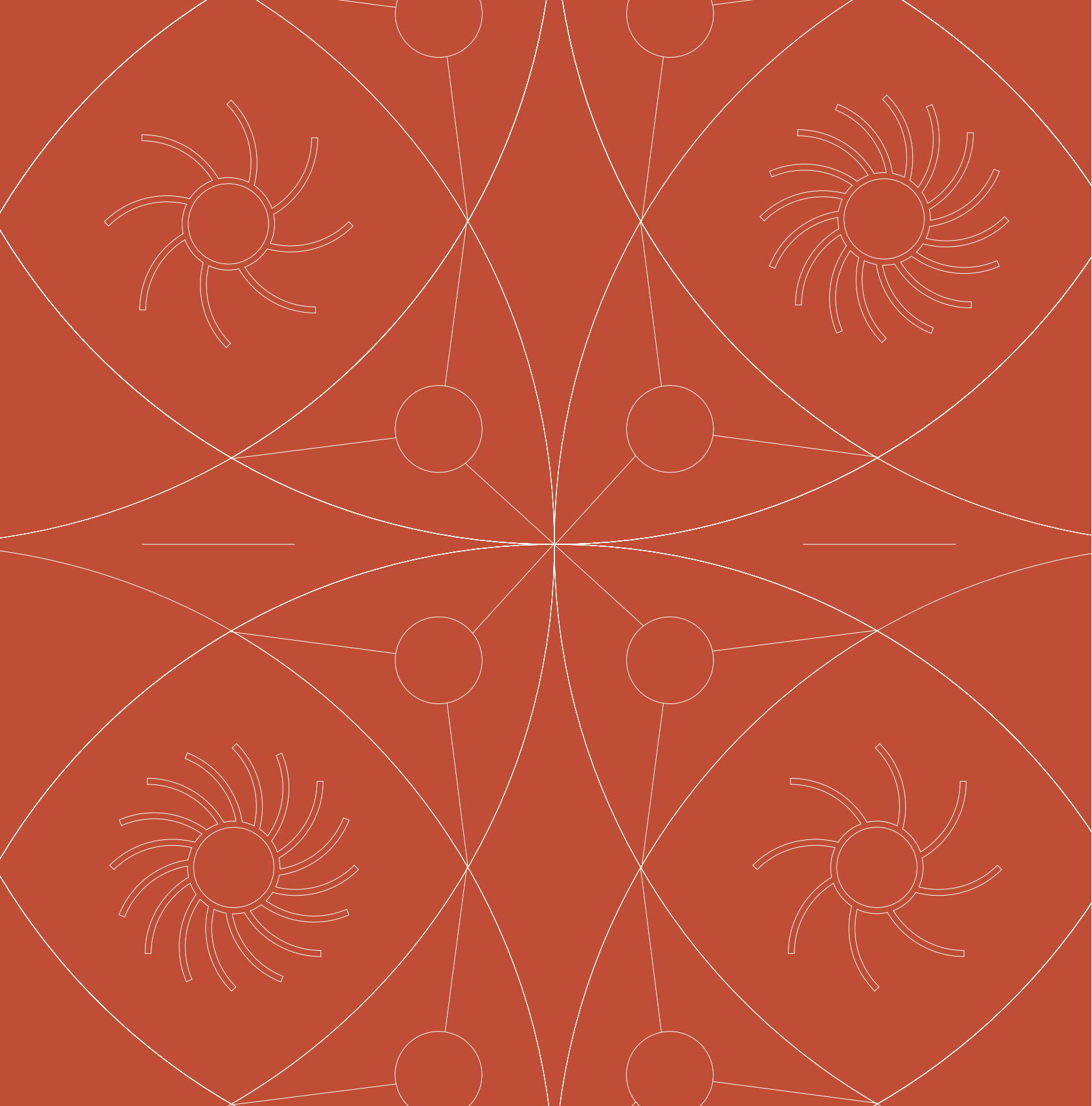


LOS LATIDOS DEL CORÁN

La vida del libro sagrado
entre mudéjares y moriscos



LOS LATIDOS DEL CORÁN

La vida del libro sagrado
entre mudéjares y moriscos

Hospital Real, Universidad de Granada
11 de junio - 31 de octubre de 2025

Liberty

Continet



عقرب سبعة اية

1^{as} Alkhandi
Awards . V.



