn, que también cita Harawī, pág. 40.

[71] No mencionado por Harawī.

calle ḏe la çiudaḏ ḏos días i ḏos noches que no pararon ḏe sallir gentes i camellos, que ḏe solos los turcos iban más ḏe sesenta mīl, i-esta no era ḏe las mayores awestes ḏe los turcos ḏe los que van a Maka. I nosotros no tuvimos fuerça para ir en-este año a Maka porque nos faltó la saluḏ i-el ḏinero, que abíamos menester ḏ-anbos camellos i meḏio d-alquilé, que valía un camello de alquilé vinte i çinco o trenta ḏucaḏos ḏe iḏa ḏe veniḏa, sin la costa ḏel comer. Ubimos de queḏarnos fasta otro año.

Estuvieron en ir i venir trenta meses i medio, i aún en-este camino ḏe Adimasqo fasta Maka ay fuertes pasos ḏe ḏesiertos, que ḏezían que abían en partes cuatro jornaḏas ḏe anḏaḏura despobladas i ḏesiertos por ḏonḏe pasaron muchos tre**[fol. 324 v]**bajos i fortunas en-aquel camino que murieron mucha gente i muchos camellos. Mercaḏer ubo que levó setenta camellos que ḏešaba las cargas y-el bastimento, que llegó a valer una carga de harina cuarenta ḏucaḏos en la çiuḏad ḏe Maka i de Ǧudda i de Yaẕriba. Cuanḏo acorḏamos de queḏarnos, ḏe no ir en-este año a Maka, i ḏelibramos ḏe pasarnos a Jerusalem i a la çiudaḏ ḏe Alcahara para irnos por la mar ḏe Mūçà, ᶜalayhi ççalām, a Maka, estuvimos aquí en la çiudaḏ ḏe Adimasco çinco meses i posábamos en la zāwiya de los Magrabíes[72], que está junto con Ǧāmiᶜa Alǧarrā, que la hizo Abī ᶜUbayḏa[73].

[*De Damasco a Jerusalén*]

En los primeros días de ḏezienbre nos partimos para la Casa Santa, i saliendo de la çiudaḏ de Adimasqo una lewa aḏelante a la manḏerecha fuemos a vesitar la fuesa ḏel-annabī Šiẕ, ᶜalayhi iˡççallām, que estaba ençima ḏe un çerro[74], que tiene muy rica al-

[72] Ms. ءاشْ مَغْرِب

[73] Resulta poco precisa la referencia de Paṭōn. No sería esta la mezquita de Abū ᶜUbayda, sino la mezquita de al-Ǧanā'iz, actual mezquita al-Ǧarraḥ junto al cementerio de Bāb Ṣaġīr, restaurada, según Ibn ᶜAsākir (m. 1176), por Ǧarraḥ al-Manīḥī. *Vid*. Elisséeff, *Damas*, páginas 143 y 201 y, sobre la mezquita de al-Ǧarrāḥ, Degeorge, pág. 236.

[74] Harawī menciona la tradición que sitúa esta tumba en La Meca, en una cueva del monte Abū Qubays. *Vid*. Harawī, pág. 202. De acuerdo con otras tradiciones, la tumba de Set se

cuba[75]. En cuatro jornadas llegamos al río de Yaᶜqūb, que lo claman los cristianos el río de Jordán. A la orilla d-este río están las mis **[fol. 325 r]**mas casas de Yaᶜaqūb, donde él moró i vivió i murió[76], i sus fichos[77]. Otro día pasamos por la peña[78] donde estaban las lágrimas de Yaqūb, ᶜalayhi ççalām, cuando fizieron la traición a Yūçuf sus ermanos i lloró por-aquello, i quedaron sus lágrimas señaladas en-aquella peña. I pasamos por el-aljub[79] donde echaron a Yūçuf sus ermanos. De aquí fuemos a dormir a l-Almunna que está a una legua de la çiudad de Ṣafe que está junto con la mar Tabaria. En-esta mar entra el río Jordán i-otros tres ríos, que el-uno es salado i los otros dulçes, que nenguno ende salle que es maravilla para según[80]. Es de pequeña que no es sino como una laguna que ni creçe ni mengua. Estuvimos aquí dos días i medio.

Partimos de aquí para la çiudad de La Ranbla. En-el camino a manderecha llegamos a Nazaret, donde moraba ᶜImrān, padre de Maryam[81]. Pasamos por-un lugar que se llama Tabaria, que es donde dieron el bálsamo, el presente a Maryam, camellos cargados de oro i de plata[82]. I más adelante, a la mano derecha, dešamos las casas de

---

encontraría en la localidad de Baššīt, Palestina o, más al norte, en el actual enclave libanés de An-Nabī Šayṯ.

[75] Repite *alcuba*.

[76] Se refiere al lugar de Maġārat banāt Yaᶜqūb, en la ruta de Banyas, la antigua Cesarea de Filipo. Es mencionado por Harawī, pág. 51.

[77] Sigue trébol.

[78] En el mismo emplazamiento que el anterior, parece referirse al lugar de Bayt al-Aḥzān, citado por Harawī, en el que Jacob habría llorado la pérdida de su hijo José. *Vid*. Harawī, pág. 51.

[79] Se trata del lugar de Ḫān Ǧubb Yūsuf, al norte del lago Tiberíades. Mencionado por Harawī, aunque este lo sitúa en realidad en la localidad de Sinǧīl, en el camino hacia Jerusalén. *Vid*. Harawī, pág. 51.

[80] Aunque, en realidad, desde el mar de Galilea, el Jordán desagua por el lado sur para continuar curso hasta desembocar en el mar Muerto. Así, por ejemplo, relata Pero Tafur cómo un moro le había dicho que «el río Jordán entra por el piélago e sale de la otra parte sin se mezclar con la otra agua» y añade que «en medio del piélago pueden bever agua dulce del río». *Vid*. Tafur, pág. 68.

[81] Se refiere aquí a «la casa de Maryam», lugar de peregrinación señalado por Harawī, págs. 55-56.

[82] Referencia cristiana ausente en la copia de Calanda, posiblemente debido a su evidente inexactitud.

Šuᶜayba[83] el-annabī, ᶜalayhi ççalām, suegro de Mūçà, **[fol. 325 v]** ᶜalayhi ççalām. Más adelante, çerca del camino, vesitamos la fuesa[84] de Abī Hurayraᵗᵃ, raḍiya Allahu ᶜanhu, i la fuesa de ᶜUçmān Alfārāçiyu.

Más aḏelante ḏos chornaḏas fuemos a vesitar el lugar[85] ḏonḏe serraron[86] a Zakariyā, ᶜama, dentro en-el tronco ḏel-árbol, que se puso allí por esconderse de los judíos cuanḏo lo corrieron para matarlo, i púsose dentro en-este tronco, i çerrose el tronco ḏel-árbol i los judíos vidiéronlo. I de aquí fuemos en ḏos días a la çiudad ḏe La Ranbla. Estuvimos en-ella ḏos días i medio i posamos en la Mezquiḏa Blanca, qu-está de fuera de la çiudad[87]. Dišéronnos que abía en-esta mezquiḏa mu*ch*os aˡnabíes[88] enterraḏos. Aquí vesitamos la fuesa ḏe Çide Alf*a*ḍi, fijo del-ᶜAbbāç, raḍiya Allahu ᶜanhu, i la fuesa de Ḥadiğğa, la primera mujer que ubo l-annabī Muḥammad ᶜalayhi ççalām.

[*Jerusalén*]

Otro día llegamos a la çiudad ḏe Jesusalem, i traíamos por conpañero ḏende Adimasco un caballero de l-Anḏaluzía que abía seiḏo cristiano que se llamaba l-alcayḏe Marfūẓ, de quien reçebimos mucha onra con-él. I con la fortuna ḏel tienpo **[fol. 326 r]** ḏel-ivierno, ḏe los fríos grandes que hizo depués que sallimos ḏe Adimasco, cayeron

---

[83] Citado por Harawī, se trata del mausoleo de Šuᶜayb y su esposa, en las inmediaciones de la localidad de Ḥiṭṭīn o Ḥuṭaym, al oeste del lago Tiberíades, en la ruta hacia Nazaret. *Vid*. Harawī, pág. 51.

[84] Citado por Harawī, se localiza a un kilómetro al sur de la ciudad de Tiberíades, en el lugar conocido como Qaṣr al-Bint. Otro posible emplazamiento mencionado por Harawī es el de la localidad de Yubna, entre Jaffa y Ascalón. *Vid*. Harawī, págs. 49 y 77.

[85] Lugar no mencionado por Harawī. Probablemente se refiera Paṭōn a una de las posibles localizaciones de la tumba de Zacarías en el lugar de Sabasṭiya, en los alrededores de Nablús. *Vid*. Elad, pág. 130.

[86] Se refiere a la tradición transmitida por aṯ-Ṯaᶜlabī según la cual, tras la muerte de su hijo, Zacarías huyendo de las autoridades se habría refugiado en uno de los árboles de un jardín próximo a Jerusalén. Delatado por Iblīs ante el rey, este ordena serrar el árbol y con él el cuerpo de Zacarías. *Vid*. Elad, pág. 123-124.

[87] La Mezquita Blanca o al-Masğid al-Abyaḍ de Ramla, templo omeya en el que según la tradición estarían enterrados 40 de los compañeros del Profeta.

[88] Ms. ءاشْ ٱلنَبِي

malos mi conpañero i el-alcayde Marfūẓ, que harto trabajo pasaba en servir a ellos i-a sus caballos. Estuvimos en-esta çiudad dende la víspara de Naviḏad fasta ḏos días dentro en janero. Vesitamos esta casa santa i los lugares ḏonde servían los aˡnnabíes[89] aḏa Allah taᶜālà i l-alquba ḏe Ṣaḥra ḏonde llaman los muçlimes Casa Santa i los cristianos lo llaman el Santo Santorun, donde está la peña la que dizen Alṣaḥra, que tiene setenta *p*ieḏes ḏe largo i cuarenta de ancho. Junto con-esta alquba está el tenplo ḏe la Caḏena ḏonde hazía justiçia el rey Ḏāwūd, ᶜalayhi iˡççalām. A la otra parte del tenplo de Ḏawūd, ᶜalayhi iˡççalām, está l-alqubba i l-almiḥrab ḏe donde subió nuestro aˡnnabī Muḥammad ṣᶜm a los çielos.

A la otra parte, d-enta ḏonḏe salle el sol, está Ǧāmiᶜu Ālāqṣà[90] que es una meçquiḏa muy rica i muy granḏe, en ḏonḏe se ajuntaban los aˡnnabíes[91] en su tienpo a hazer aˡṣṣala, que la claman esta meçquiḏa los cristianos el tenplo de Santa María. Agora hazen toḏos los ḏe la çiudaḏ aˡṣṣala en-ella. **[fol. 326 v]** Estaba delante del-almiḥrāb un-alqur'ān ḏe los mayores que yo nunca vi. Yo lo medí i tenía seis palmos i-una mano de largo i cuatro palmos i meḏio ḏe alto.

A la otra parte, enta ḏonḏe se pone el sol, vī qu-estaba la balsa ḏe Banī Içrā'ila, que la llaman los cristianos la Puerta ḏe Ramos, ḏonde salió ᶜĪçà, ᶜalayhi ççalām, el día de Ramos. Esta puerta estaba çerraḏa ḏe par de fuera ḏe cantería fasta las ḏos partes en-alto, i por ḏe ḏentro estaban chapaḏas ḏe fierro i ḏe plomo, con çerraḏuras muy fuertes, que me dišeron que no se an ḏe obrir fasta el día del judiçio, que las á ḏe obrir ᶜĪçà, ᶜalayhi ççalām.

En-esta casa santa hazen aˡṣṣala toḏos cuatro reglas de muçlimes. En la meçquiḏa que está enta la parte de poniente fazen aˡṣṣala los de la regla de Malik. En la meçquiḏa ḏe Ǧāmiᶜu Āqṣà hazen aˡṣṣala los de las regla de Šāfī. En l-alqubba ḏonde está la peña que se llama Baytu Almaqadiç hazen aˡṣṣala los ḏe la regla ḏe Ḥanafī. En l-alqubba[92] ḏel

---

[89] Ms. ءاشْ اَلنَّبِي

[90] Ms. اَالاَنْصَى

[91] Ms. ءاشْ اَلنَّبِي

[92] Se refiere a la Qubbat Sulaymān mencionada por algunos autores de la época como as-Suyūṭī o Muǧīr ad-Dīn. *Vid*. Elad, págs. 90-93.

rey i aˡnnabī Çulaymān, ᶜalayhi ççalām, hazen **[fol. 327 r]** aˡṣṣala los de la regla de Ḥanbalī. I toḏas cuatro reglas están dentro del patio de la Casa Santa, que abéys de saber que esta casa es una de las mayores casas que pueḏen ser en-el munḏo, que yo meḏí en-el patio ḏ-ella, ḏe un cabo al-otro i-abía en-él ḏos mil i çiento i ḏoze pieḏes. Ella está en cuadra, que poco más tiene de largo que de ancho. Meḏí en-el almuṣāla, que está alto, ḏonde está l-alqubba mayor. Tenía seis çientos i veyte i çinco pieḏes en cuaḏra. Era toḏo soladₒ ḏe alabastro. Suben a este almuṣāla por toḏas cuatro partes, que tiene siete escaleras i tiene cada escalera setenta i ḏos pieḏes de ancho. I tiene caḏa escalera çincuenta escalerones, toḏos de alabastro. En-el-aqubba mayor meḏí trezientos i sesenta piedes. En l-alqubba reḏonda que está de par de dentro, ḏonḏe está la peña que se llama Baytu Almaqdiç, medí i tenía noventa pieḏes. Debašo de la dīcha peña la llaman los muçlimes **[fol. 327 v]** Almaqadiç, i los cristianos el Santo Santorun, i los judíos Milallā Banī[93]. Aquí vesitamos la fuesa ḏel rey Çulaymān. En l-alqubba ḏonḏe está este rey no pueḏen entrar ningún cristiano ni judío[94].

I de aquí fuemos al val ḏe Josafat i dišéronme que en-este val á de ser el ḏía de Josafat el juiçio[95]. I entramos ḏonde estan las fuesas de Maryam[96], i de ᶜImārān i de Ḥanna, padre i madre[97] de Maryyam. I están enterrados en-una cueva muy fonda, que pasamos a vesitarlos ḏonḏe estaban por-una escalera cavada en la misma peña, que tenía

---

[93] Se refiere a la *Roca fundacional*, conocida en hebreo como אבן השתייה (*'eḇen ha-šětiyah*), literalmente 'piedra del fundamento'. Agradezco a José Ramón Magdalena Nom de Déu la identificación de estos términos.

[94] Lugar no mencionado por Harawī, quien refiere aquí la localización de los denominados establos de Çulayman. *Vid*. Harawī, pág. 66.

[95] Ms. حُاسِيُ

[96] El sepulcro de María, en el valle de Cedrón o Wādī Ǧahannam, como es referido por Harawī, pág. 67. Era lugar de culto compartido con los musulmanes, como menciona Fray Diego de Mérida: «a la parte del mediodía tienen los moros un oratorio con su lámpara, porque según desuso dixe, esta yglesia de Nuestra Señora es una de las tres yglesias que en Jerusalem ay que juntamente son yglesias y mezquitas, y son veneradas de christianos y moros». *Vid*. Diego de Mérida, pág. 193; y aún años después el marqués de Tarifa que apunta que «tienen aquí los moros la misma deuoción que en la Asención». *Vid*. Enríquez de Ribera, pág. 244

[97] Ms. مَدْدَارَا

cuarenta i ocho escalerones[98]. Alunbraban a estas fuesas de día i de noche[99]. En el dīcho valle vimos el-alqubba del Trasoro Encantaḏo de Fir^{c}ūn[100].

Subimos al monte Olivet[101] a vesitar el-alqubba ḏe ḏonde fue subiḏo al çielo ^{c}Īçà[102], ^{c}alayhi ççalām. Aquí dešó señalado su pieḏ el ḏerecho en-una piedra. En-el mesmo monte, çerca de esta alqubba está enterraḏo Rabiya[103], ficha ḏe nuestro padre Ibrāhīm, ^{c}alayhi ççalām[104].

Fuemos a la otra parte de la çiudaḏ de Jerusalem **[fol. 328 r]** a vesitar el tenplo ḏe Ḏawūd[105], ^{c}alayhi i^{l}ççalām, que está[106] ḏebašo de la iglesia ḏe monte Sión. Aquí hallamos cuatro frayres, i el-uno era ḏ-España, del reyno ḏe Cataluña, que l-entendíamos muy bien la lengua. I abriéronnos la iglesia i entramos en-ella, y-era muy pequeña, como una ermita, i tenía la puerta chapaḏa de fierro. I demostráronnos ḏonde lavó ^{c}Īçà, ^{c}alayhi ççalām, los pieḏes a los apóstoles i demostráronnos en ḏonde comió con-ellos. I fueron con nosotros a la casa de Ānaç y Gayfás, que está una çerca de otra. I vimos la cámara[107] i

---

[98] Harawī afirma, en cambio, que son 36 escalones. *Vid*. Harawī, pág. 64.

[99] Añade ms. Calanda: *sezen lanpādas de azayte* (fol. 8 *r*).

[100] No mencionado por Harawī, parece referirse a la denominada tumba de la Hija del Faraón.

[101] Ms. أُلِيَاتْ

[102] Se trata de la iglesia de la Ascensión o Kanīsat as-Salīq mencionada por Harawī, en la que, según la tradición, quedó grabada la huella del pie derecho de Cristo (*al-Qadam*) en el momento en el que ascendía a los cielos. *Vid*. Harawī, pág. 67. Era este lugar de culto compartido por cristianos y musulmanes, como menciona en la época Fray Diego de Mérida: «los moros tienen dentro en esta capilla una manera de capilleta contra el mediodía donde se ponen a hazer su çalá y oración», ya que «esta yglesia de la Acenssión es una de la tres yglesias que ai en Jerusalem que juntamente son mezquitas e yglesias, e juntamente son veneradas de moros y de christianos». *Vid*. Diego de Mérida, pág. 200.

[103] No se trata de la tumba de una supuesta hija de Abraham sino del *maqām* de la mística Rābi^{c}a al-^{c}Adawiyya, mencionado por Harawī, pág. 68.

[104] Añade ms. de Calanda: *Vīmos dende aquí la mar de Lūṭ, ^{c}alayhi a^{l}ççalām* (fol. 8 *r*).

[105] El miḥrab de David mencionado por Harawī e identificado por la tradición popular como el «palaçio de David». *Vid*. Harawī, págs. 66-67.

[106] Ms. ءاشْبَ

[107] Idéntica forma encontramos en la referencia a este lugar en los textos peregrinos cristianos: «la cámara adonde Nuestro Señor açotaron». *Vid*. Enríquez de Ribera, pág. 238.

el lugar ḏonde açotaron a ᶜĪçà, ᶜalayhi ççalām. Esto ḏigo asegún ellos me dišeron. I demostráronnos la piedra donḏe se asentó Maryam del desmayo que le vino cuanḏo viḏo levar a su ficho preso. Vimos las casas de Pilatos donḏe lo levaron i entramos en-ellas[108]. Más nos ḏemostraron: ḏonde moró Maryam treze años[109] i el-altar ḏonde dezía misa San Juan[110] i la pieḏra ḏonde hizieron apóstol a Santa Matía.

Otro día fuemos **[fol. 328 v]** a Galilea[111], que está a la otra parte ḏel monte Olivet[112], ḏonde ḏizen que se juntó ᶜĪçà[113] con sus apóstoles. En medio de la çiuḏaḏ de Jesusalem está la iglesia mayor del monte Calvario[114], ḏonde está el se*p*ulcro ḏebašo de su monumento. Están las puertas çerraḏas i sobre las çerraduras sus sillos. I dentro están los frayles. I llamamos a la puerta i salieron a obrir i hallamos por guardián de la puerta un frayre castellano de la villa de Arévalo, que lo llamaban Fray Agustín, de la orden de San Françisco, hicho ḏe Garçía[115] de la Cárçel. Él nos demostró el lugar ḏonde cruçifiqaron ᶜĪçà, ᶜalayhi ççalām, i la capilla donḏe lo sepultaron, según ellos dizen i creyen. Este frayle nos ḏio cartas para las tierras i señoríos de cristianos, que pudiésemos pasar seguros a Castilla.

[*Palestina*]

El ḏía segunḏo de janero partimos para Ḥalil[116] Aˡrraḥmān, que se clama el Val ḏ-Ebrón. En medio de la çiudad está una

---

[108] Lugar que no siempre estaba abierto, como señala Guillem Oliver en torno a 1464, quien afirma que «te tancades los portals é les finestres á pedre y á cals» (*Vid*. Oliver, pág. 18), razón por la que Paṭōn recalca: «y-entramos en ellas».

[109] Añade ms. Calanda: *donde muryó* (fol. 8 *v*).

[110] Lugar de peregrinación que en 1490, según nos informa Philippe de Voisins, «avoict esté abbatue par les mescreans puis peu de temps». Véase Voisins, pág. 28.

[111] Es decir, la aldea de Galilea o Betania y no la región de Galilea, con la que no debe confundirse. Visitaban aquí los peregrinos musulmanes el sepulcro de Lázaro (*vid*. Diego de Mérida, pág. 294), no mencionado por Paṭōn.

[112] Ms. اليات

[113] Este sería el lugar de Getsemaní, por lo que no parecen correctas las coordenadas de Paṭōn.

[114] La iglesia del Santo Sepulcro o Qumama mencionada por Harawī, págs. 68-69.

[115] Ms. غرسيَ

[116] Ms. جَلِل

meçquiḏa[117] muy rica ḏonde ay mu*ch*os aˡnnabíes enterraḏos i es**[fol. 329 r]**tán puestos en bóveḏas[118] i tienen muy ricas alqubas con puertas de fierro fuerte[119]. Son siete[120] fuesas. Las que suben sus alqubas más arriba que las otras i más ricas i son la de Ibrāhīm[121] i la ḏe Içḥāq i la ḏe su mujer[122]. I la ḏe Yaᶜqūb i la ḏe su mujer, i la ḏe Yūçuf, ᶜalayhi iˡççalām. La fuesa de Yūçuf[123] está en medio de la meçquiḏa. Ḏelante ḏel-alminbbara están las fuesas ḏe Yaᶜqūb i ḏe su mujer. Aquí se reparten una gran aṣadaqa toḏos los días, cuanto pueḏen cozer ḏos fornos granḏes, i más ḏoze onbres de día i de noche, tanto se gasta, i no falta a ninguno su ración, ora sea de la çiudad o de fuera. I ḏan a qaḏa uno ḏos panes i-una escudilla ḏe cozina de harina con azeyte, que tienen ḏe contino cuatro calḏeras grandes como ḏe teñir sobre el fuego con sus cozineros i rapartiḏores. Estuvimos aquí medio día.

Queríamos ir a la çiudad de Gaza i diśéronnos que no fué**[fol. 329 v]**semos allá, que no era seguro el camino, que abía muchos laḏrones, i ubimos ḏe tornar a la Casa Santa. I por-enḏiçias de un malón onbre nos e*ch*aron presos ḏiziendo que éramos cristianos i que no teníamos lengua ᶜarabī, que íbamos por-engañarlos. Pusiéronnos presos a toḏos tres, a caḏa uno en su cárçel, i yo demandé que me diesen trujamán, i que me llevasen delante del qaḍī mālekī, porque nosotros éramos de la regla de Mālekī. Demandé por alqaḍī mālik, porque en-esta çiudad ḏe Jesusalem ay cuatro alqaḍīs[124], cada uno ḏe su regla i un corregidor sobre todos. Leváronme delante del-alqaḍī i tomó de mí su informaçión ḏe cómo éramos muçlimes de tierras ḏe cristianos, que no sabíamos la lengua arábiga, que veníamos en rome-

---

[117] Se refiere a al-Ḥaram al-Ibrāhīmī o Tumba de los Patriarcas, en Hebrón.

[118] Ms. بُبْذَشْ

[119] Ms. Calanda*: tienen muy ricas alqubbas, sus fuesas cubiertas de brocado, cada una en su alqubba co puertas erradas de fierro muy fuertes* (fol. 8 *v*).

[120] Escribe *puertas* y lo tacha.

[121] También la de su esposa, Sara.

[122] Rebeca.

[123] Harawī la sitúa fuera del recinto de la Tumba de los Patriarcas. *Vid*. Harawī, pág. 72.

[124] Ms. اَلقَظِيشْ

ría a la casa santa de Jesusalem i a la Val de Ebrón i que abíamos de subir a la onrada casa de Maka. I oyendo esto mandonos soltar luego.

I ya que estábamos para partirnos, vinieron nieves luego tan grandes i fuertes que dos días i dos noches no çesó de nevar. Es**[fol. 330 r]** tuvimos aquí trenta i dos días que nunca se abrió puerto de buen camino para caminar. Ubimos de tornar a la çiudad de La Ranbla, i nosotros que íbamos descuydados en nuestro camino de las malas gentes, saliéronnos los ladrones i robáronnos cuanto levamos, que no nos dešaron ninguna cosa, salvo a mī que me dešaron un mal sayo i-a mi conpañero una mala camisa. I ansí llegamos con harta fortuna i gran frío a la çiudad de La Ranbla. Llevábamos un-asno i ubímoslo de vender por fuerça, con el cual nos reparamos miserablemente[125]. I de aquí fuemos a la çiudad de Gaza. Estuvimos aquí cuatro días reposando, porque abíamos de pasar doze jornadas, todo lo más desierto de muy fuertes i grandes arenas, i no teníamos dineros. Mi conpañero estaba muy malo de calenturas del gran frío que abía pasado, tenía dolor en las piernas, i-úbose de quedar en-esta çiudad para venirse despaçio[126] con-una recua de camellos. I dešele todo el dinero que teníamos, que por la **[9 v]**[127] costa[128], no me quedé con-él, que no teníamos sino un duqado i medio. El-alqayde Maḥmūẓ abía quedadosi sin el caballo, que pensábamos estar en Jerusalem dos e tres i tornar ante que pasāse la recwa con quien viníamos. Traía l-alqayde más de tres mil duqados.

[*De Gaza a El Cairo*]

Partimos con unos vente de caballo[129], esclavos del rey. Ubīmos trabajo en-el camīno. Llegamos a un lugar que se llama Qatī que se abasteçe por la mar. En-este lugar nin çincuenta leguas alderredor no

---

[125] Ms. مِشَارَبْلِاَمَانْتَا

[126] Ms. دَاشْءَاشْبَسِيُ

[127] Finaliza aquí la versión del ms. n.º 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías. Continúo la edición con la versión del ms. de Calanda.

[128] Repite *que por la costa*.

[129] Ms. كَبَّلْ

veréis piedra ni ramo verde sino datileras que se crían en las arenas vivas. Ansī me fue con los de caballo fasta la çibdad de Alḥandaq[130], a una jornada d-Alqāhira[ta]. Allí dešé los de caballo e fueme otro día ad-Alqāhira[ta] donde diaç días vino mi conpañero. Abíamos dešado a un mercader, cuando nos abíamos apartado a Jerusalem, vintecuatro duqados por miedo de lo que nos vīmos. Con solos estos nos hallamos i por andar más de un terçio de la ida del camīno i lo más fuerte e peligroso i de más costa i desnudos de umanos[131]. Abían robado unos mercaderes valençianos al-alqayde Maḥmūẓ, conoçiendo nueso deseo i trebajo, diéronnos vintiséys duqados con que nos reparamos. Con-estos i con lo que tiníamos hizíamos çincuenta duqados. Mucho daño hallamos en cada lugar con su lengua.

[*El Cairo*]

Esta çibdad es la más grandes que *p*ueda aber i más rīca. Tiene de largo cuatro leg*w*as **[10 r]**[132] (...) de mu*ch*a ge[nte] (...) cuatro mil colaçiones[133] i trenta e seys (...) o de las más d-ellas es para perder el seso e sentido. Junto (...) çibdad pasa el río Annil. D-este río se mantene esta tierra porque jamás llueve. Este río creçe una veç en-el año. Está[134] en creçer e descreçer çinco meses. Tiene en-el río un mármol ḏoraḏo muy rīco i señalado[135], i cuando creçe andan corredores por la çibdad a caballo diçiendo tantos dedos á creçido[136] esta no*ch*e el río, que bien saben en l-año[137] que á de ser de mucho pan o de poco por-aquel mármol que tiende este río por la tierra dieç e veinte leguas. Es la tierra llana, así como viene minguando el río así vienen senbrando, que n*u*nca més se riga i se alguna veç llueve es muy poco

---

[130] Lectura conjetural.
[131] Ms. عُمَنُشْ
[132] La rotura del folio no permite una lectura íntegra de las tres primeras líneas de texto.
[133] Lectura conjetural.
[134] Repite *está*.
[135] Se refiere al Nilómetro, situado en la orilla meridional de la isla de Rawḍa, el cual permitía medir el nivel de las aguas del río.
[136] Ms. كِارِسِدُ
[137] Ms. لُنُ

e no les plaze. Son a levar agwa a la çibdad de día i de no*ch*e treze mil i quinientos camellos sin mu*ch*os[138] roçines i asnos; esto para beber, que [en] tode la çibdad ay pōzos dulçes i salobres.

Vesitamos una parienta de nueso aˡnnabī Muḥammad, ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çāllam, que se llama la señora Nafīzay[ta139]. Fuemos otro día a otra parte de la çibdad a vesitar el-alimām Šafᶜī[140], raḍiya Allahu ᶜanhu, e otros dos conpañeros sūyos qu-estaban en[141] una rica alqubba eterrados con-un soldán[142]. A legua i media de la çibdad fuemos a La Mataría donde está el güerṭo del bálsamo, el pōzo donde se abrió la figuera[143] de Firᶜūna a Maryam i-a su fijo ᶜĪçà[144].

E vī la figuera[145] que deyzen que á mil **[10 v]**[146] (...) el pōzo (...) del hījo[147] que sallieron de las gotas los árboles del bálsamo (...) con las mue[r]tes del-año pasado[148], que murieron en tres días setanta i çinco mil presonas. I duró esta fortuna tre meses i murió el que tinía al güerto a su cargo. E los ortalanos i el soldán desacordaron

---

[138] Escribe y tacha *estos*.

[139] El mausoleo de Nafīsa bint al-Ḥasan (m. 824), célebre lugar de peregrinación, frente a la mezquita de Ibn Ṭūlūn, en Fusṭāṭ.

[140] El mausoleo del imam aš-Šafiᶜī, citado por Harawī, en el cementerio de Qarāfa, al pie del monte Muqaṭṭam. De acuerdo a este autor, estarían también allí enterrados ᶜAlī b. al-Ḥusayn b. ᶜAlī Zayn al-ᶜĀbidīn, Abū ᶜAbdallāh b. al-Kīzanī y los hijos de ᶜAbd al-Ḥakam. *Vid*. Harawī, págs. 83-84.

[141] Añade *nūn* entre líneas.

[142] Se refiere al sultán al-Malik al-Kāmil (m. 1238). *Vid*. Taylor, págs. 30 y 51.

[143] Ms. فِعَارَّ

[144] La «Higuera de la Virgen» o «Higuera del Faraón», sicomoro en el que se refugió la Sagrada Familia en su huida a Egipto.

[145] Ms. فَعَارَ

[146] La rotura del folio no permite una lectura íntegra de las cuatro primeras líneas de texto.

[147] Parece referir aquí Paṭōn la tradición de la que también se hacen eco algunos viajeros cristianos con distintas versiones. Según Messore el pozo surgió al apoyar Jesús un pie en tierra: «*Et dicitur* che, non esendo aqua in deto loco, che Christo sì fermò uno degli piedi in terra et fo facto deto pozo, zoè quello che al presente è in deto loco. Del quale se adaqua el loco dove'l balsamo si nascie» *Vid*. Messore, págs. 129-130. Por su parte, el vallisoletano Pedro Escobar Cabeza de Vaca menciona que Jesús «escarvando en la tierra con el dedo hizo salir una copiossa fuente». *Vid*. Escobar, pág. 364.

[148] Se refiere a la epidemia de peste que asoló El Cairo en 1492. Según los cronistas de la época, acabó con la vida de unas doce mil personas al día. Otras fuentes hablan de unos doscientos mil muertos. *Vid*. Lama, pág. 40.

del güerto i perd̲iéronse los árboles, que no eran agora sino obra de dieç pies como rossales. Esta es maravilla de ver cómo se cueje el bálsamo. Hallamos aquī un mōro de Aragón que tenía nuesa habla e era ortalano del güerṭo, que se le dio el rey. Ubīmos con-él plazer, que nos hīzo onra en lo que cobdiçiábamos del güerṭō.

E tornamos al Qāhira[ta] ad-ad[r]eçar la partida. Hizimos[149] una carga de harīna e de biççoch*o* i-un odre[150] para agwa i todo nuastro bastimento *p*ara[151] la mar e para la tierra. Estuvimos en-esto siete meses.

[*El Sinaí*]

Era peligroso caminar[152] por los grandes desertes. Alquilamos un camello de un al[c]arab *p*or tres ducados hasta el puerto de Sinaí, qu-eran doze jornadas distāntes[153]. Hasta la mar no ay en qué tomar agwa sino en tres fuentes. Nosotros íbamos a pie, qu-el camello levaba o*ch*o quintales castillānos[154]. Dos jornadas anduvimos orilla de la mar Çuwayça, la mar que se abrió por doze carreras, en la que se ahogó Fir[c]awna[155]. Ante que llegásemos al puerṭo de Sanaí, pasamos *p*or-el[156] *p*ied Ǧibāl Alṭuwir, donde habló **[11 r]** Allah con Mūçà[157], [c]alayhi *a*l*ç*a*l*ā*m*. Al pied d-esta sierra está un (...)[158] [Santa] Qatalīna de frayles, allī está su monimento d-ella. Son allī cuārenta frayles de vistidos negros.

Otro día entramos en-el puerto de Sanaí. Istuvimos aquí, orilla del mar de Mūçà, cuarenta días[159] esperando fustas que abían de venir de

---

[149] Ms. هِزامُشْ
[150] Ms. اُدْرَا
[151] Ms. بَرّ
[152] Lectura conjetural.
[153] Ms. دِشْتَانْتِاشْ
[154] Ms. كَشْتِالاُنْشْ
[155] Corán, 10: 90.
[156] Ms. بُرّالْ
[157] Corán, 4: 164.
[158] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.
[159] Lectura conjetural.

Ğudda. Fuemos un día al *p*ied de un sierra[160] al baño de Mūçà, ᶜalayhi aˡçalām, que en ivierno i verano estā de un tenor que nosotros no podíamos soportar[161] la calentūra del-agua. Molería una rueda de molīno con-el golpe que salía debašo de una peña. I a vinte días de la luna del mes de raǧab nos-enbarcamos e fuemos in dieç días al puerto[162] de las Alḥiǧazis mayores. Estuvimos allī tres días, tierra muy cara, que valía un-arrelde [de][163] carnero dos riales, i-una libra de harīna tres maravedíes. Conpramos aquí la carga d-agua por seys maravedíes[164], que son tres reales. Dende aquī fuemos a las islas de los Murābiṭes, aquī se llama la mar del-anabī Muḥammad, ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çallām.

[*Yeda*]

A catorze días del mes de šaᶜabān, llegamos al puerto de Ğudda. Dos días antes, en el mar, hiçimos el-iḥrām i dešamos las ropas con costuras i rapamos nuesas cabeças i descubirtas. Otro día, ante que llegamos al *p*uerto, tomónos fortuna e mala mar en-un lugar estrecho. Levábamos dos pilotes, el-uno dīšo el timonero[165] a la mano derecha, el-otro a la mano eçquerra. Dieron con nosotros in-una roca qu-estaba debašo del agua que tuvo tres vezes la barja a las peñas, que bien pensábamos quedar allī todos hin*ch*ados de agua e-otro arrajando las tablas esperando el remedio de Allah **[11 v]** (...)[166] aquella barja como salle la culuebra por-el prado que tiene *p*iedras. Traíamos un gran almiral nuestro[167] de la mar de tierras de Alhinde i remedió cuanto pudo.

En llegando al *p*uerto de Ğudda, topamos una nave de tierras del Yaman que salía del *p*uerto i rapeó en unas rocas, i hízose pedaços.

---

[160] Ms. شَيَارَّ
[161] Lectura conjetural.
[162] Lectura conjetural.
[163] Preposición embebida en la palabra anterior.
[164] Lectura conjetural.
[165] Ms. تُمْنَارُ
[166] La rotura del folio no permite una lectura íntegra de la primera línea de texto.
[167] Ms. نُاشْتُرْ

Todos se ahogaran, salvo unos marineros por dicha en-unas tablas questaban çerca de una isla. Esta es mar muy peligrosa, que se pierden mu*ch*os navíos, por esto no se marea sino en*p*ués que salle el sol fasta que se pone, que van cada no*ch*e çerca de tierra a dormir. Esta es la mar Bermeja, por donde pasan a la tierra de las Indias. Asī pasamos con harto temor, que dieç onbres de día i de noche no hazían[168] sino sacar agua de nuesa barja que toda estaba cascada. Este alqayde con quien venimos, desque ubo he*ch*o alḥağ, tornóse por-aquí por no pasar los desertes. Él nos levó nuevas cómo se hundieron siete barjas a la tornada. En la que nosotros[169] fuemos e otras seis d-ellas se perdieron vintitrés magrabíes de poniente[170]. Estuvieron en venir dende el puerto de Ğudda fasta el *p*uerto de Sinaí tres meses por la mar.

Estuvimos aquí en Ğudda con mucho *p*lazer mirando esta realeza de *p*uerto con tantos navíos como vienen de Levante con grandes riquezas. Vesitamos aquí nuesa madre Ḥawā, mujer de Ādam, ᶜalayhi *a*lç*a*l*ā*m. A l-otra[171] parte vesitamos a l-alqubba de Idrīç, ᶜalayhi *a*lç*a*l*ā*m i dezen **[12 r]** que dende aquí subió al çielo. Esta tierra y Maka^{ta} toda es (...)[172] dos noches d-andadura. Hallamos muy barato, según el temor del-año pasado, que valía una carga de harīna cuarenta duqados i-agora valía o*ch*o duqados, que *p*erdieron todos los que trušieron harina cuatro duqados[173] en cada carga de como les costó *p*uesta en Makka^{ta} dende Alqāhira^{ta}. Doze duqados que abían traído de tie[rras] del-Yaman mu*ch*o trīgo que se coge *p*or febrero (...)[174]. Todos traen[175] por mar i por tierra demasiado bastimento *p*orque en-esta tierra no se coge pan ni cuarenta jornadas en derredor, sino es dos o tres jornadas d-aquí. Camīno de Yaman ay un vālle[176] de muy

---

[168] Ms. هَزاَنْ
[169] Ms. اُتْرُشْ نُش
[170] Ms. بُّنِيَاتَا
[171] Ms. اَلَتْرَ
[172] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.
[173] Sigue palabra tachada.
[174] El margen interior oculto.
[175] Ms. تَرْأَنْ
[176] Alude a la fértil comarca que se extiende en torno a la ciudad de Taif, al suroeste de La Meca.

buenas tierras i agua de donde se basteçe Maka[ta] de frutas, de habas, i melones, i duraznos, e limones; los dátiles[177] valen más barato qu-en Castilla las castañas.

Por-otra parte andarés[178] i quinze días que no toparés yerbas ni ramō verde[179] salvo sierras[180] quemadas de fuego sin agua ne[181] por consolaçión, que maravilla es de ver donde está formada Makka[ta], [c]azzahā Allah, i la çibdad d-a[l]nnabī Muḥammad, ṣalà Allahu [c]*ala*yh*i* wa çallam, que no lo pueden conportar las gentes, sino fuese por bendiçión que Allah puso en los camellos i-annaqas que andan o*ch*o i dieç días que no beben ni comen sino dos almueçes de habas medio molidos envuelto en cuescos de dátiles. I si no lo abrá, andan sin comer i sin beber quinze días. Estuvimos aquí en Ǧudda cuatro días, no más porque estamos en al[c]umra[ta]. Alquilamos un camello **[12 v]**[182] (...)mahdíes[183] qu-es en castillāno. I *p*artimos después del-[c]aṣar[184] i llegamos a la media no*ch*e a un lugar que se llama Ḥaddā. I estuvimos allī otro día fasta ora de al[c]aṣar.

[*La Meca*]

I partīmos i llegamos a la onrada[185] Casa de Maka[ta], a[c]azzahā Allahu, ante de media no*ch*e. I entramos a dizio*ch*o del mes da ša[c]bān. I fuemos luego a Baytu Alḥarām. Entramos *p*or[186] una *p*uerta que se llama Babu A[l]çallām con las palabras que mandan dezir. I fuemos luego al pozo de Zamzam, i no entramos en l-aljub donde está, sino acá de fuera. Tomamos agua i fuemos luego a l-Alka[c]aba[t], e roḏémosla siete vezes. I llegamos a besar la Piedra Negra. A*p*artámo-

---

[177] Ms. دَتَلاَشْ
[178] Sigue *diez* tachado.
[179] Sigue *donde está* tachado.
[W.] Ms. سَّيَارَشْ
[181] Lectura conjetural.
[182] Al menos tres palabras ilegibles por roto en el folio en la primera línea de texto.
[183] Forma no identificada, posiblemente parte de una voz.
[184] Lectura conjetural.
[185] Ms. لَوْنْرَدَ
[186] Sigue palabra tachada.

nos a hazer dos alrrakcas como es mandaḏo en el llugar de Ibrāhīm, calahi alççalām, qu-estaba junto con la piedra que la trayó[187] por andamyo, la que fue deçendida de alğana, que se llama Almaqām de Ibrāhīm. I sallimos luego fuera por otra puerta i fuemos enfruente de otra puerta entera[188] de piedra[189]. I subimos por-unas gradas hasta ponernos debašo de unos arcos muy antigos. I dende aquí se pareçía a dos tiros de ballesta una plaça arrība dos torres que se llama alṣ-Ṣafā wa-l-Marwata siete caminos a unos lugares corriendo i otro andando apriesa.

Acabando nuesa vesitaçión prīmera, vīno el-alín[190] i tornamos a rapar las cabeças, i hizīmos alṣubhi, i fuémosnos a vestir camisas que otra ropa non podīamos traer de la gran calor, que después que hizīmos aliḥrām anduvīmos esnudos de la çinta arrība […][191] **[14 r]** [des]calços (...)[192] que fueron doze días de la (...)[193] la cabeça e se me quemaron las suelas los piedes en Makkata[194] que no podía tener sobr-ellos. Se cunplió nueso daseo que ayunamos ramaḍān.

Ábrenla[195] el-alğumuca*ta* des*p*ués d-alṣṣubḥi, una ora i media está abierta, i cuando se á d-abrir se haze muy gran çelimonia ḏ-esta manera. E traen una escala de l-an*ch*ura de la puerta qu-está sobre ruedas d-alanbre desviada de la puerta, i la puerta dos ta*p*ias i más de-alto al batente debašo, i traen esta escala gente i vienen ad-asir d-ella como si fuese alğannata que no veyen la ora[196] d-entrar dantro. Sube delante dos alfaquíes, a los tres pasos páranse alçadas las manos i las caras de cara la puerta, i deyzen una adduca qu-están una ora en dezirla. I luego viene otro alfaquī con l*a* llave por medio de los otros, i besa

[187] Ms. تَرَايُّ
[188] Lectura conjetural.
[189] Se refiere a la puerta de aṣ-Ṣafā.
[190] Lectura conjetural.
[191] Seguiría a continuación el fol. 13, actualmente perdido.
[192] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.
[193] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.
[194] Añadido debajo de la línea.
[195] Pasa a describir la Kaaba.
[196] Ms. لَوْزَ

a el batiente de la puerta ante que ponga í los pies ençima. I abre las puertas diziendo[197] ad-altas vuezes: «Biçmi illahi wa *All*a*h*u *a*kb*a*r». I-entra la gente con lágrimas de plazer a hazer a[l]ṣṣala de caras to̲das cuatro partes. No hazen [all]ī[198] salvo annāfilas. Los que fazen alḥiğ cuando se á de hazer no entran allī porque (...)[199] no entra dentro ni mu*ch*os onbres (...)[200] lo que mandó la regla dišeron[201] que pequé que a[bía] pecado **[14 v]** (…)[202] alçé mis ojos a mirar arrība Allah (...)[203] daré bien fe de lo que allí estaba.

El tamaño de l-Alka[c]aba[ta] de Allah es de çincuenta *p*ies de l[argor] [i] [cua]renta de an*ch*o i doze tapias de alto. Toda esta casa, de dentro i de fuera, está cubierta de seda. De cada un año le ponen una cobertura[204] nueva domasquīna, enforrada en lienço muy delga̲do. Envía el soldán d-Alqāhira[ta] la de fuera[205]. Es cobirtura negra, muy fīna i alta dieç ta*p*ias. E[n]-alto tiene *un*a ṣanefa a la redonda de letras de hīlo de oro tirado una ta*p*ia de-alto en l-an*ch*ūra del retal[206]. Delante de la *p*uerta tiene un doser[207] de oro fīno i-álçanle cuando viene ell-alba hasta que viene a[l]ṣubḥi todos cuatro almadhabes. I tórnanle a bašar fasta que pergüenan ad-almaġrab. Está alçado fasta que hazen a[l]ṣṣalā al[c]atama[ta]. Las puertas están chapādas de plata i unos maderos grandes i aldabas de plata por dentro[208]. Tiene Alka[c]aba[ta] cobertura de seda colorada i blanca i el[209] te*ch*o tiene como joyas razīmos de oro, lo que me pareçió, mas yo pequé por mirarlo. L-almadhab del Mālik no da liçençia de mirarlo, i los otros sī. Estas joyas envían allí los grandes reyes.

---

[197] Ms. دِزَايِنْدْ
[198] Folio roto.
[199] Al menos cinco palabras ilegibles por roto en el folio.
[200] Dos palabras ilegibles por roto en el folio.
[201] Ms. دِشَيَارُنْ
[202] El deterioro del folio no permite la lectura íntegra de las dos primeras líneas de texto.
[203] Al menos una palabra ilegible por roto en el folio.
[204] Corrige *cobirtura*, forma que aparece más adelante.
[205] Se refiere a la *kiçwa* que recubre la Kaaba.
[206] Se refiere al *ḥizām*.
[207] Es decir, la *sitāra* o *burqu'*.
[208] Lectura conjetural.
[209] Añade entre líneas *e*.

Los mercaderes d-esta tierra son muy[210] rīcos, i por que sepas cuán ricos son, a lo que supe muy çierto, que un mercader d-Aˡš-Šām[211] que (...)[212] hīzo de aˡṣṣadaqaᵗ in los desertes d-Aˡš-Šām seys mesones todos (...)[213] [b]óvedas que no ay madero en-ellos salvo las p[uertas] [cha]padas de hierro con sus[214] **[15 r]**[215]

(……..)

i dieç mil duqados dī[o] de alṣṣadaqaᵗᵃ para los caños[216] i vienen (...)[217] çient i çincuenta mil duqados.

Hīzo más en Makkaᵗᵃ, una casa para los *p*obres (...)[218] [me]çquinos[219] que le costó çincuenta mil[220] šarafíes. Dešóle renta (...)[221] él a cuatro çientos i çincuenta *p*obres dos vezes cada día i cuando (...)[222] [en]traron dos alfaquíes escogidos por-el rey[223] i *p*artieron su hazienda i tomaron de sus dere*ch*os dozientas i vintaçinco mil doblas. Tiene aquī en Makkaᵗᵃ un ermano i-un hijo, i-otro[224] tiene en las Indias que tiene poco menos hezienda qu-el padre, otro mercader. Me mostraron dentro en-Ašām que tiene dozientos i vente duqados cada día.

Torno a dezir del tamaño de la Casa de Makkaᵗᵃ. Tiene ocho çientos i setenta piedes de largor i tiene d-ancho seysçientos[225] y çinco,

---

[210] Ms. مُنْ

[211] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[212] Se refiere a Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Muzalliq, destacado comerciante damasceno, muerto en el año 1444, y uno de los grandes benefactores de los Santos Lugares. Miembro de una de las familias más influyentes de Damasco, su hijo Aḥmad, también mercader (*vid*. Ashtor, págs. 281-283), es mencionado más adelante como residente en la India.

[213] Dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[214] Lectura conjetural.

[215] La rotura del folio afecta a las nueve primeras líneas de texto.

[216] Lectura conjetural.

[217] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[218] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[219] Lectura conjetural.

[220] Sigue palabra tachada.

[221] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[222] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[223] Ms. بُرَااَلرَّايْ

[224] Lectura conjetural.

[225] Ms. شَانشْ

con seys a[l]ṣṣumu[c]as. Los corredores está armados sobre quinientos mármoles. Entran esta alǧāmi[c]a que se llama Baytu Alḥarām por trenta i siete portas porqu-él está en me[dio]. **[15 v]**[226]

(……..)

beber (...)[227] beber le*ch*e[228] de ca[mellas][229] o de vacas acabaḏo de ordeñar[230]. I lunbrar alunbran esta alǧāmi[c]a noveçient[as] [lanpa]das de-azeyte i vente antor*ch*as de çera qu-están aldarredor de l-Alka[c][ba]. (...)[231] a esta casa cuarenta onbres de los de-linaje de Banī Šayba[ta] (...)[232] cada año la cobertura de Alka[c]aba[ta].

Aquī hazen aṣala todos cuatro almadhabes (...)[233] i[l]šš*a*fi[c]ī primer, un poco a la man içquierda de donde se pone el sol. El segunḏo, alḥanafī, tiene la cara un poco a la mandere*ch*a de donde salle el sol. El terçero haze el mālikī, tiene la cara[234] hazia do salle el sol. I lo cuarto, el-ḥanbālī, haze hazia el norte. El postrero, todos hazia Alka[c]aba[ta], porqu-ella está en medio. En-el ramaḍān hazen todos ališfa[c]a, cada uno con su regla, otros más de quinze alfaquíes por la meçquida, cada uno con parte de gente. A los vente días de ramaḍān, trušeron dos niños a hazer ališfa[c]a, e uno de doze años i-el otro de nueve, que hafẓaban *e*l-Alqur'ān[235]. I fueron por-ellos mun*ch*e gente i vinieron delante çincuenta alfaquíes [i] [t]raían antor*ch*as de çera. El día de pascua vīno l-alimām šafī a hazer alḥuṭba[ta]. Venían **[16 r]**[236]

---

[226] La rotura del folio afecta a las nueve primeras líneas de texto.

[227] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[228] Parece aludir a los «lecheros mequíes» mencionados en algunas obras de la época. *Vid*. Milstein, pág. 177.

[229] Lectura conjetural.

[230] Ms. اُرْدَانَرْ

[231] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[232] Se estaría refiriendo a la renovación anual de la *kiçwa*, de la que se encargaban los miembros del linaje de los Banū Šayba. Para ello, previamente se lavaba y perfumaba la Kaaba con agua de Zamzam. Tras el cambio de cobertura, la antigua se cortaba, reservando algunos retales para altos dignatarios y disponiendo otros para la venta en las proximidades de Bāb as-Salām.

[233] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[234] Añadido debajo de la línea.

[235] Se refiere la recitación del Corán en las oraciones nocturnas (*tarāwīḥ*) que se realizan durante el mes de ramadán.

[236] La rotura del folio afecta a las nueve primeras líneas de texto.

(……..)

letras blancas en-el-almínbar estaban *p*uestas (...)[237] alfaquī que le traía l-espada para dezir alḥuṭba[ta] tenía vestido (...)[238] de ramaḍān tornemos a hazer al[c]umrā[ta] depués de-al[c]aṭima[ta] (...)[239] de aquí desnudos i descalços rapadas de la suerte (...)[240] de la mar.

I fuemos a un lugar despoblaḍo entre unas sierras que se llama (...)[241] [m]esquida de [c]A'yša[ta], raḍiya Allahu [c]anhā[242], la mujer d-a[l]nnabī, ṣallà Allahu [c]alayhi wa çalām, (...)[243] el camīno estuvīmos donde mataron ad-Abī Lahbi, su ermano d-Abū Ǧahli[244], la[c]anahu Allah. Arrojámosle çiertas piedras como nos mandaron i tornemos al-almaqābir[245] fuera de la çibdad donde están mu*ch*os a[l]nnabíes i ṣāliḥes šarīfes. I vesitamosençima d-un çerro a [c]Abdu *All*a*h* ibnu Alḥaṭāb i-a Ḫadīǧa, la mujer d- a[l]nnabī, ṣallà *All*a*hu* [c]*al*a*y*h*i* wa çalām, madre de Fāṭima[ta], raḍiya Allahu [c]anhumā.

Dentro en la çibdad[246] estuvimos en casa de Ḥadīǧa[t] i vīmos el llugar donde naçió Muḥammad. Estuvīmos en las casas donde moró *i* el-meçquīda donde hazía aṣala[247]. Estuvīmos en las casas de [c]Alī Abī Ṭālib[248] que (...)[249] **[16 v]**[250]

---

[237] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[238] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[239] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[240] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[241] Parece referirse al lugar de at-Tan[c]īm, al sur de La Meca, en el camino a Medina.

[242] También conocida como Masǧid at-Tan[c]īm, lugar en el que [c]Ā'iša tomó el *iḥrām* junto a su hermano [c]Abd ar-Raḥmān.

[243] Palabra ilegible por roto en el folio.

[244] Lugar de peregrinación no mencionado por Harawī.

[245] Se refiere al cementerio de al-Ma[c]lā, en las cercanías de La Meca.

[246] Refiere a continuación Paṭōn las visitas habituales en el *Suq al-Layl* o «Mercado de la noche», lugar de nacimiento del Profeta y de algunos de sus parientes. Sobre las referencias de la época a este barrio mequí, *vid*. Milstein, págs. 174-175.

[247] Importantes lugares de peregrinación que Harawī refiere en el barranco de Banū Hāšim. *Vid*. Harawī, pág. 199.

[248] Es decir, su lugar de nacimiento.

[249] Palabra ilegible por roto en el folio.

[250] La rotura del folio afecta a las siete primeras líneas de texto.

(……..)[251]

está la piedra que habla aˡnnabī Muḥammad[252], ṣallà Allahu [ᶜalayhi wa çallām] (...)[253] Alṣidīq[254]. I dīšo una judía que no estaban ella repondió la piedra (...)[255] wa *a*ˡ*ç*a*l*ām ᶜ*al*a*y*k*a*, yā raçūlu *All*a*h*, ella está me(...)[256] e falsa i mentiro[sa][257] (...)[258] donde estaban los de aˡṣṣiḥāba con l-annabī Muḥammad, ṣallà A[llahu ᶜalayhi wa çallām] (...)[259] i servían ad-Allah secreto porque toda la çibdad era da crestia[nos] (...)[260].

I vīmos donde se hīzo el *p*rimer pergüeno[261] por mandaḏo d-aˡnnabī Muḥammad, ṣallà Allahu [ᶜalayhi wa çallām], i hízole Belal bnu Hamāmaᵗᵃ donde le apedrearon[262]. I ansī anduvo rodiando a la redonda de una *p*arte a otra, i por eso abudan en-aquella tierra a la redonda de las aˡṣṣumuᶜas diçiendo el pergüeno. I vīmos la espada de Ḥamzaᵗᵃ, raḍiya[263] *All*a*h*u ᶜa*n*h*u*, el game ḏ-aˡnnabī M*u*ḥ*a*mm*a*d[264], ṣ*a*[llà Allahu] ᶜ*al*a*y*h*i* w*a* ç*al*ām. Entramos en las casas de Abī Hurāyraᵗᵃ, r*aḍiya*[265] *All*a*h*u ᶜa*n*h*u*[266].