فتحة الـ
و

Aperta
Libri ser
maten

11 / PRESENTACIONES

16 / Los latidos del Corán

Juan Pablo Arias Torres
Escuela de Estudios
Árabes, CSIC, Granada

María Elena Díez Jorge
Universidad de Granada

Teresa Espejo Arias
Universidad de Granada

Pablo Roza Candás
Instituto de Lenguas y
Culturas del Mediterráneo
y Oriente Próximo, CSIC,
Madrid

26 / **Salvador Peña Martín** / Universidad de Málaga
Las ocho paradojas del Corán

34 / **Luis Fernando Bernabé Pons** / Universidad de Alicante
Una lengua, dos lenguas, y un libro

42 / **Gerard Wiegers** / Universidad de Ámsterdam
*El Pergamino de la Torre Turpiana y los Libros Plúmbeos:
una falsificación de resistencia islámica y cultural*

52 / **Nuria de Castilla** / École des Hautes Études
El Corán: diversidad y sentido

60 / **Arsenio Sánchez Hernampérez** / IPCE
Las estructuras de encuadernación en la España del siglo XV

66 / **Adrián Rodríguez Iglesias** / ILC, CSIC
*Enseñanza y aprendizaje del Corán entre mudéjares
y moriscos*

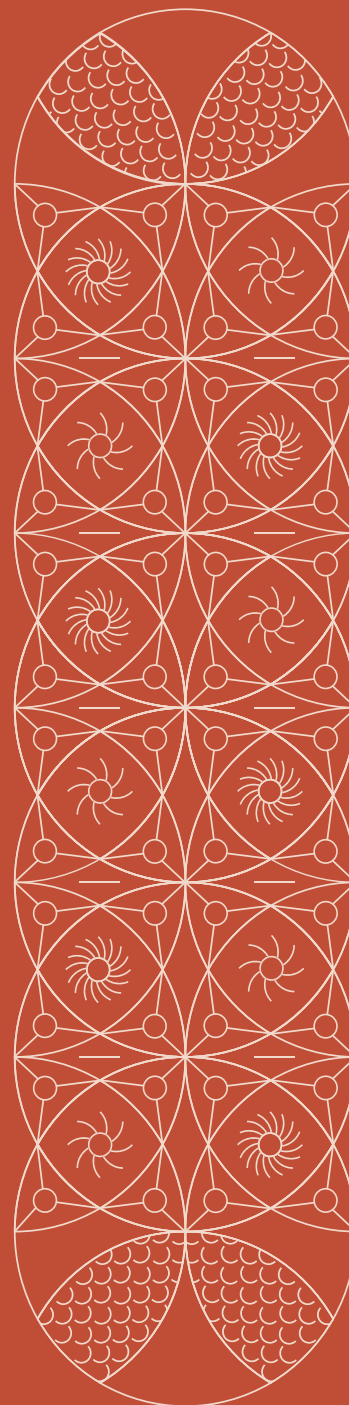
74 / **M.^a José Cervera Fras** / Universidad de Zaragoza
El Corán entre la vida y la muerte

82 / **Mercedes García-Arenal** / ILC, CSIC
El Corán en manos cristianas

90 / **Raquel Suárez García** / Universidad de Oviedo
El Corán que duerme entre muros

CATÁLOGO DE OBRAS

- 100 / Los latidos del Corán
- 108 / Mudéjares y moriscos
- 124 / El Corán y los otros coranes
- 150 / El oficio del cálamo
- 162 / Memorizar la palabra de Allah
- 178 / El Corán entre la vida y la muerte
- 194 / El Corán en manos cristianas
- 208 / Exilio y ocultación
- 228 / Traducción de textos
- 284 / Créditos



La exposición *Los latidos del Corán. La vida del libro sagrado entre mudéjares y moriscos* ofrece un sorprendente viaje por el mantenimiento de algunas costumbres de los musulmanes tras la conquista de Granada por parte de los reinos cristianos en 1492 y su posterior conversión forzosa al cristianismo a partir de 1501-1502, en el reino de Castilla, y 1526 en los territorios de la corona de Aragón.

Esta exposición se enmarca fundamentalmente en el siglo XVI, una época en la que siguió latiendo con fuerza la comunidad morisca granadina, contexto que explica, en parte, el nacimiento de la Universidad de Granada. Uno de los objetivos de su fundación fue preparar al clero con el fin de que fueran capaces de evangelizar e integrar a la población morisca. Surge entonces como una institución garante de la fe cristiana. La orden para fundar la Universidad fue promovida por Carlos I de España y V de Alemania en 1526, aunque la bula papal se firmará en 1531. Es este aspecto evangelizador el que explica que se escogiera como primer emplazamiento para la enseñanza universitaria el espacio donde hoy se ubica la Curia, frente a la catedral, y que a su lado tuviera la escuela de morisquillos, luego colegio de San Miguel, aunque en pocos años se vio que podía ser más productivo poner una escuela para niños moriscos en el Albaicín.

Desde Carlos I a Carlos III, desde el siglo XVI al XVIII, la Universidad se transformó con la sociedad y de una jurisdicción religiosa pasó a que la corona asumiera el papel de institución garante de la educación frente a la Iglesia. Desde los comienzos de la historia de la Universidad de Granada, la ciudad se convirtió en el primer referente europeo de estudios semíticos con la enseñanza del árabe como herramienta para la evangelización de los moriscos en su propia lengua, pues en parte seguían conservándola. No obstante, será con Carlos III cuando estos estudios alcanzaron su impulso definitivo.

El estudio del árabe y del Corán ya había brillado en esta ciudad con la fundación de la Madraza en 1349, edificio hoy universitario y que es rememorado en esta exposición. Tras la conquista cristiana, la lengua árabe, lejos de extinguirse, se mantuvo en la comunidad morisca, a la par que despertó el interés de los estudiosos cristianos, quienes elaboraron algunos repertorios léxicos y glosarios como el *Arte para saber la lengua Arauiga* y el *Vocabulista arauigo en letra castellana*, ambos de Pedro de Alcalá (1505), ejemplares conservados en la Biblioteca de la Universidad de Granada y que se exponen en esta muestra.

Distintos ejemplares del Corán, procedentes de diferentes instituciones públicas y privadas, laten ahora en el corazón de la Universidad de Granada, en el Hospital Real, sede del Rectorado. También la propia Universidad expone algunas de las obras del extenso y rico patrimonio que custodia: pinturas, grabados, documentos y piezas arqueológicas pasan de estar celosamente salvaguardadas en nuestros fondos de reserva patrimonial a ser exhibidas en esta exposición para permitir contextualizar la época y elaborar el discurso expositivo.

La exposición nace en el marco de la estrecha y fructífera colaboración que la Universidad, a través del Área de Patrimonio del Vicerrectorado de Extensión Universitaria, Patrimonio y Relaciones Institucionales, mantiene con el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y específicamente en el marco de la Unidad Asociada *Patrimonio cultural árabe e islámico* (PACAI ,UGR-CSIC).

Como Rector, doy la bienvenida a esta casa del saber y de la ciencia, y muestro mi agradecimiento a todas las instituciones colaboradoras por su participación en *Los latidos del Corán*, muy especialmente al equipo curatorial que lo ha comisariado y que configura un buen ejemplo de la necesidad de alianzas entre investigadores e investigadoras de la Universidad y del Consejo.

Pedro Mercado Pacheco / Rector de la Universidad de Granada

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) tiene entre sus funciones no solo la generación de investigación de excelencia sino también la difusión y la divulgación científicas. La exposición *Los latidos del Corán. La vida del libro sagrado entre mudéjares y moriscos* es una buena muestra de ello.

Esta fascinante muestra ofrece al público general parte de los resultados de tres proyectos liderados por investigadores del CSIC. En primer lugar, el proyecto financiado por el European Research Council por medio de una Synergy Grant: *The European Qur'an. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150-1850 (EuQu)* centrado en el papel desempeñado por el Corán en la construcción de la cultura y la identidad europeas desde la Edad Media hasta el siglo XIX. Este proyecto cuenta con la participación de investigadores de la Universidad de Nápoles L'Orientale, la Universidad de Copenhague y la Universidad de Nantes, además de un extenso consorcio de instituciones y universidades internacionales. Entre sus frutos, y con ese deseo de devolver a la sociedad el conocimiento generado, coordina otras dos exposiciones coetáneas: una, en el Welt Museum de Viena (*The European Quran*), y otra, en la Bibliothèque nationale de Túnez (*Le Coran vu d'ailleurs*).

Por su parte, el proyecto *Deciphering Quranic Dynamics in Spain (DeQuDy)* ha estudiado los manuscritos coránicos conservados en las bibliotecas españolas, con especial atención a aquellos producidos en la península ibérica desde la etapa andalusí a la España Moderna. En tercer lugar, el proyecto *Corán aljamiado (CorAl)* está trabajando en la creación de un corpus digital con las distintas traducciones del texto coránico al romance realizadas por las minorías islámicas hispánicas entre los siglos XVI y XVII. Esta exposición constituye finalmente una oportunidad para dar a conocer los ricos fondos bibliográficos de dos de las bibliotecas del CSIC, la Biblioteca Tomás Navarro Tomás y la de la Escuela de Estudios Árabes, que contribuyen con varios manuscritos a la misma.