Después de ramaḍān qui[so] Allah i llovió cuatro ḏías i-ubieron las gentes mucho plazer, que abía cuatro años que no abía llovido.

---

[251] Ilegible la primera línea de texto por roto en el folio.

[252] Se está refiriendo aquí a las *ḥağarayn mutakallimayn* o las dos piedras (no una, como señala Paṭōn) que hablaron con el Profeta. *Vid*. Milstein, pág. 174.

[253] Al menos tres palabras ilegibles por roto en el folio.

[254] Se estaría refiriendo aquí a Abū Bakr y a la tienda o *dukkān* en el que la tradición sitúa su lugar de nacimiento.

[255] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[256] Forma ilegible.

[257] Lectura conjetural.

[258] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[259] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[260] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[261] Lugar no mencionado por Harawī. Por su parte, el peregrino de Puey Monçón refiere Ḥayazén como el lugar «do se hizo el primer pregüén». *Vid*. *Puey Monçón*, pág. 383.

[262] Ms. اَبَّاذْرَاازْنْ

[263] Ms. رَصِيَ

[264] Lugar no mencionado por Harawī.

[265] Ms. رَصِيَ

[266] Lugar no mencionado por Harawī.

Todos los aljubes de la çibdad estaban secos porque faltaba agua. En la çibdad traían en caños de agua por debašo tierra tres jornadas[267]. El pozo de Zamzam basta para beber, i ṭahorar, i alwaḍū, salvo aliçtinğe ni ponerlo (...)[268] fuego, non lo hazen qu-es pecado. I después fuemos camīno d-Alᶜīrāq **[17 r]** i subimos a la sierra que se llama Ǧibālu Ḥarā[269] a vesitar el-lugar donde fue el sacrafiçio más alto de nueso aˡnnabī Muḥammad, *ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çallām*, cuando los almalaques lo sacaron i lo lavaron con aguadó d-*alǧannah*[270].

I otro día fuemos camīno del Yaman, e subimos a la sierra que se clama Ǧibālu Aˡẕ-ẕūrā, una sierra muy negra que pareçía que montábamos con-una maroma, desnudos i descalços, çeñidas sendas botijas d-agua, por ver la peña güeca[271] donde s-escondieron aˡnnabī i-Abū Bakri cuando le salieron los fariseos[272]. I vīmos l-agujero por donde sallió la culuebra i mordió ad-Abū Bakri, i-el pedaço de la peñe que crebó Ǧibrīl con su ala[273] porque viese aˡnnabī i luego s-entró a-[e] novar que ya lo abían hallado sus enemigos.

Estuvīmos en-el Valle de la Sangre[274], donde fue en gran batalla d-aˡnnabī, ṣalà *Allahu ᶜalayhi wa çallām*, i asentó el pendón i hizo dos aˡrrakᶜas. En-aquella batalla se perdió ᶜAlī bnu Abī Ṭālib, que no lo hallaban. I vimos donde lo hallaron peleando solo con muchos enemīgos. I vimos en la çibdad, en las casa d-Abū Ǧahli i las de Abī Lahbi[275], qu-están da sienpre[276] he*ch*as las carniçerías.

---

[267] Canalización renovada y puesta en servicio por el sultán Qā'it Bāy.

[268] Palabra ilegible por roto en el folio.

[269] Lugar en el que Mahoma recibe las primeras revelaciones del Corán durante el mes de Ramadán del año 610.

[270] Parece referirse a cierta tradición transmitida por Mālik, según la cual los ángeles habrían extraído el corazón a Mahoma para lavarlo con agua del pozo de Zamzam. *Vid*. Muslim, I/311. En términos similares, Ibn aṣ-Ṣabbāḥ se refiere este mismo lugar «en el que se abrió el pecho del Profeta». *Vid*. Ibn aṣ-Ṣabbāḥ, págs. 285 y 533, así como el peregrino de Puey Monçón: «donde linpiaron la saña al-annabī del coraçón». *Vid*. *Puey Monçón*, pág. 384.

[271] La célebre cueva conocida como Ġar aṯ-Ṯawr.

[272] Es decir, las gentes de Qurayš, de las que Mahoma y Abu Bakr huyeron.

[273] Ms. اَلّ

[274] No mencionado por Harawī.

[275] Lugares no mencionados por Harawī.

[276] Ms. شِيَانبَّارُ

I después fuemos a la sierra que se clama Ǧibāl Abī Qubayçi, donde deçendió la *p*iedra de biendeçión que se dīze[277] Alḥağaru Alāçwād cuando Ǧibrīl mandó a Ibrāhīm que fuese por-ella[278]. Vīmos la mesa donde comió l-annabī, ᶜ*al*a*y*h*i* aˡççalām, **[17 v]** con los cuarenta caballeros[279] que no osaban abašar a la çibdad. I vīmos en la mesma sierra en-el lugar donde bašó la lūna a hazer revenençia al-annabī[280], ṣalà *All*a*h*u ᶜ*al*a*y*h*i* w*a* ç*al*ām, un mes ante de pascua de carneros. I fue yo i mi conpañero fasta cuarenta onbres a vesitar estos santos lugares a nueso *p*lazer, porque después[281] que vienen las güestes apenas llegan a hazer aṣalà donde quieren.

Estuvimos en-Minà en-el lugar[282] donde servía aḏ-Allah ᶜĀyša[ta], raḍiya Allahu ᶜanha[283]. I fuemos al šareᶜa donde hazen aṣalà de la pascua. I fuera de la šareᶜa, al pied de una sierra, vesitamos la peña que asentó sobre la cabeça de al-aˡnnabī, ṣalà Allahu ᶜalayhi w-āˡççalām. Dende alí, fuemos al-lugar del sacrifiçio de Ibrāhīm i de su fījo Içmāᶜīl[284], al-lugar donde le tendió par-aḏa le degollar[285], i junto con llugar donde se l-a*p*areçió el carnero de alğana[ta]. Dende allī fuemos donde hazía el sacrafiçio aˡnnabī Muḥammad[286], ṣalà *All*a*h*u ᶜ*al*a*y*h*i* w-aˡçalām. I vīmos las tres señales donde le sallió el-enemīgo a tentar a Ibrāhīm[287].

---

[277] Ms. دِيزَاَلحَجرُ

[278] Parece ser el mismo emplazamiento del oratorio de Ibrāhīm mencionado por Harawī, pág. 202.

[279] Se refiere a la denominada «Cueva de las cuarenta personas», en lo alto del monte Abū Qubayç, en la que el Profeta comió junto a su familia sentado a una mesa descendida del cielo. Sobre las referencias de la época a este antiguo y popular lugar de peregrinación, *vid*. Milstein, págs. 174-175.

[280] Lugar no mencionado por Harawī.

[281] Ms. دَشْبُوَاشْ

[282] Antiguo lugar de peregrinación mencionado por Harawī, pág. 194.

[283] Ms. اَنهُمَا

[284] Corán, 37: 103-108.

[285] El lugar de Ṭabīr, entre La Meca y ᶜArafa, citado por Harawī, pág. 195.

[286] Parece referirse al lugar conocido como Muṣallà Ǧibrīl, en el que el ángel Gabriel instruyó a Mahoma en la manera de rezar.

[287] El *masǧid al-Ǧamra*. Alude al rito de la lapidación del diablo o *ramī al-ǧamrāt* en la que los peregrinos deben lanzar piedras contra tres pilares (actualmente, un muro) denominados *al-ǧamra al-ᶜūlā*, *al-ǧamra al-wusṭà* y *al-ǧamra al-kubrà*.

En los dos *p*rimeros de los diez de la lune de pascua entraron las *g*üestes de Al*g*arbe, i de Alqāhira[ta], i de Ališandría. En los cuatro días de la luna entró la [*g*üeste][288] de Jerusalem, i de *G*azza, i de La Ranbla. En los siete días entró **[18 r]** la *g*üeste de la Turquía, i de Ḥalab, i de Ššam, que las westes[289] de Levante, i del ᶜIrāq, i las del Yaman, i las de las Indias, ante de los dieç días eran entrados, que vienen por mar i por tierra. Que los que más corto camīno hazen por los desertes son los de Alqāhira[ta], que hazen cuarenta no*ch*es con sus días, que no paran sino una ora a mediodía i-otra a median*och*e. La riqueza qu-esta gente traen es maravilla muy grande i-es cosa que no me creerían salvo quien lo veye. Sallió el virrey[290] de Makka[ta] a reçebir al ca*p*itán del soldán, el que traía la cobertura[291] de Alkaᶜba[ta], que venían delante el ca*p*itán de trenta i tres camellos vazíos en jaezes cubiertos de brocado. La plata que traían es maravilla. Venían otros tres camellos que valían más que todos los otros porque traían razimos d-aljófar i pelras de gran[292] preçio[293]. I llegando al virrey[294], apeóse el capitán[295] i tomaron el camello que traía la cobertura de *A*lkaᶜba[ta] i presentóla[296]. I apeóse el virrey i besó los piedes del camello con gran revenençia, i tomóle da su pie[297] e llevóle contra grandes alegrías[298], con más de veinte tronpetas[299] i con veinte *p*ares de tabales, sin otros esturmentes. Mu*ch*os ansī lo levaron hasta la puerta de Bābu Aˡççalām ḏe Baytu Alḥarām.

---

[288] Error del copista que repite *lunā*, en lugar de *güeste*.

[289] Ms. وَاتَاشْ

[290] Ms. بِرَاي

[291] Es decir, la *kiçwa* o tela negra que recubre la Kaaba, tradicionalmente elaborada en Egipto.

[292] Ms. عَرَ

[293] Se está refiriendo aquí al tesoro (*surra*) que portaba la caravana de El Cairo para honrar a los beduinos y habitantes de La Meca.

[294] Sería éste Barakāt b. Muḥammad b. Barakāt, conocido como Barakāt II (1495-1524). *Vid*. Gaury, *Rulers of Mecca*, págs. 113-126.

[295] Se refiere al *amīr al-ḥāǧǧ* que dirige la caravana.

[296] Ms. بَّارَاشَانتُلَلَ

[297] Lectura conjetural.

[298] Lectura conjetural.

[299] Ms. تُرْبَّاتَشْ

Tōdas las *g*üestes estaban en la çibdaḏ. Partieron las *g*üestes de fuera i fuéronse a la sierra de ᶜArafaᵗᵃ. I tōdos poniente, quedemos en Minà, qu-está en medio del camīno, esto dos días ante de pascua. Estuvimos allī hasta otro día que sallió el sol, por la regla de Mālik asī lo manda. I partimos e llegamos a un almaçğid[300] qu-está en-un canpo çerca de ᶜArafaᵗᵃ. In-medio d-aquel canpo están unas albercas[301] de cantería que á dōze años que las hīzo un mercader todo a su costa, que trašo ell-agua çinco **[18 v]** jornadas, que dezían que le abía costado seteçientos i mil doblas. Hallámoslas llenas de agwa por mandado del virrey para las güestes i-alḥiğantes.

El día de ᶜArāfaᵗᵃ, ante de *p*ascua, en allegando a la ora[302] de l-aṣala del ẓohar, entró la gente en la miçquida i-el alimām[303] mālikī, e subió en-el almínbar[304] cobijado[305] un alcamiçe[306] por-ençima del-onbro eçquierdo, i-el braço dere*ch*o con-el-onbro hasta la çinta descubierto, i descobijado[307] la cabeça sin cabellos[308], con-una barba hasta la çinta. I dišo alḥuṭbaᵗᵃ. Pergonaron i juntaron alẓẓohar i-alᶜaṣar. I sallimos luego afuera[309], subimos apriesa a la sierra del mont de ᶜArafaᵗᵃ, que no es muy alto, sino como un çerro redondo. Ençima d-él está una alquba[310] muy pequeña donde se juntaron Ādam i Hawā, cuando los e*ch*aron de *a*lğ*a*nn*a*[311], i-aquī estuvieron i ubieron[312] hījos.

---

[300] La mezquita de Nimra, en las proximidades del monte ᶜArafat.

[301] Podría referirse a las cisternas conocidas como *birkat šamī* y *birkat maṣrī*, en el camino entre Minà y La Meca. Sobre este emplazamiento, *vid*. Milstein, págs. 176-177.

[302] Ms. لَوْرَ

[303] Ms. اَلامَامْ

[304] Ciertamente, hasta el s. xvi el sermón era pronunciado desde el almimbar de una mezquita situada al sur de esta colina. Años más tarde esta predicación pasó a ser impartida en una explanada en lo alto del monte. *Vid*. Milstein, págs. 178-179.

[305] Ms. جَدُ كُبَ

[306] Lectura conjetural.

[307] Lectura conjetural.

[308] Ms. كَبَّالُشْ

[309] Ms. اَفْوَا

[310] Se está refiriendo al lugar conocido como la «cocina de Adán» que en la época albergaba a pobres y místicos. *Vid*. Milstein, pág. 179.

[311] Corán, 7: 19-27.

[312] Ms. اِيْبَيَازْنْ

Estuvimos aquī en la sierra aldarredor d-ella, que no cabía la gente toda d-ençima. Estuvieron todos descalços e desnūdos, descubiertas las cabeças, todos en pie con sol que quemaba como un fuego, llorando i demanḏando[313] a-Allah *p*erdón, que pareçía que la sierra se hendía de las vōzes[314].

Estuvimos allí fasta que se posó el sol i luego se partieron todas las gentes con gran priesa para llegar ante del día a Minà. Ante que llegan, se apean todas las *g*üestes i vesitan una šare^{c}a que se llama Almuzdalifa^{ta}, i-es un lugar fasta donde llegó l-alfīl que no quiso pasar de allī cuando iban a derrocar Alka^{c}ba^{ta} un rey dascreído[315]. I allí cogen las piedras par-echar en Minà en las tres señales qu-es mandado dond-el-enemīgo tantó a Ibrāhim. Cogimos cada setanta[316] *p*iedras tamañas como avellanas, no las pode coger uno por otro, sea rey o no. En-acabando la vesitaçión, fazen a^{l}ṣṣala. Enpués se fueron para Minà todos, que no quedaron salvo los malikíes que no pueden

(……..)[317]

[21 r][318] i de santos ay mu*ch*os reyes en los al^{c}arabes, pero non son d-estos los ladr[ones][319] salvo de otros caballeros que son por sī, que no tiene señor sino Allah, i por su temor dešan mu*ch*as cosas de hazer, que todos los d-ellos buenos mōros que partirán con vós de lo que tienen. A todos los más d-ellos que roban, nunca les toman el bastimento porque no mueran de hanbre en-el desert[320].

---

[313] Ms. دَمَنْذَنْدُ

[314] Ms. بُوزَشْ

[315] Alude al conocido episodio del elefante sucedido durante el ataque contra La Meca protagonizado por Abraha, virrey de Yemen, en el año 570.

[316] Se refiere al cómputo total de piedras necesarias para los cuatro días.

[317] Seguirían a continuación los fols. 19 y 20, actualmente perdidos.

[318] Se retoma aquí el relato del viaje de regreso a Castilla en un puerto cercano al Neguev, posiblemente el de Aqaba, en Jordania.

[319] Lectura conjetural.

[320] Lectura conjetural.

[*De La Meca a El Cairo*]

En pasando este puerto, entramos en-el prado que se llama Binu Içrā'īl[321] e vimos[322] donde se[323] perdió el pueblo d-Ira'el cuarenta años. Pasámolo nosotros en tres días i cuatro no*ch*es, asī llegamos ad-Alqāhira[ta] bien trabajados. Sallieron de la çibdad contra gran reçebimiento hata una jornada[324] con tantos menjares de comer, los unos a sus ermanos e parientes[325], los otros por amor de Allah a los algarībos que ni tienen ermanos ni *p*arientes sino Allah, que no ay otro Señor. Hallamos Alqāhira[ta] mu*ch*o más barato que la dešamos[326]. Es maravilla de ver su grandeza i realeza i bastimento en hartura. I de todas estas tierras nunca fallamos tierra más cara que Ḥalab, esto causó nuestra costa grande que teníamos.

Con los [d]e[327] la gente mu*ch*a que abía de tierras d-Al^{c}ağām, i de la Turquía, i de Algarbe, qu-esperan d-ir nuesos camino, pensamos de alcançar las galeaças de la-speçia e pasar con-ellas a Veneçia, con las otras galeras que van por Aguas Muertas[328] a Barçelona e a Valençia. No quīso Allah. En-allegando Alqāhira[ta], tomónos nuevas d-Āliçkandería de cómo eran partīdas las galeaças de la-speçia. Ubimos d-esperar aquī en Alqāhira[ta] estas mismas galeras un año, qu-en todo este tienpo nunca pasó seguro para nosotros. Vinieron las galeras del tráfego, que solían venir cada un año para irnos con-ellas

---

[321] Se refiere al desierto del Sinaí.

[322] Lectura conjetural.

[323] Ms. ش

[324] Solía tener lugar este recibimiento en la localidad de Birket al-Ḥağğ. *Vid*. Jomier, pá-ginas 173-174.

[325] Ms. بَّرَايَانْتَاشْ

[326] De esta bajada de precios en Egipto durante 1495 (901 a. H.), debida a la abundancia en la producción de cereales, da noticia Ibn Iyās, quien asimismo señala cómo el año precedente los precios se habían incrementado momentáneamente a causa de la escasa crecida del Nilo. *Vid*. Ibn Iyās, págs. 351, 343 y 359.

[327] Lectura conjetural.

[328] Se refiere a la *muda* (o línea marítima) que a través de este puerto de la costa francesa enlazaba Venecia con los puertos de Barcelona y Valencia.

por la (…)[329] **[21 v]** I por escarmiento de lo que vī por su carta[330] del alfaqī de Sogovia no osamos intrar en los desertes d-entre Iscandería i Trabalez de Berbería[331], qu-allī murió su conpañero [de][332] don ᶜĪçà, i él murió en Túnuç, i yo vesité su fuesa.

[*El Cairo*]

Torno a dezir de nuestra piedad[333] en Alqāhira. Pasamos en medio de la çibdad a par de Ğāmiᶜa Alazhar, que dan en él de comer a quinientos estudiantes. Mientres estuvimos aquí vīno un enbašador del rey del ᶜAğām que hīzo çinco meses de jornadas sobre tierra. Fuemos un día a ver una fiesta que le hīzo el soldán que fue maravilla de ver del tienpo de la partiḏa (…)[334] otras joyas que le abía dado rīcas, le dio *p*ar-el camīno aṭabaques grandes llenas de doblas šarafías. Dio a toḏo los caballeros que vinieron con-él, cada uno dos ropas, la una[335] de seda i la otra[336] de broqado. I cada, quinientos duqados. Dio más, a çient e cuarenta onbres de *p*ie, a cada uno, dos paños, i cada, çient duqados. I diole que fuesen con-él quinientos mamlūques caballeros esforçados fasta ponerlo en su tierra, que tiene-l soldano cuarenta mil caballeros mamulūques, todos los más jarquescos, valientes caballeros i bien armados. Los vintiçinco mil tiene aquī en Q*āhira*ᵗ i los otros[337] tiene ra*p*artidos por las çibdaḏes de sus reinos.

Tiene dentro en la fortaleza, en sus caballerizas, tres mil i seyçientos caballos. Tiene para su vestir i cabalgar, cada día mil i quinientos duqados *p*ara las comitivas[338] que con-él cabalgan. Cada mes, cuarenta

---

[329] Forma ilegible.
[330] Lectura conjetural.
[331] Es decir, el desierto Líbico.
[332] Forma exigida por el contexto.
[333] Ms. بيَادَدْ
[334] Forma ilegible.
[335] Ms. لَوْنَ
[336] Ms. لَوْتَرَ
[337] Ms. اُتَرَشْ
[338] Lectura conjetural.

i dos mil duqados i más la despensa de su tabla[339] qu-esto no le pueden saber el preçio[340]. Mas todo esto es de la renta d-Alqāhira[ta], dešando las rentas que le vienen de sus reinos cad-año que solo Alq*ā*h*ira*[t] le rende cada mes **[22 r]** çiente i vintisiete mil duqados.

[*El Bajo Nilo*]

En fin de onze[341] meses que estuvimos (...)[342] en Alqāhira[ta] vinieron nuevas qu-eran venidas ad-Ališandría seys galeaças de Veneçia que venían por la espeçia. Enbarcámosnos[343] luego por-el río d-Annīl e bašó en tres días. Llegamos a la çibdad de Fuwa, qu-está çerca de una esla que se clama la isle del Oro, qu-era de una mujer de un soldán que ge le abían dado en su a[l]ṣṣidaq. I ella mandóla [a]l a[l]nnabī Muḥammad, *ṣalà Allahu ʿalayhi wa çalā*m. I su renta lievan a la çibdad del-a[l]nnabī[344], qu-es [una] isla de las más viçiosas que ay en-estas tierras. Aquī ay árboles que los llaman d-alğanna, que son de la naturaleza del-árbol que pecaron Ādam i Hawà, ʿ*alayhi i*[l]ç*çalā*m, que los llaman mā'uz. Medī una hoja d-este árbol: seys *p*almos en largo i dos i medio en an*ch*o. Ante que llegasemos a esta isla, vīmos una alqubba de un ṣālih que se *ll*amaba çaydi Aḥmad Albadawiyyu. Aquí se haze cada año por-el mes de šawāl una grande romería[345] porque solos dieç días d-este mes se haze un gran milagro a un almaqābir[346].

---

[339] Ms. تَبْلَ

[340] Ms. بَارِسِيُّ

[341] Lectura conjetural.

[342] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[343] Sin duda, en el puerto de Bulaq, a unos dos kilómetros al norte de El Cairo, con gran desarrollo comercial durante el siglo xv frente al antiguo puerto de la ciudad.

[344] Ms. دَالنَّبِي

[345] Se refiere al célebre *mawlid* que en honor de Sayyid al-Badawī tiene lugar en la localidad de Ṭanṭā. Celebrado actualmente en el mes de octubre de acuerdo con el calendario solar, la referencia de Paṭōn indica cómo aún en la época se celebraba de acuerdo con el lunar. Venerado inicialmente en una pequeña *zāwiya* del antiguo cementerio, el actual mausoleo fue construido por Qā'it Bāy entre 1495-1496. *Vid*. Mayeur-Jaouen, págs. 120-126 y 133-134.

[346] Entre sus muchos milagros, al-Badawī es el santo por excelencia de la fertilidad. *Vid*. Mayeur-Jaouen, págs. 134-139 y 179-180.

Dende aquí fuemos a la çibdad de Rašīd. Aquí nos desenbarcamos [i a]lquilamos mulas[347] i fuemos hasta Aleçcandaría oriya de la mar con harto temor de cosarios que andaban por la mar. Dormimos una no*ch*e en medio del camīno en una vīlla que se llama Asbr[348].

[*Alejandría*]

Otro día entramos en-Ališandría qu-es Aleçcandría de Du Alqarnayn. Esta está armada sobre agua[349], nunca yo vi çibdad tan perfūmada e muy grande e á[350] en-ella dos mil tahōnes e dos mil hornos. Todo está **[22 v]** (...)[351] dentro (…)[352] que no á otro[353] que se hizo tan blanco como la nieve, que no le falta almena i an çerca mil barrera[354]. Aquí vesitamos a Abdu Alḥaq i-a Abdu Alwarra'aq. E vesitamos a Dū Alqarnayn[355] en Ǧāmi^{c}a Al^{c}arbiyuna[356]. I vīmos donde e*ch*aron a Ibrāhim en-el fuego con-el engāño[357]. Aquí están dos pieças de *p*iedras, las mayōres que yo vī, la una[358] en mármol, donde estaba ell-espejo escantado[359] del rey Ališandre[360]. Yo medī en

---

[347] Ms. مُلَّشْ

[348] Lectura conjetural. En cualquier caso, en este trayecto entre Roseta y Alejandría, solían hacer noche los viajeros en la localidad costera de Abū Qīr.

[349] Se refiere aquí Paṭōn al sistema de canalización subterránea del Nilo, del que también se hace eco en la época Volterra (págs. 49-50), y con anterioridad, Ibn Ǧubayr o Harawī, entre otros. *Vid*. Harawī, pág. 112.

[350] Lectura conjetural.

[351] Dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[352] Una palabra ilegible.

[353] Lectura conjetural.

[354] Parece referirse al fuerte de Qā'it Bāy, a la entrada del puerto de Alejandría. Posiblemente su reciente construcción, en torno a 1480, lleve a nuestro peregrino a destacar la blancura de sus muros.

[355] Menciona Harawī la tradición que sitúa la tumba de Alejandro junto a la de Aristóteles en el Faro de Alejandría. *Vid*. Harawī, pág. 112.

[356] Lugar no mencionado por Harawī. Véase lo apuntado en el estudio introductorio sobre esta excepcional referencia de Paṭōn.

[357] Corán, 21: 68-70.

[358] Ms. لَوْنَ

[359] Ms. اَلشْكَنْتُدْ

[360] Se refiere al faro de Alejandría y al espejo que situado en lo alto permitía ver las naves a varios días de distancia y, según dicen, incluso incendiarlas por efecto del reflejo

la basa donde estaba asentado i tenía este mármol vinte i-ún palmo in cuadra, i tenía el mármol de largo setenta *p*ies. I la otra[361] *p*ieça[362] dizen que (...)[363] del rey F*i*r^{c}aun, que tiene o*ch*o *p*iedes in cua*d*ra e çincuenta *p*iedes d-alto. Aquí nos mostraron una *g*ran vesitaçión que hazen los cristianos en la calle donde fue justiçiado Santo Marqos[364]. Vīmos las colunas donde asentaron la rōda donde martilizaron a Santa Qatalīna. I vīmos la cárçel donde la tenía el-enperador presa.

Estuvimos aquí un mes esperando que car*g*asen las *g*aleras i hizīmos bastimento por dos meses fasta Albunduqiya[365], qu-era dos mil milas que son quinientas leguas. Allí enbarcamos[366] con muy poco dinero según el camīno teníamos largo. Ya que nos quiríamos partir, tuvieron enbaraço los veniçiānos con los señores de ll-aduana que nos detuvieron çinco días a su des*p*esar i con-este-inojo[367] mandó pergonar el capitán de las *g*aleras con tronpetas[368] que ningún *p*aṭrón fuese osado de levar mōro en las *g*aleras so pena de tantos duqados. Sacáronos de las galeras i dejáronos en tierra **[23 r]**[369]

---

del sol. De esta tradición se hace eco AL-ĠARNĀṬĪ, (*Tuḥfa*, págs. 47-49, *Mu^{c}rib*, pág. 157) y, posteriormente, HARAWĪ, pág. 113. En realidad, lo que pudo contemplar Paṭōn sería la torre edificada en 1477 por orden del sultán Qā'it Bāy en el emplazamiento del antiguo faro destruido por un terremoto a comienzos del siglo XIV. *Vid*. ASÍN, pág. 244.

[361] Ms. لَؤْتَر

[362] Parece referirse a la columna de Pompeyo, citada por HARAWĪ, pág. 113.

[363] Palabra ilegible por roto en el folio.

[364] Calle mencionada por peregrinos cristianos como Ogier d'Anglure a finales del siglo XIV y, posteriormente, por otros como Messore en torno a 1440. *Vid*. ANGLURE, pág. 77, y MESSORE, págs. 153-154. Años después, Arnold von Harff, quien viaja entre 1496 y 1499, menciona solo la iglesia de San Marcos, en el lugar en el que vivió, fue martirizado y enterrado. *Vid*. VON HARFF, pág. 95.

[365] Es decir, Venecia.

[366] Posiblemente se refiera al puerto nuevo de Alejandría, operativo ya en la época, y no al antiguo situado a poniente y cuyo acceso los cristianos tenían vetado.

[367] Lectura conjetural.

[368] Ms. تُرُبَّانَشْ

[369] Se retoma aquí el relato del viaje de regreso con la referencia a diversas islas del mar Egeo. La rotura del folio afecta a las cuatro primeras líneas de texto.

[*De Alejandría a Venecia*]

(.....)[370]

con la çibdad tierras de las más fuertes (...)[371] isla de Rodas una isla pequeña que se llama Simya e la otra[372] (...)[373] dos islas que se llama Iscariça[374] i-Escarponto *p*obladas de *g*riegos. En-estas islas ay un costunbre qu-el cristiano que se quiere casar le dan la mujer que la tenga, i si se contentará d-ella si no que la ḏeše. I dende aquī fuemos a la isla de Nizer, i fuemos a islas de Garçipélago. I faltōnos en la carrāca lleña i agua que nos daban (...)[375] una veç a beber cada día.

E fuemos a la isla de Longo. Allí nos re*p*aramos de agua, aunque esta isla istá muy derrocada de cuando tenbló la tierra abrá çinco o seis años, que no queda sino la fortaleza porqu-estaba dentro en la mar[376] i murieron más de mil presonas. Enfrente[377] d-esta isla está el castillo de San Pedro, está junto con tierras del Turco. Este castillo i todas las más d-estas islas de l-ancomienda de Rōdas[378].

D-alí fuemos a la isla de San Juan de Calamo[379], i por la isle de Bantalari[380], i la isla de Nagre[381], i por la isla de Lamorgo, i todas son

---

[370] Ilegible la primera línea de texto por roto en el folio.

[371] Ilegible la mitad de la línea de texto por roto en el folio.

[372] Ms. لَوْتَرَ

[373] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[374] Lectura conjetural.

[375] Palabra ilegible por roto en el folio.

[376] Quiere decir que la fortaleza se encuentra frente a la ciudad en una pequeña península en la bocana del puerto, como la describe a principios del siglo xv Ruy González de Clavijo: «entre el castillo en la villa está una grand laguna de agua de mar que entra dentro, en una puente por do entran al castillo». *Vid*. González de Clavijo, págs. 101-102.

[377] Ms. اَنفُرَانتَا

[378] Ruy González de Clavijo, quien visita la isla a principios del siglo xv, afirma que allí reside siempre una comunidad de frailes de Rodas. *Vid*. González de Clavijo, págs. 101-102.

[379] Es decir, la isla griega de Kalymnos, frente a las costas turcas, entonces bajo el dominio de los Caballeros de San Juan.

[380] Lectura conjetural.

[381] Lectura conjetural.

*p*obla̲das de griegos. Por la isla de Paris[382], donde vevía Paris el troyano. Todas estas en-aquel tienpo **[23 v]**[383]

(……)[384]

tierras del Turco (...)[385] Meterīl[386] era la reina Rešina[387] la griega por la que (...)[388] la troyana. A la mano dere*ch*a *ll*egamos a la isla de Negropont, no la vīmos que (...)[389] es la mejor qu-están en la mar i Candía es buena i de Çeteril fuemos al cabo (...)[390] de albaneses.

Dende aquī nos apartamos de tierras del Turco in to̲do este camīno. Después que llegamos al reino de Durāz fasta las sierras de Corque junto con Modón, venimos por costa del Turco[391]. I pueden ir dende aquī por-esta costa hasta tierras del Tártolo, i todo esto solía ser de cristianos, lónbrase il-enperio de Greçia, i l-enperio de Troya, i l-enperio de *G*ostantino*p*le, i l-enperio de Tropesonda, i-otros reinos i señoríos que an [si]do[392] de cristianos dešando (…)[393] paçedor de las yerbas, bebedor de las aguas, que gran señor es[394].

---

[382] Parece referirse a la isla de Citera, la cual menciona más adelante, en la que se sitúa el episodio del rapto de Helena por Paris.

[383] La rotura del folio afecta a las seis primeras líneas de texto.

[384] Ilegible la primera parte de la segunda línea de texto.

[385] Ilegible la mitad de la línea de texto por roto en el folio.

[386] Lectura conjetural.

[387] Se está refiriendo probablemente a la diosa Hera, equivalente a la romana Juno (Regina), enfrentada con los troyanos a raíz del Juicio de Paris.

[388] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[389] Al menos una palabra ilegible por roto en el folio.

[390] Al menos una palabra ilegible por roto en el folio.

[391] Resultan un tanto confusas las coordenadas proporcionadas por Paṭōn. La referencia es similar a la dada por Mešullam da Volterra en 1481: «los montes de Turquía están frente a Corfú, a 200 millas lejos de allí. Los montes de Turquía van hasta Durazzo. Toda Turquía está en tierra firme, y frente a ella está la ciudad de Corfú». *Vid*. Volterra, pág. 90.

[392] Lectura conjetural

[393] Fragmento ilegible.

[394] El deterioro del códice no nos permite identificar a este personaje. Véase lo apuntado en el estudio introductorio sobre este pasaje.

[*Malta*]

Dende aquī fuemos al golfo de Veneçia, doze días en traversarle, i llegamos a la isla de Malta. I quesīmos tomar puerto y-queríamos e*ch*ar áncoras çerca de la çibdad. Vīmos venir dos naves de-armada i dešamos de parar en-el puerto por miedo qu-eran cosarios o de l-armada del rey de Françia[395]. Cargamos de velas i-e*ch*amos a huir i ellos tras nosotros hasta que nos dieron caça dende amaneçe yendo fasta ora de al^{c}aṣar i-alcançáronos, que venían sus naves ligeras i la una[396] d-ellas abašó la vela de la gavia haziéndonos señal qu-esperásemos.

No quesīmos sino andar. Apareamos de más da dozientas i çincuenta sacas de algoḏón e aparejos, más de çient onbradas i todos armados i con ballestas i-espingardas, i llegamos çerca. Enpeçaron de tirar con más de vinte **[24 r]**[397] i çinco mil

(……..)

[395] Sería éste Carlos III de Francia (1470-1498).
[396] Ms. لَوْنَ
[397] Fragmento del margen interior que queda del folio.

ANEXO A LA EDICIÓN

Ms. L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón (fols. 1 *v* – 9 *v*)

[Biçmi il-Lahi il-raḥ]m[āni il-raḥī]mi[1]

Aquest-es un treslado i memoria de ᶜOmar *P*aṭōn, vezino de la çibdad de Ávila, i lo que le acaeçió en su camino de ida i de venida hasta Makaᵗᵃ aᶜazzahā Allah.

Partí de mi casa con el poder de Allah, ᶜazza wa ğalla, jornada enpués de jornada hata el reino de Qatalluñia[2], yo i mi conpañero Muḥammad Alcorral, hata plegar a una rábita. Dende aquī llegamos a la çibdad de Ṭorṭōsa qu-era (…)[3]. **[2 r]** Dende aquī llegamos a la çib[dad] (...)[4], tornamos luego por-Ebro[5] abašo. Enbarcamos porque (...)[6] i de aquī partimos para[7] Tūnuç.

En-el camīno, a manderec*h*a dešamos [Ma]llorca i-a Cabrera[8], i-a man esquerra dešamos a Menorca i-a Çerdeña. [Ent]rando en-el golfo luego

---

[1] Restos de escritura apenas visibles de la *basmala*, fórmula común de encabezamiento de los textos islámicos. Si bien el relato comienza en el fol. 1 *v*, en el fol. 1 *r* el copista repite el contenido del fol. 2 *v* corrigiendo el olvido de un fragmento en la copia. Véase *supra* lo indicado al respecto en el estudio codicológico, pág. 84.

[2] Lectura conjetural.

[3] Queda en blanco la mitad inferior del folio.

[4] Ilegible más de la mitad de la primera línea de texto por roto en el folio. Muy probablemente se referiría el peregrino aquí a la ciudad de Amposta, situada al sur de Tortosa, en las riberas del Ebro.

[5] Ms. بُرَابْرُ

[6] Ilegibles al menos tres palabras por roto en el folio.

[7] Ms. بَرَّ

[8] Ms. كَبْرارَ

nos revolvió fortuna de agua i viento [con]trario. Estuvimos onze días en calma que no pudimos ver terreño. I quiso Allah que amaneçamos entre dos islas del reino de Tūnuç, la una[9] donde pescan el coral, la otra[10] la isla da los falcones, des*p*oblada, que la rodea la mar. Llegamos a Túneç el ḥamīç, a vintiçinco días de dizenbre[11]. Lo que solía pasar en cuatro o en-ocho días, estuvimos dende Valençia[12] fasta Tūneç trenta días.

Pagamos al patrón por-el pa[so][13], cada tres duqados e paguemos por una camra donde traímos la despensa dos duqados i medio. Pagamos cada, medio duqado por sendos bancos en que nos llegamos a dormir, que tenían cada banco dos palmos de an*ch*o e seys de largo, que todas las más de las noches[14] estábamos en *p*ies, la una[15] por dar lugar a los serviçios de las velas, la otra[16] por l-agua. Algunos ubo que después que s-enbarcaron en Valençia no se desnudaron.

Esta es Túneç, la más gentil çibdad que ay en toda la Barbería. Estuvimos aquī treze meses que nunca pudimos aber balsa para Levante. E tornaron a venir las *g*aleras **[2 v]**[17] (…) a su tierra (…). Partimos en-una

---

[9] Ms. لَوُّنَ

[10] Ms. لَوُّتَر

[11] Ms. دِازنْبَارَا

[12] Ms. نُلاَّنسِيَ

[13] Por salto de igual a igual *patrón* / *paso*, omite el fragmento *paso de la mar lo primero al patrón*, que aparece en la versión de los Escolapios.

[14] Ms. نُجَا

[15] Ms. لَوُّنَ

[16] Ms. لَوُّتَر

[17] Consciente del error en la copia en la que falta un fragmento, el copista repite el contenido íntegro corregido en el primer folio del códice (fol. 1 *r*) que había quedado en blanco. Reproduzco a continuación la versión paralela contenida en este primer folio y entre corchetes el fragmento olvidado por el copista: «[no]sotros en fin de treze (…) del mes de febrero, iba flotada para Bayrut. Ubimos viento contrario (…) hizo abašar al *p*uerto de Çeçilia, qu-estuvimos çerca del *p*uerto de Palermo o*ch*o días que no pudimos tomar viento. Una no*ch*e vīno fortuna i tan creçida qu-estuvimos çerca de nos perder. Pusieron la carraca en-árbol seco i dešáronla ir a su vetura. I otra isla amaneçiemos que se llama La Fabián. Tomaron allī puerto i e*ch*aron áncoras. Estuvimos allī un día i dos no*ch*es esperando viento. Dende aquī fuemos a Modón, una çibdad de la Señoría de Veneçia, en-el *G*olfo. Ante que llegamos a esta çibdad, cayó malo el-alḥiğant, mi conpañero, que estuvo un mes que no se levantó i los dieç días sinse habla, que bien pensé que d-aquella veç quedaría en la mar, que todos los más de los días, tres e cuatro onbre e*ch*aban en la mar muertos. El patrón de la carraca dīšo que no quiría ir a Bayrut, que le faltaba mucha gente [e más, que se le abía muerto un *p*ilot que sabía aquella mar de Levante, que no quería seno *p*onernos en la Turquía. Echó perder mucha gente], asī mercaderes como los que poco

carraca genovesa a catorze [días] de febrero[18], iba flotada para Bayrut. Ubimos viento contrārio que nos hizo a *p*asar el *p*uerto de Çeçilia, qu-estuvimos çerca del *p*uerto de Palermo ocho días que no pudīmos tomar viento. Una no*ch*e vīno fortuna i tan creçida qu-estuvimos çerca de nos perder. Pusieron la carraca en-árbol seco i dešáronla ir a su avetura. I otra isla amaneçemos que se llama La Faviana. Tomaron[19] allī puerto e e*ch*aron áncoras. Estuvimos allī un día i dos no*ch*es esperando viento.

Dende aquī fuemos a Modón, una çibdad de la Señoría de Veneçia, en-el *G*olfo. Ante que llegásemos a esta çibdad, cayó malo el-alḥiğant, mi conpañero, que estuvo un mes que no se levantó i los diaç días sinse habla, que bien pensé que d-aquella veç quedara en la mar, que todos los más de los días, tres i cuatro onbres e*ch*aban en la mar muertos. El patrón de la carraca dīšo que no quiría ir a Bayrut[20], que le faltaba mucha gente [e más, que se le abía muerto un *p*ilot que sabía aquella mar de Levante, que no quería seno *p*onernos en la Turquía. Echó perder mucha gente][21] asī mercaderes como los que poco teníemos.

En fin de o*ch*o días qu-estuvimos en Modón, partimos *p*ara la çibdad d-Ešyo. Fuemos por la costa de la Turquía, de la una[22] *p*arte i de la otra[23], de mano eçquierda[24], islas de Nápoles i de Romania i de Candía i de Andarnápol **[3 r]** por la isla da *G*reçia llegamos (…)[25] una galera. I puso pena el patrón de nuesa carraca que no entrase en-el puerto d-Ešeo porque la nave Negrona estaba en el *p*uerto i abía fe*ch*o a saber en la çibdad cómo abía en-nuesa nave *p*estilençia. Ubimos de pasar dos leguas adelante i hizieron *p*uerto e tomaron una barja. I sacáronos de la carraca i metiéronos en-aquella barja, i fuemos fasta seysçientos onbres.

E*ch*áronos en-un desesperado puerto de la Turquía que se llama Šišma, sesenta i dos jornadas por tierra de donde nos abía de poner por mar, porque

---

teníamos. En fin de o*ch*o días qu-estuvimos en Modón, partimos *p*ara la çibdad de Ešayo. Fuemos por costa de la Turquía, de la una *p*arte i de la otra, de mano eçquierda, islas de Nápoles i de Romanía i de Candíe».

[18] Ms. فَابْرَرُ

[19] Repite تُمَرِنْ

[20] Ms. بَيْرِنْ

[21] Entre corchetes reproduzco el fragmento incluido en el fol. 1 *r*.

[22] Ms. دَالَوْنَ

[23] Ms. لَوْنَرْ

[24] Ms. اَسْكَيَارْدَ

[25] Ilegible la mitad de la primera línea de texto por roto en el folio.

era obligado de nos poner en Bayrut. E*ch*ónos a perder, en saliendo de la mar cayó malo mi conpañero, no se devantaba de su dolençia i estábamos anbos que no podíamos el-uno al-otro servirnos de agua. En-este puerto abía quinze casas, que todos huían de nosotros porque no se le pegase la muert i lo que nos vendía *p*or *p*eso de dinero[26]. Murieron aquī de los que desenbarcaron más de çincuenta presonas. Aquī murió el muftī de *G*ranada i el[27] alqayde de Wadīš. Estuvimos aquī trenta días fasta que fue arreziado mi conpañero. No traíamos dinero, que lo que traíamos venía enpleado en tocas i no valían aquí como donde las tomamos. Ubimos de vender nuestros vestidos por-el terçio de lo que valían. Ubimos seys duqados que *g*astamos un mes que aquī estuvimos. I tomamos un camello a vuelta de unos mercaderes **[3 v]** (...)[28] a mī en-unas andas más muerto (...)[29]ençima del *g*amello i el-alḥiğant Muḥammad de l-otra part.

E fuemos catorze jornadas a la çibdad de Bruçe, dos jornadas de Costantinople[30]. Fallamos tanto lešos de Makka[h] como cuando partī de Ávila. Esta çibdad es de las más ricas que aya[31] en la Turquía, las prençipales calles de los mercaderes cubiertas de bóvedas con sus luzeros i tejādos *p*or-ençima de plomo, i-ansí todas las más de las calles. En-espeçial los almaçğides en toda la Turquía son muy ricos. Estuvimos aquī o*ch*o días esperando recuas para el Šām Dimasqo *p*orque no abía seguro camīno, que abíamos de pasar con junto de tierras del *g*ran Tártalo e abía ladrones. *Ll*egáronse çiente gamellos i trenta de caballo, i nosotros ubimos de vender por fuerça a menos *p*reçio las tocas, por no nos quedar en-el camīno, e conpramos sendos caballos.

En fin de o*ch*o días, *p*ara la çibdad de Angoria hezimos otras[32] catorze jornadas. En-esta çibdad se hazen muy finos *ch*amellotes. Aquí ay minas de mu*ch*os metales d-alanbre i alatón muy fino i de plata. Estuvimos aquí tres días i diéronnos posada i de comer todos los alḥiğantes tres días de balde. E *p*or toda la Turquía son muy buenos muçlimes. Çallieron de aquī co-nosotros mu*ch*as recwas de gamellos cargaḍos de aranbre para Dimasqo.

---

[26] Lectura conjetural.
[27] Comienza a escribir la palabra *alqayde* y la tacha.
[28] La rotura del folio no permite una lectura íntegra de la primera línea de texto.
[29] Ilegibles al menos dos palabras por roto en el folio.
[30] Ms. كُشْتَنْتِبُلاَ
[31] Ms. اَيَّ
[32] Ms. اُتْرُشْ

De aquí fuemos **[4 r]** para la çibdad de Alcaçería. Hezimos doze jornadas (...)[33] tres días. Aquī nos tomó ramaḍān, yo todavía dolient. Dende aquī entremos por l-Anatolia vieja. Vevían por-aquí muchos crestianos, que no ay salvo alqaydes qu-es mōro. Andaréys *p*or la Turquía dos meses i medio, i por partes tres, que todos son cristianos salvo los alqaydes que son moros.

Pasamos por tierra junto del *g*ran Tártalo con harto temor, i-atravesamos las serras de ᶜAlī bnu Waliḏ, al pie d-ellas pasamos el río de Çayhān qu-es de alǧannaʰ. Dende aquī, en*p*eçamos a entrar en tierras de promesión. En onze días entramos en la çibdad d-Anṭā[quía], la *p*rimera çibdad del soldán de Alqāhiraᵗᵃ. Dende aquī fuemos a una çibdad en dos días que nos dišeron muy rica, que abía çient i cuarenta mil veçinos, que se llama Ḥalab. Dos leguas ante vesitamos la fuesa de Dāwud, ᶜalayhi iˡççalām. Está enterrado entre dos braços de un río que se[34] llama Alfarrāt[35] qu-es de alǧannaᵗᵃ. Estuvimos en-él quinze días, aquī visitamos a çīde Çaᶜad Alānṣārī, el que livaba el pendón del-aˡnnabī Muḥammad. Ell-día segundo que aquī entramos cabalgó l-alqayde de fortaleza con tres mil caballeros de mamlūques, los dos mil conprados, i todos los más ropas blancas, ençima de unos caballos a maravilla con muy rīcas jaezes, las sillas chapadas de oro, el que menos de plata. Dišieron que tenía de su tenençia de la fortaleza este alqayde setenta mil duqados cada un año. Esta çibdad hallamos costosa que de cuatro a cuatro[36] días **[4 v]** (...)[37] con los caballos el primer día de pascua (...)[38] partimos para Dimasq. Salieron de aquī *p*ara ir a Makaᵗᵃ çinco mil gamellos i seysçientos de caballo, pero todos los ca*b*allos se vendieron en Domasq porque en-este camino de alḥaǧ non pueden levar caballos[39] salvo el que lieva muchos gamellos para cubrir[40] la despensa. I dende aquī fuemos a la çibdad[41] d-Çāramina, i-a la çibdad de Almuḥarram, i-a la çibdad de ᶜAn Šiᶜun[42], i-a la çibdad de Ḥāma, tierras muy *p*obladas i viçiosas.

---

[33] Ilegibles al menos tres palabras por roto en el folio.

[34] Añadido entre líneas.

[35] Lectura conjetural. En cualquier caso, se refiere aquí al río ᶜIfrīn o Afrin, afluente del Orontes.

[36] Ms. كُوَتْرُ

[37] La rotura del folio no permite una lectura íntegra de la mitad de la primera línea de texto.

[38] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[39] Ms. كَبَّلْ

[40] Lectura conjetural.

[41] Sigue una palabra tachada.

[42] Lectura conjetural.

Dende aquī fuemos a la çibdad de Ḥimṣa. Estuvimos aquī un día i vesitamos aquī a Ḫālīd bnu Alwalīd de los de l-aṣṣiḥāba, i-a su mujer Fāṭima[ta], ğārifatu nabbiyyinā Muḥammad, ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam, i-al hījo de ᶜUmar bnu Alḥaṭāb[43], el que murió matado por a[l]zzine por mandado de su padre, i-otro caballero conpañero de Ḫālīd; todos cuatro en-una alqubba muy rica. Estaba Ḫālīd e su mujer a una e los otros cada uno la suya. Están fuera de la çibdad en poder de un alᶜābid. Dende aquī fuemos a la çibdad de Baᶜalbak, que la llaman los cristianos Balqa.

A dieç días de pascua de ramaḍān entramos en Adomasq – bien dixo el que la llamó paraíso terranal – qu-esta es una gran çibdad mayor que Ḥalab i más rīca i viçiosa i de mu*ch*as fruytas. I por toda la çibdad, caños de agua dulçe. En medio d-ella, una meçquida muy rica, grand, que tiene seteçientos i noventa pies de an*ch*o en cuadra e la de Túneç tiene dozientos e setenta pies. Jamás vimos tan rica meçquida como de A[l]š-Šām que se llama Banī Umayyah. Tiene tres torres, en la mayor e más **[ʒ r]** antiga es donde á de bašar ᶜĪçà bnu Maryam ante[s] (...)[44] la fuesa de Yaḥya bnu Zakarriyyā. Dos leguas de aquí pasamos por donde mataron al que le cortó la cabeça. Aquí está la fuesa de Hūd, ᶜalayhi i[l]ççalām. I dizen qu-están aquí más de onze mil a[l]nnabíes[45], muchos d-ellos se conoçen por tener escribta[46] su piedra a la cabeça. En aquel tienpo todos los más morían a los piedes del caballo en guerras. Aquí vesitamos donde cortaron la cabeçe del fijo de ᶜAlī bnu Abī Ṭālib, raḍiya Allahu ᶜanhumā, e que dizen que mataron en-aquella batalla trenta caballeros de los de l-aṣiḥāba porque lo querían alçar por rey. Están aquí, en-esta meçquida de Banī Umayyah, dos alqur'ānes, el-uno de la una parte d-almiḥrāb i-el otro de l-otra parte de almínbar, escribtos en dos pabellones de la mano de ᶜUẕmān bnu ᶜAfān, raḍiya Allahu ᶜanhu.

Un día fuemos gente de la çibdad i sallimos con-ellos a vesitar a Zaynab, fīja de ᶜAlī bnu Abī Ṭālib, raḍiya Allahu ᶜanhu, i-un caballero que se llama Almiqdād, raḍiya Allahu ᶜanhu. Fuemos con diez andaluzes a la sierra que se llama la Ṣaliḥiya[ta] a vesitar la cueva donde se crió Ibrāhim, ᶜalayhi i[l]ççalām, cuando sallió la madre con él huyendo del rey Namruḏ, que mandó matar todas las criaturas varones, e posólo en-aquella cueva. Dende allī fuemos

---

[43] Es decir, ᶜUbayd Allāh.
[44] Al menos tres palabras ilegibles por roto en el folio.
[45] Ms. اَلنَّب ءاشْ
[46] Ms. اَشْكَرِبْتَ

a la cueva de la sangre que se derramó primera en-el mundo cuando mató Qābil a Hābil. En la meçquida de Banī Umayyah está oy la piedra donde la[47] mató i-atruše[48] un pedaço d-ella que nos dieron por nos hazer grande alṣadaqa[h]. I dende aquí fuemos a vesitar donde lo enterró.

A trenta leguas de aquī, fuemos e vesitamos **[5 v]** (...)[49] nuestro Señor cuando Allah le *p*erguntó que por [qué][50] no abía llorado como *ll*oraron todas las tierras e peñas por el *p*ecado de Ādam. Esta respondió por toda la sierra que aquello era del judgo de Allah, çubḥānahu. E dende aquí fuemos a la cueva de los Sieti Durmientes. I en todos estos lugares ay sus meçquidas *ch*icas i sus casas donde viven onbres ṣālihes de santa vida. En-esta tierra deyzen que ay muchos a[l]nnabíes[51] e ṣālihes soterrados.

Otro día fuemos a la otra parte de la sierra donde se parten las aguas para la çibdad. Dentramos en el valle que se llama La Rra[c]wa i subimos a la meçquida donde servía ad-Allah [c]Īçà bnu Maryam, [c]alayhi i[l]ççalām, ençime de una peña muy alta. Allī está una a[l]ṣṣumu[c]a[ta] [donde][52] dezía el-aliḏan. Debašo d-ella tenía su alǧāmi[c]a cavada en la mesma peña muy pequeña. E por debašo d-esta peña salle un río de los que raparten por la çibḏad d-aquí. Enfruente[53] d-esta meçquiḏa[54] están las dos torres que se llaman [c]Ašīq i Ma[c]šūq, las primeras que ubo en-el mundo.

A una parte de la çibdad está una almaqābir donde están çiertas alqubas de a[l]nnabíes[55]. Allí está[56] Bilāl bnu Hamāma[ta], el pergonero del-annabī Muḥammad, ṣallà Allahu [c]alayhi wa çallām. En-otra visitamos a Fāṭima[ta] fija de Abū Bakrin a[l]ṣ-Ṣidīq, raḍiya Allahu [c]anhu, i-a Ḥafṣa[ta] fija de [c]Alī bnu Abī Ṭālib, raḍiya Allahu [c]anhu. Aquí donde estos, están soterrados cuarenta a[l]nnabíes[57]. A otra parte de la çibdad vesitamos al caballero negro que se

---

[47] Lectura conjetural.

[48] Lectura conjetural.

[49] La rotura del folio no permite una lectura íntegra de la primera línea de texto. Se refiere aquí la tradición según la cual Allāh habría hablado con la montaña. *Vid*. Elisséeff, *Ḳāsiyūn*, pág. 724, y Meri, pág. 49.

[50] Lectura conjetural.

[51] Ms. اَلنَّبَّاشْ

[52] Forma exigida por el contexto.

[53] Ms. اَنفُرَوَانْتَا

[54] Ms. مَاسْكِدّ

[55] Ms. اَلنَّبَّاشْ

[56] Repite y tacha *una almaqābir donde çiertos.*

[57] Ms. اَلنَّبَّاشْ

llama Ḍirār bnu Alāzwār, que peleyaba desnudo, el que entró con Ḫālid bnu Alwalīd cuando tomó la çibdad de Domasq por fuerça[58].

[6 r] Vesitaron[59] a Šarḥabīl bnu Ḥaçnā[ta], escribano del-a[l]nnabī Muḥammad, ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallām. E vesitamos a Ḥawla[ta], ermana de Ḍirār, la que peleyaba con vente de caballo. E vesitamos a Nūra[l]ddīn[60] i a Šilīdīn[61] bnu Almanṣūr, al que fue revelado en su dormir la traición que querían hazer judíos a la fuesa de a[l]nnabī[62] Muḥammad, ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallām.

A vente i dos días de la lune de pascua de ramaḍān partió d-aquí la gente para ir a alḥağ. Estuvieron en sallir por-una calle de la çibdad dos días i dos noches, que no s-estalló en sallir gente[63] e gamellos. De solos los turcos, iban más de sesenta[64] mil, i-esta no es de las güestes. E nosotros no tuvimos fuerça para ir este año allá, que nos faltó la salud i-el dinero. Abíamos menester anbos gamello i medio, que valía d-alquilé un gamello vintiçinco e trenta duqados d-ida i venīda sin la costa del comer. Ubímosnos de quiḍar fasta otro año. Estuvieron en-ir i venir çient i çincuenta días que son cuarenta jornadas desiertas. Pasaron mun*ch*a fortuna i murieron mun*ch*a gente i mu*ch*os camellos. E tornó con sete de las cargas del bastimento dešaban por-el deserto, que llegó a valer una carga de harīna cuarenta duqados en Makka[t] i-en Ğudda i-en Almadīna[ta].