El esfuerzo de transformar la investigación en un conocimiento que enriquece el acervo común necesita de la cooperación eficaz entre instituciones. En este ambicioso proyecto de difusión y divulgación científica, junto al CSIC ha participado la Universidad de Granada, a través de la Unidad Asociada *Patrimonio Cultural Árabe e Islámico*, en la que está integrado su equipo de comisariado. No podía existir mejor marco que la ciudad de Granada y el Hospital Real, sede del rectorado de su universidad, para una muestra que, superando las narrativas tradicionales, revela que el texto del Corán ha desempeñado un papel decisivo en la vida religiosa de las minorías islámicas hispanas del siglo XVI y en la vida intelectual de la península y en la europea. Quede expreso nuestro agradecimiento a todas las personas que la han hecho posible.

Los latidos del Corán

*La vida del libro sagrado
entre mudéjares y moriscos*

*La vida del libro sagrado
entre mudéjares y moriscos*

Juan Pablo Arias Torres

Escuela de Estudios Árabes, CSIC, Granada

María Elena Díez Jorge

Universidad de Granada

Teresa Espejo Arias

Universidad de Granada

Pablo Roza Candás

Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo
y Oriente Próximo, CSIC, Madrid

Allah ha revelado el más bello relato, una Escritura cuyas aleyas armonizan y se reiteran. Al oírla, se estremecen quienes tienen miedo de su Señor; luego, se calman en cuerpo y en espíritu al recuerdo de Allah (Q. 39: 23, trad. J. Cortés)

El Corán, la revelación de Dios (Allāh) hecha palabra escrita, constituye la fuente de la que mana el conocimiento que vertebró la vida de todo musulmán. Es el libro claro, el criterio, la dirección y la amonestación que guía y que marca los pasos del día a día del creyente.

La palabra divina fue descendida al profeta Mahoma (Muḥammad) por medio del arcángel Gabriel (Ġibrīl) en una sucesión de revelaciones que comienzan en el año 610 en la cueva de Ḥirāʾ, en las proximidades de La Meca. Estas revelaciones, inicialmente transmitidas de forma oral entre los primeros musulmanes, solo tras la muerte del Profeta se plasmarán por escrito en forma de libro, el Corán, articulado en 114 azoras o capítulos, cada uno de ellos dividido en un número variable de aleyas o versículos.

Entre las minorías islámicas autóctonas que habitaron la península ibérica hasta su infeliz desahucio a las puertas del siglo XVII, el Corán constituía el bien más preciado que podían poseer. En el contexto de un islam naturalizado y adaptado a las condiciones de un entorno cada vez más hostil, los manuscritos mudéjares y moriscos del Corán dan cuenta tanto de su profusa circulación como de la singularidad de su tradición textual, genuinamente hispánica.

La exposición *Los latidos del Corán* propone un recorrido por el ciclo vital del libro sagrado entre los musulmanes españoles de esta época a través de ocho espacios, que se replican en este mismo catálogo, y que abarcan desde el proceso de copia y composición del Corán, pasando por su memorización, su uso en contextos rituales, su transmisión y circulación, así como su recepción dentro y fuera de su comunidad. El ciclo vital del libro finaliza con su ocultación entre los muros de las casas moriscas, en las que muchos de estos ejemplares permanecieron olvidados durante siglos.

Con una perspectiva atemporal, la muestra nos abre al Corán a través de la voz evocada de mudéjares y moriscos. Un mosaico de rostros y palabras dan la bienvenida al visitante generando un estímulo visual y auditivo mediante recitaciones alternas, simultáneas y entremezcladas de aleyas en árabe y castellano. Voces de hombres y mujeres, silenciadas un día, que hoy reviven para guiarnos en nuestro recorrido por la vida del libro sagrado.

Es precisamente la voz de uno de estos musulmanes españoles, Ybrahim Isquierdo, la que sirve de base a esta animación audiovisual situada en el vestíbulo de la exposición. Su traducción del Corán al castellano, realizada en 1569 en la ciudad otomana de Salónica, constituye uno de los más bellos ejemplos de las letras islamoespañolas.

Mudéjares y moriscos, retrotrae al visitante a la España de la Edad Moderna temprana; un país diverso, de horizontes ambiciosos y complejo en su composición social y cultural. Los mudéjares, los musulmanes que vivían en territorio cristiano con libertad para practicar su religión, y, posteriormente, los moriscos, aquellos que a principios del siglo XVI fueron forzados a convertirse al cristianismo, se constituyen en actores y víctimas de uno de los momentos más convulsos de nuestra historia.

Aunque oficialmente cristianos, una buena parte de los moriscos mantuvieron, sin embargo, su fe de forma velada en una suerte de criptoislamismo, adaptando su práctica a la intimidad de los hogares. Con la progresiva pérdida del árabe, fruto de la asimilación y aculturación de estas comunidades, el islam morisco se expresará mayormente en castellano, lengua en la que se genera una singular producción manuscrita, entre la que se cuentan varias traducciones del Corán.

La pervivencia de este islam sumergido supuso el acorralamiento paulatino de estas comunidades. La acción del Santo Oficio sobre los moriscos, siempre receloso de su conversión sincera, se traduce en la férrea condena, pero también en intentos de acercamiento y asimilación a través de la evangelización. Como elocuente testimonio de estas tentativas, la *Virgen de la Rosa*, preside desde lo alto este espacio, como en su momento lo hizo en la granadina “Puerta de las Orejas”, por la que tantos moriscos hubieron de pasar entonces. María, Maryam para los musulmanes, a la que el propio Corán dedica una de sus azoras, se erige como mediadora amable con la que, desde los estamentos cristianos, se pretendía propiciar este acercamiento.

El final de estas comunidades es de sobra conocido por todos. En 1609 los moriscos son desahuciados de sus hogares y obligados a abandonar la Península en un éxodo que los llevará por distintos puntos del Mediterráneo. Desde lugares como Túnez, Argel, Estambul o Salónica, en los que comienzan una nueva vida, estos exiliados evocan en sus escritos la tierra en la que nacieron y que un día hubieron de dejar atrás.

El Corán es la palabra revelada en “clara lengua arábiga” que aquí habrá de vestirse de otras voces y sonidos ajenos para poder ser entendido. El mensaje divino se vierte en lenguas profanas y se comenta e interpreta; atavíos que irán dando forma singular al libro entre estos musulmanes españoles.

Las distintas manifestaciones tipológicas del texto sagrado se desvelan al visitante en *El Corán y los otros coranes*, en la que se exhiben algunos de los ejemplares más significativos de la tradición manuscrita mudéjar y morisca. Esta diversidad se manifiesta en coranes completos, como el magnífico ejemplar aragonés procedente de Aranda de Moncayo (Real Academia de la Historia, ms. 11/10619); divisiones canónicas, como la copia procedente de Calanda (Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, L-524), así como formatos singulares de la tradición islamoespañola, caso de las selecciones coránicas provenientes del célebre hallazgo de Almonacid de la Sierra (Biblioteca Tomás Navarro Tomás, RESC/25).

Junto a los coranes en árabe, se muestran aquí algunas copias del libro sagrado con traducción al español aljamiado (bilingües y monolingües), entre las que destaca el volumen conocido como Corán de Toledo (Biblioteca de Castilla-La Mancha, ms. 235). Procedente de la localidad zaragozana de Villafeliche, constituye esta copia la primera traducción completa conservada del Corán a una lengua vernácula europea realizada desde el árabe.

Los cálamos vierten la palabra divina en tinta que corre por el papel y lo convierte en sagrado. Negro, azul, rojo, ocre, verde... dan vida a los lienzos del libro, que con delicadeza se arroja entre pieles. Oficio de escribanos, pero también obra piadosa, cuyo esmero será a la postre recompensa divina. De este devoto mester, loado en el propio Corán (Q. 68:1), damos cuenta en *El oficio del cálamo*, donde invitamos al visitante a sumergirse en un taller de copia morisco. Se exhiben aquí papeles y pergaminos que se utilizaban como soportes de escritura; cálamos, tintas y pigmentos con los que se ilustraban los textos, y pieles que servían como revestimiento en las encuadernaciones. Materiales y utensilios que convivían en estos talleres forzosamente clandestinos. De ellos salió toda una producción libraria que consiguió sortear los avatares de su momento y el devenir del tiempo.

De la universalidad de este antiguo oficio, que permanece prácticamente inalterable en las sociedades islámicas, damos cuenta a través de un bello ejemplar contemporáneo salido de las manos del copista turco Hüseyin Kutlu (colección de D. José Miguel Puerta Vilchez).

Y si la copia del Corán suponía un mérito recompensado por Dios, cuánto más lo era su recitación en la lengua sacra en la que fue revelado y descendido a este mundo. Los moriscos se afanan así en conocer las formas y estructuras árabes con las que, si no entender, al menos reproducir la armonía, sonoridad y sublime cadencia de la palabra. La Madraza de Granada, testigo de estos desvelos moriscos por aprender y entender la lengua del Corán, nos da la bienvenida a *Memorizar la palabra de Allah*. Dependiendo del momento y el lugar, el árabe, la puerta de entrada a la lectura del libro sagrado, se aprendía en pequeñas escuelas clandestinas, junto a maestros itinerantes o bajo el magisterio de

instructores en territorios arabófonos, en los que los moriscos más afortunados cumplían estancias formativas.