Cuando estuvimos, acordamos de nos abašar a Jerusalem i-ada Alqahra para irnos por la mar de Mūçà, ᶜalayhi i[l]ççalām. Estuvimos aquí, en-Ašām, çinco meses. Pasábamos en la zāwiya de los Magrabíes, junto Ğāmiᶜa Alğarra que hīzo Abī ᶜUbayda. En los *p*rimeros días de dizienbre í nos partimos **[6 v]** (...)[65] e salliendo d-A[l]šām una legua a la mandere*ch*a en un-çerro[66] estaba la fuesa de Šeš, ᶜalayhi alçalām, i tiene muy rica alcubba. En cuatro jornadas lleguemos al río Yaᶜqūb, que le dizen los cristiānos el río Jordán, orīlla d-este río están las mismas casas de Yaᶜqūb, ᶜalayhi a[l]ççalām, donde él murió e sus hijos. Otro día pasamos por la peña donde estaban las lágrimas de Yaᶜqūb

---

[58] Ms. فُوَاسَ

[59] Adviértase cómo, de forma inconsciente, el copista asume la voz de la narración.

[60] Ms. نُورَالَدِّينْ

[61] Lectura conjetural.

[62] Ms. اَلنَّبِي

[63] Ms. جَنتًا

[64] Ms. شَانْت

[65] Ilegibles al menos dos palabras por roto en el folio.

[66] Ms. سَارُّ

señaladas en las piedras. E pasamos por el aljub donde echaron a Yūçuf sus ermanos. Fuemos a dormir a l-Almunna[67], una legua de la çibdad de Çafe, junto con la mar Tabaria. En-esta mar entra el río Jordán i-otros tres ríos, abe uno salobre i los otros dulçes, i non salle nenguno. Es maravilla, porque esta mar es pequeña como un lago, que no creçe ni mengua. Estuvimos aquí dos días i medio.

Partīmos para la çibdad de La Ranbla, en-el camīno a manderecha[68] dešamos las casas de Šuᶜayb, ᶜalayhi aˡççalām, su suegro de Mūçà, ᶜalayhi aˡççalām. Más adelante, çerca del camīno, vesitamos ad-Abi Hurayra, raḍiya Allahu ᶜanhu. Más adelante, dos jornadas, está e[l]-lugar donde serraron a Zakariyyā, ᶜalayhi aˡççalām. En-otros dos días llegamos a la çibdad de La Ranbla. Estuvimos aquī dos días e medio en la Meçquida Blanca. Fuera de la çibdad dīzen que son enterrados aˡnnabí'es, vesitamos a çīda Alfaḍl bnu ᶜAbbāç, raḍiya Allahu ᶜanhu, i la çayyidaᵗᵃ Ḥadiğğa, i la çayyidaᵗᵃ Ḫalīma, la que crió a aˡnnabī Muḥammad, ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çallām. Otro día fuemos[69] **[7 r]**[7°] un caballe[ro] (...) de quien reçebí (...) fríos e des*p*ué[s] (...) mi conpañero i l-alqayde M[aḥmūẓ] (...) estuvimos aquī dende la ví[spera][71] (...) esta

(……..)

[7 v][72] (...) ᶜalayhi aˡççalām (...) miçquida Magarabe[73](...) luego la haze el ḥanafī (...) en l-alqubba del rey Çulaymān

(……..)

[8 r] donde á de ser el día del juizio. Entramos donde está la fuesa de Maryam, da ᶜImrān e de Ḥannaᵗᵃ, su padre i madre qu-están en-una cueva muy honda, que abašamos a ella por cuarenta gradas cavadas en la misma peña. Alunbran su fuesa de día i de no*ch*e sezen lanpādas de azayte. I más abašo en-el valle mesmo vīmos a l-alqubba[74].

---

[67] Ms. لَلْمُتَّ

[68] Ms. دَاجَ

[69] Añadido en el margen inferior.

[7°] Fragmento del testigo que ocupa el inicio de las siete primeras líneas del folio.

[71] Fragmento del testigo que ocupa el final de las cinco primeras líneas del folio. Comienza aquí el relato de la visita a Jerusalén.

[72] Lectura conjetural.

[73] La antigua mezquita de los Magrebíes o Ǧāmiᶜ al-Maġāriba, adyacente al muro suroeste del Ḥaram, hoy parte del Museo Islámico de Jerusalén. *Vid*. Elad, págs. 101-102.

[74] Repite la secuencia y tacha parcialmente [de Ḥannata, su padre i madre qu-están in-una

Subimos al monte Olivet e visitamo a l-alqubba donde fue puyado a los çielos ᶜĪçà ibnu Maryam, dešó señalado il-pied dere*ch*o en una pidra. En-el mesmo monte çerca d-esta alqubba está enterrada la señora aˡr-Rabiyaᵗᵃ, fija de Ibrāhīm. Vīmos dende aquí la mar de Lūṭ, ᶜalayhi aˡççalām.

Fuemos a la otra[75] parte de la çibdad a vesitar el tenplo[76] del rey Dāwud, ᶜalayhi aˡççalām, qu-está debašo de la iglesia[77] de Monte Sión. Hallamos cuatro frayles e uno era de España, del reino de Catalluñia, que l-entendíamos muy bien la lengua. Abriéronnos[78] la iglesia[79] qu-es *p*equeña como una ermita i la *p*uerta chapada de hierro. Entremos dentro e mostráronnos[80] dónde lavó ᶜĪçà los piedes a los apóstoles, qu-estaba a la mano dere*ch*a del-altar mayor, mostráronnos[81] cómo comió con-ellos. I fueron con-nosotros a la casa de Anás i de Qayfás qu-está una çerca d-otra, e vimos la cámara i llugar donde le çotaron, esto según[82] ellos me dišeron. Mostráronnos[83] la piedra donde s-asentó Maryam cuando vīdo levar el hījo, quedó allī desamayada como le vido levar apresionado. **[8 v]** Vimos las casas de Pilatos, donde le levaron. Entramos en-ellas. (…) mostrárono la casa donde moró Maryam treze años, donde muryó, i-el altar donde dizía misa San Juan en la piedra donde hazieron apóstol a Santo Matía. Otro día fuemos a *G*alileya, qu-está a la otra[84] *p*arte del monte Oliveto, donde dizen que se ajuntó ᶜĪçà con sus apóstoles.

En medio de la çibdad está la iglesia mayor del monte *G*alvario, donde está el sepulcro[85] e su monimento, estaban las puertas çerradas i sobre[86] las çirraduras sus sillos, i dentro estaban los frayles, i llamamos e salieron, hallamos por wārdián un frayle qastillāno de la villa de Arévalo, *ll*ámanlle

---

cueva muy hondà, que abašamos a ella por cuarenta gradas cavadas en la misma peña. Alunbran su fuesa de día i de noche sezen lanpādas de alzeyte. I más abašo en-el valle mesmo vīmos a l-alqubba]. Parece referirse al Maqām ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb, junto al mencionado lugar del sepulcro de María. *Vid*. Elad, pág. 170.

[75] Ms. لَوْتَرْ
[76] Ms. تَابُلْ
[77] Ms. لَيغَالاشِيَ
[78] Ms. نُشْ اَبْرِيَارُنْ
[79] Ms. لَيغَالاشِيَ
[80] Ms. مُشْتَرَنْشْ
[81] Ms. مُشْتَرَنْشْ
[82] Escrito parcialmente entre líneas.
[83] Ms. مُشْتَرَنْشْ
[84] Ms. لَوْتَرَ
[85] Añade *rā'* sobre la palabra.
[86] Ms. شُبرَا

Fray Agustín de San Françisco, fijo de *G*arçía de la Cárçel. Él nos mostró el llugar donde le cruçeficaron i la capilla donde le sopultaron, según ellos creen. Este frayle nos dio cartas para las tierras e señoríos de cristianos, que pudiésemos pasar seguramente a Castilla.

El día segundo de janero partiemos para Ḥalīl a[l]r-Raḥmān, que se dezía la Val de Ebrón[87]. En medio de la çibdad está una meçquida muy rīca donde son enterraḏos mu*ch*os a[l]nnabíes debašo d-ela i sallen sus monimentos arrība. Están en bóvedas e tienen muy ricas alqubbas, sus fuesas cubiertas de brocado, cada una en su alqubba co[88] *p*uertas erradas de fierro muy fuertes. Son siete fuesas las que sallen arrība, son la de Ibrāhim, i la de Içḥāq i la de su mujer, i la de Ya[c]qūb i la ḏe su mujer, i la de Yūçuf. En medio de la meçquida, delante del-almínbar, está Ya[c]qūb i su mujer. Aquí se reparte un *g*rande a[l]ṣṣadaqa[ta] tōdos los días, cuanto pueden cozer sus fornos grandes, e amasan doze onbres de día i de no*ch*e tanto gasta **[9 r]** i no falta a ninguno su rançión, sea de la çibdad o de fuera. Dos panes a cada uno e una escudilla de cozīna de harīna *g*uisada con su a[l]zzeyte, que tienen de coçina cuatro calderas *g*randes como de teñir al fuego, con sus cozineros i repartidores.

Estuvimos aquí medio día. Dišiéronos que no se andaba a la çibdad de *G*azza, que abía mu*ch*os ladrones. Ubīmos de tornar[89] a Baytu Almaqdiç[90], i por indiçio de un malo[91] echáronos a presos diçiendo qu-éramos cristiānos i que no teníamos lenguas de [c]arabī, que-íbamos por enga*ñ*o. Pusiéronos todos tres cada uno en una cárçel. Demandé que me diesen trujamán i que me levasen delante del-alqadī mālik, que ay cuatro alqades i ún qu-é regidor sobre todos. I estos son cada un d-ellos de su regla. Leváronme delante del malikī e tomó de mī su enformaçión de cómo éramos mōros de tierras cristianas que no sabíamos arābīgo, que vinimos en romeaje a la Casa Santa de Makka[ta]. I mandónos soltar luego, ya que nos queríamos partir. Vinieron tan fuertes nieves que dos días i dos no*ch*es no çesó de nevar. Estuvimos aquī trenta e dos días que nunca abrió camīno. Ubimos de tornar a la çibdad de La Ranbla. E tomónos la no*ch*e una legua de La Ranbla. Sallieron ladrones

[87] Ms. اَبْرُنْ

[88] Es decir, *con*, en consonancia con la pérdida de *-n* final observada en otras formas del texto.

[89] Ms. تُرْنَرْ

[90] Grafía no identificada sobre la letra *sīn*.

[91] Lectura conjetural.

a[92] nosotros a robārnos[93], que dešaron al-alḥaği Muḥammad, mi conpañero, en camisa i un sa*y*o muy malo.

Llegamos con harta fortuna de frío a la çibdad. Ubimos de vender un asno que nos dešaron, con que nos re*p*aramos i fuemos hasta la çibdad de *G*azza. Estuvimos aquī cuatro días. Reparámosnos misarablemente[94], que no teníamos denero y-abíamos de pasar doze jornadas **[9 v]** todo lo más[95] desierto de muy fuertes arenes. Mi conpañero estaba muy malo de calenturas e del gran frío, que tenía dolor en la *p*ierna. Úbose de quidar en-esta çibdad por venirse despaçio con una racua da camellos. Dešéle todo el dinero que teníamos por la

---

[92] Aparece a continuación una palabra tachada.
[93] Ms. رُوبَرْنُشْ
[94] Ms. مشَرْبْلاَمَانَا
[95] Lectura conjetural.

TERCERA PARTE

GLOSARIO

CRITERIOS DE ELABORACIÓN

El repertorio léxico que aquí presento, que incluye indistintamente voces del códice de los Escolapios como del de Calanda, se estructura en cuatro secciones, correspondientes a voces comunes, antropónimos, topónimos y, por último, frases y expresiones árabes. En el repertorio de voces comunes se recogen aquellas voces que difieren fonética, morfológica o semánticamente del castellano estándar actual, así como las que el *DRAE* considera de poco uso. Por su parte, el apartado de nombres propios, habitual en las obras lexicográficas aljamiadas, se ha desdoblado aquí en antropónimos y topónimos, con el objeto de facilitar su consulta.

Voces comunes

Las voces comunes se estructuran en artículos ordenados alfabéticamente, que constan de las siguientes partes: entrada o lema, definición, ocurrencias, documentación, comentario y remisión a otras entradas, en su caso.

1) Entrada.

a) En los sustantivos, adjetivos, pronombres y determinantes se consigna la entrada en singular, rehaciéndola en caso necesario y ofreciendo a continuación las marcas de femenino y de plural si hubiese: *aljub, -es, alquba, -s*, *castillāno, -s*, *tapia, -s*, etc. Para aquellos que sólo se documentan en plural, se preservará entre paréntesis la marca de plural: *chamellote(s)*, *çirradura(s)*, *güeste(s)*, *vistido(s)*, etc. y se definen en singular. Excepcionalmente, para los plurales femeninos en *-es* del manuscrito de Calanda se consigna la forma completa: *almueçes*, *arenes*, *tahōnes.*

b) Las distintas formas de la conjugación están agrupadas y clasificadas alfabéticamente bajo su infinitivo que, cuando no está documentado en el texto, aparece recreado entre corchetes en la entrada: [*basteçerse*], [*fallar*], [*marear*], [*render*], etc. Las formas verbales no tienen entrada independiente, a excepción de las irregulares o aquellas en las que la recreación del infinitivo ofrezca dudas: *cueje*, *deyzen*, *fuemos, partiemos*, etc. Las formas verbales irregulares coincidentes gráficamente con

el castellano actual no constituyen entrada independiente y se consignan bajo el infinitivo. Ahora bien, por razones de claridad, constituyen entrada independiente las formas de participio pasivo: *escantado*, *puyado*, *vido*, etc.

c) Las voces romances que presentan variantes meramente gráficas se agrupan bajo la forma más frecuente en el texto, si bien cuentan con una entrada independiente que remite a la principal (por ej. *recwa* remite a *recua*; *ansī* remite a *ansí*, etc.). Las distintas formas que presentan las voces árabes, aunque constituyen entrada independiente, remiten a una entrada matriz en la que se incluyen todas las variantes, a pesar de que pueda haber evidencias de diferentes realizaciones fonéticas: así bajo la forma *alqubba* se recoge también *alcubba*, *alcubba* y *alquba*; bajo la forma *aʾrrizqui* se recogen *aʾrrizquis* y *arrizqui*, etc. De igual manera, las voces con presencia o ausencia del artículo árabe remiten a una misma entrada; así *alᶜaṣar* recoge también *ᶜaṣar*; *iḥrām* remite a *aliḥrām*, etc.).

d) Las unidades pluriverbales (frases hechas, locuciones, modos adverbiales, etc.) se agrupan bajo la entrada correspondiente a una de las voces de que constan, a excepción de aquellas que no son empleadas fuera de estos usos, en cuyo caso se indica entre paréntesis el contexto en que deben ser insertadas: *derredor (en __ de), fin (en __ de),* etc.

2) Definición.

Se ofrece la definición de todas las voces, en singular cuando presentan variaciones morfológicas de número, separando las distintas acepciones por medio de comas. En aquellos casos cuya interpretación pueda ofrecer dificultades se reproduce en el apartado de ocurrencias el contexto en el que la voz en cuestión aparece.

3) Ocurrencias.

Las ocurrencias vienen precedidas de las abreviaturas *Esc* y *Cal*, según el códice de las Escuelas Pías y el de Calanda, respectivamente, donde figuran. El número de folio se señala con la indicación de recto (*r*) o vuelto (*v*), en que aparece en nuestra edición cada una de las voces, especificando entre paréntesis el número de veces que lo hace. Las distintas variantes asociadas a un mismo lema aparecen ordenadas alfabéticamente. En sustantivos y adjetivos las distintas formas se organizan de acuerdo al siguiente orden: singular masculino, singular femenino, plural masculino y plural femenino. Las formas verbales compuestas se ordenan de acuerdo a su participio, tomando la forma verbal auxiliar como segundo criterio alfabético de clasificación.

Las ocurrencias de aquellos vocablos que presenten más de una acepción se ordenan agrupados de acuerdo a cada uno de los diferentes significados que, a su vez, se separan por medio de la doble pleca ||.

4) Documentación.

De las voces estudiadas, se ofrece la documentación en fuentes y obras bibliográficas pertenecientes a distintas épocas y ámbitos lingüísticos (árabe, aragonés, castellano, catalán, asturiano, etc.).

Todos los vocablos se documentan, si es el caso, en el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* indicado mediante la abreviatura (*GVAM*). Asimismo, dada la

procedencia aragonesa del manuscrito, se documentan aquellas voces propias de este dominio en distintas obras lexicográficas como el *Diccionario aragonés* de Andolz (1984), el *Diccionario dialectal del Pirineo aragonés* de Rohlfs (1985) y el *Endize de bocables de l'aragonés* (1999) dirigido por Nagore Laín.

De igual manera, se ofrece su documentación en obras lexicográficas del ámbito lingüístico castellano de distintas épocas, pero también catalán y judeoespañol y aun en otros ámbitos hispánicos como el gallego-portugués y el asturiano. Para el dominio castellano se ha utilizado fundamentalmente el diccionario de Covarrubias, el *Diccionario de Autoridades,* los diccionarios de la Real Academia Española y, en función del interés de la voz, el diccionario etimológico de Corominas. Para el dominio catalán se ha recurrido especialmente al *Diccionari Català-Valencià-Balear* de Alcover y Moll.

Por último, las voces árabes aparecen identificadas en su forma clásica, para lo que en ocasiones hemos recurrido a los diccionarios de Cortés (1996) y Corriente (1985, 1986).

5) Comentario.

En ciertos casos se ofrecerán explicaciones más detalladas, que permitan una mejor comprensión e interpretación de los vocablos, del tipo:

a) Otras documentaciones: *torre* 'colina', acepción ausente en diccionarios de castellano y aragonés, es forma común modernamente en algunas variedades del asturiano de acuerdo con el *DGLA* (*Diccionario General de la Lengua Asturiana*).

b) Para aquellas voces más significativas, se ofrece la variante aljamiada presente en el relato de Puey Monçón (ms. CSIC Junta 13), según la edición de Tarek Khedr.

c) De igual manera, las voces y expresiones náuticas se documentan sistemáticamente en la obra de B. E. Vidos, *Storia delle parole marinaresche italiane passate in francese.*

d) Precisiones a algunas voces interpretadas incorrectamente en el *GVAM*, como *domasquīna,* consignada como error por *damasquina,* sin tener en cuenta su carácter oriental (*DCVB*, s. v. *domasquina*).

6) Remisión.

Ofrecemos remisión interna entre algunas entradas del vocabulario, cuya comparación resulte de interés, por ejemplo, entre voces afines: *ad - ada, bašo - abašo, priesa - apriesa*, etc.; sinónimos: *basteçerse - repararse*, *güeste – recua*, etc.; antónimos: *ante – enpués*, *bašar - montar*, etc.; variantes diatópicas: *allegar - plegar*, *deyzen - dezir*, etc.; forma árabe y/o romance: *alḥağ/alḥiğ - romeaje*, *moro - muçlim*, etc.

Antropónimos y topónimos

Diferenciados en dos apartados, estos materiales se estructuran en artículos que constan de entrada, identificación y ocurrencias.

1) Entrada: las distintas variantes gráficas de un mismo nombre constituyen entrada independiente, pero remiten a una entrada principal fijada a partir de la forma más frecuente en el texto.

2) Identificación: se ofrece la identificación de personas y lugares consignando su forma en árabe y/o castellano.

3) Ocurrencias, de acuerdo a lo observado para las voces comunes.

4) Documentación: junto a su documentación en *GVAM*, se ofrecen en aquellas formas más significativas las variantes presentes en los relatos de otros viajeros, tanto musulmanes (al-Ġarnāṭī y Puey Monçón) como cristianos (Ruy González de Clavijo, Pero Tafur, Domenico Messore, Frà Noe, Fray Diego de Mérida, Enríquez de Ribera y Escobar Cabeza de Vaca) y judíos (Mešullam da Volterra y ᶜObadyah da Bertinoro).

Frases y expresiones árabes

Las frases y expresiones árabes presentan una organización en entrada, traducción al castellano, ocurrencias e indicación de la forma correspondiente en árabe clásico.

1) Entrada: todas las variantes gráficas de una misma frase o expresión cuentan con entrada independiente, pero remiten a una entrada principal que constituye la forma mayoritariamente documentada.

2) Traducción: se ofrece la traducción al castellano e igualmente se indican aquellos casos en los que esta viene ofrecida por el propio texto.

3) Ocurrencias, de acuerdo a lo observado para las voces comunes.

4) Indicación de la forma correspondiente en árabe clásico.

OBRAS CITADAS DE FORMA ABREVIADA

Africano = Juan León Africano, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, trad., introd., notas e índices de Serafín Fanjul, Madrid (Lunwerg), 1995.

Alvar = Manuel Alvar, *Léxico de los marineros peninsulares*, Madrid (Arco Libros – Curso de Filología de Málaga), 1985 - 1989, 4 tomos.

Andolz = Rafael Andolz, *Diccionario aragonés*, 2.ª ed., Zaragoza (Librería General), 1984.

Aranda =Fray Antonio de Aranda, «Verdadera información de la Tierra Sancta según la disposición que en el año de mil y quinientos y treynta el auctor la vio y passeó» en Joseph R. Jones (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* xvi *y* xvii*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 245-296.

Autoridades = *Diccionario de Autoridades*, facsímil de la edición de 1726-37, 3 vols., Madrid (Real Academia Española), 1976.

Bergua = Jorge Bergua Cavero, *Los helenismos del español. Historia y sistema*, Madrid (Gredos), 2004, págs. 176-181.

Castro = Américo Castro, «Presencia del Sultán Saladino en las literaturas románicas», *Hacia Cervantes*, Madrid (Taurus), 3.ª ed., 1967, págs. 45-77.

Clavijo = Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, ed. de Francisco López Estrada, Madrid (Castalia), 1999.

Corriente, *Andalusí* = Federico Corriente, *A Dictionary of Andalusi Arabic*, Leiden – New York – Köln (Brill), 1997.

Corriente, *Loanwords*= Federico Corriente, *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords. Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*, Leiden – New York – Köln (Brill), 2008.

Covarrubias = Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid (Iberoamericana), 2006.

Crespo = Alfredo Crespo Borrallo, «La mitificación occidental de Saladino: un viaje por las principales literaturas románicas de los siglos xiii y xiv», en Christian Wentzlaff-Eggebert (ed.), *La voz del pueblo en el espacio cultural europeo: el pueblo y su identidad*, Köln (Universität zu Köln), 2015, págs. 8-16.

DCECH = Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, colaboración de J. A Pascual, 6 vols., Madrid (Gredos), 1980-1991.

DCVB = A. M. Alcover, F. de B. Moll y M. Sanchís Guarner, *Diccionari català-valencià-balear*, 10 vols., Palma de Mallorca, 1930-1962.

DECLLC = Joan Corominas, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, 9 vols., Barcelona (Curial), 1983-1991.

Devoto = Daniel Devoto, *Introducción al estudio de Don Juan Manuel y en particular de* El Conde Lucanor. *Una bibliografía*, Madrid (Castalia), 1972.

DGLA = Xosé Lluís García Arias, *Diccionario general de la lengua asturiana*, Oviedo (Editorial Prensa Asturiana), 2002-2004.

DRAE = *Diccionario de la Lengua Española*, 23.ª ed., Madrid (Real Academia de la Lengua Española), 2001.

EI = P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., Leiden (E. J. Brill), 1960-2005.

Endize = Francho Nagore Laín (enfilador), *Endize de bocables de l'aragonés seguntes os repertorios lesicos de lugars y redoladas de l'Alto Aragón*, 4 vols., Uesca (Instituto de Estudios Altoaragoneses), 1999.

Enríquez de Ribera = Fadrique Enríquez de Ribera, *Viaje a Jerusalén*, en Pedro García Martín, Carlos Martínez Shaw, Manuel González Jiménez, Vicente Lleó Cañal, Vicenç Beltrán y María del Carmen Álvarez Márquez, *Paisajes de la tierra prometida. El* Viaje a Jerusalén *de Don Fadrique Enríquez de Ribera*, Madrid (Miraguano), 2001.

Escobar = Pedro de Escobar Cabeza de Vaca, *Luzero de la Tierra Sancta y grandezas de Egypto y Monte Sinay*, en Joseph R. Jones (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* xvi *y* xvii*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 349-385.

GVAM = Álvaro Galmés de Fuentes, Mercedes Sánchez Álvarez, Antonio Vespertino Rodríguez y Juan Carlos Villaverde Amieva, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo (Universidad de Oviedo, Departamento de Filología Clásica y Románica, Biblioteca Árabo-Románica), 1994, reimpr., Gijón (Trea), 2015.

Harawī = Abū' l-Ḥasan ᶜAlī b. Abī Bakr al-Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage*, traduction annotée par Janine Sourdel-Thomine, Damas (Institut Français de Damas), 1957.

Jud = J. Jud, «Acerca de "ambuesta" y "almuerza"», *Revista de Filología Española*, vii (1920), págs. 339-350.

Kahane - Tietze = Henry & Renée Kahane y Andreas Tietze, *The Lingua*

Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin, Istanbul (ABC Kitabevi), 1988.

Lapesa = Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid (Gredos), novena edición, 1988.

Magdalena = José Ramón Magdalena Nom de Déu, *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*, Sabadell (Ausa), 1987.

Matar = Nabil Matar, *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, New York – London (Routledge), 2003.

Mérida = Fray Diego de Mérida, *Viaje de Tierra Santa*, en Joseph R. Jones, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* xvi *y* xvii*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 107-243.

Messore = Domenico Messore, *Viagio del Sancto Sepolcro facto per lo illustro misere Milliaduxe Estense.* Edizione e commento a cura di Beatrice Saletti, Roma (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo), 2009.

Monferrer = Juan Pedro Monferrer Sala, «A propósito de un pseudoarabismo de transmisión culta: la voz 'zoma' (ár. *ṣawmaᶜ* / *ṣūm*[*u*]ᶜ*a*) y su étimo siríaco *sōmḳā*», Celia del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo* xv, Granada (Grupo de Investigación «Ciudades Andaluzas bajo el Islam»), 2002, págs. 345-358.

Montaner, *La aljamía* = Alberto Montaner Frutos, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», *La variación lingüística en Aragón a través de los textos*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 2003, págs. 99-204.

Montaner, reseña de Khedr = Alberto Montaner Frutos, Reseña de Tarek Khedr, *Códice aljamiado de varias materias (Manuscrito n.º XIII de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios)*, Madrid-Oviedo (Universidad Complutense – Universidad de Oviedo), 2004, en *Aljamía*, 17 (2005), págs. 397-415.

Muᶜrib = Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, *Al-Muᶜrib ᶜan baᶜḍ ᶜağā'ib al-Maġrib. Elogio de algunas maravillas del Magreb*, ed. y trad. de Ingrid Bejarano, Madrid (CSIC), 1991.

Musso = Gian Giacomo Musso, *Navigazione e commercio genovese con il Levante nei documenti dell'Archivio di Stato di Genova (Secc.* xiv-xv*)* con appendice documentaria a cura di Maria Silvia Jacopino, Roma (Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – Pubblicazioni degli Achivi di Stato), 1975.

Nieto = Lidio Nieto Jiménez, *Tesoro lexicográfico del español marinero anterior a 1726*, Madrid (Arco Libros), 2002.

Noe = Frà Noe, *Viaggio da Venetia al S. Sepolcro et al Monte Sinai*, Bassano (Antonio Remondini), 1525.

Ortiz = Mariana Ortiz de la Rosa, «El personaje de Saladino en la literatura hispánica: los ejemplos xxv y l de *El Conde Lucanor* de Don Juan Manuel», *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 13 (1988), págs. 105-118.

Pellegrini = Giovan Battista Pellegrini, «'Santa Nefissa' nella letteratura italiana del '500», *Journal of Maltese Studies*, 11 (1977), págs. 69-76.

Puey Monçón = Tarek Khedr, *Códice aljamiado de varias materias (Manuscrito n.º XIII de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios)*, Madrid-Oviedo (Universidad Complutense – Universidad de Oviedo), 2004.

Rohlfs = Gerhard Rohlfs, *Diccionario dialectal del Pirineo aragonés*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1985.

Sánchez-Prieto = Pedro Sánchez-Prieto Borja, «La preposición *a* con valor 'lugar en donde' en español antiguo», en Annick Englebert, Michel Pierrard, Laurence Rosier y Dan Van Raemdonck (eds.), *Les nouvelles ambitions de la linguistique diachronique. Travaux de la section de «Linguistique diachronique». Actes du XXIIe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, Bruxelles, 23-29 juillet 1998, vol. II, Tübingen (Max Niemeyer Verlag), 2000, págs. 393-406.

Suárez = Suárez García, Raquel, *El compendio islámico de Mohanmad de Vera. Un tratado morisco tardío*, edición, estudio y glosario de…, Oviedo (Universidad de Oviedo, CLEAM, 15), 2016.

Tafur = Pero Tafur, *Andanças e viajes*, Sevilla (Fundación José Manuel Lara), 2009.

Terrado = Javier Terrado Pablo, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 1991.

Torres Balbás = Leopoldo Torres Balbás, «"Muṣallà" y "šarīᶜa" en las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Ándalus*, xiii (1948), págs. 167-180.

Tuḥfa = Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, *Tuḥfat al-albāb wa-nuḫbat al-aᶜǧāb*. El regalo de los espíritus, trad. de Ana Ramos, Madrid (CSIC), 1990.

Vidos = B. E. Vidos, *Storia delle parole marinaresche italiane passate in francese*, Firenze (Leo S. Olschki), 1939.

ORDEN ALFABÉTICO

a
b
c, ç
d, d̲, ḍ
e
f
g, ǧ, ġ
h, h̲, ḥ
i
j, ǰ
k
l
m
n
ñ
o
p
q
r
s, š, ṣ
t, t̲, ṭ
u
v
w
x
y
z, z̲, ẓ

ABREVIATURAS UTILIZADAS

ac. = acepción
adj. = adjetivo
adv. = adverbio
alb. = albanés
and. = andalusí
ant. = antiguo
ár. = árabe
arag. = aragonés
arc. = arcaica
argel. = argelino
cast. = castellano
cat. = catalán
cfr. = *confer*
clás. = clásico
comp. = compárese
cond. = condicional
conj. = conjunción
desus. = desusado
dial. = dialectal
doc. = documentado
et pas. = *et passim*
fem. = femenino
fr. = francés
graf. = grafía
gr. = griego
it. = italiano
lat. = latín
masc. = masculino
p. = persona
pdo. = pasado
pers. = personal
pl. = plural
port. = portugués
prep. = preposición
pret. = pretérito
pron. = pronombre
prov. = provenzal
q. v. = *quod vide*
s. = siglo
s. n. = *sub nomine*
s. v. = *sub voce*
serb. = serbio
ss. = siglos
sigs. = siguientes
tr. = transitivo
us. = usado
var. = variante
ven. = veneciano
vid. = véase
vulg. = vulgar

I

Voces comunes

a

a, 'en' (prep.).

se haze un gran milagro a un almaqābir, Cal: 22r; *estando al puerto de Tortosa*, Esc: 317r (2).

Valor locativo estativo de la preposición *a* común en catalán, aunque conocido también en época medieval en aragonés, castellano y asturiano. Vid. Sánchez-Prieto, págs. 393-406.

abašar, 'bajar, descender'.

Cal: 6r, 17v; *abašamos*, Cal: 8r.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *abaxar*; *Autoridades*, s. v. *abaxar*; *DRAE*, s. v. *abajar*; *DCECH*, s. v. *bajar (abajar)*; Andolz, s. v. *abaxa-se* 'agacharse, rebajarse'; *Endize*, s. v. *abajar*; *DCVB*, s. v. *abaixar*.

Comp. *bašar* y *deçender*.

abašo, 'abajo'.

Cal: 2r, 8r.

Cfr. *GVAM*, s. v.

Comp. *abaxo* y *bašo*.

abaxo, 'abajo'.

Esc: 317r.

Comp. *abašo* y *bašo*.

açotaḍo. 'azotado'.

Esc: 321v.

Comp. *açotar*.

[açotar], 'azotar'.

açotaron, Esc: 328r.

Cfr. *GVAM*, s. v.

Comp. *açotaḍo* y *çotar*.

abe, 'hay, tiene'.

Cal: 6v.

GVAM, s. v.

ad, 'a' (prep.).

Cal: 14r, 14v, 17r, 21r, 22r; *aḍ*, Cal: 17v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ad*[1]; *Autoridades*, s. v. (ant.); *DRAE*, s. v. (prep. desus.); *DCVB*, s. v. (dial. Valencia).

El uso de la variante *ad* ante palabra de inicial vocálica, que en el siglo XII y comienzos del XIII se registra en zonas castellanas (Norte, Este, Toledo), va quedando pronto limitado a textos aragoneses y así Juan de Valdés en el *Diálogo de la Lengua* lo desaprueba como dialectal de Aragón (*DCECH*, s. v. *a*).

Comp. *ada*.

ada, 'a' (prep.).

Cal: 6r, Esc: 323r (2); *a̲da*, Esc: 326r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ad*[1].

Variante surgida por el empleo preferente de *ad* ante los demostrativos con *a-* inicial (*DCECH*, s. v. *a*).

Comp. *ad*.

addu^{c}a, 'oración, plegaria'.

Cal: 14v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *a^{l}ddu^{c}ā*.

Voz ár. *ad-du^{c}ā'*.

Comp. *a^{l}ṣṣalā* y *annāfila*.

[adoleçer], 'caer enfermo'.

a̲doleçí, Esc: 319r.

Cfr. *GVAM*, s. v. 'caer enfermo o padecer alguna enfermedad', 'estar triste'; *Autoridades*, s. v. 'enfermar, padecer de algún achaque'; *DRAE*, s. v. *adolecer*, 2.ª ac.; *Endize*, s. v. *adolezer-se* 'apiadarse, compadecerse'.

adreçar, 'preparar'.

Cal: 10v.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *adereçar*; *Autoridades*, s. v. *adrezar* (desus.); *DRAE*, s. v. *adrezar* (desus.); *Endize*, s. v. *adrezar* 'poner en orden'; *DCVB*, s. v., 5.ª ac. 'pertrechar'.

Variante contracta común en lo antiguo, conservada en el español de México y en aragonés (*DCECH*, s. v.).

agora, 'ahora'.

Cal: 10v, 12r, Esc: 326r.

Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.); ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.

Forma común en aragonés, de uso general en castellano hasta el fin de la Edad Media y literariamente hasta el siglo XVIII (*DCECH*, s. v. *hora*).

aguadó, 'ablución ritual'.

Cal: 17r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *alguado* y *alwaḍū*.

Forma posiblemente influida por el romance *agua*. Nótese, en cualquier caso, el reflejo de la vocalización andalusí *alwaḍú* frente a la forma clásica *al-wuḍū'*.

Comp. *alwaḍū*, *aliçtinğe* y *ṭahorar*.

[ajuntarse], 'juntarse'.

se ajuntaban, Esc: 326r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ajuntar*; *DRAE*, s. v. *ajuntar*, 2.ª ac. (desus.).

al^{c}ābid, 'devoto, asceta'.

Cal: 4v.

Cfr. *GVAM*, s. v.

Voz ár. *al-^{c}ābid.*

alanbre, 'cobre'.

Cal: 3v, 14v.

Cfr. *Autoridades*, s. v. *alambre* (desus.); *Endize*, s. v. *alambre.*

Es la forma empleada durante la Edad Media para referirse al cobre o al bronce. La acepción moderna 'hilo tirado de bronce o cualquier metal' no se documenta hasta finales del siglo XVI (*DCECH*, s. v. *alambre*). *Autoridades* da la voz como desusada frente a *cobre*, mientras que refiere el uso de la variante antigua *arambre* (q. v.) aún en algunas zonas de Murcia y La Mancha.

Comp. *aranbre*, *alatón* y *fierro*.

al^{c}arab, 'árabe del desierto, beduino'.

Cal: 10v; *al^{c}arabes*, Cal: 21r.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *al^{c}arabī.*

Su uso con el artículo aglutinado era habitual durante el Siglo de Oro. Véase MONTANER, *La aljamía*, pág. 163.

Del ár. and. *al^{c}arab,* y este del ár. clás. *al-^{c}arabī.*

al^{c}aṣar, 'la tarde, el atardecer'.

Cal: 12v, 18v; *ora de al^{c}aṣar*, Cal: 12v, 23v; *^{c}aṣar*, Cal: 12v.

Cfr. *GVAM*, s. v. Voz empleada con referencia a la oración que se hace en dicho momento del día.

Voz ár. *al-^{c}aṣr*.

Comp. *al^{c}atama^{ta}*, *alẓẓohar*, *almaġrab* y *al^{l}ṣṣubḥi*.

al^{c}atama^{ta}, 'primer tercio de la noche'.

al^{l}ṣṣalā al^{c}atama^{ta}, Cal: 14r; *al^{c}atima^{ta}*, Cal: 16r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *al^{c}atama*.

Voz empleada con referencia a la oración que se hace en dicho momento.

Voz ár. *al^{c}atama^{ta}*.

Comp. *al^{c}aṣar*, *alẓẓohar*, *almaġrab* y *al^{l}ṣṣubḥi*.

al^{c}atima^{ta}. Vid. *al^{c}atama^{ta}*.

alatón, 'latón'.

Cal: 3v, Esc: 320r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *allatón*; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.); ANDOLZ, s. v.

Aparece en textos literarios de los siglos XV y XVI y era todavía usual en el XVIII (*DCECH*, s. v. *latón* I). *Autoridades* le atribuye poco uso frente a las formas *latón* y *azófar*.

Del ár. *al-lāṭūn*.

Comp. *alanbre*, *aranbre* y *fierro*.

alberca, 'depósito, cisterna'.

Cal: 18r.

Cfr. *Puey Monçón*, s. v. *alaberca*.

alcamiçe, 'camisa, túnica'.

Cal: 18v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *alqamiṣ* y *kimisa*.

Voz ár. *alqamīṣ*.

Comp. *sayo* y *vistido*.

alçar, 'erigir'.

Esc: 322v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *alçar*[1] 'guardar, conservar', *alçar*[2] 'perdonar, eximir', *alçar*[3] 'robar, quitar, apartar'; *Auto-*

ridades, s. v. *alzar* 'elevar, ensalzar, aclamar: como alzar Rey, Señor, Prelado, Caudillo'; *DRAE*, s. v. *alzar*, 6.ª ac. 'erigir, instituir'.

alcayde. Vid. *alqayde*.

alcayde. Vid. *alqayde*.

alcuba. Vid. *alqubba*.

alcubba. Vid. *alqubba*.

aldarredor, 'alrededor'.
Cal: 18v, 15v.
Comp. *alderredor* y *derredor.*

alderredor, 'alrededor'.
Cal: 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. *derredor* (*al derredor*) [desus.]; *Endize*, s. v.
Forma antigua de la que deriva el moderno *alrededor,* compuesta de *al* y el adv. *derredor*, y éste de *redor* 'detrás', 'cerca de' (*DCECH*, s. v. *alrededor* [*aldarredor*]).
Comp. *aldarredor* y *derredor.*

alfaquī, -es, 'alfaquí, doctor o sabio de la ley'.
Cal: 14r, 16r, 21v; *alfaquí*, Esc: 318r; *alfaquíes*, Cal: 14r, 15r, 15v (2),
Cfr. *GVAM*, s. v. *alfaquí.*
Del ár. and. *alfaqí*, y este del ár. clás. *faqīh*.

alfīl, 'elefante'.
Cal: 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Puey Monçón*, s. v. *alfil*.
Voz ár. *al-fīl*.

alğamiᶜa. Vid. *alğāmiᶜa*.

alğāmiᶜa, 'mezquita aljama'.
Cal: 5v, 15r, 15v; *alğamiᶜa*, Cal: 15v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alǰamaᶜa*.
Voz ár. *al-ğāmiᶜa*.
Comp. *almaççğid*, *meçquida, mesquida* y *miçquida*.

alğana. Vid. *alğanna*.

alğanaᵗᵃ. Vid. *alğanna*.

alğanna, 'el paraíso'.
Cal: 18v, 22r, Esc: 320v; *alğana*, Cal: 12v; *alğanaᵗᵃ*, Cal: 17v; *alğannaᵇ*, Cal: 4r, 17r, Esc: 320v; *alğannaᵗᵃ*, Cal: 4r, 14v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alǰanna*.
Voz ár. *al-ğanna.*

alğannaʰ. Vid. *alğanna*.

alğannaᵗᵃ. Vid. *alğanna*.

algarībo(s), 'forastero, extranjero'.
Cal: 21r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alġaribo*; *DRAE*, s. v. *algarivo* (desus.).
Común en los siglos XIII y XIV, no se halla después de principios del XV. En el romance adquirió una mayor amplitud semántica que la del árabe, incluyendo la acepción de 'desdichado' (*DCECH*, s. v. *algarivo*).
Del ár. and. *alġarib*, y este del ár. clás. *ġarīb*.

alğumuᶜaᵗᵃ, 'viernes, día de la oración comunitaria'.

Cal: 14r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alǰumuᶜa*.
Voz ár. [*yawm*] *al-ǧumuᶜaᵗᵃ*.
Comp. *alḥad* y *alḫamīç*.

alḥad, 'domingo'.
ḏía ḏe alḥad, Esc: 317r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *alǧumuᶜaᵗ* y *alḫamīç*.
Voz ár. [*yawm*] *al-aḥad*.
Comp. *alǧumuᶜaᵗᵃ* y *alḫamīç*.

alhağ. Vid. *alḥağ*.

alḥağ, 'peregrinación mayor a La Meca'.
Cal: 4v, 6r, 11v, Esc: 321r; *alhağ*, Esc: 317r; *alḥağe*, Esc: 324r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alḥajǰe*; *Puey Monçón*, s. v. *alḥağe*.
Voz ár. *al-ḥağğ*.
Comp. *alḥiğ*, *alᶜumraᵗᵃ*, *romeaje* y *romería*.

alḥağe. Vid. *alḥağ*.

alḥaği, 'peregrino', 'el que ha estado en La Meca'.
Cal: 9r, Esc: 317r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *hache*, *alḥiǰante* y *alhixero*.
Voz ár. *al-ḥāğğī*.
Comp. *alḥiğant*.

alḫamīç, 'jueves'.
ḏía ḏe alḫamīç, Esc: 317v; *ḥamīç*, Cal: 2r.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *hamís*.
Voz ár. [*yawm*] *al-ḫamīç*.
Comp. *alḥad* y *alǧumuᶜaᵗᵃ*.

alḥanafī. Vid. *ḥanafī*.

alḥiğ, 'peregrinación mayor a La Meca'.
Cal: 14v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alḥiǰ*; *Puey Monçón*, s. v. *alḥiğe*.
Voz ár. *al-ḥiğğa*.
Comp. *alḥağ*, *alᶜumraᵗᵃ*, *romeaje* y *romería*.

alḥiğant, -es, 'peregrino'.
Cal: 3v; *alḥiğantes,* Cal: 3v, 18v; *ḥiğantes*, Esc: 320r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alḥiǰante*, *hache*, y *alhixero*; *Puey Monçón*, s. v. *alḥiğante*.
Formación romance a partir del ár. *al-ḥiğğa.*
Comp. *alḥaği.*

alḥuṭbaᵗᵃ, 'predicación, sermón'.
Cal: 15v, 16r, 18v. Cfr. *GVAM*, s. v. *alḫuṭba*.
Voz ár. *al-ḫuṭbaᵗᵃ*.

alí, 'allí'.
Cal: 17v, 23r; *alī*, Cal: 17v.
Cfr. *Endize*, s. v. (Bal de Chistau); *DCVB*, s. v. (graf. ant. de *allí*).
Comp. *í.*

alī. Vid. *alí.*

aliçtinğe, 'ablución o lavatorio ritual de los órganos sexuales'.
Cal: 16v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *aliçtinǰā*.
Voz ár. *al-içtinğā*.
Comp. *aguadó* y *alwaḍū*.

aliḏan, 'llamada a la oración'.
Cal: 5v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *aliḏān*.
Voz ár. *al-iḏān*.
Comp. *pergüeno*.

aliḥrām, 'conjunto de prácticas con las que se inaugura la peregrinación a La Meca y mediante las cuales el peregrino adquiere el estado de pureza'.
Cal: 12v; *iḥrām*, Cal: 11r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *aliḥrām*.
Voz ár. *al-iḥrām*.

alimām, 'imán, el que preside la oración en la mezquita'.
Cal: 10r, 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alimām*.
Voz ár. *al-imām*.

alín, 'sabio, erudito'.
el-alín, Cal: 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ᶜālim*.
Voz ár. *ᶜālim* o *ᶜalīm*.

ališfaᶜa, 'conjunto de diez inclinaciones con cinco movimientos rituales realizado en la oración nocturna del mes de Ramadán'.
Cal: 15v (2).
Cfr. *GVAM*, s. v. *al-išfaᶜa.*
Voz ár. *al-išfāᶜ.*
Comp. *aʾrrakᶜa*.

aljub, -es. 'aljibe, pozo'.
Cal: 6v, 12v, Esc: 325r; *aljubes*, Cal: 16v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alǰub*; Andolz, s. v. *aliub* (ant.) y *alchub*; *Endize*, s. v. *alchub*; *DCVB*, s. v.; Corriente, *Loanwords*, s. v., y *alchub*.

De acuerdo al *DCECH*, s. v., el cat. *aljub*, arag. *alchub* 'cisterna' y el port. *aljube* 'mazmorra' conservan la vocal normal en árabe, mientras que la forma castellana *aljibe* refleja un vocalismo vulgar andalusí **ǧibb*, a partir del ár. clás. *ǧubb*.

[allegar], 'llegar'.
allegando, Cal: 18v, 21r.
Cfr. *Autoridades*, s. v., 3.ª ac. (desus.); *DRAE*, s. v., 7.ª ac.; Andolz, s. v.; *Endize*, s. v.
Comp. *plegar* y *lleguemos*.

almaçǧid, -es, 'mezquita'.
Cal: 18r; *almaçǧides*, Cal: 3v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *almaçǰid*.
Voz ár. *al-maçǧid*.
Comp. *alǧāmiᶜa*, *meçquida, mesquida* y *miçquida*.

almadhab, -es, 'cada uno de los cuatro *maḏāhib* o escuelas jurídicas (*ḥanafī*, *mālikī*, *šāfiᶜī* y *ḥanbalī*)'.
Cal: 14r; *almadhabes*, Cal: 14r, 15v.
Cfr. *Puey Monçón*: *los cuatro órdenes* (fol. 211r).
Voz ár. *al-maḏhab*.
Comp. *ḥanafī*, *ḥanbālī*, *mālikī* y *šafī* y *regla*.

almaġrab, 'puesta del sol'.
Cal: 14r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *almagrib*.
Voz empleada con referencia a la oración que se hace en dicho momento.
Voz ár. *al-maġrib*.

Comp. *al^{c}aṣar*, *al^{c}atama^{ta}*, *alẓẓohar* y *al^{l}ṣṣubḥi*.

almalaque(s), 'ángel'.
Cal: 17r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *almalak*.
Voz ár. *al-malak*.

almaqābir, 'cementerio'.
Cal: 5v, 16r, 22r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *al-maqābir*.
Comp. *fosar*.

almiḥrāb, 'mihrab, nicho de la mezquita situado en dirección a La Meca'.
Cal: 5r, Esc: 322v, 326r, 326v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *al-miḥrāb*.

almínbar, 'almimbar, púlpito de la mezquita'.
Cal: 5r, 8v, 16r; *alminbara*, Esc: 322v; *alminbbara*, Esc: 329r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *al-minbar*.

alminbara. Vid. *almínbar*.

alminbbara. Vid. *almínbar*.

almiral, 'almirante, patrón de una embarcación'.
Cal: 11v.
Cfr. *DCVB*, s. v. *almiral* (graf. ant.) y *almirall*.
Adviértase el carácter marcadamente oriental de la voz.
Comp. *pilot* y *timonero*.

almueçes, 'almueza, porción que cabe en el hueco formado por las dos manos'.
Cal: 12r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *enbuesta*; *Autoridades*, s. v. *almueza* (desus.), *almuerza* y *almorzada*; *DCECH*, s. v. *ambuesta (almueça)*; *DCVB*, s. v. *almosta; DGLA*, s. v. *mozada*.
Dentro de los resultados iberorromances, Jud menciona las formas *mueza* y *almuenza* como dialectales castellanas (Burgos), frente a los resultados orientales del arag. *ambostada, mosta*, *amosta* y cat. *mosta* y *almosta*. Vid. Jud, pág. 341. Nótese, en cualquier caso, el plural en *-es*, propio del catalán occidental.

almueḏán, 'almuédano'.
Esc: 323v.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *almu^{w}addin*; *DRAE*, s. v. *almuedén*.
Voz ár. *al-mu'aḏḏin*.
Comp. *pergonero*.

almuṣāla, 'oratorio al aire libre'.
Esc: 327r (2).
Cfr. *GVAM*, s. v. *almuçalla*; *DRAE*, s. v. *almozalla* y *almozala* (desus.), 1.ª ac. 'en textos aljamiados y moriscos, tapiz o alfombrilla para la oración'; 2.ª ac. 'en textos aljamiados y moriscos, lugar donde se ora'; 3.ª ac. 'cobertor de cama' (desus.); 4.ª ac. 'tapiz o paño ornamental' (desus.). Véase Torres Balbás, páginas 167 y sigs.
Voz ár. *al-muṣallà*.
Comp. *šare^{c}a*.

alqade(s), 'cadí, juez'.
Cal: 9r.

Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *al-qāḍī*.
Comp. *alqaḍī*.

alqaḍī, -s, 'cadí, juez'.
Esc: 319r, 329v (2); *alqadī*, Cal: 9r; *alqaḍīs*, Esc: 329v; *qaḍī*, Esc: 329v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alqade* y *qadi*.
Voz ár. *al-qāḍī*.
Comp. *alqade*.

alqayde, -s, 'capitán, comandante de tropas'.
Cal: 3r, 4r (2), 11v, 9v (3), 7r; *alqayḏe*, Esc: 320v; *alqaydes*, 4r (2); *alqayḏes*, Esc: 320r; *alcayde*, Esc: 326r; *alcayḏe*, Esc: 321r (2); 325v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alcayde*; Corriente, *Loanwords*, s. v. *alcaide*.
Del ár. and. *al-qáy(i)d*, y este del ár. clás. *qā'iḍ*.

alquba, -s. Vid. *alqubba*.

alqubba, -s, 'cúpula, edificio cubierto de bóveda'.
Cal: 4v, 7v, 8r (3), 8v, 11v, 22r, Esc: 326r, 326v (2), 327r (2), 327v (4); *alqubbas*, Cal: 8v; *alcuba*, Esc: 321v; 324v; *alcubba*, Cal: 6v; *alquba*, Cal: 18v, Esc: 321v (2), 326r (2); *alqubas*, Cal: 5v, Esc: 323v, 329r (2); *aqubba*, Esc: 327r.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *alkubba*; *Puey Monçón*, s. v. *alcoba*; Corriente, *Loanwords*, s. v. *alcoba*.
La forma cast. *alcoba*, aún durante la Edad Media, significa 'cúpula', mientras que la acepción moderna 'estancia, dormitorio', documentada en castellano desde principios del siglo xvi, se registra en árabe dos siglos antes y por lo tanto parece no haber nacido en ninguno de los tres romances ibéricos (*DCECH*, s. v.).
Del ár. and. *alqúbba*, y este del ár. clás. *qubba*.

alquilé, 'alquiler'.
Cal: 6r, Esc: 324r (2).
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.); Corriente, *Loanwords*, s. v.
Forma antigua castellana, conocida también en portugués, de uso al menos hasta el siglo xv (*DCECH*, s. v. *alquiler*).
Del ár. and. *alkirá*, y este del ár. clás. *kirā'*.

alqur'ān, -es, 'el Corán'.
Esc: 326v; *alqur'ānes*, Cal: 5r; *alquranes*, Esc: 322v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alqur'ān*.
Ár. *al-qur'ān*.

alquranes. Vid. *alqur'ān*.

alṣadaqa^{h}. Vid. *al^{l}ṣṣadaqa^{ta}*.

alṣṣadaqa^{ta}. Vid. *al^{l}ṣṣadaqa^{ta}*.

alṣubhi. Vid. *al^{l}ṣṣubḥi*.

alto, 'alto, excelente'.
Cal: 17r.
Cfr. *Autoridades*, s. v., 5.ª ac.; *DRAE*, s. v., 13.ª ac.

al^{c}umra^{ta}, 'peregrinación menor a La Meca'.
Cal: 12r; *al^{c}umrā^{ta}*, 16r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *al-ᶜumra.*

Voz ár. *al-ᶜumraᵗᵃ.*

Comp. *alḥağ*, *alḥiğ*, *romeaje* y *romería*.

alᶜumrāᵗᵃ. Vid. *alᶜumraᵗᵃ*.

alwaḍū, 'ablución ritual'.

Cal: 16v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *alwaḍū* y *alguado*.

Nótese el reflejo de la vocalización andalusí *alwaḍú* frente a la forma clásica *al-wuḍū'*.

Comp. *aguadó*, *aliçtinğe* y *ṭahorar*.

alẓẓohar, 'el mediodía'.

Cal: 18v; *ẓohar*, 18v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *aˡẓẓuhar*.

Voz empleada con referencia a la oración que se hace en dicho momento del día.

Voz ár. *aẓ-ẓuhar*.

Comp. *alᶜaṣar*, *alᶜatamaᵗᵃ*, *almaġrab* y *aˡṣṣubḥi*.

amaneçemos, 'amanecimos'.

Cal: 2r, 2v.

áncora(s), 'áncora, ancla'.

Cal: 2v, 23v, Esc: 318r.

Cfr. *Autoridades*, s. v.; Andolz, s. v. *ancora, echar el* 'echar el mayor esfuerzo que se puede'; *DCVB*, s. v.

Frente a la hoy más común *ancla*, fue voz de uso al menos hasta principios del siglo xviii y aún lo es hoy en los puertos de lengua catalana. Véase Alvar, págs. 973-975, y Nieto, páginas 14-15.

andadura, 'distancia, camino que se recorre en determinada unidad de tiempo'.

Cal: 12r; *anḍaḍura*, Esc: 324r.

Cfr. *GVAM*, s. v.; *Puey Monçón*, s. v.

andaluz(es), 'andalusí'.

Cal: 5r, Esc: 322v.

andamyo, 'andamio, cimiento'.

Cal: 12v.

Cfr. *DRAE*, s. v. *andamio*, 4.ª ac. 'adarve' (desus.).

andar, 'ir, dirigirse'.

dišiéronos que no se andaba a la çibdad de Gazza, Cal: 9r.

Comp. cat. *anar* 'ir'.

Comp. *andarés*.

andarés, 'andaréis'.

Cal: 12r.

Comp. *andar*.

aˡnabíes. Vid. *aˡnnabī*.

annabī. Vid. *aˡnnabī*.

annabí(es). Vid. *aˡnnabī*.

aˡnnabī, -es, 'profeta, especialmente el profeta Mahoma'.

Cal: 4r, 6r (2), 6v, 10r, 17r (2), 17v, 16v (2), 16r (2), 22r (2), Esc: 326r, 326v; *aˡnabíes*, Esc: 325v; *aˡnnabíes*, Cal: 5r, 5v (2), 6v, 8v, 16r, Esc: 323r, 323v (2), 326r (2), 328v; *annabī*, Cal: 5v, 17r, 17v, 16v, Esc: 320v (2), 321v, 322r, 323v, 324r, 324v; *annabíes*, Esc: 322r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *annabī*.

Voz ár. *an-nabī*.

annāfila(s), 'oración voluntaria'.
Cal: 14v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *an-nāfila*.
Comp. *aʿṣṣalā* y *adduʿa*.

annaqa(s), 'camella'.
Cal: 12r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *anāqa* y *nāka*; *Puey Monçón*: *annaka* (fol. 206v).
Voz ár. *an-nāqa*.
Comp. *gamello*.

ansí, 'así'.
Cal: 3v, Esc: 318v, 319v; *ansī*, Cal: 9v, 18r, 16v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v. (ant.); *DRAE*, s. v. (desus.); *Endize*, s. v.
Muy frecuente y popular en toda la Edad Media y Siglo de Oro, pero Juan de Valdés se declara ya contra ella; hoy subsiste en el español de América, judeoespañol y asturiano (*DCECH*, s. v. *así*).

ansī. Vid. *ansí*.

ante, 'antes'.
Cal: 11r, 12v, 18r (2), 18v (3), Esc: 317r.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v., 2.ª ac. (ant.); *DRAE*, s. v., 4.ª ac. (desus.).
Forma de uso común en la Edad Media y aún en el siglo XVI, tanto de adverbio como de preposición, sinónimo de *antes*, *antes de* y *delante* (*DCECH*, s. v. *ante* II).
Comp. *depués* y *enpués*.

antiga, -os, 'antiguo'.
Cal: 5r, Esc: 322r; Cal: *antigos*, 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *DCECH*, s. v. *antiguo*; ANDOLZ, s. v. *antigo* (ant.); *Endize*, s. v. *antigo*.
Forma común en antiguo castellano y aragonés.

[aparear], 'parear, juntar'.
apareamos, Cal: 23v.
Cfr. *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v.; *DCVB*, s. v. *apariar,* 1.ª ac. 'unir algunes persones o coses amb una comunitat de fi', 2.ª ac. 'igualar una cosa amb un altra'.

apartámonos, 'nos apartamos'.
Cal: 12v.

apresionado, 'preso'.
Cal: 9r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *apʿrešiʸonar* 'meter en prisión'; *DCECH*, s. v. *prender*: [doc. en el *Cancionero de Baena* y Santillana].

apriesa, 'deprisa'.
Cal: 12v, 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *apʿriesa*; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.).
Comp. *priesa.*

aqubba. Vid. *alqubba*.

aquest, 'este'.
Cal: 1v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *akest*; *Autoridades*, s. v. *aqueste* (lit.); *DRAE*, s. v. *aqueste* (poético); ANDOLZ, s. v. *aqueste*; *DCVB*, s. v.

ᶜarabī, 'lengua árabe'.
Cal: 9r, Esc: 329v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *ᶜarabī*.
Comp. *arābīgo*.

arābīgo, 'lengua árabe'.
Cal: 9r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ᶜarábigo*; *Autoridades*, s. v. *arábigo* y *arabio*.
Del lat. a r a b i c u s.
Comp. *ᶜarabī*.

aramaḍán. Vid. *ramaḍān*.

aranbre, 'cobre'.
Cal: 3v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *aranbᵉre*; *Autoridades*, s. v. *arambre*; *DRAE*, s. v. *arambre* (us. en Burgos); Andolz, s. v. *arambre*; *Endize*, s. v. *arambre*.
Comp. *alanbre*, *alatón* y *fierro*.

árbol (___ seco), 'mástil con las velas plegadas'.
Cal: 2v, Esc: 318r.
Cfr. *Autoridades*, s. v. *árbol seco* o *palo seco*; *DCECH*, s. v. *árbol* 'mástil de buque'; Nieto, s. v. *árbol*.
El *árbol seco* o *palo seco* es antigua expresión náutica con la que se designaba al mástil con las velas plegadas a causa del fuerte viento.

arenes, 'arenas'.
Cal: 12v.
Adviértase el plural en *-es*, propio del catalán.

armada, 'construida, edificada, levantada'.
Cal: 22r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *armar* 'erección del miembro viril'; *Autoridades*, s. v. *armar (una casa, choza, barraca, tienda)*.
Comp. *derrocada*.

[arrajar], 'quebrar, rajar'.
arrajando, Cal: 11r.

aˡrrakᶜa(s), 'conjunto de movimientos rituales en la oración'.
Cal: 17r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *ar-rakᶜa*.
Comp. *ališfaᶜa*.

[arraziar], 'curar, reponerse'
fuemos arraziaḏos, Esc: 319r.
Comp. *arreziar*.

arrelde, 'arrelde, medida de peso'.
Cal: 11r.
Cfr. *Autoridades*, s. v. *arrelde* 'cierta pesa de cuatro libras'; *DRAE*, s. v. *arrelde* (principalmente para la carne); Corriente, *Loanwords*, s. v. *arrela* y *arrelde*.
Del ár. and. *arríṭl* y este del ár. clás. *raṭl* o *riṭl*.

[arreziar], 'curar, reponerse'.
fue arreziado, Cal: 3r.
Cfr. *Autoridades*, s. v. *arreciar*; *DRAE*, s. v. *arreciar* 'cobrar fuerza, vigor o gordura'.
Comp. *arraziar*.

aṣadaqa. Vid. *aˡṣṣadaqaᵗᵃ*.

aṣaḏaqe. Vid. *aˡṣṣadaqaᵗᵃ*.

aṣala. Vid. *alʿṣṣalā*.

aṣalà. Vid. *alʿṣṣalā*.

ʿaṣar. Vid. *alʿaṣar*.

asegún, 'según'.
Esc: 328r.
La variante *asegund* se documenta en antiguo castellano (Fuero de Zorita). Cfr. *DCECH*, s. v. *seguir*.

[asentarse], 'sentarse'.
se asentó, Esc: 328r.
Cfr. *GVAM*, s. v. 'aposentar, descansar, acampar, poner, colocar, poner de acuerdo'.

aṣiḥaba. Vid. *aṣṣiḥāba*.

aṣiḥāba. Vid. *aṣṣiḥāba*.

alṣṣadaqaᵗ. Vid. *alṣṣadaqaᵗᵃ*.

alṣṣadaqaᵗᵃ, 'limosna, donativo, manda piadosa'.
Cal: 8v; *alṣadaqaᵇ*, Cal: 5r; *alṣṣadaqaᵗᵃ*, Cal: 15r; *alṣṣadaqaᵗ*, Cal: 14r; *aṣadaqa*, Esc: 329r; *aṣaḏaqe*, Esc: 322v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *alʿṣṣadaqa*.
Voz ár. *aṣ-ṣadaqaᵗᵃ*.

alʿṣṣala. Vid. *alʿṣṣalā*.

alʿṣṣalā, 'oración ritual que debe observarse cinco veces al día'.
Cal: 14r; *aṣala*, Cal: 15v, 16r, 18v; *aṣalà*, Cal: 17v (2); *alʿṣṣala*, Cal: 18v, 14v, Esc: 326r (2), 326v (4), 327r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *aṣ-ṣalāᵗ*.
Comp. *annāfila* y *adduʿa*.

alʿṣṣidaq, 'dote, aportación de la novia al matrimonio'.
Cal: 22r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *aṣ-ṣidāq*.

aṣṣiḥāba, 'compañeros de Mahoma cuyo testimonio es la base de la *aççuna* o Tradición del Profeta'.
Cal: 4v; *aṣiḥaba*, Esc: 322v; *aṣiḥāba*, Cal: 5r, Esc: 321v; *alʿṣṣiḥāba*, Cal: 16v.
Cfr. *GVAM*. s. v. *alʿṣṣiḥāba*.
Voz ár. *aṣ-ṣiḥāba*.

alʿṣṣiḥāba. Vid. *aṣṣiḥāba*.

alʿṣṣubḥi, 'el amanecer'.
Cal: 14v; *alṣubḥi*, 12v; *alʿṣubḥi*, 14r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz empleada con referencia a la oración que se hace en dicho momento del día.
Voz ár. *aṣ-ṣubḥ*.
Comp. *alʿaṣar*, *alʿatamaᵗᵃ*, *alẓẓohar* y *almaġrab*.

alʿṣṣumuʿa(s), 'torre de una mezquita, alminar'.
Cal: 15r, 16v, Esc: 323r (2); *alʿṣṣumuʿaᵗᵃ*, Cal: 5v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; Corriente, *Andalusí*, s. v. *ṣ-m-ʿ*; Suárez, s. v. *açumua*; Monferrer, págs. 345-348.
Nótese el reflejo de la pronunciación andalusí *aṣṣumuʿa* frente a la forma clásica *aṣ-ṣawmaʿa*.

alʿṣṣumuʿaᵗᵃ. Vid. *alʿṣṣumuʿa*.

aʿṣubḥi. Vid. *aʿṣṣubḥi*.

aṭabaque(s), ‘bandeja redonda empleada generalmente para servir comida’ (sust. fem.).
aṭabaques grandes llenas, Cal: 21v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *DRAE*, s. v. *tabaque* ‘cestillo o canastillo de mimbre’; Corriente, *Loanwords*, s. v. *tabac*².
Del ár. and. *aṭṭabáq*, y este del ár. clás. *ṭabaq*.

atruše, ‘traje’ (3.ª p. sing.).
Cal: 5r.
Comp. *trušeron*, *trušieron*, *traí*, y *traímos*.

aventura, ‘suerte, deriva’.
Esc: 318r.
Cfr. *GVAM*, s. v. ‘ventura, casualidad’; *Autoridades*, s. v. «Vale assimismo casualidád, contingéncia, suerte inopinada».
Comp. *avetura*.

avetura, ‘suerte, deriva’.
Cal: 2v.
Forma con asimilación del grupo *-nt-* en *-t-*.
Comp. *aventura*.

awa, ‘agua’.
Esc: 322r.
Cfr. *GVAM*, s. v.

aweste(s), ‘caravana formada por peregrinos procedentes de determinada región o país’.
Esc: 324r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *awešte*.
Comp. *weste* y *güeste*.

azayte, ‘aceite’.
Cal: 9r.
Cfr. *Endize*, s. v. *azaite*; Corriente, *Loanwords*, s. v. *azaite* y *aceite*.
Forma común en algunas zonas de Navarra, Aragón (Baxo Alcanadre, Plasencia, Murillo de Galligo, Plana de Huesca) y Castilla la Nueva (Cuenca).
Del ár. and. *azzáyt*, y este del ár. clás. *zayt*.
Comp. *aʿzzeyte* y *azeyte*.

azeyte, ‘aceite’.
Esc: 329r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *açeyt*.
Voz ár. *az-zayt*.
Comp. *azayte* y *aʿzzeyte*.

azine. Vid. *aʿzzine*.

aʿzzeyte, ‘aceite’.
Cal: 9r.
Voz ár. *az-zayt*.
Comp. *azayte* y *azeyte*.

aʿzzine, ‘fornicación, adulterio’.
Cal: 4v; *azine*, Esc: 321v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *aʿzzinā*.
Voz ár. *az-zinā’*.

b

balde, -s (de ____), ‘gratis’.
Cal: 3v; *de balḏes*, Esc: 320r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *baldeš* (*de*

____); *Autoridades*, s. v. *balde*; *Endize*, s. v. *balde* (*en*) 'en vano'.

balsa, 'cisterna, depósito de agua'.

Esc: 326v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *balsa*[1].

barja, 'barca'.

Cal: 3r (2), 11r, 11v (3).

Cfr. *DCVB*, s. v. *barxa* (forma ant. por *barca*). Comp. arag. y port. *barza*.

Documentada ya en el siglo XI en antiguo francés (*barge*), la voz habría pasado al veneciano (*barza*) desde el cual se habría propagado a otras lenguas del mediterráneo, como el turco (*barça*), maltés (*barcia*) o el árabe (*barša*). Véase KAHANE-TIETZE, págs. 98-99.

Comp. *carraca*, *fusta*, *galera* y *galeaça*.

bašar, 'bajar'.

Cal: 5r, 14r; *á ḏe bašar*, Esc: 322r.

Cfr. *GVAM*, s. v.

Comp. *abašar*, *deçender* y *montar*.

bašo, 'bajo'.

Cal: 17v, 22r.

Cfr. *GVAM*, s. v.

Comp. *abašo* y *abaxo*.

[basteçerse], 'abastecerse'.

se basteçe, Cal: 12r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *bastar* y *abastar*; *Puey Monçón*, s. v. *basteçer*; *Autoridades*, s. v. *bastecer*; *DRAE*, s. v. *bastecer* (desus.).

Forma general en la Edad Media y predominante en el Siglo de Oro. Los primeros ejemplos de la forma moderna *abastecer* se documentan a partir del siglo XVII (*DCECH*, s. v. *basto* I (*bastecer*): 'arreglar, disponer').

Comp. *repararse*.

bastimento, 'provisión, abastecimiento'.

Cal: 6r, 10v, 12r, 21r (2), 22v, Esc: 324v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *bastami*^{y}*ento* y *abastamiento*; *Puey Monçón*, s. v.; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v.; *DCVB*, s. v. *bastiment* (ant.) 'provisió suficient'; NIETO, s. v.

biçcocho, 'tipo de pan cocido dos veces para que sea duradero, propio del abastecimiento de los barcos'.

Cal: 10v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *biẕkojo* 'pan cocido dos veces'; *Puey Monçón*, s. v.; *Autoridades*, s. v. *bizcocho*: 'pan que se cuece segunda vez, para que se enxugue, y dure mucho tiempo, con el qual se abastecen las embarcaciones, por no poder llevar hornos para el pan necesario'; *DRAE*, s. v. *bizcocho*, 2.ª ac. 'pan sin levadura, que se cocía por segunda vez para que perdiese la humedad y durase mucho tiempo'.

Sigue siendo forma empleada por la marinería de Asturias, Andalucía, Murcia y Canarias. Véase ALVAR, págs. 1309-1311.

biendeçión, 'bendición'.
Cal: 17r.
Puey Monçón: *bendiçión* (fols. 204v, 207r).

braço(s), 'brazo, canal'.
Cal: 4r, Esc: 320v.

c, ç

cabeçe, 'cabeza'.
Cal: 5r.
Adviértase el cierre de *a* átona final en *e*.

ca̲daguno, 'cada uno'.
Esc: 321v, 322r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *cadaguno* y *kadaguno*; *Endize*, s. v. *cadaguno*.

[caer malo], 'enfermar'.
cayeron malos, Esc: 326r; *cayó malo*, Esc: 318r, 319r.

calentūra, -s, 'calor', 'fiebre'.
Cal: 11r || *calenturas*, Cal: 12v, Esc: 329v.
Cfr. *GVAM*, s. v., 'calor'; *Autoridades*, s. v., 1.ª ac. 'destemplanza en la sangre por calor extraño', 2.ª ac. 'se toma también algunas veces por el mismo calor'; *DCVB*, s. v. *calentura* 'calentor en general'; *DRAE*, s. v. *calentura*, 8.ª ac. 'calor'.
Adviértase la acepción oriental de la voz 'calor', común en catalán, aunque conocida también en antiguo castellano. Con el significado de 'fiebre' es habitual en castellano partir del siglo XIV y conocida en catalán como castellanismo.

[çallir], 'salir'.
çallieron, Cal: 3v.
Comp. *sallir*.

cámara, 'estancia'.
Cal: 9r, Esc: 317v, 328r.
Cfr. *Autoridades*, s. v., 2.ª ac. 'significa también cualquier pieza y sala de la casa'; ANDOLZ, s. v.; *Endize*, s. v. *cámaras*.
Comp. *camra*.

camra, 'cámara o departamento de una embarcación'.
Cal: 2r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *kamb^{a}ra* 'cámara, habitación'; *Autoridades*, s. v. *cámara*, 3.ª ac. 'en las naves es la pieza en forma de una sala, que está en la popa, donde habitan los generales o capitanes'; ROHLFS, s. v. *cambra*; *Endize*, s. v. *cambra*.
Según el *DCECH*, la forma aragonesa *cambra*, documentada a partir del siglo XVI, es catalanismo.
Modernamente es voz empleada en Castellón y Menorca para designar la camarilla bajo cubierta existente en la popa o la proa de las embarcaciones, acepción general que en lo antiguo tenía *cámara*. Véase ALVAR, pág. 1288, y NIETO, pág. 49.
Por otro lado, como término naútico, formas cercanas a la aljamiada, aparecen en los dialectos árabes norteafricanos, como el marroquí (*qâmṛa*) y el tunecino (*qamra*).

Véase Kahane-Tietze, pág. 135.

Comp. *cámara*.

cantería, 'cantería, obra de piedra labrada'.

Cal: 18r, Esc: 326v.

cargar de velas, 'desplegar las velas de una embarcación'.

cargamos de velas, Cal: 23v.

Cfr. *DCVB*, s. v. *carregar* (*carregar de veles*) 'estendre una nau totes les veles'.

Modernamente la voz *cargar*, como término náutico con el sentido de 'desplegar', es empleada en algunos puntos de la costa de Alicante. Véase Alvar, págs. 1183-1184.

carraca, 'carraca, tipo de embarcación italiana'.

Cal: 2v (3), 3r (2), Esc: 318r (2), 318v (3); *carrāca,* Cal: 23r.

Cfr. *Autoridades*, s. v. 'especie de navío muy grande y tardo en la navegación'; *DRAE*, s. v. *carraca*[1]; Corriente, *Loanwords*, s. v.

Según el *DCECH*, s. v. *carraca* I, hay testimonios repetidos en la Edad Media de que era navío italiano, y en especial, genovés. Vidos hace derivar la voz del ár. *ḥarrāqa* que a través de Sicilia entra en el resto de Italia y desde Génova pasa a otras lenguas romances. Véase Vidos, pág. 7, y Kahane-Tietze, págs. 147-148.

Comp. ár. argelino *ḥarrāqa* 'embarcación de recreo'.

Comp. *barja*, *fusta*, *galera* y *galeaça*.

carrera(s), 'vía, camino'.

Cal: 10v.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *karrera*; *Autoridades*, s. v., 3.ª ac.; *DRAE*, s. v., 13.ª ac. 'camino real o carretero', 14.ª ac. 'calle que fue antes camino'; Andolz, s. v.; Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.

castillāno, -s, 'castellano'.

Cal: 12v; *castillānos,* Cal: 10v; *qastillāno*, Cal: 9v.

catorze, 'catorce'.

Cal: 2v, 3v (2), 11r, Esc: 318r, 319v, 320r.

çaydi, 'mi señor'.

Cal: 22r.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *çayidi*.

Voz ár. *çayyidī*.

Comp. *çayyida*[ta], *çīda* y *çīde*.

çayyida[ta]**,** 'señora'.

Cal: 6v (2).

Voz ár. *çayyda*[ta].

Comp. *çaydi*, *çīda* y *çīde*.

çelimonia, 'ceremonia'.

Cal: 14v.

Cfr. *Autoridades*, s. v. *cerimonia*; *DCVB*, s. v. *cerimònia.*

chamelote(s). Vid. *chamellote*.

chamellote(s), 'camelote de pelo, tipo de tejido muy fino'.

Cal: 3v; *chamelotes*, Esc: 320r

La forma *chamelote* (*Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v.) es común en castellano durante el siglo xvii como

nombre de un tipo de tejido, frente a la variante *camalote* (*DCECH*, s. v.). Aparece *chamellot* en la documentación turolense del siglo XV (TERRADO, pág. 255) y subsiste *chamelote* (*Endize*, s. v.) en el Pirineo aragonés para referirse a cierto tejido antiguo de lana empleado para confeccionar prendas de abrigo. En catalán la forma *xamelot* se documenta ya a partir del siglo XIV (*DCVB*, s. v. *xamellot*).

Comp. *ropa*.

chornaḏa(s), 'jornada'.

Esc: 325v.

Cfr. ROHLFS, s. v. *chornada*; *Endize*, s. v. *chornada*.

Comp. *lewa*.

çibdad, -es, 'ciudad'.

Cal: 1v (2), 2r (2), 3r, 3v (4), 4r (5), 4v (9), 5r, 5v (4), 6r, 6v (4), 8r, 8v (2), 9r (5), 9v (3), 10r (6), 17r, 17v, 18r, 16v (3), 21r, 21v, 22r (4), 23r, 23v; *çibḏad*, Cal: 5v; *çibdades*, Cal: 21v.

Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v. *cibdad*, *cibdade* y *cibdat* (ant.); *DRAE*, s. v. *cibdad* (desus.).

Forma antigua del castellano con cierta vitalidad al menos hasta el siglo XV (*DCECH*, s. v. *ciudad*).

Comp. *colaçión*.

çīda, 'señor'.

Cal: 6v; *çīḏa*, Esc: 317r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *çidi*.

Voz ár. *çayyidī*.

Comp. *çaydi*, *çayyida*^{ta} y *çīde*.

çide. Vid. *çide*.

çīde, 'señor'.

Cal: 4r; *çide*, Esc: 325v; *çiḏi*, Esc: 320v

Cfr. *GVAM*, s. v. *çidi*.

Voz ár. *çayyidī*.

Comp. *çaydi*, *çayyida*^{ta} y *çīda*.

çiḏi. Vid. *çīde*.

çient, 'cien'.

Cal: 21v, 23v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *çi*^{y}*ent*.

çient i çincuenta, 'ciento cincuenta'.

Cal: 6r.

çient i çincuenta mil, 'ciento cincuenta mil'.

Cal: 15r; *çiento i cuarenta mīl*, Esc: 320v.

çient e cuarenta, 'ciento cuarenta'.

Cal: 21v.

çient e cuarenta mil, 'ciento cuarenta mil'.

Cal: 4r.

çiente, 'cien'.

Cal: 3v.

çiente i vintisiete mil, 'ciento veintisiete mil'.

Cal: 22r.

çientos i çincuenta, 'ciento cincuenta'.

Cal: 15r.

çierta(s), 'alguna'.

Cal: 16r.

çinta, 'cintura'.
Cal: 12v, 18v (2).
Cfr. *GVAM*, s. v., 'cintura, cinturón'; *Autoridades*, s. v., 2.ª ac.; *DRAE*, s. v. *cinta*, 21.ª ac. (ant.) 'parte estrecha del cuerpo sobre las caderas'; *DCVB*, s. v. *cinta*.
Adviértase la acepción oriental de la voz, común en catalán y conocida en antiguo castellano.

çirradura(s), 'cerradura'.
Cal: 9v.
Comp. *sillo*.

[clamar, -se], 'llamar'.
clama, Cal: 17r (2); *se clama*, Cal: 22r, Esc: 320v (2), 322r, 328v; *clamaban*, Esc: 321v; *la claman*, Esc: 326r; *se clamaba*, Esc: 322v.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *k^{a}lamar* 'llamar, invocar'; *DRAE*, s. v., 2.ª ac. (desus.); ANDOLZ, s. v. *clamar*; ROHLFS, s. v. *clamár*; *Endize*, s. v. *clamar* y *clamá-se*.

[cobdiçiar], 'desear'.
cobdiçiábamos, Cal: 10v.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *kobdiçiar*; *Autoridades*, s. v. *cobdiciar* (ant.); *DCVB*, s. v.

cobirtura, 'cubierta, cobertura'.
Cal: 14r.
Cfr. *Puey Monçón*: *cubertura* (fol. 208r).

colaçion(es), 'distrito'.
Cal: 10r.
Con el sentido de 'parroquia, territorio de la parroquia' es voz conocida en castellano (*Autoridades*, s. v., 7.ª ac.; *DRAE*, s. v. *colación*, 3.ª ac.) y antiguo asturiano (*DCECH*, s. v. *preferir*). Se refiere en el texto de Paṭōn a los distritos en los que se divide El Cairo, para los que el peregrino de Puey Monçón emplea la voz *porropia* (fol. 203v), forma derivada de *parroquia*, sobre la que ya llamó la atención MONTANER, reseña de KHEDR, págs. 406-407.
Comp. *çibdad*.

coluna(s), 'columna'.
Cal: 22v.
Cfr. *DRAE*, s. v. (poco usado); *DCVB*, s. v. *colona* (ant.).

conportar, 'soportar, tolerar'.
Cal: 12r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *konportar*; *Autoridades*, s. v., 2.ª ac.; *DRAE*, s. v. *comportar*, 2.ª ac. (desus.) 'sufrir (tolerar)'; *DCVB*, s. v. *comportar*, 2.ª ac. 'sufrir, tolerar'.
DCECH, s. v. *comportar*: [Se empleó (…) hasta la época clásica (...) y ha seguido empleándose hasta el día, aunque nunca ha sido de uso general (...). En su tiempo algunos lo evitaban como galicismo, lo cual ciertamente no es, pues no existe en fr.; es castizo en cat.].

contino (de̲____), 'de continuo, continuamente'.
Esc: 329r.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *kontino* (*de*____) 'de continuo, a continuación'; *Autoridades*, s. v. *contino*;

DRAE, s. v. *contino* (desus.); ROHLFS, s. v. *contino*; *Endize*, s. v. *contino* y *de contino*.

contra, 'junto a'.
llevóle contra grandes alegrías, Cal: 18r; *sallieron de la çibdad contra gran reçebimiento*, Cal: 21r.
Cfr. *DCECH*, s. v.; *Endize*, s. v. *cóntra* 'contra, cerca; al lado' (Bal de Bielsa); *DGLA*, s. v., 2.ª ac. 'junto a'.
Acepción documentada en antiguo gallego-portugués y asturiano.
Comp. *par*[2] *(a ___ de)*.

corredor(es), 'pregonero'.
Cal: 10r.
Cfr. ANDOLZ, s. v.; *Endize*, s. v. *corredó* 'alguacil'; *DCVB*, s. v. *corredor* II, 2.ª ac.

[correr], 'perseguir'.
lo corrieron, Esc: 325v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *korrer*[1] 'adelantar, pasar', *korrer*[2] 'perseguir'; *DRAE*, s. v., 25.ª ac. 'perseguir o acosar a alguien'.

corregidor, 'corregidor, magistrado'.
Esc: 329v.
El copista de Calanda emplea (o mantiene) en su lugar la forma *regidor* (fol. 9 *r*), con la que se designa cierto cargo de la Corona de Castilla, desconocido en Aragón hasta principios del siglo XVIII.

cosario(s), 'corsario'.
Cal: 22r, 23v.
Cfr. *Autoridades*, s. v. *cossario*; *DRAE*, s. v., 5.ª ac. 'pirata' (desus.); *DCVB*, s. v. *cosari* (graf. ant. de *corsari*).

costa, 'costo'.
Cal: 6r, 9v (2), 21r, 10v, Esc: 324r.

costunbre, 'costumbre, tradición' (sust. masc.).
un costunbre, Cal: 23r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *kostunb*[e]*re*.

[çotar], 'azotar'.
çotaron, Cal: 8r.
CORRIENTE, *Loanwords*, s. v. *açoute*.
No documentada en los romances peninsulares, posiblemente se trate de forma ultracorrecta frente a la tendencia aragonesa a la prefijación con *a-*.
A partir del ár. and. *assáwṭ* y este del ár. clás. *sawṭ*.
Comp. *açotar*.

cozer, 'cocer'.
Cal: 8v, Esc: 329r.

cozina, 'cocina'.
Esc: 329r; *cozīna*, Cal: 9r.

cozinero(s), 'cocinero'.
Cal: 9r, Esc: 329r.

[crebar], 'quebrar'.
crebó, Cal: 17r.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *keb*[a]*rar*; ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.
Forma aragonesa con mantenimiento de la posición etimológica

de *r* (< lat. c r ĕ p a r e), paralela a la del francés *crever* e italiano *crepare*, frente al castellano *quebrar*. Es forma conocida también en antiguo catalán y castellano al menos hasta el siglo XIV (*DCECH*, s. v.).

crestiano(s), 'cristiano'.
Cal: 4r, 16v.
Cfr. *DCVB*, s. v. *crestiá* (ant.).
Comp. *dascreído*, *moro* y *muçlim*.

creyen, 'creen'.
Esc: 328v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *k^{e}reyer*; *Endize*, s. v. *creyer*.

[criar], 'producir, darse determinada especie en un lugar'.
se crían, Cal: 9v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *criar* y *k^{i}ri^{y}ar^{1}* 'criar, producir'.

[cruçeficar], 'crucificar'.
cruçeficaron, Cal: 8v.
Comp. *cruçifiqar*.

[cruçifiqar], 'crucificar'.
cruçifiqaron, Esc: 328v.
Comp. *cruçeficar*.

cuadra, 'espacio entre dos esquinas'.
en cuadra, Esc: 322r, 327r; *en cuadra*, Esc: 327r.
Cfr. *Puey Monçón* (fol. 205r).

cuatrozientos, 'cuatrocientos'.
Esc: 322r.

cueje, 'coge, recoge' (3.ª p. sing.).
Cal: 10v.

cuesco(s), 'hueso de la fruta'.
Cal: 12r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ku^{w}esqo*; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v.; ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v.

culuebra, 'culebra'.
Cal: 11v, 17r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *kulu^{w}ebra* 'culebra, dragón'.
Forma diptongada común en antiguo castellano, de la que tenemos ejemplos al menos hasta el siglo XIV (*DCECH*, s. v.).

d

da, 'de' (prep.).
Cal: 2r, 3r, 8r, 9v, 17r, 16v, 23v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *DCVB*, s. v. (dial. Valencia).

dantro, 'dentro'.
Cal: 14v.

[dar (____ con)], 'colisionar'.
dieron con, Cal: 11r.

dar caça, 'seguir una nave a otra para alcanzarla'.
nos dieron caça, Cal: 23v.
Fue expresión náutica de uso en lo antiguo y así aparece en los repertorios de voces marítimas de los siglos XVI-XVIII (García de Palacio, Avello-Valdés, Fernández Navarrete, Fernández de Gamboa), referida especialmente a los ataques de corsarios y piratas. Véase NIETO, pág. 55.

d̲ar lugar, 'hacer lugar, hacer sitio'.

Esc: 317v.

dascreído, 'infiel, no creyente'.

Cal: 18v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *desk*^{e}*reído* y *desk*^{e}*reyente*.

Comp. *crestiano*, *fariseo*, *muslim* y *moro*.

daseo, 'deseo'.

Cal: 14v.

debašo, 'debajo'.

Cal: 5v (2), 8r, 8v, 11r (2), 12v, 14v, 16v, Esc: 323v, 327r; *d̲ebašo*, Esc: 323r, 328r, 328v.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *debaxo*.

[deçender], 'descender'.

deçendió, Cal: 17r; *fue deçendida*, Cal: 12v.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *dezender*; *Autoridades*, s. v. *decender*; *DRAE*, s. v. *decender* (desus.).

Comp. *abašar*, *bašar* y *montar*.

[d̲elibrar], 'acordar'.

d̲elibramos, Esc: 324v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *delibrar* 'liberar, librar, evitar, despachar'; *Autoridades*, s. v. «Lo mismo que amparar, defender», «Se tomaba también en lo antiguo por lo mismo que despachar»; *DRAE*, s. v. *delibrar*^{2}, 1.ª ac. 'acabar, concluir' (desus.).

demasiado, 'bastante, suficiente'.

traen por mar i por tierra demasiado bastimento porque en-esta tierra no se coge pan, Cal: 12r.

[demostrar], 'mostrar'.

demostráronnos, Esc: 328r (3); *nos d̲emostraron*, Esc: 328r; *nos demostró*, Esc: 328v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *demost*^{a}*rar* 'mostrar, señalar, indicar'; *DRAE*, s. v., 3.ª ac. 'enseñar (mostrar o exponer algo)'.

dende, 'desde'.

Cal: 1v, 2r (2), 2v, 4r (3), 4v (3), 5r (2), 5v, 7r, 8r, 11r, 11v, 12r (2), 12v, 17v (2), 22r, 23r, 23v (3), Esc: 326r; *d̲ende*, Esc: 317r, 320r, 321v; *d̲end̲e*, Esc: 317r, 320v, 321v (2), 322v (2), 323r, 325v.

Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v. (desus.); *DRAE*, s. v. (desus.); Andolz, s. v.; Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.; *DCVB*, s. v. (dial. Valencia).

Comp. *desque*, *fasta* y *hata*.

denero, 'dinero'.

Cal: 9r.

Comp. *rial, dobla* y *šarafías.*

[dentrar], 'entrar, adentrarse'.

dentramos, Cal: 5v, Esc: 323r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *dent*^{a}*rar* 'entrar', 'meter', 'cohabitar', 'presentarse'; Andolz, s. v.; Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.; *DCECH*, s. v. «La variante *dentrar*, debida a influjo de *dentro*, favorecido por la ultracorrección de la tendencia vulgar a dejar caer la *d* entre vocales, es vulgar en toda América (...), pero también se oye en Aragón y en textos aljamiados de la misma procedencia».

Comp. *intrar* y *sallir*.

depués, 'después'.
Cal: 16r, Esc: 321v, 326r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *depu$^{\omega}$és*.
Comp. *enpués* y *ante*.

derredor (en___), 'alrededor'.
Cal: 12r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *enderredor*; *Puey Monçón*, s. v. *derredor*; *Autoridades*, s. v. *derredor* 'en círculo, en circuito, a la redonda'; *DRAE*, s. v. *derredor* (*en derredor*).
Comp. *aldarredor* y *alderredor*.

derrocada, 'derribada'.
Cal: 23r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *derrokar* 'derribar', 'anular, dejar sin efecto', 'malgastar'; *Autoridades*, s. v. *derrocar*; *DCVB*, s. v. *derrrocar*.
La forma *derrocar*, característica del oriente peninsular (catalán y occitano) frente a *derribar*, se introduce en castellano en lo antiguo, posiblemente como voz militar (*DCECH*, s. v. *roca*).
Comp. *armada*.

[desacordar], 'olvidarse'.
desacordaron, Cal: 10v.
Cfr. *DRAE*, s. v., 3.ª ac. 'olvidarse, perder la memoria y acuerdo de las cosas'; Andolz, s. v. *desacordarse* (ant.).

[dešar], 'dejar'.
d̲ešaba, Esc: 324v; *dešaban,* Cal: 6r; *dešamos*, Cal: 2r (2), 6v, 11r, 21r, 23v, Esc: 325r; *dešan,* Cal: 21r; *dešando*, Cal: 21v, 23v; *dešaron,* Cal: 2v, 9r (2), Esc: 329(2); *dešáronla*, Esc: 318r; *dešé,* Cal: 9v (2); *dešele*, Esc: 329v; *d̲eše,* Cal: 23r; *dešó*, Cal: 8r, 15r, Esc: 327v; *abíamos dešado*, Cal: 9v; *d̲examos*, Esc: 317r (2).
Cfr. *GVAM*, s. v., y *dexar*.

desastrad̲o, 'desolado'.
desastrad̲o puerto, Esc: 319r.
Cfr. *Autoridades*, s. v. *desastrado* «desdichado, desgraciado, infelíz, sin fortúna».
Comp. *desesperad̲o*.

descreçer, 'decrecer, menguar, bajar de nivel'.
Cal: 10r.
Cfr. *Autoridades*, s. v. *descrecer*; *DRAE*, s. v. *descrecer*.
Comp. *minguar*.

descuberto, 'descubierto'.
Cal: 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *deškubrirše* 'revelarse'.
Comp. *descubirta*.

descubirta(s), 'descubierto'.
Cal: 11r.
Comp. *descuberto*.

desert, -es, 'desierto'.
Cal: 21r; *desertes*, Cal: 10v, 11v, 18r, 14r, 21v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *dešerte*, *desyerto* y *disierto*.
Comp. *deserto*.

deserto, 'desierto'.
Cal: 6r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *dešerte*, *desyerto* y *disierto*.

Comp. *desert*.

desesperaḏo, 'peligroso'.
desesperaḏo puerto, Cal: 3r.
Nótese la acepción oriental de la voz, común en catalán (*DCVB*, s. v. *desesperat*, 3.ª ac. 'greument perillós, que no dóna lloc a l'esperança').
Comp. *desastraḏo*.

despensa, 'despensa, provisión'.
Cal: 2r, 4v, 21v; *ḏespensa*, Esc: 321r.
Cfr. *GVAM*, s. v., 'expensas, gastos'.

despesar, 'disgusto, pesar'.
Cal: 18v.
Cfr. *DRAE*, s. v. *despesar*[1] (desus.).

desque, 'desde que'.
Cal: 11v.
Cfr. *GVAM*, s. v., *deske*, *de ke* y *esque*; *DRAE*, s. v. *desque* (desus.).
Comp. *dende*.

[devantarse], 'levantarse'.
se devantaba, Cal: 3r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *devantar* y *adevantar*; Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.

dezen, 'dicen'.
Cal: 11v.
Comp. *dezir*.

deyzen, 'dicen'.
Cal: 5v, 14v, 10r.
Comp. *dezir*.

ḏezienbre, 'diciembre'.
Esc: 317v, 324v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *dezi*^{y}*enb*^{e}*re*; *DRAE*, s. v. *deciembre* (desus.).
Comp. *dizenbre*.

[dezir], 'decir'.
dezía, Esc: 328r; *ḏezían*, Esc: 324r; *dišeron*, Cal: 4r, 8r, 14v, Esc: 321r, 328r; *me dišeron*, Esc: 326v; *dišéronme*, Esc: 327v; *dišéronnos*, Esc: 325v, 329r; *dišieron*, Cal: 4r, Esc: 322r; *ḏišieron*, Esc: 322v; *nos ḏišieron*, Esc: 320v; *dišiéronos,* Cal: 9r; *dišo,* Cal: 18v; *dīšo*, Cal: 11r, 16v; *ḏīšo*, Esc: 318v, 323r; *dixo*, Cal: 4v; *dize*, Esc: 321v; *ḏizen*, Esc: 323r, 328v (2); *ḏizienḏo*, Esc: 329v.
Comp. *dezen*, *deyzen* y *dizía*.

diaç, 'diez'.
Cal: 2v, 9v.

dineros, 'dinero'.
Esc: 329v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *dinero* 'moneda'; *Autoridades*, s. v.; Rohlfs, s. v. *dinés*.

dizenbre, 'diciembre'.
Cal: 2r.
Cfr. *DCVB*, s. v. *dicembre*.
Comp. *ḏezienbre*, *janero*, *raǧab*, *ramaḍān*, *ša*^{c}*abān* y *šawāl*.

dizía, 'decía' (3.ª p. sing.).
Cal: 9v.
Comp. *dezir*.

ḏizinueve, 'diecinueve'.
Esc: 317r.
Cfr. *GVAM*, s. v.

diziocho, 'dieciocho'.
Cal: 12v.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *dizi'ocho*.

do, 'donde'.
Cal: 15v.
Cfr. *Autoridades*, s. v. (ant.); *DRAE*, s. v. *do*[2] (desus.); ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.

dobla(s), 'dobla, moneda de oro de uso en Castilla'.
Cal: 18v, 15r, 21v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *denero*, *rial y šarafías*.

dolient, 'convaleciente, enfermo'.
Cal: 4r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *doliente*; ANDOLZ, s. v. *dolent*; ROHLFS, s. v. *dolén*; *Endize*, s. v. *dolén* y *dolénto*.

domasquīna, 'damasquina, de Damasco'.
Cal: 14r.
Cfr. *DCVB*, s. v. *domasquina*; *Puey Monçón*, s. v. *adomasquina*.
Forma recogida en *GVAM*, s. v. *ḏomaskina* como error por *damasquina*, sin tener en cuenta el carácter oriental de la voz, conocida en catalán. En el relato de Puey Monçón, también de carácter oriental, se registra la variante *adomasquina* (ms. CSIC Junta 13, fol. 210 *r*).

ḏos mil i çiento i ḏoze, 'dos mil ciento doce'.
Esc: 327r.

doser, 'dosel'.
Cal: 14r.
Cfr. *DCVB*, s. v. *dosser*.

ḏoze, 'doce'.
Esc: 320r, 329r; *doze*, Esc: 329v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ḏoz* y *dozze*.

dozientas i çincuenta, 'doscientas cincuenta'.
Cal: 23v.

dozientas i vintaçinco mil, 'doscientas veinticinco mil'.
Cal: 15r.

dozientos, 'doscientos'.
Cal: 24r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *dozi*[y]*ento*, *dozyentas*, *docientas* y *dosientas*; ANDOLZ, s. v. *dozientos* (ant.).

dozientos e setenta, 'doscientos setenta'.
Cal: 4v; *ḏozientos i sesenta*, Esc: 322r.

dozientos i vente, 'doscientos veinte'.
Cal: 15r.

e

é, 'es'.
Cal: 9r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *e*[4]; *Endize*, s. v. *e* y *é*.

[echar preso], 'encarcelar'
nos echaron presos, Esc: 329v.
Comp. *echáronos* y *poner preso*.

echáronos, 'nos echaron'.

Cal: 9r.
Comp. *echar preso*.

eçquerra, 'izquierda'.
Cal: 11r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *eçkerro*, *ezkerro, eskerro* e *içkerro*; *DCVB*, s. v. *esquerre*.
Comp. *esquerra* y *eçquierda*.

eçquierda, -o, 'izquierdo'.
Cal: 2v; *eçquierdo,* Cal: 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *eçkiʸerdo* y *eskerdo*.
Comp. *eçquerra* y *esquerra*.

ela, 'ella'.
Cal: 8v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ela* 'la' (art.); *DCVB*, s. v. (graf. ant. de *ella*).

ell, 'el' (art.).
Cal: 4r, 18r, 14r, 22v, Esc: 317v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *DCVB*, s. v. (graf. ant. de *el*).
DCECH, s. v. *el*: «Ante vocal se empleaba *ell* con carácter bastante general en los siglos XII y XIII (...); en el siglo XIV este uso está en decadencia hasta quedar relegado al lenguaje villanesco».
Comp. *il*.

enbašador, 'embajador'.
Cal: 21v.

ençime, 'encima'.
Cal: 5v.
Cierre de *a* en *e* característico modernamente de determinadas modalidades del catalán occidental.

end̲e, 'de allí'.
Esc: 325r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *end* y *ende* 'ende, de donde, de ello, por ello, etc.'

end̲içia(s), 'acusación'.
Esc: 329v.
Cfr. *DCECH*, s. v. *endecha* (*indicia*).
Forma de uso en lo antiguo en la documentación notarial asturiana y leonesa.

enformaçión, 'información, testimonio'.
Cal: 9r.
Forma de uso en castellano entre los siglos XIV y XV (*DCECH*, s. v. *forma*).

enforrada, 'forrada'.
Cal: 14r.
Forma conocida en antiguo castellano (*DCECH*, s. v. *forrar*; *Autoridades*, s. v. *enforrar* y *enforrado*; *DRAE*, s. v. *enforrar*) y catalán (*DCVB*, s. v. *enforrat*).

enfruente, 'enfrente'.
Cal: 5v, 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *fʷruʷente* 'frente del hombre'.

enovar, 'hacer saber, contar'.
Cal: 17r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *inovarse* 'volver una cosa a su anterior estado, innovarse, renovarse'; *DCVB*, s. v. *ennovar*, 2.ª ac. 'donar notícia, comunicar una nova'.

Adviértase el carácter oriental de la voz.

Comp. *fazer (___ a saber)*.

[enpeçar (____ de)], 'comenzar a'.

enpeçaron de, Cal: 23v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *enpeçar*[1] 'comenzar'.

Comp. *entrar (___ a)*.

enperio, 'imperio'.

Cal: 23v (4).

Cfr. *GVAM*, s. v. *enperi*^{y}*o*; *Puey Monçón*, s. v.; *DCVB*, s. v. *emperi* (ant.).

Aún en el siglo xv, Nebrija alterna las formas *imperial* y *emperial* (*DCECH*, s. v. *imperar* [*emperial*]).

enpués, 'después'.

Cal: 1v, 11v, 18v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *enpu*^{w}*és*; *Autoridades*, s. v. (ant.); Andolz, s. v. (ant.); Rohlfs, s. v. *empués*; *Endize*, s. v. *empués.*

Forma común en aragonés y antigua en castellano, aparece en Berceo (*DCECH*, s. v. *pues*).

Comp. *depués* y *ante*.

enta, 'hacia'.

d-enta donde salle el sol, Esc: 326r; *enta donde se pone el sol*, Esc: 326v; *enta la parte de poniente*, Esc: 326v.

Cfr. *GVAM*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.); Rohlfs, s. v. *énta*; *Endize*, s. v.

[entrar (___ a)], 'empezar a, comenzar a'.

se entró a enovar, Cal: 17r.

Cfr. *DRAE*, s. v., 21.ª ac. 'dar principio a la acción de algo'; *Autoridades*, s. v., 18.ª ac. (junto con la partícula *a*, y el infinitivo de otro verbo, significa dar principio a la acción de dicho verbo).

Comp. *enpeçar (____ de)*.

entremos, 'entramos'.

Cal: 4r, 8r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ent*^{e}*remos*.

escala, 'escalera'.

Cal: 14v (2).

Cfr. *GVAM*, s. v. *eskallera*; *Puey Monçón*, s. v.; Andolz, s. v.; *Endize*, s. v.

escaleron(es), 'escalón, peldaño'.

Esc: 327r, 327v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *eskalerón*; *DRAE*, s. v., 2.ª acepc. (Aragón); Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.

escantado, 'encantado, bajo el influjo de un encantamiento'.

Cal: 18v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *escanto* 'encantamiento'; *DRAE*, s. v. *escantar* (desus.)

Las formas *escanto*, *escantar* y *escantador* aparecen en Berceo (*DCECH*, s. v. *cantar*).

escarmiento, 'aviso, prevención'.

Cal: 21v.

Cfr. *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. *escarmentar*, 2.ª ac. (ant.) 'avisar de un riesgo'.

escribta, -os, 'escrito'.
Cal: 5r; *escribtos*, Cal: 5r, Esc: 322r, 322v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *escripto*; *DRAE*, s. v. *escripto* (desus.).
Fue común en castellano la grafía cultista *escripto* desde antiguo (*DCECH*, s. v. *escribir* [*escripto*]).

esla, 'isla'.
Cal: 22r.

esnudo(s), 'desnudo'.
Cal: 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ešnudar*; Andolz, s. v. *esnudarse*; *Endize*, s. v. *esnudar*.

espingarda(s), 'espingarda, tipo de escopeta de chispa'.
Cal: 23v.
Cfr. *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v., 1.ª ac. 'antiguo cañón de artillería algo mayor que el falconete y menor que la pieza de batir', 2.ª ac. 'escopeta de chispa y muy larga'; Andolz, s. v. *espinguet* 'forqueta u horquilla de palo con lazo de pelo para cazar'; *Endize*, s. v. ['cardo mariano'].
Voz documentada en castellano a mediados del siglo xv, posiblemente a partir del francés *espingarde*, forma común en este hasta el siglo xvi (*DCECH*, s. v.).

esquerra, 'izquierda'.
Cal: 2r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *eçkerro*, *ezkerro, eskerro* e *içkerro*; Andolz, s. v.; Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.
Comp. *eçquerra* y *eçquierda*.

[estallar], 'cesar, parar'.
s-estalló, Cal: 6r.
Cfr. *DRAE*, s. v. *estajar* y *destajar*, 4.ª ac. (ant.) 'interrumpir', 'cortar la continuidad de algo'; Andolz, s. v. 'destajar'; *Endize*, s. v. 'dividir algo en piezas', 'tajar', 'destajar'; *DCVB*, s. v. (ant.) 'isolar, incomunicar; tallar el pas o comunicació'.

esturment(es), 'instrumento musical'.
Cal: 18r.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *estormente*; *DCVB*, s. v.
Comp. *tabal*.

eterrado(s), 'cubierto de tierra, enterrado'.
Cal: 10r.
Podría interpretarse también como *aterrados*, con inicial grafía anómala *ā-* por *a-*.
Cfr. *DCVB*, s. v. *aterrar*: *aterrar el formiguer* 'cobrir-lo de terra...' comp. *sopultar* y *soterrado*.

f

falcon(es), 'halcón'.
Cal: 2r, Esc: 317v.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *falkón*; *DRAE*, s. v. (desus.).

fallámonos, 'nos hallamos'.
Esc: 319v.
Comp. *fallar*.

[fallar], 'hallar, encontrar'.
fallamos, Cal: 3v, 21r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *fallámonos*.

fardel, 'fardel, saco'.
Esc: 317v.
Cfr. *GVAM*, s. v. 'saco o talega', 'fardel, morral'; *Endize*, s. v. *fardel*.

fariseo(s), 'descreído, infiel'.
Cal: 17r.
Cfr. *Puey Monçón* (fol. 213r).
Comp. *dascreído*.

fasta, 'hasta'.
Cal: 2r, 3r (2), 6r, 9v, 11v (2), 12v, 17v, 18v (2), 14r (2), 21v, 22v, 23v, Esc: 317v (2), 319r (2), 319v, 324r (2), 326r, 326v (2).
Cfr. *GVAM*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.).
Comp. *hata* y *dende*.

[fazer], 'hacer'.
fazen, Cal: 18v, 14v, Esc: 326v; *fizieron*, Esc: 325r; *nos fizo*, Esc: 318r.
Cfr. *GVAM*, s. v., *far* y *façer*.

[fazer (___ a saber)], 'comunicar, informar'.
abía fecho a saber, Cal: 3r, Esc: 318v.
Construcción propia del antiguo aragonés (*DCECH*, s. v. *hacer*), aunque, de acuerdo con *GVAM*, no sería difícil pensar que esta perífrasis se haya visto reforzada en los textos aljamiados por el verbo árabe *ʿalima* 'saber', que en forma IV *aʿlama* significa 'informar' (*GVAM*, s. v. *fazer a saber*).
Comp. *enovar*.

ficho, -a, -s, 'hijo'.
Esc: 322v, 328r; *ficha*, Esc: 327v; *fichos*, Esc: 325r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *fijo* e *hicho*.

fierro, 'hierro'.
Cal: 9v, Esc: 326v, 328r, 329r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *fiʸerro*; *DRAE*, s. v.
Comp. *alanbre*, *aranbre* y *alatón*.

figuera, 'higuera'.
Cal: 10r (2).
Cfr. *Puey Monçón* (fol. 204v) y s. v. *figarales.*

fijo, -a, 'hijo'.
Cal: 5r, 8v, 10r, Esc: 321v, 322r, 324r, 325v; *fijo,* Cal: 17v; *fija,* Cal: 5v (2), 8r, Esc: 322v, 323v; Cal: *fija*, 5r.
Cfr. *DRAE*, s. v. (desus.).
Cfr. *GVAM*, s. v., *ficho* y *fillo*.
Comp. *ficho* e *hicho*.

fin (en___de), 'al cabo de, al término de'.
Cal: 2v, 3v, 22r; Esc: 317v, 318v, 320r.

flotada, 'fletada, cargada de personas o mercancía'.
Cal: 2v.

fonda, 'honda'.
Esc: 327v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *fondo*[2]; *DRAE*, s. v. *fondo* (desus.).

forno(s), 'horno'.

Cal: 9v, Esc: 329r.

Cfr. *GVAM*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.).

fortuna, -s, 'temporal', 'desgracia'.

Esc: 318r; *fortuna de agua i viento*, Cal: 2r, 2v, 11r, Esc: 317r; *fortuna de frío*, Cal: 9r; *fortuna d̲el tiempo d̲el-ivierno*, Esc: 326r || Cal: 6r, 10v, Esc: 317r, 329v; *fortunas*, Esc: 324v.

Cfr. *GVAM*, s. v. 'desgracia', 'tempestad', 'azar'; *Puey Monçón*, s. v.; *Autoridades*, s. v., 3.ª ac.; *DRAE*, s. v., 6.ª ac. (desus.) 'borrasca (tempestad del mar)'; *DCVB*, s. v., 3.ª ac. 'tempestat, especialment en la mar'.

Cultismo poco usado en la Edad Media pero frecuente en el Siglo de Oro. Quizá más antigua en los textos es la acepción 'borrasca' que ya figura en el *Poema de Yúçuf* (*DCECH*, s. v. *fortuna*). Como término náutico la voz *fortuna* 'tempestad' se documenta tanto en genovés como en veneciano antiguo, así como en siciliano moderno. Vidos supone que fue desde Italia, en concreto desde Venecia, desde donde se habría propagado por el Mediterráneo, pasando al provenzal, catalán, castellano, portugués, así como al maltés, al árabe y al griego. Bien desde este último o bien desde el turco, como focos secundarios de irradiación, la voz pasaría a otras lenguas del Mediterráneo y Europa oriental, como el albanés, el serbocroata, el búlgaro o el rumano. Véase Vidos, páginas 399-403, y Kahane-Tietze, págs. 225-228.

Comp. *revolver fortuna*.

fosar, 'cementerio'.

Esc: 323v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *fošar*; *DRAE*, s. v. *fosar*[1] (desus.); Rohlfs, s. v. *fosál* 'sepulcro, fosa'; *Endize*, s. v. *fosal*.

Comp. *fuesa* y *almaqābir*.

frayre, -s, 'fraile'.

Esc: 328v; *frayres*, Esc: 328r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *f*^{a}*rayre*; *DRAE*, s. v. *fraire* (desus.); *Endize*, s. v. *fraire*.

fruyta(s), 'fruta'.

Cal: 4v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *f*^{u}*ruyta* y *fructa*; *Puey Monçón*, s. v.; Andolz, s. v. *fruita*; Rohlfs, s. v. *fruita*; *Endize*, s. v. *fruita*.

fue, 'fui'.

Cal: 17v; *fueme*, Cal: 12v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *fu*^{w}*e*.

fueme. Vid. *fue*.

fuemos, 'fuimos'.

Cal: 3v (2), 4r, 4v (3), 5r (5), 5v (2), 6v (2), 8r, 8v, 9r, 10r (2), 11r (3), 11v, 12v (2), 17r (2), 17v (3), 16v, 16r, 21v, 22r (2), 23r (3), 23v (2), Esc: 317r, 318r, 318v, 319v, 320r, 320v, 321v (3), 322v (4), 323r (2), 324v, 325r, 325v (2), 327v (2), 328r, 329v; *fuémosnos*, Cal: 12v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *fu*^{w}*emos*.

fuémosnos. Vid. *fuemos*.

fuesa, -s, 'huesa, sepultura'.

Cal: 4r, 5r (2), 6r, 6v, 8r (2), 21v, Esc: 317r (2), 320v (2), 321v (3), 322r (2), 322v, 323v (6), 324r (2), 324v, 325v (4), 327v, 329r; *fuesas*, Cal: 8v (2), Esc: 321v, 322r (2), 323v, 327v (2), 329r (2).

Cfr. *GVAM*, s. v. *fu^{w}esa*; *Autoridades*, s. v. *fuessa*; *DRAE*, s. v. (desus.); ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.

Forma aragonesa y antigua castellana, documentada hasta el siglo XV (*DCECH*, s. v. *fosa*).

Comp. *fosar*.

fuerte(s), 'duro, dificultoso'.

Cal: 9v (2); *fuertes pasos de desiertos*, Esc: 324r; *fuertes i grandes arenas*, Esc: 329v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *fu^{w}erte*; *Autoridades*, s. v. «Significa también terrible, grave, excessivo»; *DRAE*, s. v., 7.ª ac. 'dicho de un terreno: áspero, fragoso'.

fusta(s), 'fusta, tipo de embarcación'.

Cal: 11r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *fusta*^{2}; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v., 3.ª ac.