Sin embargo, las nociones básicas de la lengua sagrada se adquirían frecuentemente en los hogares, de mano de padres o algún otro familiar. Testimonio elocuente de este aprendizaje doméstico son el abecedario y la cartilla procedentes de Hornachos (Badajoz) [Biblioteca de Extremadura, Ms. FA-M 3], que ilustran la célebre voz del también hornachego, Al-Hayari/Diego Bejarano.

Una vez que el morisco aprendía las letras árabes, podía acceder al Corán y a su memorización, comenzando generalmente por las últimas azoras, más breves y, por ello, más fáciles de *decorar*. Muestra de este método mnemotécnico es una desconocida copia en orden inverso del Corán procedente de la comarca turolense de Calanda, que, perteneciente a una colección privada (colección de D. Emilio Lozano Tonkin), por primera vez se exhibe en público.

La vida del Corán son los latidos del creyente. Lo acompaña desde que nace, cuando susurran a su oído la palabra de Dios; en el día a día, protegiéndolo de miedos y males; y, entre la vida y la muerte, en el postrero hálito con el que se despidе de este mundo. *El Corán entre la vida y la muerte* nos presenta otra cara del texto sagrado, alejada de la ortodoxia islámica, como elemento fundamental de la religiosidad popular de mudéjares y moriscos. Así, en infinidad de recetas, aleyas selectas se funden con contenidos mágicos como remedio a todo tipo de males y padecimientos.

El texto coránico se portaba entre la ropa, a modo de talismán, y en jarras y escudillas como las aquí cedidas por el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada, se desleían en agua papelillos con palabras del Corán, que, junto a otros ingredientes, eran la base de bebedizos maravillosos. Los textos mágicos contenidos en el manuscrito de Hornachos (Biblioteca de Extremadura, Ms. FA-M 3) o el denominado *Fablamiento del Alcorán y del bien que se haze con él* (Biblioteca Nacional de España, mss. 5081), constituyen dos buenos ejemplos de estos usos populares del texto sagrado.

Como amuleto funerario, los moriscos se valían asimismo de los contenidos del Corán. El bellísimo ejemplar de la *carta de la fuesa*, de Morata de Jalón (Zaragoza), que Dña. María Ángeles Rodrigo ha cedido a nuestra exposición, acompañaba al difunto en su tránsito entre esta vida y la otra, protegiéndolo de los tormentos por los que había de atravesar en la tumba. Protección que también emanaba de las *setenas* mortuorias, en las que los familiares del difunto se reunían para la lectura del Corán en torno a monumentales volúmenes como el magnífico ejemplar de Segorbe (Archivo Municipal, 3073/222), que preside esta sección.

Pero en esta vida, los pasos del Corán, como los pasos de los propios moriscos, se irán tornando cada vez más tortuosos. Los libros se requisan y acaban en manos ajenas y se abren así ante ojos escépticos que los leen e interpretan con la curiosa desconfianza del incrédulo. De su recepción extracomunitaria se da cuenta en *El Corán en manos cristianas*.

El Corán se traduce para cuestionarlo en su verdad, como sucede en el *Manuductio ad conversionem mahometanorum* de Tirso González de Santalla (Biblioteca de los PP. Escolapios de Granada), pero también como objeto de estudio y como medio para el conocimiento del otro en pos de la conciliación y el diálogo. El obispo Martín Pérez de Ayala, uno de aquellos que apostó por el entendimiento, observa con curiosidad los pasos del visitante, que con otros presupuestos se acerca ahora al Corán. El texto sagrado se lee y se glosa por intelectuales cristianos, como prueban las anotaciones en la copia del Corán de la Escuela de Estudios Árabes de Granada (ms.2) y el *Thesaurus Arabicae* de Tomás de León (Escuela de Estudios Árabes de Granada, ms.17) y también se vierte en latín y en castellano con el concurso de manos cristianas y musulmanas.

Y frente al diálogo, la intolerancia que llevó al Santo Oficio a requisar y destruir muchos de estos ejemplares del Corán, algunos, meros cuadernillos de torpe factura como el del valenciano Francesc Chopló (Archivo Histórico Nacional, Inquisición, MPD 517.2).