Voz posiblemente tomada por el castellano del catalán, donde en la Edad Media es nombre genérico para 'embarcación' (*DCECH*, s. v. *fuste*). Algunos repertorios de términos naúticos de los siglos XVI-XVII (García de Palacio, Avello-Valdés) mencionan, no obstante, que se trata de una embarcación «que usan los moros y turcos». Véase NIETO, pág. 94. Por otra parte, es voz ampliamente documentada en todo el Mediterráneo, así el fr. *fuste*, it. *fusta*, prov. *fusta*, ven. *fusto* y *fusta*, gr. φούστα, alb. *fustë*, serb. *fùšta* y *fusta*. Véase VIDOS, págs. 413-414, KAHANE-TIETZE, pág. 325.

Comp. *barja*, *carraca*, *galera* y *galeaça*.

fuýan, 'huían'.

Esc: 319r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *fuyr*; *DRAE*, s. v. *fuir* (desus.).

g, ġ, ğ

galeaça(s), 'galeaza, tipo de embarcación de gran tamaño'.

Cal: 21r (2), 22r, Esc: 318r; *galeazas*, Esc: 317r; *galiaça*, Esc: 318v.

Cfr. *Autoridades*, s. v. *galeaza*; *DRAE*, s. v. *galeaza*; *DCVB*, s. v. *galeassa* y *galiassa*.

Forma documentada en castellano en el segundo cuarto del siglo XV, posiblemente tomada del catalán *galiassa* (*DCECH*, s. v. *galera*). Por su parte, Vidos supone que el veneciano *galiazza* se propagó por el Mediterráneo dando lugar al cast. *galeaza*, cat. *galeassa* y *galiassa*, port. *galeaça*, fr. *galliace*, ár. *ğalāsa* y gr. γαλλιάτζα. Véase VIDOS, páginas421-422.

Comp. *barja*, *carraca*, *fusta* y *galera*.

galera, -s, 'galera, embarcación de vela y remo'.
Cal: 3r; *galeras*, Cal: 2r, 21r (3), 22v (4).
Comp. *barja*, *carraca*, *fusta* y *galeaça*.

galiaça. Vid. *galeaça*.

game, 'tío paterno'.
Cal: 16v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ᶜami* y *ᶜammi*.
Voz ár. *ᶜamm*.

gamello, -s, 'camello árabe o dromedario'.
Cal: 3v, 6r (2); *gamellos*, Cal: 3v (2), 4v (2), 6r.
Cfr. *DRAE*, s. v. (desus.); *DCVB*, s. v. *gamell* (dial. Calasseit y Alacant).
Forma documentada en castellano en el siglo XIII (*DCECH*, s. v. *camello*).
En cualquier caso, el animal empleado en las caravanas sería más bien el dromedario o camello árabe con una sola giba, propio de Arabia y el norte de África y no el camello, con dos jorobas, originario de Asia central.
Comp. *annaqa*.

gavia, 'cofa de las galeras'.
Cal: 23v
Cfr. *DRAE*, s. v., 3.ª ac.
Forma documentada en Italia (*gabbia*) en el siglo XIII, desde donde se habría propagado por el Mediterráneo. Véase KAHANE-TIETZE, pág. 237. De uso en lo antiguo, al menos hasta el primer cuarto del siglo XVIII, modernamente es término náutico empleado en Menorca y en algunos puertos de Portugal. Véase ALVAR, págs. 1123-1125, y NIETO, pág. 98.

ge, 'se'.
ge le abían dado, Cal: 22r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *gela*, *gele* y *gelo*.
Comp. *lle*.

grand, 'grande'.
Cal: 4v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *gᵃrand*, *gᵃran*, *gᵃrande* y *gᵃrant*; *DRAE*, s. v. (desus.).

güerto, 'huerto'.
Cal: 10v (2); *güerṭo*, Cal: 10r, 10v; *güerṭō*, Cal: 10v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Puey Monçón*, s. v.

güerṭo. Vid. *güerto*.

güerṭō. Vid. *güerto*.

güeste(s), 'caravana'.
Cal: 6r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *güʷeste*, *agüʷešte*, *fuʷeste* y *weste* 'hueste, ejército'.
Comp. *weste*, *aweste*, *onbrada* y *recua*.

h, ḥ

[hafẓar], ‘retener, saber de memoria’.
hafẓaban, Cal: 15v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *hafezar*.
Formación romance sobre el ár. *ḥafaẓa* ‘saber de memoria’.

ḥanafī, ‘perteneciente a la escuela jurídica *ḥanafī*’.
Cal: 7v; *alḥanafī*, Cal: 15v.
Voz ár. *ḥanafī*.
Comp. *ḥanbālī*, *mālikī*, *šafī*, *almadhab* y *regla*.

ḥanbālī, ‘perteneciente a la escuela jurídica *ḥanbalī*’.
Cal: 15v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. v. *ḥanbali*.
Voz ár. *ḥanbalī*.
Comp. *ḥanafī*, *mālikī*, *šafī*, *almadhab* y *regla*.

harto, -a, ‘bastante’.
Cal: 4r, 11v, 22r, Esc: 320v, 326r; *harta*, Cal: 9r, Esc: 329v.
Cfr. *GVAM*, s. v., ‘bastante’, ‘suficiente’; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v., 3.ª ac. ‘mucho o abundante’.

hartura (en ____), ‘bastante, suficiente’.
bastimento en hartura, Cal: 21r.

hata, ‘hasta’.
Cal: 1v (2), 21r.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Del ár. *ḥattà*.
Comp. *fasta* y *dende*.

[hazer puerto], ‘atracar’.
hizimos puerto, Esc: 318v.
Comp. *tomar puerto*.

hazieron, ‘hicieron’.
Cal: 9v.

hezienda, ‘hacienda’.
Cal: 15r.
Comp. cat. *hisenda* (*DCVB*, s. v.).

hezimos, ‘hicimos’.
Cal: 3v, 4r.

hicho, ‘hijo’.
Esc: 328v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *ficho* y *fijo*.

ḥiğante(s). Vid. *alḥiğant*.

hizíamos, ‘hacíamos’.
Cal: 12v.

i

í, ‘allí’.
Cal: 6r, 14r.
Cfr. *DRAE*, s. v. *hí* ‘en este lugar’ (desus.); Andolz, s. v.; Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.
Comp. *alí*.

iḥrām. Vid. *aliḥrām*.

il, ‘el’ (art.).
Cal: 8r, 23v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *ell*.

in, ‘en’ (prep.).
Cal: 11r (2), 18r, 14r, 22v (2), 23v.

En alternancia en el texto con la más habitual *en*, parece forma explicable a partir de la vacilación, de vocales átonas iniciales, común en aragonés. Compárese con otros casos como *il*, *intrar* o *istuvimos*.

inojo, 'enojo'.
Cal: 18v.

intrar, 'entrar'.
Cal: 21v.
Cfr. *DCVB*, s. v. (ant.).
Comp. *dentrar* y *sallir*.

iʿššafiʿī. Vid. *šafī*.

isle, 'isla'.
Cal: 23r.
Adviértase el cierre de *-a* átona final en *e*.

istá, 'está'.
Cal: 23r.
Cfr. *Endize*, s. v. (Benás).
Comp. *istuvimos*.

istuvimos, 'estuvimos'
Cal: 11r.
Comp. *istá*.

ivierno, 'invierno'.
Cal: 11r; Esc: 326r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *iviʸerno*; *DRAE*, s. v., (poco usado); *Endize*, s. v.; *DGLA*, s. v. *iviernu*.
Forma antigua y popular en castellano, de uso hasta el siglo XVI, y aún hoy en asturiano (*iviernu*) y en diversas zonas de Andalucía y América (*DCECH*, s. v. *invierno*).

j

jaez(es), 'jaez, adorno de cintas con que se entrenzan las crines del caballo'.
Cal: 4r, 18r, Esc: 321r.
Cfr. *Autoridades*, s. v.; CORRIENTE, *Loanwords*, s. v.; *Puey Monçón* (fol. 207v).
Nótese que aquí es forma femenina, frente al uso moderno en masculino.
Del ár. and. **ǧaház*, y este del ár. clásico *ǧahāz* o *ǧihāz*.

janero, 'enero'.
Cal: 8v, Esc: 326r, 328v.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *ianayr*; ANDOLZ, s. v. (ant); *DCVB*, s. v. *janer*.
Comp. *dizenbre*, *raǧab*, *ramaḍān*, *šaʿabān* y *šawāl*.

jarquesco(s), 'oriental'.
Cal: 21v.
Del ár. *šarqī* 'oriental, levantino' más el sufijo romance *-esco*. No documentada en los romances peninsulares, es empleada en este caso para referirse al origen oriental (circasiano) de los soldados mamelucos de Egipto. Muy poco común en los textos aljamiados, la misma forma aparece en *Puey Monçón,* s. v., aunque Khedr la hace derivar del ár. *šarqas*, forma a partir de la cual parece más difícil explicar la sufijación. Ciertamente, este sufijo *-esco*, revitalizado en castellano a partir del

Renacimiento por influjo italiano tendrá un amplio rendimiento en la lengua como ponen de manifiesto los múltiples italianismos registrados a partir de finales del siglo xv y sobre todo durante el xvi como *soldadesco*, *arabesco*, *burlesco*, etc. (Véase Bergua, págs. 176-181). Con todo ello, resulta significativo el empleo de este procedimiento de sufijación en el texto aljamiado, lo que parece apoyar la datación tardía del códice.

Comp. cast. *jarquía* 'distrito al este de una ciudad y dependiente de ella' (*DRAE*, s. v.; Corriente, *Loanwords*, s. v. *jarquía*).

Comp. *magrabíes de poniente* y *mamlūque*.

judgo, 'juicio'.
Cal: 5v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *judgar*, *juzgo* y *juzgo*.
Comp. *judiçio*.

judiçio, 'juicio'.
Esc: 322r, 326v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *judiçi*ỽ*o*.
Comp. *judgo*.

l

lanpada(s), 'lámpara'.
Cal: 15v; *lanpādas*, Cal: 8r.
Cfr. *Puey Monçón*, s. v. *lánpeḍa*.
Forma etimológica documentada al menos hasta el siglo xiv, mientras que *lámpara* es de uso general desde el Siglo de Oro (*DCECH*, s. v. *lámpara*). Adviértase en 8 *r* cómo el uso de *matres lectionis* sobre la segunda *a* marca la acentuación aragonesa de la voz (comp. cat. *llampada* 'destello') frente a la esdrújula castellana *lámpara*. La misma forma aparece en el relato de Puey Monçón, que Khedr erróneamente edita como *lánpeḍa*.

largor, 'altura'.
Cal: 14r, 15r.
Cfr. *DRAE*, s. v. 'longitud'.

leche, 'leche'.
leche de camellas o de vacas acabaḍo de ordeñar, Cal: 15v.
Adviértase la concordancia de la voz en masculino (*acabaḍo*).

lešos, 'lejos'.
Cal: 3v.

levante. 'oriente, levante'.
Cal: 2v, 11v, 18r, Esc: 317v, 318v.
Comp. *poniente*.

levar, 'llevar'.
Cal: 4v, 8r (2), 10r, 22v, Esc: 321r (2), 328r; *leva*, Esc: 320v; *levaba*, Cal: 10v; *levaban*, Esc: 321r *levábamos,* Cal: 11r; *levamos*, Esc: 329v; *levaron*, Cal: 8v, Esc: 328r; *leváronme*, Esc: 329v; *levasen,* Cal: 9r; *levó*, Cal: 11v, Esc: 324v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *levar*[1] y *levar*[2] 'levantar'; *Autoridades*, s. v. (ant.); *DRAE*, s. v., 3.ª ac. (desus.); Andolz, s. v. *leuar* (ant.); Rohlfs, s. v.;

Endize, s. v.

En castellano la forma con *l-* es general, o poco menos, hasta fines de la Edad Media mientras, que la forma moderna *llevar* está ya generalizada en Nebrija y desde el siglo XVI (*DCECH*, s. v. *llevar*).

Comp. *lievar* y *livaba*.

lewa, 'legua'.
Esc: 324v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *chornaḍa*.

[lievar], 'llevar'.
Cal: *lieva*, 4v, Esc: 321r; *lievan,* Cal: 22r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *lieva*, *liʸevas* y *liʸeven*; *DRAE*, s. v. (desus.).

En la Edad Media se decía *levar*, presente *lieva* (*DCECH*, s. v. *llevar*).

Comp. *levar*.

livaba, 'llevaba' (3.ª p. sing.).
Cal: 4r.
Comp. *levar*.

lle, 'le' (pron. pers.).
Cal: 9v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.).
Comp. *ge*.

lleguemos, 'llegamos' (1.ª p. pl. del pret.).
Cal: 6v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *allegar* y *plegar*.

lleña, 'leña'.
Cal: 23r.

Cfr. ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.

llugar, 'lugar'.
Cal: 8r, 8v, 12v, 17v, 16r.
Cfr. *GVAM*, s. v.; ANDOLZ, s. v. *llugá*; ROHLFS, s. v. *llugá*; *Endize*, s. v.

[lonbrarse], 'llamarse'.
lónbrase, Cal: 23v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *lonbᵃrar* 'nombrar, mencionar'.
Forma con disimilación *n-/l-* común en los textos aljamiados.
Comp. *lonbre*.

lonbre, 'nombre'.
Esc: 322r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *lonbᵉre*.
Comp. *lonbrarse*.

luente, 'lejos'.
Esc: 319r, 319v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *luʷen* 'lejos' y *luʷente* 'lejano'.

lune, 'luna llena, plenilunio'.
Cal: 6r.
Adviértase la inflexión de *-a* átona final en *-e*.

lunbrar, 'alumbrar'.
Cal: 15v.
Cfr. *Puey Monçón*: *lunbraban* (fol. 209v).
Comp. cat. *llumar* 'manejar llum; trescar i feinejar amb el llum' (*DCVB*, s. v.)

m

magrabí(es) (___ de poniente), 'magrebí, marroquí'.
Cal: 11v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *magrebí* 'occidental'.
Del ár. *maġribī*.
Comp. *jarquesco*, *Miçquida Magarabā* y *Zāwiya de los Magrabíes*.

mahdíes, (?)
Cal: 12v.
La lectura conjetural, debida al deterioro del códice, nos impide la definición de esta voz.

mālekī. Vid. *mālikī*.

mālik. Vid. *mālikī*.

malikī. Vid. *mālikī*.

mālikī, -es, 'malikí, perteneciente a la escuela jurídica de Mālik'.
Cal: 18v, 15v; *mālekī*, Esc: 329v; *mālik*, Cal: 9r, Esc: 329v; *malikī*, Cal: 9r; *malikíes*, Cal: 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *malequí*.
Voz ár. *mālikī*.
Comp. *ḥanafī*, *ḥanbālī*, *šafī*, *almadhab* y *regla*.

malikíes. Vid. *mālikī*.

malón, 'maldito'.
malón onbre, Esc: 329v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *malaᶜūn*.
Voz ár. *malᶜūn*.

mameluque(s). Vid. *mamlūq*.

mamlūque(s), 'mameluco'.
Cal: 4r, 21v; *mameluques*, Esc: 321r; *mamulūques*, Cal: 21v.
Cfr. Tafur: *mamalucos*, pág. 83.
Voz ár. *mamlūk*.
Comp. *jarquesco*.

mamulūques. Vid. *mamlūque*.

man, 'mano'.
Cal: 2r, 6v (2), 15v (2).
Cfr. *GVAM*, s. v. *man*[1]; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.); Andolz, s. v.; Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.
Comp. *pied*[1].

manderecha, 'mano derecha'.
Cal: 2r, Esc: 317r, 324v, 325r; *manderecha*, Cal: 15v.
Cfr. *DRAE*, s. v. *manderecha*.

manera(s), 'especie'.
Esc: 321v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *manera*[1] 'clase, especie'; *DRAE*, s. v., 10.ª ac. 'especie o género' (desus.).

mantene, 'mantiene' (3.ª pers. sing.).
Cal: 10r.

maravilla (a ___), 'de forma espléndida, maravillosamente'.
unos caballos a maravilla con muy rīcas jaezes, Cal: 4r.
Cfr. *Autoridades*, s. v. *maravilla (a maravilla)*; *DRAE*, s. v. *maravilla* (*a maravilla*).

[marear], 'navegar'.
marea, Cal: 11v.
Cfr. *DRAE*, s. v., 7.ª ac. (desus.).

[martilizar], 'martirizar'.

martilizaron, Cal: 22v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *mártil* 'mártir'; *DCVB*, s. v. *màrtil* (vulg.).

mā'uz, 'plátano macho'.

aquī ay árboles que los llaman d-alğanna, que son de la naturaleza del-árbol que pecaron Ādam i Hawà, ᶜalayhi iˡççalām, que los llaman mā'uz, Cal: 22r.

Lugar común en los relatos de viajeros, como el italiano Fray Noé, quien también a su paso por el Bajo Nilo refiere el *melo del Paradiso* (Vid. Noe, pág. 173), León el Africano que menciona el *maus* o, en italiano, *muse* (Vid. Africano, págs. 303, 310 y 354) y Fray Antonio de Aranda que denomina a esta planta *musas* (Vid. Aranda: *musas*, págs. 294-295).

Ár. *mawz* (*al-ğanna*).

meçquida, -as, 'mezquita'.

Cal: 4v (2), 5r (2), 5v, 6v, 8v (2), 15v, Esc: 322r (5), 322v (2), 323r (4), 326r (2), 326v (2), 328v, 329r; *meçquiḍa*, Cal: 5v; *meçquīda*, Cal: 16r; *meçquidas*, Cal: 5v; *meçquiḍas*, Esc: 319v, 323r; *mezquiḍa*, Esc: 325v (2).

Cfr. *GVAM*, s. v. *meçkida*; Cfr. *Puey Monçón*, s. v. *meçquiḍa: meçquida*.

Del ár. *maçğid*.

Comp. *mesquida*, *miçquida*, *almaçğid* y *alğāmiᶜa*.

meçquino(s), 'pobre, indigente'.

Cal: 15r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *meçkino*; *Autoridades*, s. v. *mezquino*; *DCVB*, s. v. *mesquí* 'miserable, infeliç; ple de dissort'; Corriente, *Loanwords*, s. v. *mesquí*.

Nótese la conservación del valor etimológico de la voz frente a la acepción moderna 'ruin'.

Del ár. and. *miçkín*, y este del ár. clás. *miçkīn*.

menjar(es), 'manjar, viandas'.

Cal: 21r.

Cfr. *DCVB*, s. v. *menjar* II, 2.ª ac. 'allò que hom menja per nodrir-se; aliment sòlid'.

[mercar], 'comprar'.

los abía mercaḍo, Esc: 321r; *abíamos mercaḍo*, Esc: 319r; *mercamos*, Esc: 320r.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *merkar*.

més, 'más'.

Cal: 10r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *meš*; Andolz, s. v.; Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.; *DCVB*, s. v.

mesmo, -a, 'mismo'.

Cal: 9r (2), Esc: 327v; *mesma*, Cal: 5v, 17v.

Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.); Andolz, s. v.; *Endize*, s. v.

Forma aragonesa y antigua castellana, general al menos hasta el siglo xvii en el que *mismo* comienza a imponerse en el lenguaje ciudadano, relegando la forma antigua al habla rural (*DCECH*, s. v. *mismo*).

mesquida, 'mezquita'.
Cal: 16r.
Forma conservada en la toponimia catalana (*DCVB*, s. v.).
Del ár. *maçǧid*.
Comp. *meçquida*, *miçquida, almaçǧid* y *alǧāmiᶜa*.

mezquiḍa. Vid. *meçquida*.

miçquida, 'mezquita'.
Cal: 7v, 18v.
Del ár. *maçǧid*.
Comp. *meçquida*, *mesquida, almaçǧid* y *alǧāmiᶜa*.

mientres, 'mientras'.
Cal: 21v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *miʸentᵉres*²; Andolz, s. v.; *Endize*, s. v.

mil i quinientos, 'mil quinientos'.
Cal: 21v.

[minguar], 'menguar, decrecer, bajar de nivel'.
minguando, Cal: 10r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *mingu*^{w}*ar* y *mengu*^{w}*ar* 'disminuir, reducir, desvanecerse, consumirse'; Andolz, s. v. *mingoar* (ant.); *Endize*, s. v.; *DCVB*, s. v.
Forma documentada en aragonés, catalán y castellano antiguo (*DCECH*, s. v. *menguar*).
Comp. *descreçer*.

misarablemente, 'precariamente'.
Cal: 9r.

monimento, -s, 'monumento'.
Cal: 8v, 11r; *monimentos*, Cal: 8v.
Cfr. Cfr. *Puey Monçón*; *DCVB*, s. v. *moniment*.

mont, 'monte'.
Cal: 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Endize*, s. v.
Comp. *serra* y *torre*.

[montar], 'subir, ascender'.
montábamos, Cal: 17r.
Cfr. *DCVB*, s. v., y *muntar*.
Comp. *puyado*, *bašar* y *deçender*.

morabiṭ, 'morabito, ermitaño'.
Esc: 317r, 321v.
Voz ár. *murābiṭ*.
Comp. *ṣālih*.

[morar], 'morar, residir'.
moraba, Esc: 325r; *moró*, Esc: 325r, 328r.

moro, -s, 'musulmán'.
Cal: 4r; *mōro*, Cal: 4r, 10v, 22v; *mōros,* Cal: 9r, 21r.
Cfr. *Puey Monçón* (fols. 205r y 216r).
Comp. *muçlim*, *crestiano* y *descreído*.

mostrárono, 'nos mostraron'.
Cal: 9v.

muçlim(es), 'musulmán'.
Cal: 3v; *muçlīm*, Esc: 320v; *muçlīmes*, Esc: 317r, 320r (2), 326r, 326v, 327r, 329v
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Puey Monçón*, s. v.; *DCVB*, s. v. *muslim*.
Voz ár. *muçlim*.
Comp. *moro*, *crestiano* y *descreído*.

muçlīm. Vid. *muçlim*.

muert, 'muerte'.
Cal: 3r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *mu^{w}ert*.

muftī, 'muftí, jurisconsulto'.
Esc: 319r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *muftí*.

muncha, 'mucha'
Cal: 6r (2).
Cfr. *GVAM*, s. v. *muncho*; *DRAE*, s. v. *muncho* (desus.).
Comp. *munche*.

munche, 'mucha'.
Cal: 15v.
Adviértase la inflexión de *-a* átona final en *e*.
Comp. *muncha*.

n

naviḍad, 'navidad'.
Esc: 326r.
Cfr. *Puey Monçón*, s. v. *nadal*.

ne, 'ni' (conj.).
Cal: 12r.
Cfr. *DRAE*, s. v. (desus.); *DCVB*, s. v. (ant.).

nenguno, 'ninguno'.
Cal: 6v, Esc: 325r.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *nengún*; Andolz, s. v.; *Endize*, s. v.; *DCVB*, s. v.
Forma aragonesa, conocida en castellano hasta el siglo xv, aunque ya a partir del xiv tiende a generalizarse *ninguno* (*DCECH*, s. v. *no*).

nin, 'ni' (conj.).
Cal: 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v. (ant.); *DRAE*, s. v. (desus.): *Endize*, s. v.
Forma empleada en toda la Edad Media (*DCECH*, s. v. *no*).

non, 'no'.
Cal: 12v, 16v, 21r.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v. (ant.); *DRAE*, s. v. (desus.); Andolz, s. v.; *Endize*, s. v.; *DCVB*, s. v. (var. arc. de *no*).
Forma conocida en aragonés y catalán, común en castellano hasta la primera mitad del siglo xv (*DCECH*, s. v. *no*).

nuastro, 'nuestro'.
Cal: 10v.
Cfr. Andolz, s. v. (ant.).
Comp. *nueso*.

nueso, -a, -s, 'nuestro'.
Cal: 10r, 12v, 17r, 17v, 14v; *nuesa*, Cal: 11v (2), 12v; *nuesos*, Cal: 21r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *nu^{w}eso*; *Autoridades*, s. v. *nuesso* (rústico); *DRAE*, s. v. (desus.); Andolz, s. v.; *Endize*, s. v.
Comp. *nuastro*.

nuevas (tomar ____), 'recibir noticias'.
tomónos nuevas, Cal: 21r.

o

obrir, 'abrir'.
Esc: 328v; *las á d̲e obrir*, Esc: 326v; *se an d̲e obrir*, Esc: 326v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; ROHLFS, s. v.

ocho çientos i setenta, 'ocho cientos setenta'.
Cal: 15r.

onbrada(s), 'grupo de hombres'.
Cal: 23v.
Cfr. *DRAE*, s. v. *hombrada* 'acción propia de un hombre generoso y esforzado'; *DCVB*, s. v. *homenada* 'multitud d'homes'.
Adviértase el carácter oriental de la acepción de la voz.
Comp. *güeste* y *recua*.

onze, 'once'.
Esc: 317v.

onze mīl, 'once mil'.
Esc: 322r.

ora, 'ora, ahora' (conj.).
ora sea, Esc: 329r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ora… o* 'si… o'.

ord̲enaçión, 'orden, mandato'.
Esc: 323r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ordenaçi*^{y}*ón*; *DRAE*, s. v. *ordenación*, 6.ª ac. 'mandato, orden, precepto'.

oriya (____ de), 'por la orilla de'.
Cal: 22r.
Adviértase el caso excepcional de yeísmo, fenómeno ajeno al aragonés y conocido desde finales del siglo XIV en castellano.

ortalano, -s, 'hortelano'.
Cal: 10v; *ortalanos*, Cal: 10v.
Cfr. ANDOLZ, s. v. *ortal* 'huerto'; ROHLFS, s. v. *ortal* 'parcela en pendiente'; *Endize*, s. v. *ortal* 'huerto'; *DCVB*, s. v. *hortalà*.

p

pabellon(es), 'en las mezquitas, tienda o recinto acotado por telas'.
Cfr. *Autoridades*, s. v. «especia de tienda de campaña, de hechúra redonda por abaxo, y que fenece en punta por arriba (…)».
Cal: 5r, Esc: 322v.

paguemos, 'pagamos' (1.ª p. pl. del perf.).
Cal: 2r.

par[1]**,** 'parte'.
de par de dentro, Esc: 327r; *d̲e par de fuera*, Esc: 326v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *par*[1] 'parte'.
Comp. *part*.

par[2] **(a ___ de),** 'junto a'.
Cal: 21v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *par* (*de ___ en, en___ de*); *Autoridades*, s. v. *par (a par)*.
Locución prepositiva conocida en castellano medieval (*DCECH*, s. v. *par*).
Comp. *contra* y *pied*.

par-ad̲a, 'para' (prep.).

Cal: 17v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *par-ad*.
Comp. *pa*[2].

[pareçer], 'aparecer'.
se pareçía, Cal: 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *pareçer*[3]; *Autoridades*, s. v. *parecer*; *DRAE*, s. v. *parecer*, 5.ª ac.; Andolz, s. v. *parescer* (ant.).
Acepción documentada en castellano hasta el siglo xvi (*DCECH*, s. v. *parecer*).

parienta, 'familiar, pariente'.
Cal: 10r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *pari*[y]*ente*; *Autoridades*, s. v. *pariente, -ta*; *DRAE*, s. v. *pariente, -ta*; *Endize*, s. v.

part, 'parte'.
Cal: 3v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Endize*, s. v. (Benás).
Comp. *par*[1].

partiemos, 'partimos, salimos' (1.ª p. pl. del perf.).
Cal: 9v.

pasamo, 'pasamos' (1.ª p. pl. del perf.).
Cal: 21r.
Comp. *pasemos*.

pascua, 'Pascua, festividad'.
Esc: 321v || *pascua de carneros*, 'la Pascua o Fiesta Mayor, la fiesta del sacrificio que se celebra el 10 de *ḏū l-ḥiğğa'*, Cal: 17v || *pascua ḏe ramaḍān*, 'la Pascua o fiesta menor que se celebra el 1 de *šawwāl* al finalizar el ayuno del mes de *ramaḍān*', Esc: 324r; *pascua ḏe ramaḍán*, Esc:321r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *paškuʷa de karneroš* y *paškuʷa de ramaḏan.*

pasemos, 'pasamos'.
Esc: 318r.
Comp. *pasamo*.

[peleyar], 'pelear'.
peleyaba, Cal: 5r, 6r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *peleyaḏa* y *pelega*; Andolz, s. v. *peleya* (ant.); *DCVB*, s. v. *pelejar*.

pelra(s), 'perla'.
Cal: 18r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *pelrra*[1]; *Endize*, s. v.

[pena (poner ____)], 'temer, sentir'.
puso pena, Cal: 3r.

peñe, 'peña, roca'.
Cal: 17r.
Adviértase la inflexión de *-a* átona final en *e*.

pergonar, 'pregonar, hacer público', 'llamar a la oración'.
Cal: 22v || *pergonaron,* Cal: 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *pergüenan*.

pergonero, 'almuédano'.
Cal: 5v.
Cfr. *GVAM*, s. v. 'pregonero, proclamador, almuédano'.
Comp. *almueḏán*.

pergüenan, 'llaman a la oración'.
Cal: 14r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *pergüena*.
Comp. *pergonar*.

pergüeno, 'llamada a la oración o *aḏān*'.
Cal: 16v (2).
Cfr. *GVAM*, s. v. 'pregón, llamamiento a la oración'; *Puey Monçón*, s. v. *pregüen* (*sic*).
Comp. *aliḏan*.

[perguntar], 'preguntar'.
perguntó, Cal: 5v.
Cfr. *Endize*, s. v.

pestelençia, 'peste, epidemia'.
Esc: 318v.
Comp. *pestilençia*.

pestilençia, 'peste, enfermedad contagiosa que origina mortandad'.
Cal: 3r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *peštalensi^{y}a* 'peste, pestilencia'; *Autoridades*, s. v.; *DCVB*, s. v. *pestilènçia* 'pesta'.
Forma común en castellano al menos hasta finales del siglo XVI (*DCECH*, s. v. *peste*).
Comp. *pestelençia*.

pidra, 'piedra'.
Cal: 9r.
Comp. cat. *pidralta* 'cinquilla, chinita' (*DCVB*, s. v.).

pie (onbres de ___), 'soldado de a pie o de infantería'.
Cal: 21v.

pied, -es, 'pie'.
Cal: 8r, 10v, 11r (2); *pieḏ*, Esc: 327v; *piedes,* Cal: 5r, 8r, 18r, 14v, 15r, 22v, Esc: 322r, 328r; *pieḏes*, Esc: 322r (2), 326r, 327r (4); *al pied de*, Cal: 17v; *al pieḏ ḏe*, Esc: 317r; *a los pieḏes*, Esc: 322r; *en pieḏ*, Esc: 317v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *pi^{y}ed*.
Comp. *man* y *par*[2] *(a __ de)*.

pilot, -es, 'piloto, persona que gobierna una embarcación'.
Cal: 2v; *pilotes*, Cal: 11r.
La voz *piloto*, junto a otros términos náuticos, aparece en castellano durante el Siglo de Oro (LAPESA, pág. 409) mientras que en catalán *pilot* era ya empleado el siglo XIV por Ausiàs March (*DCVB*, s. v.). Vidos supone que desde Sicilia la voz pasaría al fr. *pilote* (s. XIV), cat. *pilot* (ss. XIII-XIV), prov. *pilot* y *piloto*, cast. *piloto* y port. *piloto*. Véase VIDOS, págs. 533-535.
Comp. *almiral* y *timonero*.

plazer, 'placer, agrado'.
Cal: 10v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *plazer* 'agradar, complacer'.

plegar, 'llegar'.
Cal: 1v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *p^{e}legar*[1] 'llegar', 'allegar', 'hacer llegar'; ANDOLZ, s. v. *plegá*; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.
Comp. *allegar* y *lleguemos*.

pode, 'puede'.
Cal: 18v.

[poner pena], 'impedir'.
puso pena, Esc: 318v.

[poner preso(s)], 'encarcelar'.
pusiéronnos presos, Esc: 329v.
Comp. *echar preso*.

poniente, 'poniente, occidente'.
Cal: 11v, 18r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ponivent*; *Puey Monçón*, s. v.
Comp. *levante*.

porta(s), 'puerta'.
Cal: 15r.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v. (ant.); *DRAE*, s. v., 3.ª ac. (ant); *Endize*, s. v. (Graus, Bal de Lierp y Torres de lo Bispe).

[posar], 'alojarse, hospedarse'.
posábamos, Esc: 324v; *posamos*, Esc: 325v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *posar, -se* 'sentarse, aposentarse, descansar'; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v., 3.ª ac.

prado, 'páramo, desierto'.
Cal: 21r.
La forma romance es empleada aquí para traducir el ár. *tīh* 'páramo, desierto, laberinto' en la expresión *Tīh Banū Içrā'īl* que los viajeros medievales suelen emplear para referirse al desierto del Sinaí.
Comp. *Binu Içrā'īl*.

[pregonar], 'llamar a la oración'.
pregonaba, Esc: 323r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *pergonar* 'pregonar', 'llamar a la oración'.

prençipal(es), 'principal'.
Cal: 3v, Esc: 319v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *perençipal* y *perençipival*.

[prençipiar], 'comenzar'.
prençipia, Esc: 317r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *perençipivar*.

presona(s), 'persona'.
Cal: 3r, 10v, 23r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *peresona*; Andolz, s. v.; *Endize*, s. v.; *DCVB*, s. v. (vulg.).

priesa, 'prisa'.
Cal: 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *piriesa*; *Autoridades*, s. v.; Andolz, s. v. *priessa* (ant.); *Endize*, s. v.; *DGLA*, s. v.
Forma común en castellano hasta el siglo xvi y, aún hoy, en algunas regiones de España y América (*DCECH*, s. v. *prisa*), así como en asturiano.
Comp. *apriesa*.

promisión (tierras de ___), 'la tierra prometida por Dios al pueblo de Israel'.
tierras de promisión, Esc: 320v; *tierras de promesión*, Cal: 4r.
Cfr. *DRAE*, s. v. *promisión* (*tierra de promisión*); *DCVB*, s. v. *promessió* (graf. ant. de *promissió*).

promesión. Vid. *promisión*.

puerto (tomar ___), 'arribar a puerto una nave'.
Cal: 23v; *tomaron puerto*, Cal: 2v.
Cfr. *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. *puerto* (*tomar puerto*).

pusiéronos, 'nos pusieron'.
Cal: 9r

puyado, 'subido, ascendido'.
Cal: 8r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *puyar* 'subir, ascender'; *Puey Monçón*, s. v. *puyar*; ANDOLZ, s. v. *puyau*; ROHLFS, s. v. *puyato*; *Endize*, s. v. *puyato*.
Comp. *montar*.

q

qaḏa, 'cada'.
Esc: 329r.

qaḏī. Vid. *alqaḏī*.

qastillāno. Vid. *castillāno*.

quedemos, 'quedamos' (1.ª p. pl. del perf.).
Cal: 18r.

quesīmos, 'quisimos'.
Cal: 23v.

quidar, 'quedar'.
Cal: 12v; *quiḏar*, Cal: 6r.

quinze, 'quince'.
Cal: 3r, 4r, 12r (2), 15v, Esc: 319r, 320v (2).

quiría, 'quería' (3.ª p. sing.).
Cal: 2v.

quiríamos, 'queríamos'.
Cal: 18v.

r

rábita, 'rábida, fortaleza islámica'.
Cal: 1v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rábida*; CORRIENTE, *Loanwords*, s. v. *rábida*.
Del ár. and. *rábiṭa*, y este del ár. clás. *ribāṭ*.

racua, 'caravana'.
Cal: 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rraku^{w}a* y *rreku^{w}a*; CORRIENTE, *Loanwords*, s. v. *récova*.
Junto a la moderna *recua*, aparece la forma *raqua* documentada tempranamente en castellano.
Del ár. and. *rákba*, y este del ár. clás. *rakba*.
Comp. *recua* y *recuache*.

raǧab, 'séptimo mes del calendario musulmán'.
Cal: 11r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *raǰab*.
Voz ár. *raǧab*.
Comp. *dizenbre*, *janero*, *ramaḍān*, *šaʿabān* y *šawāl*.

ramaḍán. Vid. *ramaḍān*.

ramaḍān, 'noveno mes del calendario musulmán, mes del ayuno'.
Cal: 4r, 4v, 6r, 14v, 15v (2), 16v, 16r; *ramaḍán*, Esc: 320r, 321r, 324r; *aramaḍán*, Esc: 321v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Voz ár. *ramaḍān*.

Comp. *dizenbre*, *janero*, *raǧab*, *ša'abān* y *šawāl*.

ramos, 'Domingo de Ramos'.
Día de Ramos, Esc: 326v.

rançión, 'ración'.
Cal: 9r.
Forma con refuerzo nasal, como en otras voces del manuscrito de Calanda, por ejemplo *ansí* (q. v.) o *muncha* (q. v.).

rapartid̲or(es), 'repartidor'.
Esc: 329r.
Comp. *rapartir*.

[rapartir], 'repartir'.
Cal: *raparten*, Cal: 5v; *rapartidos*, Cal: 21v.
Comp. *rapartid̲or*.

[rapear], 'rabear, movimiento del barco debido al estado de la mar'.
rapeó, Cal: 11v.
Cfr. *Autoridades*, s. v. *rabear* 'menear el rabo hacia una parte y otra'; *DRAE*, s. v. *rabear* 'dicho de un buque: mover en exceso su popa de uno a otro lado'.

realeza, 'magnificencia, excelencia'.
Cal: 11v.
Cfr. *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v., 2.ª ac.

reçebimiento, 'recibimiento'.
Cal: 21r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rreçebimi^{v}ento*; *Puey Monçón*, s. v. *reçebir*; *DCVB*, s. v. *recebiment*.

Comp. *reçebir*.

reçebir, 'recibir'.
Esc: 318v; *reçebimos*, Esc: 325v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rreçebir*; *Endize*, s. v. *rezebir*.
Comp. *reçebimiento*.

recua, -s, 'caravana'.
Esc: 329v; *recuas* Cal: 3v, Esc: 319v; *recwa*, Cal: 9v; *recwas*, Cal: 3v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rreku^{w}a* y *rraku^{w}a*.
Comp. *racua*, *recuache*, *güeste* y *onbrada*.

recuache, 'recuaje, caravana de animales de carga'.
Esc: 320r.
Cfr. *DRAE*, s. v. *recuaje*, 2.ª ac. (desus.).
Comp. *recua* y *racua*.

recwa, -s. Vid. *recua*.

regla, -s, 'escuela jurídica'.
Cal: 9r, 14r, Esc: 329v; *reglas*, Esc: 326v, 327r; *regla d̲e Ḥanafī*, Esc: 326v; *regla de Ḥanbalī*, Esc: 327r; *regla de Mālekī*, Esc: 329v; *regla de Malik*, Esc: 326v; *regla de Šāfī*, Esc: 326v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rregla* 'religión, ley canónica'; *Puey Monçón*: *las cuatro reglas* (fol. 217v).
Comp. *ḥanafī*, *ḥanbālī*, *mālikī* y *šafī* y *almadhab*.

[render], 'tributar, entregar'.
rende, Cal: 21v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rrenda* 'tributo' y *rrendir* 'vomitar, devol-

ver'; *DRAE*, s. v. 'rendir, entregar' (desus.); Andolz, s. v. *render* (ant.) 'devolver, entregar'; *DCVB*, s. v. *rènder*.

Forma común en castellano medieval, vigente hasta mediados del siglo xiv y relegada a partir de entonces al ámbito dialectal. La acepción 'producir, dar rendimiento' es ya anticuada en el siglo xvi (*DCECH*, s. v. *rendir*).

[repararse], 'abastecerse'.
nos reparamos, Cal: 9r, 23r, Esc: 329v; *reparámosnos*, Cal: 9r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rreparança* 'acto de reparar, reparación'; *DCVB*, s. v. *reparar* 'tornar parar; carregar de nou'.
Comp. *basteçerse*.

revenençia, 'reverencia'.
Cal: 17v, 18r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rrevenencia*.

[revolver fortuna], 'mudar el tiempo, volverse adverso'.
se nos revolvió fortuna de agua i de viento, Esc: 317r.
Comp. *fortuna*.

rial(es), 'real, tipo de moneda'.
Cal: 11r.
Comp. *denero, dobla* y *šarafías.*

[rigar], 'regar'.
riga, Cal: 10r.

rōda, 'rueda'.
Cal: 18v.
Cfr. Andolz, s. v. *roda* 'rueda de moler' (Benasque y Espés); *Endize*, s. v. *roda* 'rueda del huso' (Bal de Chistau), 'rueda' (Bal de Lierp); *DCVB*, s. v.

roḏemos, 'rodeamos' (pdo.).
Cal: 12v.
Comp. *rodiar*.

[rodiar], 'rodear'.
rodiando, Cal: 16v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rroḏear*; Andolz, s. v. *rodiare* 'rodear'; *Endize*, s. v.
Comp. *roḏemos*.

romeaje, 'peregrinación'.
Cal: 9r.
Cfr. *GVAM*, s. v., *rromiaje*, *romerage* y *romería*; *Puey Monçón,* s. v. *romeage*; *DRAE*, s. v. *romeraje*.
Comp. *romería*, *alḥağ*, *alḥiğ* y *al^{c}umra^{ta}*.

romería, 'peregrinación'.
Esc: 329v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *romeaje*, *alḥağ*, *alḥiğ* y *al^{c}umra^{ta}*.

ropa(s), 'género, tela'.
Cal: 21v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *rrōpa*; *Autoridades*, s. v. 'todo género de tela, lana o lino que sirve para el uso, o adorno de las casas, en que se incluyen tapices, colgaduras, etc.'
Comp. *chamellote*.

s, š, ṣ

šaᶜabān, 'octavo mes del calendario musulmán'.
Cal: 11r; *šaᶜbān*, Cal: 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *šaᶜabān*.
Voz ár. *šaᶜabān*.
Comp. *dizenbre*, *janero*, *raǧab*, *ramaḍān* y *šawāl*.

šaᶜbān. Vid. *šaᶜabān*.

sacrafiçio, 'sacrificio'.
Cal: 17v.

šafī, 'perteneciente a la escuela jurídica *šāfiᶜī*'
Cal: 15v; *i'ššafiᶜī*, Cal: 15v.
Comp. *ḥanafī*, *ḥanbālī*, *mālikī almadhab* y *regla*.

saliḥ(es). Vid. *ṣālih*.

ṣalih. Vid. *ṣālih*.

ṣaliḥ(es). Vid. *ṣālih*.

ṣālih(es), 'hombre bueno y de santa vida'.
Cal: 5v; *ṣalih*, Cal: 22r; *saliḥes*, Esc: 323r *ṣaliḥes*, Cal: 16r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ṣāliḥ.*
Voz ár. *ṣāliḥ*.
Comp. *morabiṭ*.

sallir, 'salir'.
Cal: 6r (2); *salle,* Cal: 5v, 6v, 11v (2), 15v (2), Esc: 323v, 325r; *sallen,* Cal: 8v (2); *salliendo*, Cal: 6v; *salliendo*, Esc: 319r; *sallieron*, Cal: 8r, 10v, 21r; *salliéronnos*, Esc: 318v; Cal: *sallimos*, 5r, 12v, 18v, Esc: 326r; *sallió,* Cal: 5r, 17r, 17v, 18r (2).
Cfr. *GVAM*, s. v. *sallir*[1] y *sallir*[2] 'salida'; *Puey Monçón,* s. v.; Andolz, s. v. *sallí*; Rohlfs, s. v. *sallí*; *Endize*, s. v. *sallí*; *DCVB*, s. v.
Comp. *çallir*, *dentrar* e *intrar*.

ṣanefa, 'cenefa'.
Cal: 14r.
Forma común modernamente en catalán (*DCVB*, s. v. *sanefa*). En castellano son corrientes en el siglo xvi las variantes *azanefa*, *açanefa* y *açenefa* (*DCECH*, s. v. *cenefa*; *DRAE*, s. v. *azanefa*). Adviértase en la forma aljamiada la grafía etimologizante con *ṣād*.
Del ár. and. *ṣanífa*, y este del ár. clás. *ṣanīfa*.

šarafí(as), '*ašrafī*, tipo de moneda en uso durante el periodo del sultán mameluco al-Ašraf Qā'it Bāy'.
Cal: 21v; *šarafíes*, Cal: 15r.
Enríquez de Ribera (pág. 219) emplea a comienzos del siglo xvi la forma *serafos* y Africano (pág. 312) *sarafs*.
Voz ár. *ašrafī*.
Comp. *dobla*, *denero* y *rial*.

šareᶜa, 'oratorio al aire libre situado en las afueras de las ciudades'.
Cal: 17v (2), *una šareᶜa que se llama Almuzdalifa*[ta], 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *xarea* y *šarāᶜa*.
La forma *šarīᶜa* era común en el árabe andalusí, en lugar de la oriental y general en el mundo musulmán

muṣallà. Véase sobre esta voz Torres Balbás, pág. 168 y sigs.
Voz ár. *šārič a*.
Comp. *almuṣāla*.

šarīf(es), 'noble, especialmente los descendientes de Mahoma por su hija Fátima'.
Cal: 16r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *xarif*.
Voz ár. *šarīf*.
Comp. *ğārifatu nabbiyyinā Muḥammad*.

šawāl, 'décimo mes del calendario musulmán'.
Cal: 22r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *šawwal*.
Voz ár. *šawwāl*.
Comp. *janero*, *dizenbre*, *raǧab*, *ramaḍān* y *ša abān*.

sayo, 'sayo, casaca'.
Cal: 9r, Esc: 329v.
Frente al femenino *saya*, parece ser forma bastante moderna que no aparece hasta el siglo XV en castellano (*Autoridades*, s. v.; *DCECH*, s. v. *saya*) y hasta el XVI en catalán como castellanismo (*DCVB*, s. v. *saio*).
Comp. *alcamiçe* y *vistido*.

se, 'si' (conj. cond.).
Cal: 10r.
Cfr. *GVAM*, s. v.; Rohlfs, s. v.

seiçientas, 'seiscientas'.
Esc: 319r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *seyçiᵛentos*.

seisçientos i veyte i çinco, 'seiscientos veinticinco'.
Esc: 327r.

seído, 'sido'.
abía seído, Esc: 325v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *seydo*.

seno, 'sino' (conj.).
Cal: 2v.
Cfr. *DCVB*, s. v. (ant.).

señalado, -as, 'impreso, marcado'.
Esc: 327v; *señaladas*, Esc: 325r.

serra(s), 'sierra'.
Cal: 4r.
Cfr. Andolz, s. v.; Rohlfs, s. v.; *Endize*, s. v.; *DCVB*, s. v.
Comp. *mont* y *torre*.

servir, 'atender'.
Esc: 326r; *servían las velas*, Esc: 317v.

setanta, 'setenta'.
Cal: 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v.; Andolz, s. v.; *Endize*, s. v.; *DCVB*, s. v.

setanta i çinco, 'setenta y cinco'.
Cal: 10v.

sete, 'siete'.
Cal: 6r.

seteçientos i noventa, 'setecientos noventa'.
Cal: 4v.

setenta i dos, 'setenta y dos'.
Esc: 319r.

seysçientos y çinco, 'seiscientos cinco'.

Cal: 15r.

seysçientos i noventa, 'seiscientos noventa'.
Esc: 322r.

sezen, 'dieciséis'.
Cal: 9r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *seze* y *sezeno* 'decimosexto'; *DRAE*, s. v. *sece* (desus.); Rohlfs, s. v. *setse*; *Endize*, s. v. *setse*.
La variante *seze* es conocida en castellano hasta el siglo xiv (*DCECH*, s. v. *seis* [*seze*]).

si, 'se'.
quedádosi, Cal: 12v.

sieti, 'siete'.
Cal: 5v.
GVAM, s. v. *si*^{y}*et*.

sillo(s), 'sello, precinto'.
Cal: 9v; Esc: 328v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *sillo*^{1} 'sello'; *DRAE*, s. v. *sello*, 5.ª ac.
Comp. *çirradura*.

sinse, 'sin'.
Cal: 2v.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *sins*; Andolz, s. v. (ant.); *DCVB*, s. v.

so, 'so, bajo'.
so pena de, Cal: 22v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *so*^{3}.

solad̲o, 'solado, revestimiento del piso'.
Esc: 327r.

soldán, 'sultán'.
Cal: 4r, 10r, 10v, 18r, 14r, 21v (2), 22r, Esc: 321r; *sold̲án*, Esc: 320v.
Cfr. *Autoridades*, s. v.; *DCVB*, s. v. *soldà* (ant.); *DRAE*, s. v.; Corriente, *Loanwords*, s. v. *soldà*.
Forma común en lo antiguo a partir del ár. and. *sulṭán*, frente a la moderna *sultán* que posiblemente entra en castellano a través del italiano.
Del ár. and. *sulṭán*, y este del ár. clás. *sulṭān*.
Comp. *soldano*.

soldano, 'sultán'.
Cal: 21v.
Comp. *soldán*.

[sopultar], 'sepultar'.
sopultaron, Cal: 8v.
Comp. *eterrado*.

soterrado(s), 'enterrado'.
Cal: 5v (2).
Cfr. *GVAM*, s. v. *soterrar*; *Puey Monçón*, s. v. *soterrar*.
Comp. *eterrado*.

speçia, 'especia'.
Cal: 21r (2).

susodīcho, 'susodicho, dicho arriba'.
Esc: 317v.

t, ṭ

tabal(es), 'atabal, tambor'.
Cal: 18r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *atabal* 'timbal, tambor de un solo parche'; *Puey*

Monçón, s. v. *atabal*; ANDOLZ, s. v. (Benasque); *Endize*, s. v. (Benás); *DCVB*, s. v.; CORRIENTE, *Loanwords*, s. v.

Del ár. and. *aṭṭabl*, y este del ár. clás. *ṭabl*.

Comp. *esturment*.

tabla, 'mesa'.

Cal: 21v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *tabla*[b]; *Autoridades*, s. v., 3.ª ac.; ANDOLZ, s. v. 'carnicería'; *Endize*, s. v. 'carnicería'.

En catalán, galorromance e italiano tomó el sentido de 'mesa', que no es enteramente inaudito en castellano antiguo (Juan Ruiz, *Libro de Apolonio*), pero pronto se olvidó (*DCECH*, s. v.).

ṭahorar, 'hacer la ablución ritual, purificarse'.

Cal: 16v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ṭahararse* y *a*[l]*ṭṭaharar*.

Verbo formado sobre el ár. *ṭahūr*.

Comp. *aguadó* y *alwaḍū*.

tamaña(s), 'tan grande'.

Cal: 18v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *tamaño*; *Autoridades*, s. v. *tamaño*; *DRAE*, s. v. *tamaño*.

Acepción común durante toda la Edad Media hasta el Siglo de Oro, aunque anticuada ya en el siglo XVI en algunas regiones de España (*DCECH*, s. v. *tamaño*).

[tantar], 'tentar'.

tantó, Cal: 18v.

tapia, -s, 'tapia, cierta medida de longitud'.

Cal: 14r; *tapias*, Cal: 14r (2), 14v.

Cfr. *Autoridades*, s. v., 3.ª ac.; *DRAE*, s. v., 5.ª ac. 'medida superficial que en Madrid era de 49 o 50 pies cuadrados'.

Con el sentido de 'medida de una pared' se encuentra ya desde finales del siglo XIII y aparece aún en textos del Siglo de Oro (*DCECH*, s. v.).

tenençia, 'posesión'.

Cal: 4r, Esc: 321r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *tenençia*[1] 'posesión, pertenencia' y *tenençia*[2] 'mantenimiento'; *DRAE*, s. v. *tenencia*, 4.ª ac. 'hacienda o haberes' (desus.).

teníemos, 'teníamos'.

Cal: 2v.

tenor, 'tenor, manera'.

Cal: 11r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *tenor*[1].

terranal, 'terrenal'.

Cal: 4v, Esc: 321v.

terreño, 'tierra firme, puerto'.

Cal: 2r.

Voz de uso en Aragón (ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.), Cantabria (*DRAE* s. v., 3.ª ac.) y Asturias (*DGLA*, s. v. *terreñu*) para referirse al terreno desnevado. En nuestro texto tiene el sentido de 'puerto o tierra firme', acepción documentada ya en las *Leyes de Moros* (*GVAM*, s. v.; *DCECH*, s. v. *tierra*).

timonero, 'timonel, el que gobierna el timón de una nave'.
Cal: 11r.
Aparece en castellano (*Autoridades*, s. v.) a lo largo del siglo XVI (Cervantes, Antonio de Guevara), tomado del cat. *timoner* (*DCVB*, s. v. *timoner*; *DCECH*, s. v. *timón*).
Comp. *almiral* y *pilot*.

tinía, 'tenía'.
Cal: 10v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Comp. *tiníamos*.

tiníamos, 'teníamos'.
Cal: 12v.
Comp. *tinía*.

toca(s), 'toca, bonete'.
Cal: 3r, 3v, Esc: 319r, 320r.
Hace referencia en el texto a cierto tipo de tocado que los peregrinos llevan consigo para su venta y así contribuir a los costes del viaje.

tode, 'toda'.
Cal: 10r.
Adviértase el cierre de *a* átona final en *e*.

tomar, 'coger, alcanzar'.
nos tomó ramaḍán, Esc: 320r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *tomar*[1] 'coger, embargar, llevar' y *tomar*[2] 'comenzar'.

[tomar puerto], 'atracar, llegar a puerto'.
tomaron puerto, Esc: 318r.
Cfr. *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. *tomar* (*tomar puerto un barco*).
Comp. *hazer puerto*.

tomar viento, 'acomodar y disponer las velas de modo que el viento las hiera'.
Esc: 318r.
Cfr. *DRAE*, s. v. *viento* (*tomar el viento*).

toparés, 'encontraréis'.
Cal: 12r.

tornada, 'vuelta, regreso'.
Cal: 11v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *tornada*[1] y *tornado*; ANDOLZ, s. v. (ant.); *Endize*, s. v.

tornar, 'volver, regresar'.
Cal: 9r (2), Esc: 329v (2); *tornámonos*, Esc: 317r; *tornamos*, Cal: 12v; *tornaron*, Esc: 318r; *tornose*, Cal: 11v, Esc: 318r.
Cfr. *GVAM*, s. v. 'volver, dar la vuelta', 'retornar', 'llegar a ser', 'devolver, convertirse', 'traducir'; *DRAE*, s. v., 5.ª ac.; ANDOLZ, s. v. *torná* y *tornare*; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.
Comp. *tornemos*.

tornemos, 'volvimos'.
Cal: 16r (2).
Comp. *tornar*.

torre(s), 'colina'.
Cal: 12v.
Acepción común modernamente en algunas variedades del asturiano (*DGLA*, s. v., 2.ª ac. 'peña relativamente alta').
Comp. *mont* y *serra*.

traí, 'traje'.
Esc: 322v.

Comp. *traímos*, *trašo*, *trušeron*, *trušieron* y *atruše*.

traímos, 'trajimos'.
Cal: 2r, Esc: 317v.
Comp. *traí*, *trašo*, *trušeron*, *trušieron* y *atruše*.

tráfego, 'línea marítima'.
galeras del tráfego, Cal: 21r.
Se refiere a la línea comercial veneciana (*muda*) que operaba entre Túnez y Alejandría.
Comp. *galera*.

trasoro, 'tesoro'.
Esc: 327v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *t^{a}rasoro*.

trašo, 'trajo'.
Cal: 18r.
Comp. *traí* y *traímos*.

traversar, 'atravesar'.
Cal: 23v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *t^{a}ravesar.*
Forma conocida en catalán (*DCVB*, s. v.) y occitano (*DCECH*, s. v. *verter*).
Comp. *travesar*.