El Corán se lee y se escucha, se besa y se venera; pero, como libro que es, también se almacena, se lega, se vende, se presta... El Corán viaja de un lado a otro por caminos clandestinos, oculto bajo capas y jubones, entre la mercadería de muleros y arrieros que recorren la Península, y con aquellos que van y vienen a través de los mares. *Exilio y Ocultación* invita al visitante a adentrarse, mediante mapas y cartas náuticas, en los principales destinos moriscos: desde las costas del norte de África a las tierras levantinas del imperio otomano. Y con aquellos que parten en tal doloroso exilio viaja también la lengua, que, desde las otras orillas del Mediterráneo, dará voz a los más bellos ejemplos de la literatura islamoespañola.

El recorrido expositivo se cierra con el trazado de la fortuna de aquellos libros que con premura fueron ocultados por sus poseedores antes de su precipitada salida de la Península. En las paredes y falsos techos de las casas, dejaban los moriscos estos códices, quizá con la esperanza de un día regresar. A través de un completo mapa, el visitante puede conocer aquí aquellos lugares en los que se produjeron las principales ocultaciones y posteriores hallazgos de manuscritos árabes y aljamiados.

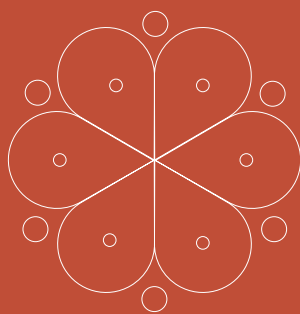
Pero estas ocultaciones no son solo el abandono de un bien preciado al que sus dueños hubieron de renunciar, sino que, en ocasiones, adquieren también un valor simbólico. Las seis hojas

del Corán halladas en la techumbre del Salón del Trono de los Reyes Católicos del palacio de la Aljafería de Zaragoza (Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, D-1), ocultas por obreros moriscos, son el mejor testimonio del poder simbólico de la palabra divina.

El hallazgo de estos manuscritos árabes y aljamiados es también el comienzo de la investigación moderna y de la recuperación y puesta en valor de este patrimonio. Dos audiovisuales, sobre restauración y digitalización, introducen al visitante en las técnicas más avanzadas para dar renovada vida a estos documentos.

Esta exposición, nacida del diálogo entre el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y la Universidad de Granada en el marco de las acciones conjuntas que lleva a cabo la Unidad Asociada de I+D+I *Patrimonio Cultural Árabe e Islámico*, pretende acercar al público general algunos retazos de todas estas historias que, sin duda, forman parte de nuestro acervo cultural. Y para ello, nada mejor que hacerlo en Granada, último reducto del poder político del islam en territorio peninsular. Paradojas de la vida, la antigua capilla del Hospital Real, referencia clave del proyecto monárquico de los Reyes Católicos en esta ciudad, acoge ahora en su seno textos coránicos escritos en el siglo XVI, la misma época en la que se construyó el edificio. Erigido con techumbres y pavimentos de tradición mudéjar, recobra hoy más sentido si cabe con esta exhibición que viene a demostrar la rica y difícil complejidad social y cultural que se vivió en esos años.

La palabra, como el espíritu, es imperecedera, pero el libro, como el cuerpo, cumple su ciclo vital. Entre muros que furtivamente lo enmudecieron, el libro reposó en el olvido durante siglos. *Los latidos del Corán* dan voz ahora a estos escritos que la fortuna un día hizo recordar, mientras que otros, aún ocultos, laten en silencio esperando quizá mañana ver la luz.





وَلَا تَكُونُوا
أَقْرَبَ يَوْمَ
نَكْمَتِي
أَمْ لَمْ يَنْسَ
يَا هُمُ الْكَافِرِينَ
وَأَنْزِلْ

فِي تَكْوِينِ الْفَرْقِ
 تَسْكِينِ هُوَ الْعِلْمُ
 فِي تَقْوِي وَاعْظِي
 فِي تَكْوِينِ الْقَيْمِ قَقْوِ
 فِي تَكْوِينِ مَوْسَى
 فِي تَقْوِي وَاعْظِي
 فِي تَكْوِينِ الْقَيْمِ قَقْوِ
 فِي تَكْوِينِ مَوْسَى

Las ocho paradojas del Corán

Salvador Peña Martín

Universidad de Málaga

Es indudable que el Corán constituye un hecho de gran escala, de alcance universal y que afecta a distintos aspectos de la realidad, no solo los estrictamente relacionados con la espiritualidad o las letras. Aun limitándonos a verlo como un libro, hemos de admitir que se trata de una de las obras más importantes de la historia de la humanidad. Pero podemos ir aún más allá y sostener que se trata de un libro único y acaso el más destacado que haya existido.