[travesar], 'atravesar'.
travesamos, Esc: 320v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *t^{a}ravesar*; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (poco usado).
Comp. *traversar*.

tre, 'tres'.
Cal: 10v.

trebajo, -s, 'dificultad'.
Cal: 12v (2), *trebajos*, Esc: 324r-324v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *t^{e}rebajo* 'trabajo, dificultad, pena, molestia'; *Autoridades*, s. v. *trebejar* 'lo mismo que trabajar'; ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v. *treball*; *Endize*, s. v.; *DCVB*, s. v. *treball*.

trenta, 'treinta'.
Cal: 2r, 3r, 3v, 5r (2), 6r, Esc: 317v, 320r, 322v, 324r (2).
Cfr. *GVAM*, s. v. *t^{e}renta* y *t^{e}reyta*; ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.

trenta e dos, 'treinta y dos'.
Cal: 9r; *trenta i d̲os*, Esc: 329v.

trenta e seys, 'treinta y seis'.
Cal: 10r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *trenta y seis*.

trenta i tres, 'treinta y tres'.
Cal: 18r.
Cfr. *GVAM*, s. v.

trenta i siete, 'treinta y siete'.
Cal: 15r.

tres mil i seyçientos, 'tres mil seiscientos'.
Cal: 21v.

treslado, 'copia escrita'.
Cal: 1v, Esc: 317r.
Cfr. *Autoridades*, s. v. *traslado*; *DCVB*, s. v. *trasllat*, 2.ª ac. 'còpia', 3.ª ac. 'traducció'.
Variante frecuente de *traslado* durante el siglo XVI (*DCECH*, s. v. *preferir*).

treze, 'trece'.
Esc: 317v (2), 328r.

treze mil i quinientos, 'trece mil quinientos'.
Cal: 10r.

trezientos i sesenta, 'trescientos sesenta'.
Esc: 327r.

trujamán, 'trujamán, traductor, intérprete'.
Cal: 9r, Esc: 329v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *turǰamān*; CORRIENTE, *Loanwords*, s. v. *torc/simany*.
Del ár. and. *turǧumán*, y este del ár. clás. *turǧumān*.

trušeron, 'trajeron'.
Cal: 15v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *trošéronlos*.
Comp. *trušieron*, *atruše*, *traí* y *traímos*.

trušieron, 'trajeron'.
Cal: 12r.
Comp. *trušeron*, *atruše*, *traí* y *traímos*.

u

ún, 'uno'.
Cal: 9r.
Comp. *vinte i-ún*.

v

val, 'valle'.
Cal: 9v (fem.), Esc: 323r (masc.), 327v (2) [masc.], 328v (masc.), 329v (fem.).

Cfr. *GVAM*, s. v.; *Puey Monçón,* s. v.; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (masc.); ANDOLZ, s. v. *bal*; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.

veímos, 'vimos'.
Esc: 318v.

venimos, 'vinimos'.
Cal: 23v, Esc: 318r.

vente, 'veinte'.
Cal: 6r, 9v, 15v.
Cfr. *GVAM*, s. v., *veyte*, *veinti* y *vinte*; ANDOLZ, s. v. *bente*; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.
Comp. *vinte*.

vente i dos, 'veintidós'.
Cal: 6r.

vesitaçión, 'ceremonia, visita piadosa'.
Cal: 12v, 18v, 22v, Esc: 322v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *vesitaçi*^{y}*ón* y *vesitami*^{y}*ento* 'visita'.

vesitar, 'visitar'.
Cal: 5r (3), 8r, 10r, 17r, 17v, Esc: 317r, 322v (3), 324v, 325v, 327v, 328r; *vesitarlos*, Esc: 327v; *vesitamos*, Cal: 4r, 4v, 5r (2), 5v, 6r (2), 6v (2), 10r, 11v (2), 17v, 16r, 22v (2), Esc: 320v (2), 321v (2), 322r, 323r, 323v (5), 325v, 326r, 327v; *vesitan*, Cal: 18v; *vesitaron,* Cal: 6r; *vesité*, Cal: 21v; *vesitemos*, Esc: 322r.
Cfr. *GVAM*, s. v., y *bisitar*; *Puey Monçón,* s. v.; ANDOLZ, s. v. *besitar*; *Endize*, s. v. *besitar*; *DCVB*, s. v.
Comp. *visitamo*.

[vevir], 'vivir'.
vevía (3.ª p. sing), Cal: 23r; *vevían*, Cal: 4r.
Cfr. *GVAM*, s. v.; ANDOLZ, s. v. *bebir*; *Endize*, s. v.
Variante común en castellano medieval (*DCECH*, s. v. *vivo*).

[veyer], 'ver'.
veye, Cal: 18r; *veyen*, Cal: 14v.
Cfr. *GVAM*, s. v., y también *veer*; ROHLFS, s. v. *viyér*; *Endize*, s. v.
Comp. *vido* y *vidiéronlo*.

veynte i d̲os, 'veintidós'.
Esc: 324r.

viçiosa, -s, 'deleitosa, próspera'.
Cal: 4v, Esc: 321v; *viçiosas*, Cal: 4v, 22r, Esc: 321v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *viçi̯osa*; *Autoridades*, s. v. *vicioso,* 3.ª ac.; *DRAE*, s. v. *vicioso*, 4.ª ac.

vidiéronlo, 'lo vieron'.
Esc: 325v.
Comp. *veyer* y *vido*.

vido, 'vio' (3.ª p. sing. del perf.). Cal: 9r; *vi̯do*, Esc: 328r; Cal: *vīdo*, 8r.
Cfr. *GVAM*, s. v.; *Endize*, s. v. *bido*.
Comp. *veyer* y *vidiéronlo*.

viecha, 'vieja'.
Esc: 320r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *viecho*.

vintaçinco mil, 'veinticinco mil'.
Cal: 15r.

vinte, 'veinte'.
Cal: 11r, 23v, Esc: 323v.
Cfr. *GVAM*, s. v., *vente*, *veinti*, *veyte* y *vinte*; ANDOLZ, s. v. *bint*; ROHLFS, s. v. *vint; Endize*, s. v. *bint*.
Comp. *vente*.

vintecuatro, 'veinticuatro'.
Cal: 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *vintiku*^{w}*atro* y *veytiqu*^{w}*atro*.

vinte i çinco, 'venticinco'.
Esc: 317v, 324r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *vinteiçinko*.

vinte i-ún, 'veintiuno'.
Cal: 18v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ventiuno*, *vinteiún* y *vintiuno*; *Endize*, s. v. *vintiuno*.
Comp. *ún*.

vintiséys, 'veintiséis'.
Cal: 12v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *vintiséis*.

vintiçinco, 'veinticinco'.
Cal: 2r, 6r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *veyteçinko*, *veite i çinko*, *veytiçinko* y *vintiçinko*.

vintiçinco mil, 'veinticinco mil'.
Cal: 21v.

vintitrés, 'veintitrés'.
Cal: 11v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *vintit*^{e}*reseno*.

visitamo, 'visitamos' (1.ª p. pl. del perf.).
Cal: 9r.
Comp. *vesitar*.

víspara, 'víspera'.
Esc: 326r.

Forma de uso en el oriente de Asturias (*DGLA*, s. v.).

vistido(s), 'vestidura, hábito religioso'.
Cal: 11r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *vistidura*; Andolz, s. v. *bistir*; *Endize*, s. v. *bistir* y *bistiu*; *DCVB*, s. v. *vistit* (dial. alguerés).
Comp. *alcamiçe* y *sayo*.

vós, 'vosotros'.
Cal: 21r.

vuez(es), 'voz'.
Cal: 14v.

w

wārdián, 'guardián, custodio'.
Cal: 8v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *wardeano*.

weste(s), 'caravana formada por peregrinos procedentes de determinado país o región'.
Cal: 18r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *agü^{w}ešte*, *gü^{w}este*, *fu^{w}este* y *weste* 'hueste, ejército'; *Puey Monçón,* s. v.
Comp. *aweste* y *güeste*.

z, ẓ

zāwiya, 'zagüía, ermita en la que se halla la tumba de un santón'.
Cal: 6r, Esc: 324v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *zaguya*.
Voz ár. *zāwiya*.

ẓohar. Vid. *alẓẓohar*.

II
Antropónimos

A

Abdu Alḥaq. Personaje no identificado.

Cal: 22v.

ᶜAbdu Allah el Morisco. Primo y compañero de viaje de ᶜOmar Paṭōn.

Esc: 317r.

ᶜAbdu Allah ibnu Alḥaṭāb. ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb, hijo del segundo califa y uno de los más fecundos tradicionistas. Murió asesinado en Medina en el año 73/693.

Cal: 16r.

Abdu Alwarra'aq. Personaje no identificado.

Cal: 22v.

Abī ᶜUbayda. Abū ᶜUbayda b. al-Ǧārraḥ, personaje perteneciente a la tribu de Qurayš y uno de los primeros conversos al islam, a quien, con otros nueve creyentes, Mahoma había prometido el paraíso.

Cal: 6r; *Abī ᶜUbayḍa*, Esc: 324v

Cfr. *GVAM*, s. n. *Abī ᶜUbaydati bnu al-arraḥ*; *EI²*, I, pág. 163.

Abī ᶜUbayḍa. Vid. *Abī ᶜUbayda*.

Abi Hurayra. Abū Hurayra ad-Dawçī al-Yamanī, compañero de Mahoma y famoso tradicionista dotado de una memoria legendaria.

Cal: 6v; *Abī Hurayraᵗᵃ*, Esc: 325v; *Abī Hurāyraᵗᵃ*, Cal: 16v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Abī Hurayra*; *EI²*, I, págs. 132-133.

Abī Hurayraᵗᵃ. Vid. *Abi Hurayra*.

Abī Hurāyraᵗᵃ. Vid. *Abi Hurayra*.

Abī Lahbi. Abū Lahab, tío y adversario de Mahoma.

Cal: 17r, 16r.

Abū Bakri. Abū Bakr, el primer califa de los llamados ortodoxos. Padre de ᶜĀ'iša y suegro de Mahoma. Por su sinceridad y fe recibió el sobrenombre de *aṣ-Ṣiddīq* 'justo, honrado, virtuoso'.

Cal: 17r (2); *Abū Bakrin Aˡṣṣidīq*, Cal: 5v; *Alṣidīq*, Cal: 16v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Abu Bakri*; *Puey Monçón*, s. n. *Abu Bakri*.

Abū Bakrin aˡṣ-Ṣidīq. Vid. *Abū Bakri*.

Abū Ǧahli. Abū l-Ḥakam ᶜAmr b. Hišām b. al-Muġīra, miembro de una de las familias más importantes de La Meca y enemigo encarnizado de Mahoma. Murió según la tradición en la batalla de Badr.

Cal: 17r, 16r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Abu Ǧahli*; *EI*², I, págs. 118-119.

Ādam. Adán o Ādam, el primer hombre.

Cal: 5v, 11v, 18v, 22r, Esc: 323r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Adam*; *Puey Monçón*, s. n.

Agustín, Fray. Vid. *Agustín de San Françisco*.

Agustín de San Françisco, Fray. Fraile franciscano, natural de la villa de Arévalo, citado en el relato como guardián del Santo Sepulcro de Jerusalén.

Cal: 8v; *Fray Agustín*, Esc: 328v.

Comp. *Garçía de la Cárçel*.

Aḥmad Albadawiyyu. Aḥmad al-Badawī (m. 1276), santón nacional egipcio por excelencia venerado en la localidad de Ṭanṭā.

Cal: 22r.

Alfaḍi fijo del-ᶜAbbāç. Vid. *Alfaḍl bnu ᶜAbbāç*.

Alfaḍl bnu ᶜAbbāç. Al-Faḍl b. al-ᶜAbbāç, primo de Mahoma.

Cal: 6v; *çide Alfaḍi fijo del-ᶜAbbāç*, Esc: 325v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Al-Faḍli*.

ᶜAlī Abī Ṭālib. Vid. *ᶜAlī bnu Abī Ṭālib*.

ᶜAlī bnu Abī Ṭālib. ᶜAlī b. Abī Ṭālib, primo y yerno de Mahoma, y tercer califa desde el año 35/656.

Cal: 5r (2), 5v, 17r, Esc: 322v; Cal: *ᶜAlī Abī Ṭālib*, 16r.

Cfr. *GVAM*, s. n.; *Puey Monçón*, s. n. *ᶜAlī ibnu Abī Ṭālib*.

Ališandre. Alejandro Magno.

Cal: 18v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ališšandᵉre* y *Al-Eçkandar*.

Allah. Dios, Allāh.

Cal: 1v, 5v (2),11r (2), 17v, 18v, 14v (3), 16v, 21r (2), Esc: 317v, 323r (3), 326r.

Nótese que en los textos aljamiados la voz suele aparecer generalmente sin el trazo característico de *fatḥa* larga.

Cfr. *GVAM*, s. n.; *Puey Monçón*, s. n.

Almiqadāl. Vid. *Almiqdād*.

Almiqdād. Al-Miqdād b. ᶜAmr o b. Açwad, personaje árabe de La Meca. Huyó a Medina para permanecer fiel al Profeta.

Cal: 5r; *Almiqadāl*, Esc: 322v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Al-Midād ibnu Al-Açwad al-Kandiyyu*.

Alṣidīq. Vid. *Abū Bakri*.

Ānaç. Vid. *Anás*.

Anás. Anás, hijo de Set, sumo sacerdote del Sanedrín.

Cal: 8r; *Ānaç*, Esc: 328r.

Comp. *Qayfás*.

Aˡrrabiyaᵗᵃ. Rābiᶜa al-ᶜAdawiyya al-Qayssiyya (m. 801), mística sufí, erróneamente identificada en el relato como hija de Ibrāhīm.

Cal: 8r; *Rabiya, ficha ḍe nuestro padre Ibrāhīm*, Esc: 327v.

ᶜĀyšaᵗᵃ. ᶜĀ'iša bint Abī Bakr, hija de Abū Bakr, tercera mujer de Mahoma y su esposa preferida. Nacida en La Meca hacia el año 614.

Cal: 17v; *ᶜA'yšaᵗᵃ*, Cal: 16r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *ᶜAyšah*.

ᶜA'yšaᵗᵃ. Vid. *ᶜĀyšaᵗᵃ*.

B

Banī Içrā'ila. Banū Içrā'īl, los hijos de Israel, los judíos.

Esc: 326v.

Cfr. *GVAM*, s. v., *Banī Içrāil*.

Banī Šaybaᵗᵃ. Banū Šayba o Šaybíes, familia de la región de al-Ḥiğāz encargada de custodiar las llaves de la Kaaba.

Cal: 15v.

Banī Umayya. Vid. *Banī Umayyah*.

Banī Umayyah. Los Omeyas de Damasco.

Meçquida de Banī Umayyah, Cal: 5r (2); *Banī Umayyah*, Cal: 4v; *meçquiḍa ḍe Banī Umayya,* Esc: 322v; *meçquida de Banī Umayyaᵗᵃ*, Esc: 322r; *meçquiḍa de Banu ᶜUmayaᵗᵃ*, Esc: 322v; *Banu Umayaᵗᵗᵃ*, Esc: 322r.

Banī Umayyaᵗᵃ. Vid. *Banī Umayyah*.

Banu ᶜUmayaᵗᵃ. Vid. *Banī Umayyah*.

Banu Umayaᵗᵗᵃ. Vid. *Banī Umayyah*.

Belal bnu Hamāmaᵗᵃ. Vid. *Bilāl bnu Hamāmaᵗᵃ*.

Bilāl bnu Hamāmaᵗᵃ. Bilāl b. Rabāḥ o b. Ḥamāma, liberto de origen etíope. Tomó parte de todas las expediciones y fue el primer almuédano del islam. Cuando murió Mahoma, abandonó al-Ḥiğāz trasladándose a Siria. Murió en Damasco el año 20/641.

Cal: 5v; *Belal bnu Hamāmaᵗᵃ*, Cal: 16v; *Bilāl ibnu Ḥamāma*, Esc: 323v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Bilāl bnu Ḥamāma*.

Para la forma *Belal* (fol. 16 *v*), téngase en cuenta aquí la frecuente vacilación de *e* / *i* átonas registrada en el manuscrito.

Bilāl ibnu Ḥamāma. Vid. *Bilāl bnu Hamāma*[ta].

Bušaḥama. Hijo de ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭab.

Esc: 321v.

C, Ç

Çaᶜad Alānṣārī. ᶜUmayr b. Çaᶜd al-Anṣārī, compañero del Profeta y gobernador de Ḥoms.

Cal: 4r; *çiḏi Çaᶜad Anṣāri*, Esc: 320v.

Çaᶜad Anṣāri. Vid. *Çaᶜad Alānṣārī*.

Çulaymān. Salomón o Çulaymān, rey de Israel, hijo de David.

Cal: 7v; *rey Çulaymān*, Esc: 327v; *rey i aˡnnabī Çulaymān*, Esc: 326v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Çulaymān*.

D, Ḏ, Ḍ

Dāwud. El rey y profeta David, padre de Salomón.

Cal: 4r, 8r; *Ḏawūd*, Esc: 326r, 328r; *annabī Dāwūd*, 320v; *rey Ḏāwūd*, Esc: 326r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ḏāwud*.

Ḏawūd. Vid. *Dāwud*.

Ḏāwūd. Vid. *Dāwud*.

Ḍirār. Vid. *Ḍirār bnu Alāzwār*.

Ḍirar ibnu Alāzwar. Vid. *Ḍirār bnu Alāzwār*.

Ḍirār ibnu Alāzwar. Vid. *Ḍirār bnu Alāzwār*.

Ḍirār bnu Alāzwār. Ḍarār b. al-Azwār, guerrero musulmán de la tribu de los Banu Açad. Intervino activamente en la campaña de Ḫālid contra Mālik.

Cal: 5v; *Ḍirār*, Cal: 6r; *Ḍirar ibnu Alāzwar*, Esc: 323v; *Ḍirār ibnu Alāzwar*, Esc: 323v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ḍirad ibnu al-Āzwār*.

Du Alqarnayn. Vid. *Dū Alqarnayn*.

Dū Alqarnayn. Alejandro Magno, incorporado a la tradición islámica, donde aparece como defensor de la fe, bajo el nombre de *Ḏū l-Qarnayn* ‘el de los dos cuernos’.

Cal: 18v; *Du Alqarnayn*, Cal: 22r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ḏū l-Qarnayni*.

F

Faṭima. Vid. *Fāṭima*[ta].

Fāṭima fija de Abu Bakri iˡṣ-Ṣidīq. Vid. *Fāṭima*[ta] *fija de Abū Bakrin*.

Fāṭima[ta]. Fāṭima, hija de Mahoma y de Ḫadīğa, mujer de ᶜAlī b. Abī Ṭālib, y madre de al-Ḥaçan y al-Ḥuçayn.

Cal: 4v, 16r; *Faṭima*, Esc: 321v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Fāṭima*; *Puey Monçón*, s. n. *Faṭimat*. *EI²*, II, págs. 861-870.

Fāṭima[ta] fija de Abū Bakrin. Evidente error, ya que Abū Bakr no tuvo ninguna hija llamada Fāṭima. Podría estar refiriéndose bien a Fāṭima, hermana de ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb, conocida como ᶜUmm ᶜĀtiqa, cuya tumba se veneraba en el lugar conocido como Maydān al-Ḥaṣā, en el sur de Damasco, o bien a ᶜĀ'iša, hija de Abū Bakr, cuya tumba se creía en la mezquita Omeya.

Cal: 5v; *Fāṭima fija de Abu Bakri i[l]ṣ-Ṣidīq*, Esc: 323v.

Firᶜaun. Faraón o Firᶜawn, soberano del antiguo Egipto.

Cal: 22v; *Firᶜawna*, Cal: 10v; *Firᶜūna*, Cal: 10r; *Firᶜūn*, Esc: 327v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *firᶜawn*; *Puey Monçón*, s. n. *Firᶜawn*.

Firᶜawna. Vid. *Firᶜaun*.

Firᶜūna. Vid. *Firᶜaun*.

Firᶜūn. Vid. *Firᶜaun*.

G, Ǧ

Garçía de la Cárçel. Personaje de la villa abulense de Arévalo, padre del religioso Fray Agustín de San Francisco, ambos mencionados en el relato.

Cal: 8v, Esc: 328v.

Comp. *Agustín de San Françisco.*

Gayfás. Caifás, sumo sacerdote judío.

Esc: 328r.

Comp. *Qayfás* y *Anás*.

Ǧibrīl. El arcángel Gabriel o Ǧibrīl.

Cal: 17r (2).

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ǧibrīl*; *Puey Monçón*, s. n.

H, Ḥ, Ḫ

Hābil. Abel o Hābil, hijo de Adán y hermano de Caín.

Cal: 5r, Esc: 322v, 323r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Hābīl*.

Ḥadiğa. Vid. *Ḫadīğa*.

Ḫadīğa. Ḫadīğa, hija de Ḫuwaylid y primera mujer de Mahoma.

Cal: 16r; *Ḥadīğa[t]*, Cal: 16r; *Ḥadiğğa*, Cal: 6v, Esc: 325v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ḫadīğa*; *Puey Monçón*, s. n. *Ḥadiğa*.

Ḥadiğğa. Vid. *Ḫadīğa*.

Ḥafṣa hīja de ᶜAlī ibnu Abī Ṭālib. Vid. *Ḥafṣa[ta]*.

Ḥafṣa[ta]. Una de las mujeres de Mahoma e hija de ʻUmar b. al-Ḫaṭṭāb.

Cal: 5v; *Ḥafṣa hīja de ᶜAlī ibnu Abī Ṭālib*, Esc: 323v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ḥafṣa*.

Ḫaliḏ. Vid. *Ḫālid bnu Alwalīd*.

Ḫālid. Vid. *Ḫālid bnu Alwalīd*.

Ḫālid bnu Alwalīd. Ḫālid b. al-Walīd, célebre guerrero árabe, comandante hereditario de la caballería mequí y el único responsable de la derrota de los musulmanes en Uḥud, después de un éxito inicial. Se dirigió voluntariamente a Medina para abrazar el islam y Mahoma le confirió el título honorífico de *Çayf Allāh* 'espada de Dios'. Intervino activamente en las campañas contra los bizantinos. Ḫālid es considerado como uno de los grandes genios militares de la historia.

Cal: 5v; *Ḫaliḏ*, Esc: 321v; *Ḫālid*, Cal: 4v (2); *Ḫālīd bnu Alwalīd*, Cal: 4v; *Ḫaliḏ ibnu Alwaliḏ*, Esc: 321v (2), 323v.

Cfr. *GVAM*, s. n.

Ḫālīd bnu Alwalīd. Vid. *Ḫālid bnu Alwalīd*.

Ḫaliḏ ibnu Alwaliḏ. Vid. *Ḫālid bnu Alwalīd*.

Ḫalīma, Çayyida[ta]. Ḥalīma bint Abī Ḏua'yb, nodriza de Mahoma.

Cal: 6v.

Ḥamza[ta]. Hijo de ᶜAbd al-Muṭṭalib, tío de Mahoma. Jugó un papel importante en las negociaciones con el padre de Ḫadīğa, con vistas a la boda de Mahoma. Después de abrazar el islam, se convirtió en una de las figuras insignes de la nueva religión.

Cal: 16v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ḥamza*.

Ḥanafī. Abū Ḥanīfa an-Nuᶜmān (m. 767), teólogo y jurista iraquí fundador de la escuela hanafí.

Esc: 326v.

Ḥanbalī. Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 855), teólogo y jurista iraquí fundador de la escuela hanbalí.

Esc: 327r.

Ḥanna. Vid. *Ḥanna[ta]*.

Ḥanna[ta]. Ana o Ḥanna, madre de María.

Cal: 8r; *Ḥanna*, Esc: 327v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Hanna*.

Hawà. Vid. *Ḥawā*.

Hawā. Vid. *Ḥawā*.

Ḥawā. Eva o Ḥawwā', mujer de Adán y madre de Abel y Caín.

Cal: 11v; *Hawà*, Cal: 22r; *Hawā*, Cal: 18v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ḥawwā*; *Puey Monçón*, s. n.

Ḥawla. Vid. *Ḥawla[ta]*.

Ḥawla[ta]. Ḫawla bint al-Azwar, hermana del legendario guerrero Ḍirār b. al-Azwar.

Cal: 6r; *Ḥawla*, Esc: 323v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ḥawla binta Alāzwār*.

Hūd. Profeta de la tribu de ᶜĀd.
Cal: 5r; *Hūd l-annabī*, Esc: 322r.
Cfr. *GVAM*, s. n.; *EI*², s. n.

I

Ibrahīm. Vid. *Ibrāhīm*.

Ibrāhim. Vid. *Ibrāhīm*.

Ibrāhīm. El patriarca Abraham o Ibrāhīm.
Cal: 8r, 17r, 17v (2), Esc: 327v, 329r; *Ibrahīm*, Esc: 322v; *Ibrāhim*, Cal: 5r, 8v, 18v, 22v.
Cfr. *GVAM*, s. n.; *Puey Monçón*, s. n. *Ibrāhīm*¹.

ᶜ**Içà.** Vid. *ᶜĪçà bnu Maryam*.

ᶜ**Īçà.** Vid. *ᶜĪçà bnu Maryam*.

ᶜ**Īçà bnu Maryam.** Jesús o ᶜĪçà, hijo de María.
Cal: 5r, 5v, 8r; *ᶜIçà*, Esc: 322r; *ᶜĪçà*, Cal: 8v, 10r, Esc: 323r, 326v (2), 326v, 327v, 328r (2), 328v (2).
Cfr. *GVAM*, s. n. *ᶜĪçā* e *ᶜĪçā ibnu Maryam*.

ᶜ**Īçà, don.** Iça de Gebir, alfaquí mayor de Castilla y muftí de la aljama de Segovia. De acuerdo con lo mencionado en el relato, habría fallecido en la segunda mitad del siglo xv en Túnez, donde fue enterrado.
Cal: 21v.

Içḥāq. Isaac, patriarca del pueblo de Israel.
Cal: 8v, Esc: 329r.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Içḥāq*².

Içmāᶜīl. Ismael o Içmāᶜīl, hijo de Abraham. De acuerdo a la tradición musulmana fue Ismael, y no Isaac, la víctima en el sacrificio.
Cal: 17v.
Cfr. *GVAM*, s. n.

ᶜ**Idrīç.** El profeta ᶜIdrīç.
Cal: 11v.
Cfr. *GVAM*, s. n.; *Puey Monçón*, s. n. *Edriç*.

ᶜ**Imārān.** Vid. *ᶜImrān*.

ᶜ**Imrān.** ᶜImrān, padre de María según la tradición musulmana.
Cal: 8r, Esc: 325r; *ᶜImārān*, Esc: 327v.
Cfr. *GVAM*, s. n. *ᶜImrān*² e *Ymrán*.

L

Lūṭ. El profeta Lot o Lūṭ.
Cal: 8r.
Cfr. *GVAM*, s. n.

M

Maḥmūẓ. Converso andaluz que comparte viaje con ᶜOmar Paṭōn desde Damasco a Jerusalén.
alqayde Maḥmūẓ, Cal: 9v (2); *alcayḍe Marfūẓ*, Esc: 325v, 326r.

Mālekī. Vid. *Mālik*.

Malik. Vid. *Mālik*.

Mālik. Mālik b. Anaç, célebre jurisconsulto, fundador de la escuela de derecho malikí.

Cal: 18r, 14r; *Mālekī*, Esc: 33v; *Malik*, Esc: 326v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Mālik ibnu Ānaç*; *Puey Monçón*, s. n. *Malik*[2].

Marfūẓ. Vid. *Maḥmūẓ*.

Maryam. María o Maryam, madre de Jesús.

Cal: 8r (2), 8v, 10r, Esc: 325r (2), 327v, 328r (2); *Maryyam*, Esc: 327v.

Cfr. *GVAM*, s. n.; *Puey Monçón*, s. n.

Maryyam. Vid. *Maryam*.

Mūçà. Moisés o Mūçà, hijo de ᶜImrān, caudillo y profeta y una de las figuras principales de la tradición islámica.

Cal: 6r, 6v, 11r (2), Esc: 324v, 325r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Mūçā*.

Muḥammad[1]. El profeta Mahoma o Muḥammad.

Cal: 4r, 4v, 5v, 6r (2), 6v, 10r, 11r, 12r, 17r, 17v, 16r, 16v (4), 22r, Esc: 320v, 321v, 322v, 323v (2), 324r, 325v, 326r.

Cfr. *GVAM*, s. n.

Muḥammad[2]. Vid. *Muḥammad ḏel Corral*.

Muḥammad, alḥaği. Vid. *Muḥammad ḏel Corral*.

Muḥammad, alḥiğant. Vid. *Muḥammad ḏel Corral*.

Muḥammad Alcorral. Vid. *Muḥammad ḏel Corral*.

Muḥammad ḏel Corral. Compañero de peregrinación de ᶜOmar Paṭōn. Natural de Mérida, es referido en otras ocasiones con el título de peregrino (*alḥaği* o *alḥiğant*) acompañando a su nombre.

Esc: 317r; *mi conpañero Muḥammad*, Esc: 318r; *alḥaği Muḥammad*, Cal: 9r; *alḥiğant Muḥammad*, Cal: 3v; *Muḥammad ḏel Corral*, Cal: 1v.

N

Nafīzay[ta]. Nafīsa bint al-Ḥasan (m. 824), descendiente de Mahoma y perteneciente a los Ahl al-Bayt o allegados al Profeta.

Cal: 10r.

Sobre las referencias de viajeros cristianos al mausoleo cairota de esta santa, véase PELLEGRINI.

Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Nafīça*.

Namruḏ. Uno de los reyes de la tribu árabe de Banū Qinān b. Yazīd, a quienes Mahoma llamó a seguir el islam.

Cal: 5r

Cfr. *GVAM*, s. n. *Namrud*.

Nūraˡddīn. Nūr ad-Dīn Maḥmūd b. Zankī (m. 1174), soberano de la dinastía zanguí.

Cal: 6r; *Nūru Aˡddīn*, Esc: 324r.

Nūru Aˡddīn. Vid. *Nūraˡddīn*.

O

ᶜOmar Paṭōn. Peregrino abulense, autor y protagonista del relato.

Cal: 1v; *Çīḏa alḥaği ᶜOmar Paṭōn*, 317r.

Dada la única ocurrencia del nombre en el texto, empleo la forma «ᶜOmar» con *ᶜayn*, de acuerdo con el árabe, frente a la forma «Gomar» registrada en la documentación cristiana, esta con asimilación del sonido gutural árabe de *ᶜayn* al romance */g/*. Por lo que respecta al apellido, si bien la lectura paleográfica es «Baṭūn», dado que se trata de forma romance, parece preferible la lección «Paṭōn», en consonancia con la forma «Patón» de la documentación cristiana.

P

Paris. Paris, príncipe troyano, hijo de Príamo y de su esposa Hécuba.

Paris el troyano, Cal: 23r.

Pilatos. Poncio Pilato, prefecto de la provincia romana de Judea entre los años 26 y 26 d. C.

Cal: 8v, Esc: 328r.

Q

Qābil. Caín o Qābīl, hijo de Adán.

Cal: 5r, Esc: 322v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Qābīl*.

Qayfás. Caifás, sumo sacerdote judío.

Cal: 8r.

Comp. *Gayfás* y *Anás*.

R

Rabiya. Vid. *Aˡrrabiyaᵗᵃ*.

Rešina, la griega. Juno, diosa romana de la maternidad, equivalente a la Hera griega, que entre otros epítetos recibe el de Regina.

Cal: 23v.

S, Š

Šafᶜī. Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs, fundador de la escuela jurídica ortodoxa *šāfiᶜī*.

Cal: 10r; *Šāfī*, Esc: 326v.

Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Šafiᶜ*.

Šāfī. Vid. *Šafᶜī*.

San Juan. Juan el Evangelista.

Esc: 328r.

Santa Matía. Vid. *Santo Matía*.

Santa Qatalīna. Santa Catalina de Alejandría, mártir cristiana del s. IV.

Cal: 22v.

Santo Marqos. Marcos el Evangelista, primer obispo de la Iglesia

de Alejandría.
Cal: 22v.

Santo Matía. Matías el Apóstol.
Cal: 8v: *Santa Matía*, Esc: 328r.

Šarḥabīl. Vid. *Šarḥabīl bnu Ḥaçnāta*.

Šarḥabīl bnu Ḥaçnāta. Šuraḥbīl b. Ḥaçāna, guerrero árabe que luchó contra las tropas bizantinas en la batalla de Yarmuk.
Cal: 6r; *Šarḥabīl*, Esc: 323v.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Šarḥabīl bnu Ḥuçnā*.

Šeš. Set, tercer hijo de Adán.
Cal: 6v; *annabī Šiẕ*, Esc: 324v.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Šiẕ*.

Šilīdīn bnu Almanṣūr. Parece referirse al célebre sultán Ṣalāḥ ad-Dīn Yūçuf b. Ayyūb, más conocido como Saladino.
Cal: 6r; *Šilīn fijo de Almanṣur*, Esc: 324r.
Sobre la presencia de este personaje en la literatura hispánica, véanse los estudios de Castro, págs. 45-77; Devoto, págs. 412-413, 461-462; Ortiz, págs. 105-118, y Crespo, págs. 8-16.

Šilīn fijo de Almanṣur. Vid. *Šilīdīn bnu Almanṣūr*.

Šiẕ. Vid. *Šeš*.

Šuᶜayb. Jetró, suegro de Moisés y profeta coránico.
Cal: 6v; *Šuᶜayba*, Esc: 325r.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Šuᶜayba.*

Šuᶜayba. Vid. *Šuᶜayb*.

U

ᶜUçmān Alfārāçiyu. Posiblemente se trate de Çalmān al-Fāriçī, habitante de Medina e íntimo del Profeta.
325v.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Çilmān al-Fārāçiyu*.

ᶜUmar bnu Alḥaṭāb. ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb, uno de los personajes más importantes de la primera época del islam, al que se convirtió, según la tradición, al oír recitar la azora xx del Corán. Segundo califa, desde el año 634 a 644 en que murió.
Cal: 4v.
Cfr. *GVAM*, s. n. *ᶜUmar ibnu al-Ḫaṭṭāb*.

ᶜUẕmān bnu ᶜAfān. ᶜUṯmān b. ᶜAffān, uno de los Banū Ummaya de La Meca. Nieto de ᶜAbd al-Muṭṭalib y yerno del Profeta, casado con Ruqāya o Umm Kulẕūm. Tercer califa (644-656).
Cal: 5r; *ᶜUẕmān ibnu ᶜAfān*, Esc: 322v.
Cfr. *GVAM*, s. n. *ᶜUẕmān ibnu ᶜAfān*.

ᶜUẕmān ibnu ᶜAfān. Vid. *ᶜUẕmān bnu ᶜAfān*.

Y

Yaᶜaqūb. Vid. *Yaᶜqūb*.

Yaḥya. Vid. *Yaḥya bnu Zakarriyyā*.

Yaḥya bnu Zakarriyyā. Juan el Bautista, hijo de Zacarías.

Cal: 5r; *Yaḥya*, Esc: 322r; *Yaḥya fijo de Zacarías*, Esc: 322r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Yaḥya*.

Yaḥya fijo de Zacarías. Vid. *Yaḥya bnu Zakarriyyā*.

Yaᶜqūb. Jacob o Yaᶜqūb, patriarca bíblico, padre de José. En la tradición islámica se considera profeta.

Cal: 6v (2), 8v (2), Esc: 324v, 329r (2); *Yaᶜaqūb*, Esc: 325r; *Yaqūb*, Esc: 325r.

Cfr. *GVAM*, s. n.

Yaqūb. Vid. *Yaᶜqūb*.

Yūçuf. José o Yūçuf, hijo de Jacob, patriarca de Israel y de gran importancia en el islam. Su historia aparece incorporada al Corán (azora XII).

Cal: 6v, 8v, Esc: 325r (2), 329r (2).

Cfr. *GVAM*, s. n.

Z

Zakariyā. Zacarías.

Esc: 325v; *Zakariyyā*, Cal: 6v.

Cfr. *GVAM*, s. n.

Zakariyyā. Vid. *Zakariyā*.

Zaynab. Zaynab aṣ-Ṣagīra, conocida como Umm Kulṯūm, hija de ᶜAlī b. Abī Ṭālib.

Cal: 5r; *Zaynab fija de ᶜAlī ibnu Abī Ṭalib*, Esc: 322v.

III
Topónimos

A

Adimasco. Vid. *Dimasq*.

Adimasqo. Vid. *Dimasq*.

Aḍomasco. Vid. *Dimasq*.

Adomasq. Vid. *Dimasq*.

Adomasqe. Vid. *Dimasq*.

ᶜ**Aǧām.** África subsahariana (?)
Aunque se trata de una forma empleada habitualmente para referirse a Persia (*al-ᶜAǧām*), a lo largo de la historia y dependiendo del autor, las tierras de los *ᶜaǧam* 'extranjeros, los de lengua no árabe', se han correspondido con diferentes realidades geográficas, como los territorios islámicos de África subsahariana e incluso, entre autores norteafricanos, para aludir a los pobladores de la Península Ibérica. Véase MATAR, págs. XVIII-XIX y 113.
Cal: 21r, 21v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Alᶜaǧam*.
Ár. *ᶜAǧām.*

Aguas Muertas. Aigues-Mortes, puerto del sur de Francia.
Cal: 21r.

Ālāqṣà. Vid. *Ǧāmiᶜu Ālāqṣà*.

Alᶜarbiyuna. Vid. *Ǧāmiᶜa Alᶜarbiyuna*.

Alazhar. Vid. *Ǧāmiᶜa Alazhar*.

Albunduqiya. Venecia.
Cal: 18v.
Ár. *Al-Bunduqiyya*.
Comp. *Veneçia*.

Alcaçería. Kayseri, ciudad de Turquía, en la península de Anatolia.
Cal: 4r; *Qayçería*, Esc: 320r.
Ár. *Al-Qayṣariyya*.

Alcahara. Vid. *Alqāhiraᵗᵃ*.

Aleçcandaría. Alejandría.

Cal: 22r; *Aleçcandría de Du Alqarnayn*, Cal: 22r; *Āliçkandería*, Cal: 21r; *Iscandería*, Cal: 21v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Al-Eçkandarîya*.

Ár. *Al-Açkandariyya*.

Comp. *Ališandría*.

Aleçcandría de Du Alqarnayn. Vid. *Aleçcandaría*.

Alfarrāt. Vid. *Furāt*.

Algarbe. Literalmente 'el Occidente', los territorios islámicos de Poniente.

Cal: 17v, 21r.

Aparece la misma forma en el relato de Puey Monçón (ms. CSIC Junta 13, fol. 215 *r*), aunque Khedr no la consigna en su glosario.

Ár. *Al-Ġarb*.

Alğarra. Vid. *Ğāmiᶜa Alğarra*.

Alğarrā. Vid. *Ğāmiᶜa Alğarra*.

Alḥandaq. Parece tratarse de la localidad egipcia de al-Ḫānka.

Por este mismo lugar, hoy parte de la periferia norte de El Cairo, pasó a mediados del siglo xv el peregrino italiano Messore, al que llama *Channeche* (Véase Messore, pág. 128). A finales de la centuria, los viajeros judíos Mešullam da Volterra y ᶜObadyah da Bertinoro refieren el mismo lugar con el nombre de *al-Ḥaniqah* (Véase Magdalena, págs. 63 y 125, respectivamente). Parece ser el mismo lugar al que, a finales del siglo xvi, Pedro de Escobar Cabeza de Vaca se refiere con el nombre de *Yanqui* o *Ianqui*. Véase Escobar, pág. 371. Posiblemente sea el mismo lugar que aparece recogido en *GVAM*, s. n. *Alḥandaq*, identificado como Alhandega.

Cal: 9v.

Alḥiğazis. Parece referirse a la región del Ḥiğāz, en la costa occidental de la Península Arábiga.

Alḥiğazis mayores, Cal: 11r.

Ár. *Al-Ḥiğāz*.

Alhinde. La India.

Cal: 11v.

Cfr. *GVAM*, s. n., y *Al-Hindi*; *Puey Monçón*, s. n. *Alhinde*.

Ár. *Al-Hind*.

ᶜ**Alī bnu Walid.** Posiblemente el monte Ali Daği, al sur de la ciudad turca de Kayseri.

Serras de ᶜAlī bnu Walid, Cal: 4r.

Āliçkandería. Vid. *Aleçcandaría*.

Alᶜīrāq. Iraq.

Cal: 16v; *el ᶜIrāq*, Cal: 18r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *ᶜIraq*; *Puey Monçón*, s. n. *Alᶜiraq*.

Ár. *Al-ᶜIrāq*.

Ališandría. Alejandría.

Cal: 17v, 22r (2).

Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Ališandría*; Tafur: *Alixandría*, pág. 111.

Comp. *Aleçcandaría*.

Alkaᶜabaᵗ. Vid. *Alkaᶜbaᵗᵃ*.

Alkaᶜabaᵗᵃ. Vid. *Alkaᶜbaᵗᵃ*.

Alkaᶜbaᵗᵃ. La Kaaba.
Cal: 18r (2), 18v; *Alkaᶜabaᵗ*, Cal: 12v; *Alkaᶜabaᵗᵃ*, Cal: 14v (2), 15v (3).
Cfr. *GVAM*, s. n. *al-Kaᶜaba*; *Puey Monçón*, s. n. *Alqaᶜba*.
Ár. *Al-Kaᶜba*.
Comp. *Baytu Alḥarām*.

Almadīnaᵗᵃ. Medina, literalmente 'la ciudad', anteriormente llamada Yaẓrib.
Cal: 6r.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Almedina* y *Almedina del annabi*.
Ár. *Al-Madīna*.

Almaqām de Ibrāhīm. El Maqām Ibrāhīm, situado en la explanada de la mezquita de La Meca.
Cal: 12v; *Llugar de Ibrāhīm*, Cal: 12v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Almaqām*.

Almuḥarram. La ciudad siria de Maᶜarra o Maᶜarrat an-Nuᶜmān, en referencia a un hijo del compañero del Profeta, an-Nuᶜmān b. Bašīr, allí fallecido. A medio camino entre Alepo y Hama, es lugar de peregrinaje citado por Harawī, págs. 14-15.
Cal: 4v; *Muḥarram*, Esc: 321v

Almunna, La. Localidad a orillas del lago Tiberíades, próxima a la ciudad de Safed.
Cal: 6v; *L-Almunna*, Esc: 325r.
Cfr. Messore: *Munia*, pág. 63.

Almuzdalifaᵗᵃ. Muzdalifa, punto de peregrinación de La Meca, en el camino entre Mina y ᶜArafa.
Cal: 18v.

Alqāhiraᵗ. Vid. *Alqāhiraᵗᵃ*.

Alqāhiraᵗᵃ. El Cairo.
Cal: 4r, 9v (2), 12r, 17v, 18r, 14v, 21r (4), 21v, 22r; *Alcahara*, Esc: 324v; *Alqāhiraᵗ*, Cal: 21v; *Alqahra*, Cal: 6r; *Qāhiraᵗ*, Cal: 21v; *Qāhiraᵗᵃ*, Cal: 10v.
Aparece en el relato de Puey Monçón la forma *Alqahra* (ms. CSIC Junta 13, fol. 204 *r*, pág. 372) que Khedr no consigna en su glosario. Cfr. Enríquez de Ribera: *Alcayro*, pág. 219.
Ár. *Al-Qāhira*.

Alqahra. Vid. *Alqāhiraᵗᵃ*.

Alṣaḥra. Aṣ-Ṣaḫra, la roca de Jerusalén desde la que Mahoma ascendió a los cielos.
Esc: 326r; *alquba ḍe Ṣaḥra*, Esc: 326r.

Anatolia vieja. Forma con la que el peregrino se refiere a las tierras bajo dominio islámico del sur de Anatolia habitadas por cristianos.
Cal: 4r; *L-Anotalia viecha*, Esc: 320r.

Anḏaluzía. Andalucía, el territorio islámico peninsular.
l-Anḏaluzía, Esc: 325v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Andaluzv̂a* y *Andaluz*.

Andarnápol. Si bien es forma empleada en los textos aljamiados para referirse a la ciudad turca de Edirne, parece tratarse aquí de una identificación errónea del autor.

Cal: 2v.

Cfr. *GVAM*, s. n. 'Andrianópolis' (*sic*).

Comp. *Coraçare.*

Angoria. Ankara.

Cal: 3v, Esc: 320r.

Annīl. El río Nilo.

Cal: 22r; *Annil*, Cal: 10r.

Cfr. *GVAM*, s. n.; *Puey Monçón*, s. n. *Aˡnnil*.

Ár. *An-Nīl*.

Annil. Vid. *Annīl*.

ᶜ**An Šiᶜun.** Posiblemente la localidad siria de Ḫan Šayḫūn, a 35 km al norte de Hama, en la que se levanta un caravasar de época medieval.

Cal: 4v; *Ganšiun*, Esc: 321v.

La forma *Ganšiun* (ᶜ*An Šiᶜun* en Cal. por confusión ᶜ*ayn* / *gayn*) en la que *ḫā* aparece representada por *ġayn*, haría pensar en un original en caracteres latinos en el que el topónimo aparecía con g, solución extraña para la escritura de *ḫā*.

Anṭāquía. Antioquía, ciudad del sur de Turquía.

Cal: 4r; *Anṭāqiya*, Esc: 320v.

Anṭāqiya. Vid. *Anṭāquía*.

Āqṣà. Vid. *Ǧāmiᶜu Ālāqṣà*.

Aragón. El reino de Aragón.

Cal: 10v.

ᶜ**Arafaᵗᵃ.** Monte ᶜArafa, lugar de peregrinación, a unos veintiún kilómetros al este de La Meca.

Cal: 18r; *mont de ᶜArafaᵗᵃ*, Cal: 18v; *sierra de ᶜArafaᵗᵃ*, Cal: 18r.

Cfr. *GVAM*, s. n. ᶜ*Arafat*; *Puey Monçón*, s. n. ᶜ*Arafa*.

Ár. ᶜ*Arafa*.

Arévalo. La villa abulense de Arévalo.

Cal: 8v, Esc: 328v.

Aˡṣṣafā w-Almarwaᵗᵃ. Aṣ-Ṣafā y al-Marwa, pequeñas colinas situadas en el entorno de La Meca.

Cal: 12v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Aˡṣṣafā*.

Aˡššām. Aš-Šām o la Gran Siria.

Cal: 4v, 14v (2); *Aˡšām*, Cal: 6v; *Ašām*, Cal: 6r, 16r; *Šša*m, Cal: 18r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Aˡššām*; *Puey Monçón*, s. n. *Ašām*.

Aˡšām. Vid. *Aˡššām*.

Ašām. Vid. *Aˡššām*.

Asbr. Lectura conjetural del nombre de una localidad costera de Egipto no identificada, situada a medio camino entre Roseta y Alejandría.

Cal: 22r.

Ašío. Vid. *Ešyo*.

ᶜ**Ašīq i Maᶜšūq.** Formas no identificadas.

las dos torres que se llaman ᶜAšīq i Maᶜšūq, las primeras que ubo en-el mundo, Cal: 5v; Esc: 323v.

Ávila. Ávila, ciudad de Castilla.
Cal: 1v, 3v, Esc: 317r, 319v.

ᶜA'yšaᵗᵃ. Vid. *Mesquida de ᶜA'yšaᵗᵃ*.

B

Baᶜalbak. La ciudad de Baalbek, en el Líbano.
Cal: 4v; *Balabak*, Esc: 321v.
Comp. *Balqa*.

Babu Alçallām. *Bābu alç-Çalām*.

Bābu Alççalām. La puerta de Bāb aç-Çalām por la que los peregrinos acceden al santuario de La Meca.
Puerta de Bābu Alççalām, Cal: 18r; *Babu Alçallām*, Cal: 12v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n.
Ár. *Bāb aç-Çalām*.

Balabak. Vid. *Baᶜalbak*.

Balqa. La ciudad de Baalbek, en el Líbano.
Cal: 4v.
Comp. *Baᶜalbak*.

Balsa de Banī Içrā'ila. Birket Banī Içrā'īl, cisterna en el Monte del Templo de Jerusalén.
Esc: 326v.

Bantalari. Isla griega no identificada.
Cal: 23r.

Baño de Mūçà. El lugar de Ḥammām Muçà, en la península del Sinaí.
Cal: 11r.

Barbería. Vid. *Berbería*.

Barçelona. Barcelona.
Cal: 21r.

Bayrūt. La ciudad libanesa de Beirut.
Esc: 319r; *Bayrut*, Cal: 2v (2), 3r, Esc: 318r, 318v.
Cfr. Clavijo: *Barruten y Varruten*, pág. 96; Tafur: *Barut*, pág. 71.
Ár. *Bayrūt*.

Baytu Alḥarām. Literalmente 'la Casa Sagrada', epíteto empleado para refirse a la Kaaba.
Cal: 12v, 18r, 16r.
Ár. *Al-Bayt al-Ḥarām*.
Comp. *Alkaᶜbaᵗᵃ*.

Baytu Almaqadiç. Vid. *Baytu Almaqadiç*.

Baytu Almaqdiç. Jerusalén o Bayt al-Maqdiç, literalmente 'la Casa Sagrada'.
Esc: 327r; *Baytu Almaqadiç*, Esc: 326v; *Baytu Almaqdiš*, Cal: 9r.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Baytu Almaqdiç* y *Ālmakadiz*.
Comp. *Jerusalem* y *Casa Santa*.

Baytu Almaqdiš. Vid. *Baytu Almaqadiç*.

Berbería. Berbería, las tierras del norte de África.
Esc: 317v; *Barbería*, Cal: 2r.

Cfr. *Puey Monçón*: *Berbería de Ališandría* (fol. 219r).
Comp. *Trábalez de Berbería*.

Binu Içrā'īl. El desierto del Sinaí, en el que el pueblo de Israel o Banū Içrā'īl vagó perdido durante cuarenta años.
el prado que se llama Binu Içrā'īl, Cal: 21r.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Banī Içrāil*.
Comp. *Ira'el* y *prado*.

Bruça. La ciudad turca de Bursa.
Esc: 319v; *Bruçe*, Cal: 3v.

Bruçe. Vid. *Bruça*.

C, Ç

Cabrera. La isla de Cabrera.
Cal: 2r, Esc: 317r.

Çafe. Vid. *Ṣafe*.

Candía. La isla de Creta.
Cal: 2v, 23v, Esc: 318v.
Cfr. TAFUR: *Candia*, pág. 163.

Çāramina. La localidad siria de Çarmīn, a 15 km al sureste de Idlib.
Cal: 4v.

Casa Santa. Jerusalén o Bayt al-Maqdiç, literalmente 'la Casa Sagrada'.
Esc: 326r, 327r, 329r.
Comp. *Baytu Almaqdiç* y *Jerusalem*.

Castilla. El reino de Castilla.
Cal: 8v, 12r, Esc: 328v.

Castillo de San Pedro. El castillo de San Pedro, en la ciudad turca de Bodrum.
Cal: 23r.
Cfr. TAFUR, pág. 119.

Catalluñia. Vid. *Cataluña*.

Catalunia. Vid. *Cataluña*.

Cataluña. 'Cataluña'.
Esc: 317r, 328r; *Catalluñia*, Cal: 8r; *reino de Qatalluñia*, Cal: 1v; *Catalunia*, Esc: 317r.

Çayhān. El río Ceyhan, en Turquía.
Cal: 4r, *río de Çayḥān*, Esc: 320v.

Çayḥān. Vid. *Çayhān*.

Çerdeña. La isla de Cerdeña.
Cal: 2r; *Çerḍeña*, Esc: 317r.

Çeteril. La isla griega de Citera en el archipiélago de las Jónicas, al sur del Peloponeso. Es en esta isla en la que se sitúa el episodio del rapto de Helena por Paris.
Cal: 23v; *Isla de Paris*, Cal: 23r.
Cfr. CLAVIJO: *Cetril*, pág. 94; TAFUR: *Cetril* y *Citarea*, pág. 53.

Coraçare. Podría referirse a Corcira (la isla de Corfú).
Esc: 318 v.
Comp. *Andarnápol*.

Corque. Isla no identificada.
Cal: 23v.
Posiblemente se refiera aquí Paṭōn a la isla de Corfú, conocida en griego antiguo como Kórkyra. González de Clavijo menciona la isla de

Sant Nicolao de Carqui (Clavijo, pág. 96) y Fray Diego de Mérida la de *Sant Nicolás de Carque* (cfr. Mérida, pág. 131) perteneciente al Señorío de Rodas, bastante alejada, pues, de las coordenadas proporcionadas por Paṭōn, por lo que podría tratarse de una confusión de ambos topónimos en el texto aljamiado.

Costa del Turco. La costa mediterránea oriental bajo dominio otomano.

Cal: 23v.

Costantinoble. Vid. *Costantinople*.

Costantinople. Constantinopla o Estambul.

Cal: 3v; *Costantinoble*, Esc: 319v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Costantinopla*, *Gustantina* y *Kostantinoble*.

Comp. *Gostantinople*.

Cueva de los Sieti Durmientes. El lugar de Aṣḥāb al-Kahf, cercano a Damasco, en el monte Qasiún.

Cal: 5v; *cueva de los Siete Durmientes*, Esc: 323r.

La leyenda de los Siete Durmientes de Éfeso aparece ya mencionada en el Corán (18: 9-16) y el emplazamiento de la cueva en la que estos se refugiaron varía enormemente según la tradición islámica (44 localizaciones) y cristiana (52). Así, por ejemplo, al-Ġarnāṭī (*Tuḥfa*, págs. 81-82, y *Muᶜrib*, pág. 61) sitúa dicha caverna en la localidad granadina de Loja. Véase también *EI*, s. n. *aṣḥāb al-kahf*; François Jourdan, *La tradition des Sept Dormants: une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris (Maissoneuve – Larousse), 1983, y Ṣalaḥ al-Dīn al-Munaǧǧid, «Ahl al-Kahf fī Ġarnāṭa wa-Bizanṭiyya», *Maǧalla al-maǧmaᶜ al-ᶜilmī al-ᶜarabī bi-Dimašq*, 31 (1956/4), págs. 602-610. Sobre la localización lojeña de la cueva, véase Antonio Olmo, «Loja islámica. Historia y leyenda: la cueva de los Durmientes», *MEAH*, 51 (2002), págs. 161-189.

D, D̲

Dimasq. Damasco.

Cal: 4v; *Adimasco*, Esc: 321r, 321v, 324v, 325v, 326r; *Ad̲imasco*, Esc: 323v; *Adimasqo*, Esc: 324r, 324v; *Ad̲omasco*, Esc: 322r; *Adomasq*, Cal: 4v; *Adomasqe*, Esc: 321r; *Dimasqo*, Cal: 3v; *D̲imasque*, Esc: 320r; *Domasq*, Cal: 4v, 5v; *Šām d̲e Dimasqe*, Esc: 319v; *Šām Dimasqo*, Cal: 3v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Dimasqu*.

Ár. *Dimašq*.

Dimasqo. Vid. *Dimasq*.

D̲imasque. Vid. *Dimasq*.

Domasq. Vid. *Dimasq*.

Durāz. El antiguo reino albanés de Durrës o Durazo.

Reino de Durāz, Cal: 23v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Duraçi*^{y}*o*.

E

Ebro. El río Ebro.
Cal: 2r, Esc: 317r.

Ebrón. La villa palestina de Hebrón.
Val de Ebrón, Cal: 8v, Esc: 328v, 329r.
Cfr. MÉRIDA: *Bal de Ebrón* y *Val de Ebrón*, pág. 147.
Comp. *Ḥalīl Aʿrraḥmān*.

Ešayo. Vid. *Ešyo.*

Escarponto. La isla griega de Karpathos, en el archipiélago del Dodecaneso.
Cal: 23r.
Cfr. ENRÍQUEZ DE RIBERA: *Scarpanto*, pág. 310.

Ešeo. Vid. *Ešyo.*

Ešeyo. Vid. *Ešyo.*

España. España.
Cal: 8r, Esc: 328r.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Spaña*.

Ešyo. El puerto de la isla griega de Quíos.
Cal: 2v; *Ašío*, Esc: 318v; *Ešayo*, Esc: 318v; *Puerto d-Ešeo*, Cal: 3r; *Ešeyo*, Esc: 318v.
Cfr. CLAVIJO: *Xio*, pág. 101; TAFUR: *Exío*, pág. 119; ENRÍQUEZ DE RIBERA: *Exío*, pág. 220.

F

Faviana, La. La isla italiana de Favignana, cercana a Sicilia.
Cal: 2v; Esc: 318r.

Françia. Francia.
Cal: 23v.

Furāt. Si bien es forma conocida para referirse al río Éufrates (ár. al-Furāṭ) en este caso se trata del río ʿIfrīn o Afrin, afluente del Orontes.
Esc: 320v; *Alfarrāt*, Cal: 4r.

Fuwa. Fuwwa, a orillas del Nilo, en el Bajo Egipto.
Cal: 22r.

G, Ǧ

Galilea. El lugar de Betania, en la falda oriental del monte de los Olivos, cuyos pobladores se decían originarios de la región de Galilea, con la que no debe confundirse.
Esc: 328v; *Galileya*, Cal: 8v.
Adviértase el empleo de *y* antihiática, propio del aragonés.
Cfr. MÉRIDA: «una pequeñuela aldea ansí llamada donde se aposentavan y tenían posada los que a la ciudad de Jerusalem venían de la provincia de Galilea, de los quales la dicha aldehuela tomó nombre» (pág. 201); ENRÍQUEZ DE RIBERA: «En aquel lugar tenían por costumbre la gente de Galilea de venirse aposentar y por

esto tomó aquel nombre, porque la propia prouincia de Galilea está de Jerusalén muy lexos» (págs. 242-243).

Galileya. Vid. *Galilea*.

Ğāmiᶜa Alᶜarbiyuna. Mezquita de la ciudad de Alejandría, en la que el peregrino sitúa la tumba de Alejandro Magno.
Cal: 18v.

Ğāmiᶜa Alazhar. La mezquita de al-Azhar de El Cairo.
Cal: 21v.

Ğāmiᶜa Alğarra. La mezquita al-Ğarraḥ, en Damasco, restaurada según Ibn ᶜAsākir por Ğarraḥ al-Manīḥī.
Cal: 6r; *Ğāmiᶜa Alğarrā*, Esc: 324v.

Ğāmiᶜu Ālāqṣà. La mezquita de al-Aqṣà en Jerusalén.
Esc: 326r; *ğāmiᶜu Āqṣà*, Esc: 326v.

Ganšiun. Vid. *ᶜAn Šiᶜun*.

Gaza. La ciudad palestina de Gaza.
Esc: 329r, 330r; Gazza, Cal: 9r (2), 17v.

Gazza. Vid. *Gaza*.

Ğibāl Abī Qubayçi. El monte de Abū Qubayç, al este de La Meca.
Cal: 17r.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Abi Kubayça*.
Ár. *Ğabal Abū Qubayç*.

Ğibāl Alṭuwir. El monte Sinaí.
Cal: 10v.
Ár. *Ğabal aṭ-Ṭūr*.

Ğibālu Aˡẕ-ẕūrā. Ğabal Ẕawr, elevación al este sureste de La Meca, en la que se encuentra la cueva (Ġar aẕ-Ẕawr) en la que se refugiaron Mahoma y Abū Bakr.
Cal: 17r.

Golfo, el. El mar Jónico.
Cal: 2v, Esc: 318r.

Golfo de Veneçia. El golfo de Venecia o mar Adriático.
Cal: 23v.

Gostantinople. Constantinopla, el imperio bizantino.
Enperio de Gostantinople, Cal: 23v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Gostantinoble*.
Comp. *Costantinople*.

Granada. Granada.
Cal: 3r; *Granaḏa*, Esc: 319r.

Greçia. Grecia.
Isla da Greçia, Cal: 3r; *Isla ḏe Greçia*, Esc: 318v; *Enperio de Greçia*, Cal: 23v.
Adviértase en 3 *r* la acepción de la voz *isla*, posible calco del ár. *ğazīra* 'isla' y también 'península'.

Ğudda. Yeda, ciudad portuaria del oeste de la península Arábiga.
Cal: 6r, 11r (2), 11v (3), 12r, Esc: 324v.
Ár. *Ğudda*.

H, Ḥ, Ḫ

Ḫaddā. Ḥadda, pequeña localidad al oeste de La Meca, en el camino a Yeda.
Cal: 12v.

Ḥağaru Alāçwād. La Piedra Negra, emplazada en la esquina oriental de la Kaaba.
Cal: 17r.
Ár. *Ḥağar al-açwad*.
Comp. *Piedra Negra*.

Ḥalab. La ciudad de Alepo, en el norte de Siria.
Cal: 4r, 4v, 18r, 21r; *Ḥalaba*, Esc: 320v, 322r; *Ḥālaba*, Esc: 321v; *Ḥalabe*, Esc: 320v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n.
Ár. *Ḥalab*.

Ḥalaba. Vid. *Ḥalab*.

Ḥālaba. Vid. *Ḥalab*.

Ḥalabe. Vid. *Ḥalab*.

Ḥalīl Aˡrraḥmān. La villa palestina de Hebrón.
Cal: 8v; *Ḥalil Aˡrraḥmān*, Esc: 328v.
Ár. *Al-Ḫalīl*.
Comp. *Ebrón*.

Ḥāma. La ciudad siria de Hama.
Cal: 4v; *Ḥamāta*, Esc: 321v.
Ár. *Ḥamā*.

Ḥamāta. Vid. *Ḥāma*.

Ḥarā. El lugar de Ḥirā', en la montaña de Ǧabal an-Nūr, donde Mahoma comenzó a recibir las primeras revelaciones del Corán.
Ǧibālu Ḥarā, Cal: 17r.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Ḫarā*.

Ḥimṣa. Ḥoms, ciudad del interior de Siria.
Cal: 4v, Esc: 321v.
Cfr. *GVAM*, s. n.
Ár. *Ḥimṣ*.

I

Indias, Las. Las Indias Orientales.
Cal: 11v, 18r, 16r.

Ira'el. El pueblo de Israel.
Cal: 21r.
Frente al ár. *Içrā'īl*, esta forma con realización de /s/ ante /r/ como aproximante alveolar [ɹ], parece presentar la tendencia común en la lengua actual.
Comp. *Binu Içrā'īl*.

ᶜIrāq, el. Vid. *Alᶜīrāq*.

Iscandería. Vid. *Aleçcandaría*.

Iscariça. Posiblemente la isla griega de Kasos.
Cal: 23r.

Isla ḍe los Falcones. La Galite, isla en la costa norte tunecina.
Esc: 317v

Islas de Garçipélago. El Ducado de Naxos, también conocido como Ducado del Egeo o del Archipiélago, formado por las islas Cícladas.
Cal: 23r.

Adviértase que Covarrubias recoge para *archipiélago* la acepción de 'una parte del mar Mediterráneo, que divide a Grecia de Asia, por otro nombre llamado el Mar Egeo'. El castellano toma la voz del italiano *arcipelago* y este posiblemente del gr. Αἰγαῖον πέλαγος, literalmente 'mar Egeo'. Véase VIDOS, págs. 206-209; CLAVIJO: *Alçapiélago*, pág. 95.

Islas de los Murābiṭes. Islas del mar Rojo no identificadas.

Cal: 11r.

Isla de Paris. Vid. *Çeteril*.

Islas de Romania. Las islas Cícladas.

Cal: 2v, Esc: 318v.

Ciertamente, parece referirse aquí al archipiélago de las Cícladas, si bien el sentido de la forma *Romania* varía a lo largo del tiempo. De tal manera, en griego bizantino era empleada para designar el propio territorio de Bizancio (MONTANER, reseña de KHEDR, págs. 413-414). Siglos después, con *Romania* o *ad partes Romanie* referían los marinos genoveses entre los siglos XIV-XV la navegación hacia las costas griegas y turcas. Véase MUSSO, págs. 42-43 y 46. Durante el siglo XV, González de Clavijo menciona la *boca de Romania* y Pero Tafur la *canal de Romanía* para referirse al estrecho de Dardanelos. Véase CLAVIJO, pág. 113, y TAFUR, págs. 123-124, respectivamente. La forma *Romania* aparece igualmente en el relato de Puey Monçón, que Khedr interpreta erróneamente como *Rumanía* 'Moldavia y Valaquia'. Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Rumania*.

Isle del Oro. Ǧazīra aḏ-Ḏahab, isla del Nilo, en el Bajo Egipto.

Cal: 22r.

Cfr. MESSORE: *Ixola d'oro*, pág. 146; AFRICANO: *Gezirat ed deheb*, pág. 312.

J

Jerusalem. Jerusalén.

Cal: 6r, 9v (2), 17v, Esc: 324v; *Jesusalem*, Esc: 325v, 328v, 329r (2).

Cfr. *GVAM*, s. n. *Jerušalén*.

Comp. *Baytu Almaqadiç* y *Casa Santa*.

Jesusalem. Vid. *Jerusalem*.

Jordán. El río Jordán.

Cal: 6v (2), Esc: 324v; *Jorḏán*, Esc: 325r.

Comp. *Río Yaᶜqūb*.

Josafat. El valle de Josafat.

Val ḏe Josafat, Esc: 327v.

L

Lamorgo. La isla griega de Amorgo, en el archipiélago de las Cícladas.

Cal: 23r.

Longo. La isla griega de Longo o Cos.

Cal: 23r.

Forma empleada también por Fray Diego de Mérida en 1520 (cfr. MÉRIDA, pág. 131), frente a la más común *Lango*, usadas por CLAVIJO, pág. 95, TAFUR, pág. 119, y ENRÍQUEZ DE RIBERA, pág. 308.

Llugar de Ibrāhīm. Vid. *Almaqām de Ibrāhīm*.

M

Magarabe. *Miçquida Magarabe*.

Maka. Vid. *Makka*^{ta}.

Maka^{ta}**.** Vid. *Makka*^{ta}.

Makka. Vid. *Makka*^{ta}.

Makka^{h}**.** Vid. *Makka*^{ta}.

Makka^{t}**.** Vid. *Makka*^{ta}.

Makka^{ta}**.** La ciudad santa de Makka o La Meca.

Cal: 12r (2), 18r, 14v, 16r (2); *Maka*, Esc: 324r (3), 324v (3); *onraḏa casa ḏe Maka*, Esc: 329v; *Casa de Maka*^{ta}, Cal: 12v; *Maka*^{ta}, Cal: 1v, 4v, 12r (2); *Makka*, Esc: 317r, 319v; *Makka*^{b}, Cal: 3v; *Makka*^{t}, Cal: 6r; *Casa de Makka*^{ta}, Cal: 16r; *Casa Santa de Makka*^{ta}, Cal: 9r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Makka*; *Puey Monçón*, s. n. *Maka*.

Mallorca. La isla de Mallorca.
Cal: 2r, Esc: 317r.

Malta. La isla de Malta.
Cal: 23v.

Mar Bermeja. El mar Rojo.
Cal: 11v.

Cfr. TAFUR: *Mar Vermejo*, páginas 70.

Comp. *Mar de Mūçà* y *Mar de l-anabī Muḥammad.*

Mar Çuwayça. El golfo de Suez.
Cal: 10v.

Mar de Lūṭ. El mar Muerto.
Cal: 8r.

Mar de Mūçà. El mar Rojo.
Cal: 6r, 11r, Esc: 324v.

Comp. *Mar Bermeja* y *Mar de l-anabī Muḥammad*.

Mar de l-anabī Muḥammad. El mar Rojo.
Cal: 11r.

Comp. *Mar Bermeja* y *Mar de Mūçà*.

Mar Tabaria. El lago Tiberíades.
Cal: 6v, Esc: 325r.

Comp. *Tabaria*.

Mataría, La. La localidad de Al-Maṭariyya, en Egipto, lugar del árbol en el que descansó María tras la huida a Egipto.

Cal: 10r.

Cfr. *Puey Monçón*, s. n.; TAFUR: *La Matarea*, pág. 86.

Menorca. La isla de Menorca.
Cal: 2r, Esc: 317r.

Mériḏa. Mérida.
Esc: 317r.

Mesquida de ᶜA'yša^{ta}**.** La Mez-

quita de ᶜĀ'iša, situada en los alrededores de La Meca, en el camino a Medina.

Cal: 16r.

Ár. *Masǧid ᶜĀ'iša*.

Meterīl. Lectura conjetural. Podría tratarse de Mitilene, capital de la isla de Lesbos.

Cal: 23v.

Cfr. Clavijo: *Metelin*, pág. 104; Tafur, *Metellin*, pág. 123.

Mezquiḍa Blanca. Al-Masǧid al-Abyaḍ o Mezquita Blanca de Ramla, en Palestina.

Esc: 325v, *Meçquida Blanca*, Cal: 6v.

Milallā Banī. La Roca Fundacional del Templo de Jerusalén.

Esc: 321v

Parece tratarse de la expresión aramea מלא בני, es decir, 'la culminación de la construcción, la perfecta obra', conocida en hebreo como אבן השתייה (*'eḇen ha-šětiyah*) 'piedra del fundamento'.

Comp. *Santo Santorun*.

Minà. Localidad a ocho kilómetros aproximadamente de La Meca, en el camino hacia el monte ᶜArafa.

Cal: 17v, 18r, 18v (3).

Cfr. *GVAM*, s. n. *Minā*; *Puey Monçón*, s. n. *Mina*.

Miçquida Magarabe. La antigua mezquita de los Magrebíes o Ǧāmiᶜ al-Maġāriba, adyacente al muro suroeste del Ḥaram.

Cal: 7v.

Comp. *Zāwiya de los Magrabíes* y *magrabíes de poniente.*

Modó. Vid. *Modón*.

Modón. La ciudad griega de Modona o Methoni.

Cal: 2v (2); 23v, Esc: 318r; *Modó*, Esc: 318v.

Monte Calvario. El monte Calvario de Jerusalén, en el que se encuentra la iglesia del Santo Sepulcro.

Esc: 328v; *Monte Galvario*, Cal: 8v.

Monte Galvario. Vid. *Monte Calvario*.

Monte Olivet. El monte de los Olivos, próximo a Jerusalén.

Cal: 8r, Esc: 327v, 328v; *Monte Oliveto*, Cal: 8v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Olibet (el monte ____)*; Mérida: *Monte Olivete*, pág. 195; Enríquez de Ribera: *Monte Oliuete*, pág. 227.

Monte Oliveto. Vid. *Monte Olivet.*

Monte Sion. El Monte Sion, en Jerusalén.

Cal: 8r, Esc: 328r.

Muḥarram. Vid. *Almuḥarram*.

N

Nagre. Posiblemente la isla griega de Nicaria.

Cal: 23r.

Nápoles. Parece referirse a la ciudad y puerto griego de Náfplio o Nauplia, en el Peloponeso, conocida en lo antiguo como Nápoles de Romania.
Cal: 2v.

Nazaret. La ciudad de Nazaret.
Esc: 325r.

Negropont. La isla griega de Eubea.
Cal: 23v.
Cfr. TAFUR: *Negroponto*, pág. 162.

Nizer. Posiblemente la isla griega de Nisyros.
Cal: 23r.
Cfr. CLAVIJO: *Nizari*, pág. 96; MÉRIDA: *Niçare*, pág. 131; ENRÍQUEZ DE RIBERA: *Níçari*, pág. 217.

P

Palermo. La ciudad siciliana de Palermo.
Cal: 2v, Esc: 318r.
Comp. *Puerto de Çeçilia*.

Piedra Negra. La piedra negra, custodiada en el santuario de La Meca.
Cal: 12v.
Cfr. *Puey Monçón*: *Piedra Negra del rencón* (fol. 211v).
Comp. *Ḥaǧaru Alāçwād*.

Puerta de Ramos. Puerta Dorada de la ciudad de Jerusalén, por la que Jesús entro el Domingo de Ramos.
Esc: 326v.

Puerto de Çeçilia. El puerto siciliano de Palermo.
Cal: 2v, Esc: 318r.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Çeçiliʸa* y *Sesirlia*; CLAVIJO: *Cecilia*, pág. 92; MÉRIDA: *Cecilia*, pág. 140.
Comp. *Palermo*.

Puerto de Sanaí. Vid. *Puerto de Sinaí*.

Puerto de Sinaí. El puerto de Aṭ-Ṭur, al sur de la península del Sinaí.
Cal: 11v, 10v; *puerto de Sanaí*, Cal: 10v, 11r.
Cfr. *EI²*, s. n. *Al-Ṭur*.

Q

Qāhiraᵗ. Vid. *Alqāhiraᵗᵃ*.

Qāhiraᵗᵃ. Vid. *Alqāhiraᵗᵃ*.

Qatalluñia. Vid. *Catalluñia.*

Qatī. La localidad de Qaṭyā, a medio camino entre Gaza y El Cairo.
Cal: 9v.
Cfr. ESCOBAR: *Cati*, pág. 372.

Qayçería. Vid. *Alcaçería*.

R

Ranbla, La. La localidad de Ramla, en Palestina.

Cal: 6v (2), 9r (2), 17v, Esc: 325r, 325v, 330r (2).

Rašīd. La ciudad egipcia de Roseta, en la costa mediterránea.
Cal: 22r.
Cfr. Tafur: *Roxeto*, pág. 111.
Ár. *Rašīd*.

Rawa, La. Rabwé, al pie del monte Qasiún.
Esc: 323r; *La Rraᶜwa*, Cal: 5v.

Río Yaᶜqūb. El río Jordán.
Cal: 6v; *río ḏe Yaᶜqūb*, Esc: 324v
Comp. *Jordán*.

Rōdas. Rodas.
Ancomienda de Rōdas, Cal: 23r; *isla de Rodas*, Cal: 23r.

Rraᶜwa, La. Vid. *Rawa*.

S, Š, Ṣ

Ṣafe. Safed, localidad en las proximidades del lago Tiberíades.
Esc: 325r; *Çafe*, Cal: 6v.
Ár. *Ṣafad*.

Ṣaḥaliyu. Vid. *Ṣaliḥiyaᵗᵃ*.

Ṣaḥra. Vid. *Alṣaḥra*.

Ṣaliḥiyaᵗᵃ. Aṣ-Ṣāliḥiya, barrio a las afueras de Damasco, en las estribaciones del Monte Qasiún.
Cal: 5r; *Ṣaḥaliyu*, 322v.

Šām ḏe Dimasqe. Vid. *Dimasq*.

Šām Dimasqo. Vid. *Dimasq*.

San Juan de Calamo. La isla griega de Kalymnos, frente a las costas turcas, bajo el dominio de los Caballeros de San Juan entre los siglos xiv-xv.
Cal: 23r.
Cfr. Clavijo: *Calamo*, pág. 95; Enríquez de Ribera: *ysla del Calamo*, pág. 308.

[Santa] Qatalīna. El monasterio de Santa Catalina, en la península del Sinaí.
Cal: 11r.

Santo Santorun. Sanctasanctórum, recinto sagrado del Tabernáculo y Templo de Jerusalén.
Esc: 326r, 327v.

Simya. La isla griega de Symi.
Cal: 23r.

Šišma. La villa y puerto turco de Çeşme.
Cal: 3r, Esc: 319r.

Sogovia. La ciudad de Segovia.
Cal: 21v.
Forma documentada tempranamente en castellano (Berceo), y empleada en la época en la propia documentación valenciana relativa a este viaje (véase anexo I al estudio preliminar, pág. 253). El gentilicio *sogoviano* aparece asimismo en otros textos aljamiados (ms. CSIC Junta 13, véase *Puey Monçón*, s. n.).

Ššam. Vid. *Alš-Šām*.

T, Ṭ

Tabaria. La ciudad de Tiberíades.
Esc: 325r.
Comp. *Mar Tabaria*.

Tenplo ḏe la Caḏena. Qubbat as-Silsila o Cúpula de la Cadena en el Monte del Templo de Jerusalén.
Esc: 326r.

Tenplo de Santa María. Antigua iglesia de Santa María, en Jerusalén, sobre la que se erigió la mezquita de al-Aqṣà.
Esc: 326r.

Tierra ḏel Gran Tártal. Vid. *Tierras del gran Tártalo*.

Tierras del Gran Tártal. Vid. *Tierras del gran Tártalo*.

Tierras del Gran Tártalo. Los territorios bajo dominio tártaro.
Cal: 3v; *Tierras del Gran Tártalo*; Esc: *Tierra ḏel Gran Tártal*, 320v; *Tierras del Gran Tártal*, 319v; Cal: 4r; *Tierras del Tártolo*, Cal: 23v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n.

Tierras del Tártolo. Vid. *Tierras del gran Tártalo*.

Tierras del Turco. Los territorios otomanos.
Cal: 23r, 23v (2).

Tortosa. Tortosa, en Cataluña.
317r (5); *Ṭorṭōsa*, Cal: 1v.

Ṭorṭōsa. Vid. *Tortosa*.

Trábalez de Berbería. La ciudad de Trípoli, actual capital de Libia.
Cal: 21v.
Comp. *Berbería*.

Tropesonda. Trebisonda.
Enperio de Tropesonda, Cal: 23v.
Cfr. Clavijo: *Traspisonda*, pág. 149; Tafur: *Trapesonda* (pág. 138), *Trapesundia* y *Trapisonda* (pág. 139).

Troya. Troya.
Enperio de Troya, Cal: 23v.

Túneç. La ciudad de Túnez.
Cal: 2r (2), 4v; Esc: 317r, 317v (3), 322r; *reyno ḏe Túneç*, Esc: 317v; *Tūneç*, Cal: 2r; 21v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n.
Comp. *Tūnuç*.

Tūnuç. Vid. *Túneç*.
Cal: 2r; *islas del reino de Tūnuç*, Cal: 2r.
Se refiere con *islas del reino de Tūnuç* a las de La Galita y Tabarca, en la costa norte de Túnez.
Comp. *Túneç*.

Turquía, La. Turquía.
Cal: 2v (2), 3r, 3v (2), 4r, 18r, 21r, Esc: 318v (2), 319r, 319v (2), 320r, 320v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n.

V

Valençia. Valencia.
Cal: 2r (2), 21r, Esc: 317r, 317v (2).
Cfr. *Puey Monçón*, s. n.

Valle de la Sangre. Posiblemente, el lugar de Ḥunayn, al este de La Meca, donde tuvo lugar la célebre batalla librada por Mahoma y sus primeros adeptos.

Cal: 17r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Badr*.

Veneçia. La ciudad de Venecia.

Señoría de Veneçia, Cal: 2v; 21r, 22r, Esc: 318r.

Cfr. *Puey Monçón*, s. n.

Comp. *Albunduqiya*.

W

Wadīš. La ciudad de Guadix, en la actual provincia de Granada.

Cal: 3r; *Waḏiš*, Esc: 319r.

Y

Yaman, El. Yemen.

Cal: 11v, 12r, 17r, 18r; *Yaman*, Cal: 12r.

Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Aliyaman*.

Yaẕriba. Yaẕrib, antigua denominación de la ciudad de Medina.

Esc: 324v.

Z

Zamzam. El pozo de Zamzam o Zemzem, situado en La Meca, cuyas aguas se beben por devoción en la peregrinación.

Pozo de Zamzam, Cal: 12v, 16v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Zamzam*; *Puey Monçón*, s. n. *Zanzan*.

Zāwiya de los Magrabíes. Zagüía no identificada que el abulense refiere en la ciudad de Damasco.

Cal: 6r; *zāwiya de los Magrabí'es*, Esc: 324v.

Comp. *Miçquida Magarabā* y *magrabíes de poniente*.

IV

Frases y expresiones árabes

a

aᶜazzahā Allah. ‘ensálcela Dios’.

Cal: 1v, 12v; *ᶜazzahā Allah*, Cal: 12r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *azzaha Allah*.

Ár. *ᶜazza-hā Allāh*.

aˡçalām ᶜalayka, ‘la paz sea contigo’.

Cal: 16v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *aççalāmu ᶜalayka*.

Ár. *aççalāmu ᶜalay-ka*.

ᶜalahi aˡççalām. Vid. *ᶜalayhi aˡççalām*.

ᶜalayhi alçalām. Vid. *ᶜalayhi aˡççalām*.

ᶜalayhi aˡçalām. Vid. *ᶜalayhi aˡççalām*.

ᶜalayhi alçalām. Vid. *ᶜalayhi aˡççalām*.

ᶜalayhi aˡççalām. ‘la paz sea sobre él’.

Cal: 6v (4), 7v, 8r (2), 17r; *ᶜalahi aˡççalām*, Cal: 12v; *ᶜalayhi alçalām*, Cal: 6v, 11r; *ᶜalayhi aˡçalām*, Cal: 11r; *ᶜalayhi alçalām*, Cal: 11v (2); *ᶜalayhi ççalām*, Esc: 322r, 322v, 324v, 325r (2), 325v (2), 326v (3), 327v (2), 328r (2), 328v; *ᶜalayhi ççallām*, Esc: 323r; *ᶜalayhi iˡççalām*, Cal: 4r, 5r (2), 5v, 6r, 22r, Esc: 320v, 322r, 323r, 326r (2), 328r, 329r; *ᶜalayhi iˡççallām*, Esc: 324v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ᶜalayhi (____ -m) iˡççalām*.

Ár. *ᶜalay-hi ç-çalām*.

ᶜalayhi ççalām. Vid. *ᶜalayhi aˡççalām*.

ᶜalayhi ççallām. Vid. *ᶜalayhi aˡççalām*.

ᶜalayhi iˡççallām. Vid. *ᶜalayhi aˡççalām*.

ᶜalayhi iˡççalām. Vid. *ᶜalayhi aˡççalām*.

Allahu akbar. ‘Dios es más grande’.
Cal: 14v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *Allahu akbaru*.
Ár. *Allāhu akbar*.

ᶜama. ‘abreviatura de la expresión *ᶜalayhi aˡççalām* (q. v.)’
Esc: 325v.

ᶜazza wa ǧalla. ‘ensalzado y glorificado sea’.
Cal: 1v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *ᶜazza wa ǰalla*.
Ár. *ᶜazza wa-ǧalla*.

ᶜazzahā Allah. Vid. *aᶜazzahā Allah*.

b

biçmi illahi. ‘en el nombre de Dios’.
Cal: 14v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Ár. *biçmi l-Lāhi*.

biçmi il-Lahi il-raḥmāni il-raḥīmi. ‘en el nombre de Dios, clemente y misericordioso’.
Cal: 1v.
Cfr. *GVAM*, s. v. *biçmi il-Lahi iˡrraḥmāni iˡrraḥīmi*.
Ár. *biçmi l-Lāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*.

biçmi illahi il-raḥmāni il-raḥīmi wa ṣalà Allahu ᶜalà Muḥammad al-karīm. ‘en el nombre de Dios, clemente y misericordioso y bendiga Dios al generoso Mahoma’.
Esc: 317r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *bi-çmi iˡ-l-Lahi iˡ-rraḥmāni iˡ-rraḥīm, wa ṣalā alllahu ᶜalā çaydinā Muḥḥamad il-karīm.*
Ár. *biçmi l-Lāhi r-raḥmāni r-raḥīmi wa-ṣallà Allāhu ᶜalà Muḥammad al-karīm.*

ç

çubḥānahu. ‘alabado sea’.
Cal: 5v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Ár. *çubḥāna-hu*.

ǧ

ǧārifaᵗᵘ nabbīyyinā Muḥammad. ‘la noble de nuestro profeta Mahoma’.
Cal: 4v.
Título (*šarīf* ~ *šarīfa*) de los descendientes del Profeta por su hija Fátima, esposa de ᶜAlī.
Ár. *šarīfa nabbiyyi-nā Muḥammad.*
Comp. *šarīf*.

l

laᶜanahu Allah. ‘maldígale Dios’.
Cal: 16r.
Cfr. *GVAM*, s. v. *laᶜnahu Allah*.
Ár. *laᶜana-hu Allāh*.

r

raḍiya Allahu ᶜanhā. Vid. *raḍiya Allahu* (_____ *ᶜanhu* / *ᶜanhā* / *ᶜanhumā*).

raḍiya Allahu (_____ ᶜanhu / ᶜanhā / ᶜanhumā / anhuna). ‘Dios esté satisfecho de él / ella /ellos dos / de ellas). Cal: 5r (3), 5v (2), 6v (2), 10r, 16v (2), Esc: 321v, 322v (3), 325v (2); *raḍiya Allahu ᶜanhumā wa anhuna*, Esc: 323v; *raḍiya Allahu ᶜanhā*, Cal: 16r; *raḍiya Allahu ᶜanhumā*, Cal: 5r, 17v, 16r.

Cfr. *GVAM*, s. v.

Ár. *raḍiya Allahu ᶜan-hu / ᶜan-hā / ᶜan-humā*.

raḍiya Allahu ᶜanhu wa anha. Vid. *raḍiya Allahu* (_____ *ᶜanhu / ᶜanhā / ᶜanhumā*).

raḍiya Allahu ᶜanhumā. Vid. *raḍiya Allahu* (_____ *ᶜanhu / ᶜanhā / ᶜanhumā*).

s, ṣ

ṣalà Allahu ᶜalayhi w-aˡçalām. Vid. *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

ṣalà Allahu ᶜalayhi w-āˡççalām. Vid. *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çalām. Vid. *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çallam. Vid. *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çallām. Vid. *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çalām. Vid. *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam. ‘bendígalo Dios y sálvelo’.

Cal: 4v; *ṣalà Allahu ᶜalayhi w-aˡçalām*, Cal: 17v; *ṣalà Allahu ᶜalayhi w-āˡççalām*, Cal: 17v; *ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çalām*, Cal: 17v, 22r; *ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çallam*, Cal: 12r; *ṣalà Allahu ᶜalayhi wa çallām*, Cal: 6r, 11r, 17r (2); *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çalām*, Cal: 16v, 16r (2); *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çāllam*, Cal: 10r; *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallām*, Cal: 5v, 6r (2), 16v (2); *ṣalà Allahu ᶜalayhi wa ççallām*, Esc: 320v-321r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ṣallā Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

Ár. *ṣallà Allāhu ᶜalay-hi wa-çallama*.

ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çāllam. Vid. *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallām. Vid. *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

ṣalà Allahu ᶜalayhi wa ççallām. Vid. *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam*.

ṣᶜm. ‘abreviatura de la expresión *ṣallà Allahu ᶜalayhi wa çallam* (q. v.)’.

Esc: 322v, 323v (2), 324r, 326r.

Cfr. *GVAM*, s. v.

t

taᶜāla. ‘tan alto es’, ‘ensalzado sea’.

Esc: 323r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *taᶜālā*.

Ár. *taᶜālà*.

y

yā raçūlu Allah. ¡oh enviado de Dios!

Cal: 16v.
Cfr. *GVAM*, s. v.
Ár. *yā raçūl Allāh*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ᶜAbbās, Iḥsān, «Riḥlat Ibn ᶜArabī ilà l-Mašriq kamā ṣawwara-hā *Qānūn at-Ta'wīl*», *Abḥāt*, xxi (1968), págs. 59-91.

Abboud-Haggar, Soha, «Al-ǧihād, según el manuscrito aljamiado de *Al-Tafrīᶜ* de Ibn al-Ǧallāb», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), págs. 325-338.

Abboud-Haggar, Soha, *El tratado jurídico de Al-Tafrīᶜ de al-Ǧallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1999, 2 vols.

Abboud-Haggar, Soha, «*Uddatu l-ḥiṣni l-ḥaṣin* de Ibn al-Ǧazarī al-Dimašqī. Una muestra de la transmisión de los asuntos religiosos islámicos de Oriente al Occidente mudéjar en el xv», *Anaquel de Estudios Árabes*, 16 (2005), págs. 5- 63.

ᶜAbd al-Malik, Sami Saleh, «The *Khans* of the Egyptian Hajj Route in the Mamluk and Ottoman Periods», en Venetia Porter y Liana Saif (eds.), *The Hajj: Collected Essays*, London (The British Museum), 2013, págs. 52-64.

ᶜAbdarī, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad al-, *Riḥlat al-ᶜAbdarī al-musammāt ar-riḥla al-maġribīyya*, ed. Muḥammad al-Fāsī, ar-Ribāṭ (Ǧāmiᶜat Muḥammad al-ḫāmis), 1968.

Abdel Latif, Serry Mohammad M., *Tratado de doctrina islámica (edición y estudio del manuscrito número 5223 de la Biblioteca Nacional de Madrid)*, Tesis doctoral inédita, Madrid (Universidad Complutense), 1992.

Abdel Rahman, Gamal, «La cultura de un morisco: lectura del manuscrito 9654 de la Biblioteca Nacional de España», *Actes du XI Symposium International d'Études Morisques*, Tunis (FTERSI), 2005, págs. 19-35.

ABOU EL FADL, KHALED, «Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries», *Islamic Law and Society*, vol. 1 (1994), n.º 2, págs. 141-187.

ABULAFIA, DAVID (ed.), *Mediterranean Encounters, Economic, Religious, Political, 1100-1550*, Aldershot – Burlington (Ashgate), 2000.

ABULAFIA, DAVID (ed.), *Mediterraneum. El esplendor del Mediterráneo medieval. Siglos* XIII-XV, Barcelona (Lunwerg), 2004.

AFRICANO, JUAN LEÓN, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, trad., introd., notas e índices de Serafín Fanjul, Madrid (Lunwerg), 1995.

AHMED, AHMED ZAKARÍA, *Edición y estudio del ms. aljamiado-morisco n.º XXIX del CSIC*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1996.

AJO GONZÁLEZ DE RAPARIEGOS Y SAINZ DE ZÚÑIGA, CÁNDIDO J. MARÍA, *Historia de Ávila y de toda su tierra, de sus hombres y sus instituciones por toda su geografía provincial y diocesana*, tomo III, Ávila (Institución Alonso de Madrigal), 1991.

ALVAR, MANUEL, *El dialecto aragonés*, Madrid (Gredos), 1953.

ALVAR, MANUEL, *Léxico de los marineros peninsulares*, Madrid (Arco Libros – Curso de Filología de Málaga), 1985 - 1989, 4 tomos.

ÁLVAREZ DOPICO, CLARA ILHAM, «Cherife Castelli, un comerciante de origen morisco en el Túnez beylical (siglo XVIII). I. Orígenes familiares e identidad onomástica», en Luce López-Baralt y Ridha Mami (eds.), *Mélanges Abdeljelil Temimi: En hommage à l'œuvre réalisée en moriscologie*, Tunis (Centre d'Etudes et de Traductions Morisques – Centre d'Etudes Aljamiado de Puerto Rico), 2017, págs. 57-79.

ÁLVAREZ-MORENO, RAÚL, *Una embajada española al Egipto de principios del siglo* XVI*: la Legatio Babilónica de Pedro Mártir de Anglería. Estudio y edición trilingüe anotada en latín, español y árabe*, Madrid (Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid – CantArabia), 2013.

ANGLURE, OGIER D', *Le saint voyage de Jherusalem du seigneur d'Anglure*, publié par François Bonnardot et Auguste Longnon, Paris (Librairie de Firmin Didot et Cie), 1878.

[c]ANKAWI, ABDULLAH, «The Pilgrimage to Mecca in Mamlūk Times», *Arabian Studies*, 1 (1974), págs. 146-170.

ᶜARABĪ, ISMAᶜĪL AL- (ed.), *Kitāb al-Ǧugrāfiyya li-Abī l-Ḥasan ᶜAlī b. Mūsà b. Saᶜīd al-Maġribī*, Bayrūt, 1970.

ARANDA, FRAY ANTONIO DE, *Verdadera información de la Tierra Santa según la disposición en que este año de* MDXXX *el auctor la vio y passeó,* Alcalá de Henares (Miguel de Eguía), 1533.

ARCE, AGUSTÍN, «Dos custodios de Tierra Santa desconocidos 1484-1490», *Archivum Franciscanum Historicum*, 57 (1964), págs. 417-432.

ARCE SANJUÁN, BEATRIZ, «Edición y estudio del manuscrito aljamiado LV de la Biblioteca de la Junta, folios 1-21: El sueño que soñó un *ṣāliḥ* en la çibḏaḏ de Túneç», en *Actas del II Encuentro «Villa de Benasque» sobre lenguas y culturas pirenaicas: Benasque* (*Huesca*), *1-4 de septiembre de 1998*, Zaragoza (Diputación General de Aragón), 2003, págs. 313-318.

ASHTOR, ELIYAHU, *Levant Trade in the Middle Ages*, New Jersey (Princeton University Press), 1983.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL, «Una descripción nueva del faro de Alejandría», *Al-Andalus*, 1, n.º 2 (1933), págs. 241-292.

AVEIRO, PANTALEÃO D', *Itinerario da Terra Sancta, e suas particularidades / compostos por frey Pantaliam Daveiro*, Lisboa (Simão Lopes), 1593.

ÁVILA, MARÍA LUISA, «The Search for knowledge: Andalusi scholars and their travels to the Islamic east», *Medieval Prosopography: History and Collective Biography*, 23 (2002), págs. 125-140.

ᶜAYYĀŠĪ, ABŪ SĀLIM AL-, *Mā'u al-mawā'id*, ar-Ribāṭ (Dār al-Maġrib li-l-ta'līf wa-l-tarǧama wa-l-našr), 1977.

BARANDA, NIEVES, *Los misterios de Jerusalem* de El Cruzado (un franciscano español por Oriente Medio a fines del siglo XV)», en Rafael Beltrán (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías. Literatura de viajes en el mundo románico*, València (PUV), 2002, págs. 151-170.

BARCELÓ, CARMEN - ANA LABARTA, *Cancionero morisco*, Valencia (Ángeles Carrillo Baeza), 2016.

BARCELÓ TORRES, CARMEN, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia (Universidad de Valencia – Instituto Hispano-Árabe de Cultura), 1984.

BARCELÓ TORRES, CARMEN, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el Llibre de la çuna e xara*, Córdoba (Universidad), 1989.

BEARMAN, P. J. - TH. BIANQUIS - C. E. BOSWORTH - E. VAN DONZEL - W. P. HEINRICHS et al. (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª ed., Leiden (E. J. Brill), 1960-2005.

Behrens-Abouseif, Doris, *Practising Diplomacy in the Mamluk Sultanate: Gifts and Material Culture in the Medieval Islamic World*, London (I. B. Tauris), 2014.

Beltrán Llavador, Rafael, «Los libros de viajes castellanos. Introducción al panorama crítico actual: ¿cuántos libros de viajes medievales castellanos?», *Revista de Filología Románica*, anejo 1 (1991), págs. 121-164.

Beltrán Llavador, Rafael (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías. Literatura de viajes en el mundo románico*, València (PUV), 2002.

Ben Mᶜrad, Mohamed Ali, *Estudio y edición del códice misceláneo aljamiado-morisco n.º IV de la Junta para Ampliación de Estudios*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1991.

Bernabé Pons, Luis Fernando, *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1988.

Bernand, André, *Alexandrie la Grande*, Paris (Hachette Littératures), 1998.

Bigot, Henry, «Les strophes du pèlerin de Puey Monçon (voyage à la Mecque à la fin du xvie siècle)», *Revue Tunisienne*, xxxi (1916), págs. 87-124.

Boloix Gallardo, Bárbara, «Viajes con retorno y sin retorno: andalusíes hacia la Dār al-Islām», en Juan Pedro Monferrer Sala y María Dolores Gómez (eds.), *Entre Oriente y Occidente: ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada (Universidad), 2005, págs. 71-102.

Bos, Gerrit, *Qusṭā ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca: Risāla fī tadbīr safar al-ḥaǧǧ*, Edited with Translation & Commentary by …, Leiden – New York – Köln (Brill), 1992.

Bosch Vilá, Jacinto, «Notas de toponimia para la historia de Guadalest y su valle. A propósito de unas correcciones a un pasaje de la edición del *Kitāb al-marqaba al-ᶜulyā* de al-Nubāhī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, vol. XII-XIII (1963-1964), fasc. 1, págs. 47-74; reimpr. en *Sharq Al-Andalus,* 3 (1986), págs. 201-230.

Boswell, John, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven – London (Yale University Press), 1977.

Bouzineb, Hossain, «El valor exacto de los signos gráficos de la literatura aljamiada», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes de la première Table*

Ronde du CIEM sur la littérature Aljamiado-Morisque: hybridisme linguistique et univers discursif, Tunis (Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information), 1986, págs. 29-34.

Bouzineb, Hossain, «Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos», *Hespéris-Tamuda*, xxvi-xxvii (1988-1989), págs. 53-66.

Bouzineb, Hossain, *Literatura de «castigos» o adoctrinamientos*, Madrid (Gredos, CLEAM, 9), 1998.

Bramon planas, Dolors «Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias medievales», *Cuadernos del CEMYR*, 14 (2006), págs. 37-54.

Briquet, Charles-Moïse, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier*, Genève (Imprimerie W. Kündig & fils), 1907, tomo 2.

Brisville-Fertin, Olivier, «Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza», *Sharq Al-Andalus*, 21 (en prensa).

Brunschvig, Robert, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au* xve *siècle: ᶜAbdalbāsit ibn Ḫalil et Adorne*, Paris, 1936 (reed. facs., Paris [Maisonneuve et Larose], 2001.

Bueso Zaera, Rosa M.ª, «Moriscos de Aragón», *Ontejas*, 19 (2007), págs. 1-6.

Burckhardt, Jean Louis, *Travels in Syria and the Holy Land*, London (Murray), 1822.

Burillo Albacete, Fernando, «Las coplas del alhichante de Puey Monçón (Peregrinación a La Meca de un mudéjar aragonés)», *Cuadernos CEHIMO* (*Centro de Estudios de Monzón y Cinca Medio*), 36 (2010), págs. 173-222.

Burns, Robert Ignatius S. J., *Islam under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton (New Jersey), 1973.

Busto Cortina, Juan Carlos, *El alkitāb de Çamarqandī. Edición del ms. aljamiado 4871 de la BNM, con un vocabulario completo y un estudio de algunos cuentos que en él aparecen*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 1992.

Cantineau, Jean, «Lettre du Moufti d'Oran aux musulmans d'Andalousie», *Journal Asiatique*, ccx (1927), págs. 1-17.

Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid-México-Buenos Aires (FCE), 1979.

Caro Baroja, Julio, *Los moriscos del Reino de Granada: ensayo de Historia Social*, Madrid (Istmo), 1976 [1.ª ed., Madrid (Instituto de Estudios Políticos), 1957].

Carreira, Antonio, «El Viaje a Oriente de fray Diego de Mérida (1512): hagiografía e intrahistoria» en *El viaje*, Esles de Cayón (Ed. la Huerta, col. Verba volant), 2018, págs. 41-59.

Carrasco Urgoiti, María Soledad, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 2010 [1.ª ed., Chapel Hill (University of North Carolina – Department of Romance Languages, 1969].

Casassas Canals, Xavier, *Los siete alhaicales y otras plegarias aljamiadas de mudéjares y moriscos*, Córdoba (Almuzara), 2007.

Casassas Canals, Xavier, «La *Riḥla* de Omar Patún: el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo xv (1491-1495)», *Espacio, tiempo y forma*, 28 (2015), págs. 221-254.

Casassas Canals, Xavier - Olatz Villanueva Zubizarreta - Serafín de Tapia Sánchez - Javier Jiménez Gadea y Ana Echevarría Arsuaga, *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1595)*, Valladolid (Universidad), 2017.

Casino, Linda Grace del, *Edición y estudio de las Coplas del al-ḥijante de Puey Monçón*, Tesis doctoral inédita, University of Pennsylvania, 1978.

Cátedra, Pedro, «La dimensión interior en la lectura de los libros de viajes medievales», *Actas del primer congreso anglo-hispano*, Madrid (Castalia), 1993, vol. 2, págs. 45-55.

Caumont, Nompar de, *Voyaige d'Oultremer en Jhérusalem par le seigneur de Caumont l'an* mcccxviii *publié pour la première fois d'après le manuscrit du Musée britannique par le Marquis de la Grange*, Paris (Auguste Aubry), 1858.

Ceamanos Llorens, Roberto - José Antonio Mateos Royo, *Calanda en la Edad Moderna y Contemporánea*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 2005.

Cervera Fras, María José, «Fichas descriptivas. Exposición de manuscritos aljamiados», *I Jornadas de literatura aljamiada aragonesa*, Zaragoza (Biblioteca de Aragón), 1992, págs. 15-24.

Cervera Fras, María José, «Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)», *Aragón en la Edad Media*, 11-12 (1993), págs. 165-188.

Cervera Fras, María José, *Muḫtaṣar (Compendio). Edición, traducción y estudio*, Madrid (CSIC), 2000.

Cervera Fras, María José, «*Los diez mandamientos* islámicos en un manuscrito aljamiado de Calanda», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2002, págs. 181-202.

Cervera Fras, María José, «Los manuscritos de Calanda (Teruel)», *Aljamía*, 17 (2005), págs. 143-149.

Cervera Fras, María José, *Manuscritos moriscos aragoneses*, Zaragoza (Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo), 2010.

Ceverio de Vera, Juan, *Viage de la Tierra Santa desde la ciudad de Roma a la sancta Hierusalem en el año 1595*, Roma (Nicolás Mucio), 1596.

Ceverio de Vera, Juan, *Viaje de la Tierra Santa*. Edición, introducción y notas por Concepción Martínez Figueroa y Elías Serra Rafols, La Laguna (Instituto de Estudios Canarios), 1964.

Chalmeta, Pedro, «El viajero musulmán», en José Luis Hernando, Pedro Luis Huerta Huerta y Miguel Ángel García Guinea (coords.), *Viajes y viajeros en la España medieval*, Madrid (Polifemo), 1997, págs. 95-108.

Cheikha, Djomaa, «Aspects réligieux du recit de ᶜAbd Allah ibn Al-Sabbah», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos: las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, 1989, Zaghouan (CEROMDI), pág. 55.

Cheikha, Djomaa, «Quelques aspects religieux du récit de ᶜAbd Allah ibn Al-Sabbah», *Actes du IV symposium international d'études morisques sur métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, Tunis (CEROMDI), 1990, pág. 356.

Chejne, Anwar G., *Islam and the West: the Moriscos*, Albany (State University of New York Press), 1983.

Chekhab-Abudaya, Mounia, *Mémoire du Hajj: le pèlerinage à La Mecque vu à travers les Arts de l'Islam, la production intellectuelle et matérielle de l'époque médiévale à l'époque contemporaine*, Paris (Les Cahiers de l'Islam), 2014.

Chiffoleau, Sylvia, *Le voyage à La Mecque: un pèlerinage mondial en terre d'Islam*, Paris (Belin), 2015.

Clayer, Nathalie - Alexandre Popovic, «Les Balkans», en Henri Chambert-Loir y Claude Guillot, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris (École française d'Extrême-Orient), 1995, págs. 335-366.

Codera, Francisco, «Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, v (1884), págs. 269-276.

Colás Latorre, Gregorio, «Los moriscos en Aragón», en Antonio Moliner Prada (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona (Nabla), 2009, págs. 179-210.

Colominas Aparicio, Mònica - Gerard Wiegers, «The religion of the Muslims of Medieval and Early Modern Castile: Interdisciplinary research and recent studies on Mudejar islam (2000-2014)», *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016), págs. 97-108.

Constán Nava, Antonio, *Edición diplomática, traducción y estudio de la obra «Niṣāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār» de Ibn al-Ṣabbāḥ* (s. ix H./ xv d.C.), Tesis doctoral inédita, Universidad de Alicante, 2014.

Contreras, Jaime, «Vieille-Castille, Leon, Espagne du nord», en Louis Cardaillac (coord.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris (Publisud), 1990, págs. 296-315.

Cooper, John P., *The Medieval Nile: Route, Navigation, and Landscape in Islamic Egypt*, Cairo - New York (The American University in Cairo Press), 2014.

Córdoba, Joaquín María – María del Carmen Pérez-Díe (coords.), *La aventura española en Oriente* (1166-2006), Madrid (Ministerio de Cultura), 2006.

Corriente, Federico, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*, Madrid (Instituto Hispano-Árabe de Cultura), 1977.

Corriente, Federico, *Relatos píos y profanos en el manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón: Edición, notas lingüísticas e índices de un manuscrito mudéjar-morisco aragonés*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1990.

Corriente, Federico, *A Dictionary of Andalusi Arabic*, Leiden – New York – Köln (Brill), 1997.

Corriente, Federico, «Arabismos y otras voces de origen semítico o medio-oriental en las hablas aragonesas y en gallego», en *Romance Philology*, LI (1998), págs. 421-474.

Corriente, Federico, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid (Gredos), 1999.

Corriente, Federico, *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords. Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*, Leiden – New York – Köln (Brill), 2008.

Cruz Hernández, Miguel, *El Islam de Al-Ándalus: historia y estructura de su realidad social*, Madrid (Agencia Española de Cooperación Internacional – Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe), 1992.

Cruz-Sotomayor, Beatriz, «De camino a Meca: El Quinto Pilar de la ley islámica ante los ojos de un morisco exiliado», en *Mélanges Luce López-Baralt*, Études réunies et préfacées par Abdeljelil Temimi, 2 vols., Zaghouan (Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information), 2001, págs. 205-227.

Cruzado, Antonio, *Los misterios de Jerusalem*, Sevilla (Jacobo Cromberger), 1511-15.

Cueva González, Dionisio, *Las Escuelas Pías de Zaragoza (1767-1901)*, Zaragoza (Diputación General de Aragón – Departamento de Educación y Cultura),1999.

Cytryn-Silverman, Katia, «The Settlement in Northern Sinai during the Islamic Period», en Jean-Michel Mouton (ed.), *Le Sinaï de la conquête arabe à nos jours*, Le Caire (Institut Français d'Archéologie), 2001, págs. 3-36.

Dinali, Bernardino, *La «jerosolomitana peregrinatione» del mercante milanese Bernardino Dinali* (1492), a cura di I. Sabbatini, Lucca (Maria Pacini Fazzi Editore), 2009.

Domínguez Ortiz, Antonio - Bernard Vincent, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid (Revista de Occidente), 1978.

Echevarría Arsuaga, Ana, «Los mudéjares de los reinos de Castilla y Portugal», *Revista d'historia medieval*, 12 (2001-2002), págs. 31-46.

Echevarría Arsuaga, Ana, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Málaga (Sarriá), 2004.

Echevarría Arsuaga, Ana, «Los Caro-Alfageme de Ávila, una familia de alfaquíes y comerciantes mudéjares», en *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 2008, págs. 203-232.

Echevarría Arsuaga, Ana, «Los mudéjares al norte del Sistema Central. Nuevas aportaciones sobre la aljama de Ávila», en Filomena Lopes de Barros y José Hinojosa Montalvo (eds.), *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica: Período Medieval e Moderno*, Évora (Publicações do

Cidehus), 2008, en línea en *http://books.openedition.org/cidehus/220*.

El Corán, ed. de Julio Cortés, New York (AKZ Publications), 1987.

El Mouden, Abderrahmane, «The ambivalence of *rihla*: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800», en Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley – Los Angeles (University of California Press), 1990, págs. 69-84.

Elad, Amikam, *Medieval Jerusalem & Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden-New York-Köln (Brill), 1994.

Encina, Juan del, «Trivagia o Viaje a Jerusalén», en *Obras completas*, ed. de Ana María Rambaldo, Madrid (Espasa-Calpe), tomo II, 1978, págs. 187-257.

Encina, Juan del, *Obra completa*, ed. de Miguel Ángel Pérez Priego, Madrid (Fundación José Antonio de Castro), 1996.

Encinas Moral, Ángel Luis, *Cronología histórica de Al-Andalus*, Madrid (Miraguano), 2005.

Enríquez de Ribera, Fadrique, *Viage de Jerusalem: de D. Fadrique Enríquez de Ribera, Marqués de Tarifa, i otros caballeros*, Madrid (Imprenta de Francisco Martínez Abad), 1733.

Epalza, Míkel de, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo xvii», *Al-Andalus*, xxxiv / 2 (1969), págs. 247-327.

Epalza, Míkel de, «Moriscos et andalous en Tunisie au xviie siècle», *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid (Dirección General de Relaciones Culturales), 1973, págs. 150-186.

Epalza, Míkel de, «Deux récits bilingues (arabe et espagnol) de voyageurs vers l'Orient qui passent par Tunis (xve et xvie siècles)», *Les Cahiers de la Tunisie*, 103 – 104 (1978), págs. 35-52.

Epalza, Míkel de, «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», *Hespéris-Tamuda,* xx-xxi (1982-1983), págs. 25-112.

Epalza, Míkel de, «Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado-morisque», en Louis Cardaillac (coord.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris (Publisud), 1990, págs. 51-64.

Epalza, Míkel de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid (Mapfre), 1992.

Epalza, Míkel de, «La Ràpita islàmica: Història institucional», *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinares. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Sant Carles de la Ràpita (Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita – Universitat d'Alacant), 2004, págs. 5-28

Epalza, Míkel de y Abdel Hakim Slama-Gafsi, *El español hablado en Túnez por los moriscos,* València – Granada – Zaragoza (Universitat de València - Universidad de Granada - Universidad de Zaragoza), 2010.

Escobar Cabeza de Vaca, Pedro, *Luzero de la Tierra Sancta y grandezas de Egypto y Monte Sinay*, Valladolid (Imprenta de Bernardino de Santo Domingo), 1587.

Fahd, Toufic, «Le pèlerinage a La Mecque», en F. Raphaël, G. Siebert, M. Join-Lambert, T. Fahd, M. Simon y F. Rapp (eds.), *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris (Librairie Orientaliste Paul Geuthner), 1973, págs. 65-94.

Feliciano, M.ª Judith, «Yça Gidelli y la Nueva España: un manuscrito del *Breviario Sunní* en el Archivo General de la Nación (México D. F.)», *Aljamía*, 13 (2001), págs. 48-51.

Feliciano, M.ª Judith, «Breviario çunní de uso de la Inquisición», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid (Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales), 2010, págs. 172-173.

Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del islam temprano: la ʿUtbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid (CSIC), 2003.

Fernández Fernández, María Josefa, *Libro de los castigos (ms. aljamiado n.º 8 de la Biblioteca de la Junta)*, Edición, introducción, estudio lingüístico y notas de …, Tesis doctoral inédita, Universidad de Oviedo, 1987.

Fernández y González, Francisco, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid (Imprenta de Joaquín Muñoz), 1866, reed. en Madrid (Hiperión), 1985.

Ferrer i Mallol, Maria Teresa, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle* xiv: *Segregació i discriminació*, Barcelona (Consell Superior d'Investigacions Científiques), 1987.

Ferrer i Mallol, Maria Teresa, «The Muslim *Aljama* of Tortosa in

the Late Middle Ages: Notes on Its Organisation», *Scripta Mediterranea*, XIX-XX (1988-1999), págs. 143-164.

FERRER I MALLOL, MARIA TERESA, «L'emigració dels sarraïns residents a Catalunya, Aragó i al Pais Valencià durant la baixa edat mitjana», *L'expulsió dels moriscos: Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona (Generalitat de Catalunya), 1994, págs. 19-26.

FERRER I MALLOL, MARIA TERESA, «Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2002, págs. 27-154.

FERRER I MALLOL, MARIA TERESA, «L'Aljama islàmica de Tortosa a la Baixa Edat Mitjana», *Recerca,* 7 (2003), págs. 179 - 230.

FERRER I MALLOL, MARIA TERESA, «Documentación sobre mudéjares del Archivo de la Corona de Aragón», en *Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2005, págs. 9-53.

FERRER I MALLOL, MARIA TERESA, «Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la Mediterrània medieval», *Un Mar de Lleis: De Jaume I a Lepant*, Barcelona (IEMed), 2008, págs. 101-118.

FERRER I MALLOL, MARIA TERESA, «Navegació, ports i comerç a la Mediterrània de la Baixa Edat Mitjana», en José Pérez Ballester y Guillermo Pascual (eds.), *Actas V Jornadas Internacionales de Arqueología subacuática. Comercio, redistribución y fondeaderos. La navegación a vela en el Mediterráneo*, València (Universitat de València), 2008, págs. 113-166.

FONSECA ANTUÑA, GREGORIO, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal, CLEAM, 11), 2002.

FOURNEL-GUÉRIN, JACQUELINE, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15 (1979), págs. 241-259.

FOURNEL-GUÉRIN, JACQUELINE, *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1622)*, thèse de IIIe cycle, Université de Montpellier, 1980.

FOURNEL-GUÉRIN, JACQUELINE, «La femme morisque en Aragon», *Les morisques et leur temps*, Paris (CNRS), 1983, págs. 525-538.

FOURNEL-GUÉRIN, JACQUELINE, «L'Inquisition de Saragosse», en Louis

Cardaillac (coord.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris (Publisud), 1990, págs. 171-183.

Franco Sánchez, Francisco, «Identificación de la tumba de los Sīd Bono en Benifato (Alicante)», *Sharq Al-Andalus*, 5 (1988), págs. 181-186.

Franco Sánchez, Francisco, «Rábitas y Al-Monastir(es) en el norte y levante de la península de Al-Andalus», *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinares. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Sant Carles de la Ràpita (Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita – Universitat d'Alacant), 2004, págs. 95-109.

Fuente Cornejo, Toribio, «Algunas observaciones al sistema gráfico de la literatura aljamiado-morisca a propósito del ms. E. 1880», *Corona Spicea. In memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Oviedo (Universidad), 1999, págs. 493-510.

Fuente Cornejo, Toribio, *Poesía religiosa aljamiado-morisca (Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica. Otros textos complementarios)*, Madrid (Fundación Menéndez Pidal, CLEAM, 10), 2000.

Fuerch, Michelle Anne, *Tratado jurídico: edición crítica y estudio del ms. aljamiado-morisco inédito 4987 de la Biblioteca Nacional de España*, Ann Arbor (International Microfilms), 1982.

Galmés de Fuentes, Álvaro, «Interés en el orden lingüístico de la literatura española aljamiado-morisca», *Actes du Xe Congrès international de linguistique et philologie romanes (Strasbourg, 1962)*, vol. II, Paris (Klincksieck), 1965, págs. 527-574.

Galmés de Fuentes, Álvaro, *Historia de los amores de Paris y Viana*, Madrid (Gredos, CLEAM, 1), 1970.

Galmés de Fuentes, Álvaro, «Problemas sobre la transliteración de los textos aljamiado-moriscos», *Actes de la première Table Ronde du CIEM sur la littérature Aljamiado-Morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, ed. Abdeljelil Temimi, Tunis (Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information), 1986, págs. 47-54.

Galmés de Fuentes, Álvaro, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Real Academia de la Historia*, Madrid (Real Academia de la Historia), 1998.

Galmés de Fuentes, Álvaro, «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa», *Revista española de lingüística*, 16 (1986), págs. 21-38, reed. en *Estudios sobre literatura*

española aljamiado-morisca, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal), 2004, págs. 49-68.

Galmés de Fuentes, Álvaro, *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez (ms. S 2 de la colección Gayangos, Biblioteca de la Real Academia de la Historia)*, Edición, notas lingüísticas y glosario por…, preparado para la imprenta por Juan Carlos Villaverde Amieva, con un estudio preliminar de Luce López-Baralt, Madrid-Oviedo (Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal – Seminario de Estudios Árabo-Románicos, CLEAM, 14), 2005.

Galmés de Fuentes, Álvaro - Mercedes Sánchez Álvarez - Antonio Vespertino Rodríguez - Juan Carlos Villaverde Amieva, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo (Universidad de Oviedo, Departamento de Filología Clásica y Románica, Biblioteca Árabo-Románica), 1994, reimpr. en Gijón (Trea), 2015.

García de Diego, Vicente, *Gramática histórica española*, Madrid (Gredos), 1970.

García Martín, Pedro - Carlos Martínez Shaw - Manuel González Jiménez - Vicente Lleó Cañal - Vicenç Beltrán - María del Carmen Álvarez Márquez, *Paisajes de la tierra prometida. El* Viaje a Jerusalén *de Don Fadrique Enríquez de Ribera*, Madrid (Miraguano), 2001.

García Miralles, Manuel, *Historia de Calanda*, Valencia (Tipografía Artística Puertes), 1969.

García-Arenal, Mercedes - Béatrice Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, Madrid (Hiperión), 1984.

García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid (Siglo xxi), 1987.

García-Arenal, Mercedes, «Simancas. Moriscos e Inquisición», en *Los moriscos: españoles trasterrados*, Madrid (Ministerio de Cultura), 2009, págs. 37-43.

Garcin, Jean-Claude, «The regime of the Circassian Mamlūks», en Carl F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge (Cambridge University Press), 1988, vol. 1, págs. 290-317.

Ġarnāṭī, Abū Ḥāmid al-, *Tuḥfat al-albāb wa-nuḫbat al-aʿǧāb. El regalo de los espíritus*, trad. de Ana Ramos, Madrid (CSIC), 1990.

Ġarnāṭī, Abū Ḥāmid al-, *Al-Muʿrib ʿan baʿḍ ʿaǧā'ib al-Maġrib. Elogio de algunas maravillas del Magreb*, ed. y trad. de Ingrid Bejarano, Madrid (CSIC), 1991.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Le pèlerinage à La Mecque*, Paris (Geuthner), 1923.

Gayangos, Pascual de, «Language and Literature of the Moriscos», *British and Foreign Review*, viii (1839), págs. 63-95.

Gayangos, Pascual de, «Tratados de legislación musulmana», *Memorial Histórico Español*, V (1853), págs. 1-449.

Gayangos, Pascual de, «Adiciones y notas», en George Ticknor, *Historia de la literatura española*, iv, Madrid (Rivadeneyra), 1856, págs. 397-431.

Ǧazārī, ᶜAbd al-Qādir al-Anṣārī al-, *Ad-Durar al-farā'iḍ al-munaẓẓama fī aḫbār al-ḥaǧǧ wa-ṭarīq Makka al-muᶜaẓẓama*, Bayrūt (Dār al-kutub al-ᶜilmiya), tomo I, 2002.

Gellens, Sam I., «The search of knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach», en Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley – Los Angeles (University of California Press), 1990, págs. 50-65.

Ǧīblū, ᶜAbd Allāh (trad.) y ᶜAbd Allāh al-ᶜAmir (rev.), *Anāšīd al-ḥaǧǧ Buay Munẕun. Riḥla ilà Makka fī l-qarn as-sādisa ᶜašara, li-Marianū dī Banū ī Ruwāta*, Riyāḍ (Markaz al-Malik Fayṣal li-l-buḥūẕ wa-l-dirāsāt al-islāmiyya – Dār al-Fayṣal al-ṯaqāfiyya), 2004.

Gil, Pablo – Julián Ribera – Mariano Sánchez, *Colección de textos aljamiados*, Zaragoza (Comas Hermanos), 1888.

Gil, Pablo, «Las coplas del alhichante de Puey Monzón», *El Archivo*, Denia, iv, 1890, págs. 171-181.

Gil, Pablo, «Los manuscritos aljamiados de mi colección», *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, págs. 537-549.

Gómez de Figueroa, Alonso, *Alcázar imperial de la fama del muy ilustrísimo señor el Gran Capitán, con la Coronación, y otras coplas de arte mayor y real en las cuales se declaran las cuatro partidas del mundo*, Valencia (Diego de Gumiel), 1514.

Gomez-Géraud, Marie-Christine, *Le crépuscule du Grand Voyage. Les récits des pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*, Paris (Honoré Champion), 1999.

González de Clavijo, Ruy, *Historia del gran Tamorlan e itinerario y enarracion del viage: y relacion de la Embaxada que Ruy Gonçalez de Clavijo le hizo, por mandado del muy poderoso Señor Don Henrique el*

Tercero de Castilla; y un breve discurso fecho por Gonçalo Argote de Molina, Sevilla (Casa de Andrea Pescioni), 1582.

González de Clavijo, Ruy, *Embajada a Tamorlán*, Madrid (CSIC – Instituto Nicolás Antonio), 1943.

González de Clavijo, Ruy, *Embajada a Tamorlán*, ed. de Francisco López Estrada, Madrid (Castalia), 1999.

Griera, Antoni, *Dialectología catalana*, Barcelona (Escuela de Filología), 1949.

Guerrero, Francisco, *El viage de Hierusalem que hizo Francisco Guerrero, Racionero y Maestro de Capilla de la Santa Iglesia de Sevilla*, Valencia (Herederos de Juan Navarro), 1590.

Gutwirth, Eleazar, «Tres calas en la literatura de viajes del siglo xvi», en Tania M. García Arévalo (coord.), *Viajes a Tierra Santa. Navegación y puertos en los relatos de viajes judíos, cristianos y musulmanes* (siglos xii-xvii), Granada (Universidad), 2014, págs. 67-90.

Hadj-Sadok, Mohammed, «Le Genre de la *Rihla*», *Bulletin des Études Arabes*, 40 (1948), págs. 195-206.

Ḥaǧarī, Aḥmad ibn Qāsim al-, *Kitāb nāṣir al-dīn ʿalà l-qawm al-kāfirīn / The Supporter of Religion against Infidels,* ed. P. S. van Koningsveld, Q. Al-Samarrai y G. A. Wiegers, Madrid (CSIC), 2015.

Ḥaǧǧāǧ, Muslim ibn al-, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bayrūt (Dār Ibn Ḥazm), 1995.

Hajri, Mokhles, *Un manuscrito aljamiado-morisco de prácticas religiosas (Ms. Or. 6640 del British Museum),* Trabajo de investigación de tercer ciclo inédito, Universidad de Oviedo, 2004.

Harawī, Abū' l-Ḥasan ʿAlī b. Abī Bakr al-, *Guide des lieux de pèlerinage*, traduction annotée par Janine Sourdel-Thomine, Damas (Institut Français de Damas), 1957.

Harvey, Leonard Patrick, «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 23 (1), 1958, págs. 49-74.

Harvey, Leonard Patrick, «Cripto-islam in Sixteenth Century Spain», *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (Córdoba, 1962)*, Madrid, 1964, págs. 163-178.

Harvey, Leonard Patrick, *The Literary Culture of the Moriscos*, Tesis doctoral inédita, Oxford (Magdalen College), 1958.

HARVEY, LEONARD PATRICK, «The Moriscos and the *Ḥajj*», *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 14 (1987), págs. 11-24.

HARVEY, LEONARD PATRICK, «Los moriscos y los cinco pilares del Islam», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos: las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces* (*1492-1609*), Zaghouan (CEROMDI), 1989, págs. 93-97.

HARVEY, LEONARD PATRICK, *Islamic Spain, 1250 to 1500*, Chicago – London (Chicago University Press), 1990.

HARVEY, LEONARD PATRICK, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago – London (The University of Chicago Press), 2005.

HEERS, JACQUES - GEORGETTE DE GROER, *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471). Texte édité, traduit et annoté par…*, Paris (Éditions du Centre National de Recherche Scientifique), 1978.

HEGYI, OTTMAR, «Implicaciones lingüísticas del contexto religioso-cultural de la literatura aljamiada», en *Actes du II Symposium International du CIEM sur religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*, Tunis (Institut Supérieur de Documentation), vol. I, 1984, págs. 375-379.

HEGYI, OTTMAR, «Observaciones sobre el léxico árabe en los textos aljamiados», en *Al-Andalus*, XLIII (1978), págs. 303-321.

HEGYI, OTTMAR, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*, Madrid (Gredos), 1981.

HEGYI, OTTMAR, «Una variante islámica del español: la literatura aljamiada», en *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid (Gredos), 1985, tomo II, págs. 647-655.

HINOJOSA MONTALVO, JOSÉ, *Los mudéjares: la voz del Islam en las España cristiana*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2002.

HOCQUET, JEAN-CLAUDE, *Comercio marítimo en el Mediterráneo medieval y moderno*, Granada (Diputación), 2002.

HUDSON, LEILA, *Transforming Damascus: Space and Modernity in an Islamic City*, New York (Tauris Academic Studies), 2008.

ḤUŠANĪ, MUḤAMMAD B. ḤĀRIṮ AL-, *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, estudio y edición crítica de María Luisa Ávila y Luis Molina, Madrid (CSIC – Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe), 1992.

ḤUSRAW, NĀṢIR-I, *Book of travels* (= *Safarnāma*), translated from Per-

sian, with introduction and annotation by W. M. Thackston, Albany (State University of New York Press), 1986.

Ibn Baṭṭūṭa, *A través del islam (Riḥla)*, ed. de Serafín Fanjul y Federico Arbós, 2.ª ed., Madrid (Alianza Editorial), 1987 [1.ª ed., Madrid (Editora Nacional), 1981].

Ibn Ǧubayr, *A través del Oriente (Riḥla)*, ed. de Felipe Maíllo Salgado, Madrid (Alianza Editorial), 2007 [1.ª ed., Madrid (Serbal), 1988].

Ibn Iyās, *Histoire des Mamlouks circassiens*, tome II (872-906), trad. par Gaston Wiet, Le Caire (Institut Français d'Archéologie Orientale), 1945.

Jiménez de la Espada, Marcos, *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*, Madrid (Imprenta de Miguel Ginesta), 1874.

Jiménez Gadea, Javier - Ana Echevarría Arsuaga - Serafín de Tapia Sánchez -Olatz Villanueva Zubizarreta, *Memoria de Ávila. Mudéjares y moriscos de Ávila*, Valladolid (Ediciones Castilla), 2011.

Jomier, Jacques, *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque (*XIIIe-XXe *siècles)*, Le Caire (Institut Français d'Archéologie Orientale), 1953.

Jones, Joseph R. (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* XVI *y* XVII*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998.

Jourdan, François, *La tradition des Sept Dormants: une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris (Maissoneuve – Larousse), 1983.

Jud, J., «Acerca de "ambuesta" y "almuerza"», *Revista de Filología Española*, VII (1920), págs. 339-350.

Kahane, Henry & Renée - Andreas Tietze, *The Lingua Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, Istanbul (ABC Kitabevi), 1988.

Kadri, Alice, *Mudéjars et production en aljamía* (XVe *siècle*). *Edition et étude du manuscrit d'Ágreda (Esc.* 1880*)*, Thèse de doctorat inédite, Nantes (Université de Nantes), 2015, 2 vols.

Khedr, Tarek, *Códice aljamiado de varias materias (Manuscrito n.º* XIII *de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios)*, Madrid-Oviedo (Universidad Complutense – Universidad de Oviedo), 2004.

Khedr, Tarek, «Las coplas del Alhichante de Puey Monçón», *Memoria*

de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural, Madrid (Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales), 2010, pág. 222.

KLENK, URSULA, *La leyenda de Yusuf: ein Aljamiadotext*, Tübingen (Niemeyer), 1972.

KLENK, URSULA, «El *tašdīd* en la *leyenda de Yūsuf*», *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, en Álvaro Galmés de Fuentes y Emilio García Gómez (eds.), Madrid (Gredos), 1978, págs. 399-412.

KONINGSVELD, PETER S. VAN - GERARD A. WIEGERS, «The Islamic Statue of the Mudejars in the Light of a New Source», *Al-Qanṭara*, 17, n.º 1 (1996), págs. 19-58.

KONTZI, REINHOLD, *Aljamiadotexte*, Wiesbaden (Franz Steiner Verlag), 1974, 2 vols.

KONTZI, REINHOLD «Calcos semánticos en textos aljamiados», en *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid (Gredos, CLEAM, 3), 1978, págs. 315-336.

KÖSTER, CHRISTINA, *Die Aljamiado Handschrift J 1. Edition mit Sprachwissenchaftlicher Kommentar und Vergleich nebst Glossar unter Berücksichtigung von Ms 2076 de la Biblioteca Nacional,* Tesis doctoral inédita, Universität Tübingen, 1993.

KUHN, ALWIN, *El dialecto altoaragonés*, J. A. Saura y X. Frías (trads.), Zaragoza (PUZ / Xordica), 2008.

LABARTA GÓMEZ, ANA, «Puey Monçón, Coplas del peregrino de», *Gran Enciclopedia Aragonesa* (en línea en *www.enciclopedia-aragonesa.com*).

LACARRA, M.ª JESÚS - M.ª DEL CARMEN LACARRA - ALBERTO MONTANER (eds.), *Libro del conosçimiento de todos los reynos e tierras e señoríos que son por el mundo*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1999.

LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel* I, Valladolid (Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica), 1969.

LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada (Universidad), 1989.

LAGARDÈRE, VINCENT, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miʿyār d'al-Wanšarīšī*, Madrid (Casa de Velázquez), 1995.

Lama de la Cruz, Víctor de, *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Madrid (Miraguano), 2013.

Lama de la Cruz, Víctor de, *Urbs Beata Hierusalem: los viajes a Tierra Santa en los siglos* xvi *y* xvii, Madrid (Biblioteca Nacional de España), 2017.

Lapesa, Rafael, *Historia de la lengua española*, Madrid (Gredos), novena ed., 1988.

Lapiedra, Eva, «Los moriscos en Libia», *L'expulsió dels moriscos: conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona (Departament de Cultura-Generalitat de Catalunya), 1994, págs. 369-372.

Lea, Henry Charles, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión*, Alicante (Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert»), 1990.

Liman, Taoufik ben Abdelfettah, *Edición crítica, estudio lingüístico y glosario del manuscrito morisco n.º 6016 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

Lirola Delgado, Jorge - José Miguel Puerta Vílchez (dir. y ed.), *Biblioteca de Al-Andalus*, Almería (Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes), 2004-2013, 10 vols.

Lirola Delgado, Jorge (ed.), *La producción intelectual andalusí: balance de resultados e índices*, Almería (Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes), 2013.

Longás, Pedro, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid (Imprenta Ibérica), 1915.

López-Baralt, Luce - Awilda Irizarry, «Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo xvi (Los manuscritos aljamiados 774 de la Biblioteca Nacional de París y T-16 de la Real Academia de la Historia)», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, II, Oviedo-Madrid, Universidad de Oviedo – Gredos, 1985, págs. 547-582, reed. en *La literatura de los últimos musulmanes de España*, Madrid (Trotta), 2009, págs. 395-442.

López de Guereño Sanz, María Teresa, *Monasterios medievales premonstratenses. Reinos de Castilla y León*, Salamanca (Junta de Castilla y León – Consejería de Educación y Cultura), 1997.

López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Madrid (Ediciones del Laberinto), 2003.

Loyola, Ignacio de, *Autobiografía*, ed. de Cándido de Dalmases, *Obras completas*, III, Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos), 1952.

MĄCZAK, ANTONI, *Viajes y viajeros en la Europa moderna*, Barcelona (Omega), 1996.

MADRIGNANI, ARCANGELO, *El viaje de Ludovico Varthema*, ed. de Vicente Calvo Fernández, Madrid (Akal), 2010.

MAGALLÓN BOTAYA, MARÍA ÁNGELES, *Caminos y comunicaciones en Aragón*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1999.

MAGDALENA NOM DE DÉU, JOSÉ RAMÓN, *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*, Sabadell (Ausa), 1987.

MAÍLLO SALGADO, FELIPE, «Consideraciones acerca de una fatwà de Al-Wanšarīšī», *Studia historica. Studia medieval*, III-2 (1985), págs. 181-191.

MAÍLLO SALGADO, FELIPE, «Del Islam residual mudéjar», *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca (Universidad de Salamanca), 1988, págs. 129-140.

MĀLIK, IBN ANAS, *Al-Muwaṭṭa'. Manuale di legge islamica*, a cura di Roberto Tottoli, Torino (Giulio Einaudi editore), 2011.

MAMI, RIDHA, *El manuscrito morisco 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal, CLEAM, 12), 2002.

MANDEVILLA, JUAN DE, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. de Pilar Liria Montañés, Zaragoza (Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja), 1979.

MANDUCHI, PATRIZIA, «Il Pellegrinaggio nell'età di mezzo», en Annamaria Baldussi, Patrizia Manduchi y Nicola Melis (eds.), *Le mille e una strada: viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*, Milano (Franco Angeli), 2005, págs. 13-86.

MARÍN, MANUELA, «El ribāṭ en al-Andalus y el norte de África», *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinares. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Sant Carles de la Ràpita (Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita – Universitat d'Alacant), 2004, págs. 111-116.

MARÍN, MANUELA, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, Madrid (Mapfre), 1992.

MARÍN, MANUELA, «El viaje a Oriente de Abū Marwān al-Bāŷī (m. 635/1237)», *Estudios onomástico-biográficos*, vol. VI, Madrid (CSIC), 1994, págs. 273-304.

MARÍN, MANUELA, «Periplos culturales», en Juan Vernet Ginés (ed.), *Al-Ándalus y el Mediterráneo*, Madrid (Lunwerg), 1995, págs. 123-130.

MARÍN, MANUELA, «*Riḥla* y biografías de Ibn al-Qallās (m. 337/948)»,

Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro, vol. I, Granada (Universidad), 1995, págs. 581-591.

MARÍN, MANUELA, «Viajeros magrebíes en Egipto: una mirada conflictiva», en Juan Pedro Monferrer Sala y María Dolores Gómez (eds.), *Entre Oriente y Occidente: ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada (Universidad), 2005, págs. 215 y 230.

MARTÍ I CASTELL, JOAN, *Contribució a l'estudi del dialecte occidental*, Tarragona (Diputación Provincial), 1970.

MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, NURIA, *Una biblioteca morisca entre dos tapas*, Zaragoza (Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo), 2010.

MATAR, NABIL, *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, New York – London (Routledge), 2003.

MAYEUR-JAOUEN, CATHERINE, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ du* XIIIe *siècle à nos jours*, Paris (Aubier), 2004.

MAYEUR-JAOUEN, CATHERINE *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane* XVe-XXe *siècles*, Paris (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales), 2005.

MAYORGA HUERTAS, FERMÍN, *Los moriscos de Hornachos, crucificados y coronados de espinas*, Madrid (Cultiva Libros), 2009.

MEDINA, FRAY ANTONIO DE, *Tratado de los misterios y estaciones de la Tierra Santa,* Salamanca (Herederos de Juan de Cánova), 1573.

MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN, *Manual de gramática histórica española*, Madrid (Espasa-Calpe), 1989.

MERI, JOSEF W., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford-New York (Oxford University Press), 2002.

MÉRIDA, DIEGO DE, *Viaje a Oriente (1512)*, ed. de A. Rodríguez-Moñino, Barcelona (Balmesiana), 1946.

MESSORE, DOMENICO, *Viagio del Sancto Sepolcro facto per lo illustro misere Milliaduxe Estense.* Edizione e commento a cura di Beatrice Saletti, Roma (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo), 2009.

MEYERSON, MARK D., *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, Berkeley – Los Angeles – Oxford (University of California Press), 1991.

MILLER, KATHRYN A., «Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two fatwās from Fifteenth-Century Granada»,

Islamic Law and Society, vol. 7, n.º 2 (2000), págs. 256-288.

Miller, Kathryn A., *Guardians of Islam. Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York (Columbia University Press), 2008.

Molina, Luis, «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī», en Manuela Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus*, vol. I, Madrid (CSIC), 1988, págs. 585-610.

Moll, Francisco de Borja, *Gramática histórica catalana*, Madrid (Gredos), 1952.

Monferrer Sala, Juan Pedro, «A propósito de un pseudoarabismo de transmisión culta: la voz 'zoma' (ár. *ṣawmaᶜ / ṣūm*[*u*]*ᶜa*) y su étimo siríaco *sōmḳā*», en Celia del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo* xv, Granada (Grupo de Investigación «Ciudades Andaluzas bajo el Islam»), 2002, págs. 345-358.

Montalvo, Juan José de, *De la historia de Arévalo y sus sexmos*, Valladolid (Imprenta Castellana), 1928.

Montaner Frutos, Alberto, «El depósito de Almonacid y la producción de la literatura aljamiada», *Archivo de Filología Aragonesa*, 41 (1988), págs. 119-152.

Montaner Frutos, Alberto, *Prontuario de Bibliografía: Pautas para la realización de descripciones, citas y repertorios*, Gijón (Trea), 1999.

Montaner Frutos, Alberto, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», *Jornadas sobre la variación lingüística en Aragón a través de los textos*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico» - CSIC), Zaragoza, 2003, págs. 99-204.

Montaner Frutos, Alberto, Reseña de Tarek Khedr, *Códice aljamiado de varias materias (Manuscrito n.º* xiii *de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios)*, Madrid-Oviedo (Universidad Complutense – Universidad de Oviedo), 2004, en *Aljamía*, 17 (2005), págs. 397-415.

Montaner Frutos, Alberto, «La literatura aljamiada», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid (Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales), 2010, págs. 45-57.

Montero Muñoz, Raquel, *El hundidor de çismas i erejías. Edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito RAH 11/9397*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Zúrich, 2009.

Moraleja Pinilla, Gerardo, *Historia de Medina del Campo*, Medina del Campo (Imp. de M. Mateo), 1971.

Munaǧǧid, Ṣalaḥ al-Dīn al-, «Ahl al-Kahf fī Ġarnāṭa wa-Bizanṭiyya», *Maǧalla al-maǧmaᶜ al-ᶜilmī al-ᶜarabī bi-Dimašq*, 31 (1956/4), págs. 602-610.

Musso, Gian Giacomo, *Navigazione e commercio genovese con il Levante nei documenti dell'Archivio di Stato di Genova (Secc.* xiv-xv*)* con appendice documentaria a cura di Maria Silvia Jacopino, Roma (Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – Pubblicazioni degli Achivi di Stato), 1975.

Narváez Cordova, María Teresa, *Tratado* [*Tafsira*] *del Mancebo de Arévalo*, Madrid (Trotta), 2003.

Neira Martínez, Jesús, «Los prefijos es-, des- en aragonés», *Archivum*, 19 (1969), págs. 331-341.

Netton, Ian Richard, «Basic Structures and Signs of Alienation in the *Riḥla* of Ibn Jubayr», *Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond (Curzon Press), 1993, págs. 57-74.

Netton, Ian Richard, *Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond (Curzon Press), 1993.

Netton, Ian Richard, «Riḥla», *Encyclopédie de l'islam*, 2ème édition, Leiden (Brill), 1995, vol. 8, págs. 545-546.

Nieto Jiménez, Lidio, *Tesoro lexicográfico del español marinero anterior a 1726*, Madrid (Arco Libros), 2002.

Noe, Frà, *Viaggio da Venetia al S. Sepolcro et al Monte Sinai*, Bassano (Antonio Remondini), 1791.

Oliver, Guillem, «Romiatge de la Casa Sancta de Jherusalem», en *Catalunya a Palestina*, Barcelona (Imprenta dels Germans Subirana), 1900, vol. I, págs. 3-42.

Oliver Asín, Jaime «Origen árabe de *rebato*, *arrobda* y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular», *Boletín de la Real Academia Española*, xv (1928), págs. 347-395 y 496-592.

Olmo, Antonio, «Loja islámica. Historia y leyenda: la cueva de los Durmientes», *MEAH*, 51 (2002), págs. 161-189.

Ordóñez de Ceballos, Pedro, *Viaje del mundo. Hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordóñez de Ceballos, natural de la insigne ciudad de Jaén*, Madrid (Imprenta de Luis Sánchez), 1614.

ORDÓÑEZ DE CEBALLOS, PEDRO, *Viaje del mundo*, Madrid (Miraguano-Polifemo), 1993.

PAGÈS, JEAN - ANDRÉ NIED, *Itinéraires de la Mer Rouge: Antiquité – Moyen Âge*, Paris (Commission Française d'Histoire Maritime – Ed. Economica), 1991.

PANO Y RUATA, MARIANO, *Las coplas del peregrino de Puey Monçón. Viaje a La Meca en el siglo* XVI, Zaragoza (Comas Hermanos), 1897.

PAOLETTI, ANNA, *Viaggio a Gerusalemme di Pietro Casola*, Milano (Edizioni dell'Orso), 2001.

PARKER, ANN - AVON NEAL, *Hajj Paintings: Folk Art of the Great Pilgrimage*, Washington – London (Smithsonian Institution Press), 1995.

PELLEGRINI, GIOVAN BATTISTA, «'Santa Nefissa' nella letteratura italiana del '500», *Journal of Maltese Studies*, 11 (1977), págs. 69-76.

PÉREZ PRIEGO, MIGUEL ÁNGEL, «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos. Revista de Filología*, 1 (1984), págs. 277-229.

PETERS, FRANCIS E., *Jerusalem and Mecca: the Typology of the Holy City in the Near East*, New York-London (New York University Press), 1986.

PETERS, FRANCIS E., *The Hajj: the Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton-New Jersey (Princeton University Press), 1994.

POPEANGA CHELARU, EUGENIA, «Lectura e investigación de los libros de viajes medievales», *Revista de Filología Románica*, anejo 1 (1991), págs. 9-26.

PORTER, VENETIA (ed.), *Hajj. Journey to the heart of Islam*, London (The British Museum Press), 2012.

PORTER, VENETIA y LIANA SAIF (eds.), *The Hajj: Collected Essays*, London (The British Museum), 2013.

POUGET-TOLU, ANNE, *Navires et navigation aux* XIVe *et* XVe *siècles d'après les récits de voyages*, Paris (L'Harmattan), 2002.

PUEYO COLOMINA, PILAR, «Mudéjares del Bajo Aragón en protocolos notariales: el notario Johan Sesse, de La Ginebrosa (2.ª mitad del siglo XV)», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 1992, págs. 167-176.

QAYRAWĀNĪ, IBN ABĪ ZAYD AL-, *Compendio de derecho islámico* [*Risālah fī-l-Fiqh*], ed. de Jesús Riosalido, Madrid (Trotta), 1993.

RIBERA, JULIÁN y MIGUEL ASÍN, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la sección de árabe bajo la dirección de …*, Madrid (Junta para la Ampliación de Estudios

e Investigaciones Científicas – Centro de Estudios Históricos), 1912.

Richard, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout (Brepols), 1981.

Rodríguez, Antonio Vespertino, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid (Gredos, CLEAM, 6), 1983.

Rodríguez-Moñino, A., «Viaje a Oriente (1512)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, xviii (1945), págs. 115-187.

Rodríguez-Moñino, A., *Viaje a Oriente (1507)*, Badajoz (Diputación Provincial), 1949.

Rodríguez-Moñino, A., «El viaje a Oriente de fray Antonio de Lisboa (1507)», *Revista de Estudios Extremeños*, v (1949), págs. 31-103.

Roldán Castro, Fátima, «Itinerarios», en Juan Vernet Ginés (ed.), *Al-Ándalus y el Mediterráneo*, Madrid (Lunwerg), 1995, págs. 77-85.

Roldán Castro, Fátima, «El viaje en el mundo araboislámico durante la Edad Media: la peregrinación y la búsqueda de saber», en Pablo Beneito y Fátima Roldán (eds.), *Al-Ándalus y el norte de África: relaciones e influencias*, Sevilla (Fundación El Monte), 2004, págs. 223-225.

Roldán Castro, Fátima, «Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval», *eHumanista/IVITRA*, 6 (2014), págs. 200-217.

Rosa-Rodríguez, María del Mar, «Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa», *Medieval Encounters*, 16 (2010), págs. 143-180.

Royo García, Juan Ramón, «Los moriscos aragoneses a través de las visitas pastorales», *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona (Generalitat de Catalunya), 1994, págs. 259-262.

Roza Candás, Pablo, «Un códice aljamiado-morisco inédito conservado en la Biblioteca Pública de Lérida», *Actes du XI Symposium International d'Études Morisques*, Tunis (FTERSI), 2005, pp. 93-101.

Roza Candás, Pablo, *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona. Edición y estudio*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Oviedo, 2009.

Roza Candás, Pablo, «Rasgos aragoneses orientales en un manuscrito aljamiado-morisco», *Alazet*, 23 (2011), págs. 83-95.

Roza Candás, Pablo, «Glosario de voces aljamiadas de la *Historia de*

la donzella Arcayona (ms. 1944 de la Bibliothèque Nationale d'Algérie)», *De Lingua Aragonensi*, 7 (2011), págs. 47-108.

Roza Candás, Pablo, «Particularidades gráficas y lingüísticas del manuscrito aljamiado de narraciones islámicas de Aitona», en Xavier Terrado y Flocel Sabaté, *Les veus del sagrat*, Lleida (Pagès), 2014, págs. 191-212.

Roza Candás, Pablo, «Recetarios mágicos moriscos: brebajes, talismanes y conjuros aljamiados», en Alberto Montaner y Eva Lara (eds.), *Señales, Portentos y Demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, 13, Salamanca (SEMYR), 2014, págs. 555-578.

Roza Candás, Pablo, «Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Bibliothèque nationale d'Algérie», *Atalaya. Revue d'études médiévales romanes*, 16 (2016), págs. 1-28.

Roza Candás, Pablo - Zouhour Chaabane, «Le *Kitāb al-Šihab* chez les Morisques. Analyse de quelques sentences contenues dans un chapitre arabe-aljamiado inédit (ms. Resc/39 du CSIC de Madrid)», *Aliento. Échanges sapientiels en Méditerranée*, Nancy (PUN - Éditions Universitaires de Lorraine), 2017, págs. 111-138.

Roza Candás, Pablo, «De Ávila a La Meca: Notas en torno a una *riḥla* aljamiada inédita», *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo, 4-5 de septiembre de* 2014, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2017, págs. 353-364.

Roza Candás, Pablo, «The *riḥla* of ᶜUmar Baṭūn. A Mudejar pilgrimage route to Mecca from Castile», en Flocel Sabaté y Jesús Brufal (eds.), *Medieval Territories*, Newcastle upon Tyne (Cambridge Scholars Publishing), 2018, págs. 382-407.

Roza Candás, Pablo, «Túnez, camino de La Meca. Noticia de una peregrinación (ms. L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón)», *Miscelánea Hispano-Tunecina*, Oviedo (Universidad de Oviedo), (en prensa).

Rubiera Mata, María Jesús, «Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*», en *Actas del VIII Simposio Internacional de Estudios Mudéjares. Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2004, págs. 537-574.

Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid (Taurus), 1986.

Ruiz Bejarano, Bárbara, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes*

contemporáneas, Tesis doctoral inédita, Alicante (Universidad), 2015.

Ruiz Lagos, Manuel, *Contra moriscos: el Sumario Bleda*, Huelva (Universidad), 2009.

Ruzafa García, Manuel, «Els orígens d'una família de mercaders mudèjars en el segle xv: Çaat Ripoll (1381-1422)», *Afers*, 7 (1988-1989), págs. 169-188.

Ruzafa García, Manuel, «Élites valencianas y minorías sociales: la élite mudéjar y sus actividades (1370-1500)», *Revista d'Història Medieval*, 11 (2000), págs. 163-188.

Sabbagh, Leila, «La religion des Moriscos entre deux fatwas», *Les morisques et leur temps*, Paris (Éditions du CNRS), 1983, págs. 43-56.

Sáenz-López Pérez, Sandra, «La peregrinación a La Meca en la Edad Media a través de la cartografía occidental», *Revista de poética medieval*, 19 (2007), págs. 177-218.

Saḥnūn, ibn Sa^{c}īd, *Al-Mudawwana al-kubrà*, 5 vols., Bayrūt (Dār al-kutub al-^{c}ilmiyya), 1994.

Salicrú i Lluch, Roser, «Notícies de catalans en algunes narracions de pelegrinatge i de viatge medievals», en Josefina Mutgé i Vives, Roser Salicrú i Lluch y Carles Vela Aulesa (eds.), *La corona catalanoaragonesa, l'islam i el món mediterrani. Estudis d'història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*, Barcelona (Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Institució Milà i Fontanals-Departament de Ciències Històriques-Estudis Medievals), 2013, págs. 639-651.

Salvador, Emilia, «Sobre la emigración mudéjar a Berbería: el tránsito legal a través del puerto de Valencia durante el primer cuarto del siglo xvi», *Estudis: revista de historia moderna*, 4 (1975), págs. 39-68.

Samaany, Nasser S. Al-, *Travel Literature of Moroccan Pilgrims during the 11-12th/17-18th centuries. Thematic and Artistic Study*, University of Leeds, 2000.

Sánchez Álvarez, Mercedes, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, Madrid (Gredos, CLEAM, 5), 1982.

Sánchez Álvarez, Mercedes, «En torno a *d* y *đ* del español medieval», en *Actes du XVI CILFR*, 1985, págs. 53-59.

Sánchez Álvarez, Mercedes - Antonio Vespertino Rodríguez, «Algunas observaciones sobre la lengua de los moriscos», en *Actes de la première table ronde du CIEM sur Littérature aljamiado-morisque: hy-*

bridisme linguistique et universe discursif, Tunis (Centre de Recherche en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information), 1986, págs. 117-130.

Sánchez Lasmarías, Elena, «Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santisteban», *Memorabilia*, 11 (2008), págs. 1-30.

Sánchez, Pilar - Eliseo Serrano, «Moriscos, Inquisición y conflictividad antiseñorial: Calanda, 1569-1610», en *Destierros aragoneses: ponencias y comunicaciones*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1988, vol. I, págs. 353-364.

Sánchez Romo, Raquel, «Análisis contrastivo del cambio lingüístico de la aspiración: el sur de Ávila y Extremadura», *Anuario de Estudios Filológicos*, xxxiv (2011), págs. 219-236.

Sánchez Romo, Raquel, «Aproximación diacrónica a la aspiración de /s/ en las hablas meridionales, ¿nuevas huellas en la documentación medieval de Mombeltrán», *Dialectología*, 13 (2014), págs. 49-70.

Sánchez-Prieto Borja, Pedro, «La preposición *a* con valor 'lugar en donde' en español antiguo», en Annick Englebert, Michel Pierrard, Laurence Rosier y Dan Van Raemdonck (eds.), *Les nouvelles ambitions de la linguistique diachronique. Travaux de la section de «Linguistique diachronique». Actes du XXIIe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, *Bruxelles*, *23-29 juillet 1998*, vol. II, Tübingen (Max Niemeyer Verlag), 2000, págs. 393-406.

Sánchez-Prieto Borja, Pedro, «La variación entre *a* y *e* átonas en castellano antiguo», en I. Delgado y A. Puigvert (eds.), *Ex admiratione et amicitia. Homenaje a Ramón Santiago*, Madrid (Ediciones del Orto), 2007, págs. 1069-1088.

Sanz Hermida, Jacobo, «Un peregrino real: Diego de Salazar (S. J.) y el voto de Felipe II», *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs.* xvi *e* xvii*: Espiritualidade e Cultura*, Porto (Universidade de Porto), 2004, págs. 221-230.

Serrano Martín, Eliseo, «Los moriscos de Calanda y Foz Calanda: condición social y consecuencias de su expulsión», *Destierros aragoneses. Judíos y moriscos*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1988, vol. I, págs. 365-375.

Sessé y Piñol, José, *Libro de la Cosmographia universal del mundo, y particular descripción de la Syria, y Tierra Santa*, Zaragoza (Juan de Larumbe), 1619.

Shabou, Inès, *El manuscrito morisco de Al-Tafrīʿ de Ibn al-Ǧallab: edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito 232 de la Biblioteca de Toledo*, Madrid (Editorial Académica Española), 2012.

Solano Cazorla, Antonio (ed.), *El viage de Hierusalem que hizo Francisco Guerrero, Racionero y Maestro de Capilla de la Santa Iglesia de Sevilla*, en *Lemir*, 4 (2000), en línea en *http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Viaje/inicio.htm*.

Suárez García, Raquel - Pablo Roza Candás, «Léxico religioso islámico y cristiano en dos manuscritos aljamiados», *Actes du XIIIe Symposium International d'Études Morisques*, Tunis (FTERSI), 2009, págs. 219-248.

Suárez García, Raquel, «Cuatro textos aljamiados», *Atalaya*, 16 (2016), *http://atalaya.revues.org/*1829.

Suárez García, Raquel, *El compendio islámico de Mohanmad de Vera. Un tratado morisco tardío*, edición, estudio y glosario de…, Oviedo (Universidad de Oviedo, CLEAM, 15), 2016.

Suárez Piñera, Rosario, *Publicación y estudio de los pasajes aljamiados del ms. 1163 de la Biblioteca Nacional de París*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Oviedo, 1973.

Suriano, Francesco, *Opera nova chiamata Itinerario de Hierusalem: overo della parte orientale composta per el R. P. franc. Suriano, da Venetia*, Venetia (Francesco Bindoni), 1524.

Suriano, Francesco, *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, Milano (Tipografia Editrice Artigianelli), 1900.

Tafur, Pero, *Andanças e viajes de un hidalgo español*, estudio y descripción de Roma por José Vives Gatell; presentación, edición, ilustraciones y notas por Marcos Jiménez de la Espada; con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada, Barcelona (Albir), 1982.

Tafur, Pero, *Andanças e viajes*, ed. de Miguel Ángel Pérez Priego, Sevilla (Fundación José Manuel Lara), 2009.

Tafur, Pero, *Andanzas y viajes*, ed. de Miguel Ángel Pérez Priego, Madrid (Cátedra), 2018.

Tapia Sánchez, Serafín de, «Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: notas sobre una minoría dócil (1085-1502)», *Studia historica. Historia medieval*, 7 (1989), págs. 95-125.

Tapia Sánchez, Serafín de, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca (Universidad), 1991.

Tapia Sánchez, Serafín de, «Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus «complicidades»», *Studia historica. Historia moderna*, xi (1993), págs. 231-243.

Tapia Sánchez, Serafín de, «Alí Caro, alarife», en Gregorio del Ser Quijano (coord.), *Historia de Ávila, IV. Edad Media* (*Siglos* xiv-xv, 2.ª parte), Ávila (Institución Gran Duque de Ávila – Obra Social de la Caja de Ahorros de Ávila), 2009, págs. 731-736.

Taylor, Barry, «Los libros de viajes de la Edad Media Hispánica: Bibliografía y Recepción», *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa (Cosmos), 1993, vol. i, págs. 57-70.

Temimi, Abdeljelil, *Bibliographie générale d'études morisques*, Zaghouan (FTERSI), 1995.

Terrado Pablo, Javier, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 1991.

Torres Balbás, Leopoldo, «"Muṣallà" y "šarīᶜa" en las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Ándalus*, xiii (1948), págs. 167-180.

Torres Balbás, Leopoldo, «Rábitas hispanomusulmanas», *Al-Andalus*, xiii, n.º 2 (1948), págs. 475-491.

Touati, Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris (Seuil), 2000.

Touati, Houari, «Travel», en Josef W. Meri (ed.), *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, vol. II, New York (Routledge), 2006, págs. 830-832.

Troudi, Khaled, *Los hadices del manuscrito S-1 de la Real Academia de la Historia*, Trabajo de investigación de tercer ciclo inédito, Tunis (Université de La Manouba), 2005.

Tuǧībī, Yūsuf b. Muḥammad b. ᶜAlī at-, *Mustafād ar-riḥla wa-l-iġtirāb*, ed. ᶜA. Manṣūr, Tūnis, 1975.

Ṭurṭūšī, Abū Bakr aṭ-, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bidaᶜ (El libro de las novedades y las innovaciones)*, ed. de Maribel Fierro, Madrid (CSIC – Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe), 1993.

Turbet-Delof, Guy, «Un morisque andalous refugié en Tripolitanie: le marabout Issouf», en Slimane-Mustapha Zbiss *et al.*, *Études sur les mo-*

risques andalous, Tunis (Ministère des affaires culturelles – Institut national d'archéologie et d'art – Centre des études hispano-andalouses), 1983, páginas 195-200.

Turki, Abdel Magid - Hadj Rabah Souami, *Récits de pèlerinage à La Mekke*, Paris (Maisonneuve et Larose), 1979.

Urrea, Pedro Manuel de, *Peregrinación de las tres casas sanctas de Jherusalem, Roma y Santiago*, Burgos (Alonso de Melgar), 1523.

Urrea, Pedro Manuel de, *Peregrinación de las tres casas sanctas de Jherusalem, Roma y Santiago*, ed. de Enrique Galé, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 2008.

Urvoy, Dominique, «Effets pervers du *ḥajj*, d'après les cas d'al-Andalus», en Ian Richard Netton (ed.), *Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond (Curzon Press), 1993, págs. 43-53.

Vallejo Zamora, José, «Los moriscos de Torrellas entre 1495-1610: consideraciones demográficas», *Turiaso*, 7 (1987), págs. 281-324.

Van den Boogert, N. «Some notes on Maghribi script», *Manuscripts of the Middle East*, vol. 4, Leiden, 1989, págs. 30-43.

Vasallo Toranzo, Luis, «El castillo de Coca y los Fonseca. Nuevas aportaciones y consideraciones sobre su arquitectura», *Anales de Historia del Arte*, 24 (2014), págs. 61-85.

Vázquez, Miguel Ángel, «El sueño adoctrinador que soñó "un salih en la sibdad de Tunes"», en *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques*, Tunis (CEROMDI), 1990, págs. 317-323.

Vázquez, Miguel Ángel, «Legitimación textual a través de los sueños: el caso del sueño del *ṣāliḥ* de Túnez (ms. Resc/55 del CSIC)», *Al-Qanṭara*, 37, n.º 2 (2016), págs. 233-268.

Veny, Joan, *Els parlars catalans*, Palma de Mallorca (Moll), 1986.

Vernet, Juan (ed.), *Libro de la extensión de la tierra en longitud y latitud. Kitāb basṭ al-arḍ fī l-ṭūl wa-l-ʿarḍ*, Tetuán, 1958.

Verskin, Alan, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista. The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom*, Leiden – Boston (Brill), 2015.

Vilella Vila, Francisca, «El movimiento comercial del puerto de Tortosa, según los «*llibres de lleuda*» del s. xv», *Recerca*, 93 (1995), páginas 71-88.

Vilella Vila, Francisca, «El comercio y la navegación en el valle del Ebro en el mundo bajomedieval», en María Ángeles Magallón Botaya (coord.), *Caminos y comunicaciones en Aragón*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1999, págs. 159-166.

Villanueva Zubizarreta, Olatz, «Los mudéjares del norte de Castilla en vísperas del bautismo: expresiones religiosas de un Islam que no fue Al-Ándalus», *eHumanista/Conversos,* 3 (2015), págs. 192-206.

Villaverde Amieva, Juan Carlos, «Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, en Alfredo Paramio y Juan Carlos Villaverde Amieva (eds.), Madrid (Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales), 2010, págs. 91-128.

Villaverde Amieva, Juan Carlos, «Un papel de Francisco Antonio González sobre «códices escritos en castellano en caracteres árabes» (Real Academia de la Historia, año 1816) y noticia de las copias modernas de *Leyes de Moros*», en Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro (eds.) *Aljamías. In memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*, Gijón (Trea), 2012, págs. 131-214.

Villaverde Amieva, Juan Carlos, «Historia de Muça. Un relato aljamiado entre los descendientes de moriscos exiliados en Túnez», en Andrea Celli e Davide Scotto (eds.), *Esperienza e rappresentazione dell'Islam nell'Europa mediterranea* (*secoli* xvi-xvii) [*Rivista di storia e letteratura religiosa*, li, n.º 3 (2015), págs. 607-641].

Villaverde Amieva, Juan Carlos, «Circulación de textos aljamiados peninsulares en el exilio morisco», presentado al *Coloquio Internacional «Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes y representaciones»* (Madrid, Casa de Velázquez, 9-10 de octubre de 2014) [inédito].

Vincent, Bernard, «La vida social y religiosa», *Entre tierra y fe*, Valencia (Universitat), 2009, págs. 363-374.

Voisins, Philippe de, *Voyage à Jérusalem de Philippe de Voisins, seigneur de Montaut*, publié pour la Société historique de Gascogne par Tamizey de Larroque, Paris – Auch, 1883.

Von Breydenbach, Bernhard, *Viaje de la Tierra Santa*, Zaragoza (Pablo Hurus), 1498, ed. facsímil, Madrid (Instituto Bibliográfico Hispánico), 1974.

Von Harff, Arnold, *The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499*,

Translated from the German and edited with notes and an introduction by Malcom Letts, F.S.A., London (Hakluyt Society), 1946.

WENSINCK, A. J. - J. JOMIER - B. LEWIS, «Hadjdj», *Encyclopédie de l'islam*, 2ème édition, Leiden (Brill), 1979, vol. 3, págs. 33-39.

WIEGERS, GERARD, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), his Antecedents and Successors*, Leiden-New York-Köln (Brill), 1994.

YERASIMOS, STEPHANE, *Les voyageurs dans l'Empire Ottoman* XIVe-XVIe *siècles: bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara (Société turque d'histoire), 1991.

ZÚÑIGA LÓPEZ, RAMÓN, «Las Coplas del Alhichante de Puey Monçón (Peregrinación a La Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXVII-XXXVIII, 2, 1988-1989 [1991], págs. 449-479.

ZÚÑIGA LÓPEZ, RAMÓN, «Un morisco, peregrino en La Meca en el siglo XVI», *Historia* 16, 197 (1992), págs. 99-104.

ZÚÑIGA LÓPEZ, RAMÓN, «El alhichante de Puey Monçón», *Álbum*, 37 (1993), págs. 83-85.

ÍNDICE

Agradecimientos 7
Dedicatoria 9
Preámbulo 11

PRIMERA PARTE

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA

I. La peregrinación entre mudéjares y moriscos

1. Antecedentes y contexto socio-religioso 17
Época andalusí 17
Época mudéjar 22
Época morisca 33
2. La peregrinación en los textos aljamiados 39
Obras de jurisprudencia 40
Obras parenéticas 45
Otros textos 47
Textos exílicos 54
3. La peregrinación en los relatos de viajes mudéjares y moriscos 57
Sobre el género de la *riḥla* 57

Relatos de viaje de época mudéjar y morisca 61

II. La tradición manuscrita de la obra de ᶜOmar Paṭōn

1. Noticia preliminar 69
2. El manuscrito II (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza . . . 72
El hallazgo de Almonacid de la Sierra y los manuscritos aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza 72
Descripción codicológica del ms. n.º 11 (*olim* D) 75
3. El manuscrito L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón 80
El hallazgo de Calanda 80
Descripción codicológica 81
Particularidades gráficas 86
Datación 92
4. Dos redacciones y su filiación textual 93
5. ᶜOmar Paṭōn: noticias biográficas 108
6. Producción castellana y recepción aragonesa 114
Libros islámicos en Ávila y Castilla 115
Calanda: foco de producción libraria 120

III. *Memorial de ida i venida hasta Maka* de ᶜOmar Paṭōn

1. Contexto histórico y peregrinaciones a Oriente 127
Viajeros de la Península Ibérica a Oriente 130
2. La peregrinación de ᶜOmar Paṭōn 135
Significado del viaje 136
Planificación y desarrollo del viaje 139
Itinerario 148
Los peligros del camino 162
Un camino de devoción 168
La Meca: rituales de la peregrinación 177
3. Otros aspectos del relato de ᶜOmar Paṭōn 182

Una *riḥla* con ecos de la literatura cristiana 182
El relato de Paṭōn, fuente sobre la época 185

IV. Caracterización lingüística de las copias manuscritas

1. Manuscrito 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza 200
Aspectos fonológicos 200
Notas sobre morfosintaxis 206
Cuestiones de léxico 212
2. El manuscrito L771-4 de las Cortes de Aragón 216
Aspectos fonológicos 217
Notas sobre morfosintaxis 230
Cuestiones de léxico 240
3. A modo de conclusión 246

ANEXOS AL ESTUDIO INTRODUCTORIO

I. Documentos sobre el embarque de ᶜOmar Paṭōn y otros mudéjares en el puerto de Valencia 251

II. Viajeros de la Península Ibérica (y europeos) a Oriente entre los siglos XV y XVI 259

SEGUNDA PARTE

EDICIÓN DEL TEXTO

Sistema de transliteración 273
Sobre la edición 277
Obras citadas de forma abreviada en el aparato crítico 279

Edición del texto 283

ANEXO A LA EDICIÓN

Ms. L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón 331

TERCERA PARTE

GLOSARIO

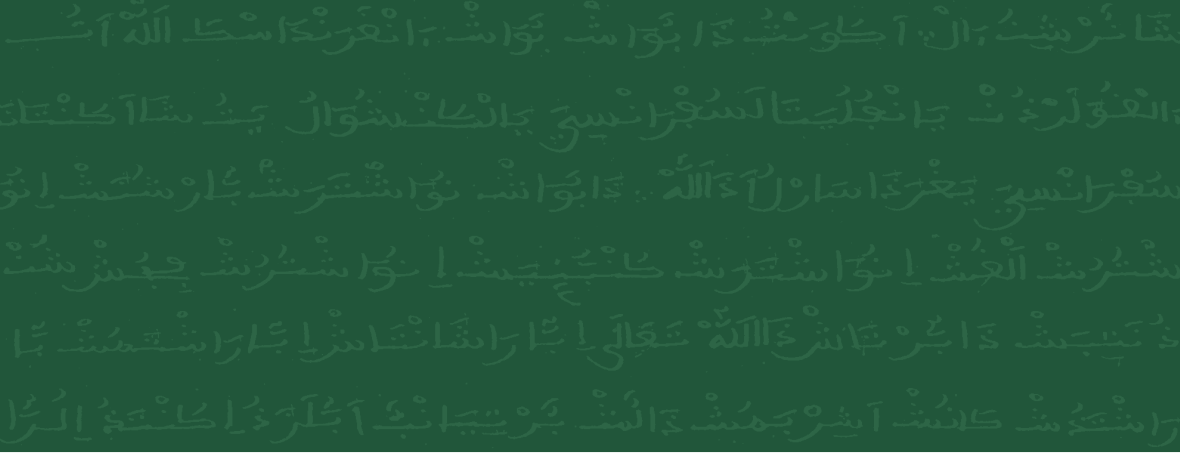
Criterios de elaboración 345
Obras citadas de forma abreviada 349
Orden alfabético 353
Abreviaturas utilizadas 354

I. Voces comunes 355
II. Antropónimos 411
III. Topónimos 423
IV. Frases y expresiones árabes 441

Bibliografía citada 445

ACABOSE DE IMPRIMIR
EN LOS
TALLERES DEL SERVICIO DE PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD DE OVIEDO
A 27 DÍAS DE DICIEMBRE DEL AÑO 2018

TARDE SED TVTO



ediuno
Universidad de Oviedo
Universidá d'Uviéu
University of Oviedo