Tanto para describir el Corán en muchos de sus aspectos como para argumentar su singular importancia, es preciso recurrir al pensamiento paradójico, a expresiones que contengan “aunque”, “a pesar de que”, “sin embargo”, “pero” y similares. Habría que decir, por ejemplo, “aunque el Corán es un libro árabe en origen, su valor es universal” o “a pesar de que se trata de un libro, lo han venerado y lo veneran personas iletradas” o “el Corán es un hecho trascendental, pero ha dejado múltiples manifestaciones tangibles”. A continuación, se amplían afirmaciones paradójicas similares a estas y se añaden algunas más, que puedan ayudarnos a reflexionar sobre el hecho coránico.

1. La vigencia del Corán, a pesar de los siglos transcurridos

La composición del Corán como libro completo, tal como lo conocemos, puede fecharse en torno al año 650 de la era cristiana. Se trata, pues, de una obra que ya se va acercando a los mil cuatrocientos años de antigüedad y, por tanto, una manifestación del pasado. A pesar de ello, el Corán ha permanecido hasta nuestros días como hecho presente y actual. No solo porque haya quedado registrado por escrito, como otros textos, o porque se conserven ejemplares antiguos, como de otros libros, o porque haya una memoria activa sostenida por personas e instituciones interesadas en el pasado, como ocurre con muchas otras manifestaciones del pasado, sino, además, porque el Corán sigue totalmente vigente. Por supuesto, este no es el único hecho del pasado que mantiene vigencia activa. Hay constituciones políticas que siguen vigentes desde hace siglos en sus correspondientes Estados, obras filosóficas milenarias que no han dejado de inspirar a la humanidad y, en el ámbito que nos ocupa, escrituras o libros sagrados de diversas religiones que no han perdido actualidad. El ejemplo más obvio de esto es el Antiguo Testamento, o Torá, si lo preferimos, que comparte con el Corán la actualidad a pesar de ser antiguo. Ambos textos y algunos otros hechos del pasado comparten la capacidad de proyectarse hacia el presente, y podemos prever que también hacia el futuro, sin perder nada de su potencialidad y su impacto. Pero estos hechos no son tantos, si lo pensamos bien.

2. Un solo libro en el que caben múltiples discursos

Mantengamos la atención en la Biblia y en su propio nombre. Como se sabe, *biblia* significa originalmente “libros” en griego. Aunque podamos tener la imagen de un volumen único, el hecho es que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento se componen de un número de libros que no solo se compusieron en momentos diferentes, sino que se diferencian por su naturaleza y función. A pesar de que el Corán, en su manifestación textual, ocupa un libro no demasiado voluminoso e incluso aunque su título (al que volveremos) no hace referencia a ninguna pluralidad, el hecho es que también en el Corán podemos distinguir dos épocas según si las revelaciones que transmite fueran recibidas por el profeta Muhámmad en La Meca o en Medina. Sin entrar en detalles, el Corán mequí es más sugestivo, espiritual y literariamente más próximo a lo que podríamos llamar poético que el medinés. Y, sin embargo, el Corán sigue siendo una unidad, por más que en cuanto nos sumergimos en su lectura nos encontremos con una multiplicidad de discursos: narrativo, legal, teológico, etc., dirigidos, en el momento de su revelación, a distintos destinatarios (el propio profeta Muhámmad, los incrédulos...), pero con una vocación universal y más allá de las épocas.

3. El patrimonio propio enriquecido con lo que parece ajeno

Desde la perspectiva en la que se generan y encuadran estas líneas, la España del siglo XXI, podría pensarse que lo coránico, una vez reconocida su trascendencia, no deja de ser un hecho ajeno. No es así. Por un lado, por la presencia de musulmanes españoles en la actualidad. Pero hay más. De la identidad histórica de España no puede extirparse el componente islámico más que a riesgo de ocultar la verdad y lesionar nuestra identidad colectiva. La noción de lo mudéjar cubre esa realidad (reconocida o no): hasta comienzos del siglo XVII lo islámico formaba parte de lo genuinamente español. La consecuencia es que un hecho tan destacado como el del Corán no puede quedarse fuera de cualquier consideración en torno a nuestro patrimonio. Está escrito en una lengua, la árabe, ajena a las que en la actualidad son mayoritarias en la península ibérica, se generó como libro a miles de kilómetros y es la escritura sagrada de una religión distinta de la considerada oficial hasta hace no mucho. Todo eso es cierto y, sin embargo, el Corán no puede ser considerado en España un hecho ajeno. Recordemos lo que, en 1939, escribía Manuel Azaña (2022, p. 289) acerca de los musulmanes españoles del pasado y de lo que en la actualidad se conoce como el Ándalus:

Bastantes de ellos, de casta rural, convertidos al islamismo, [eran] más rancios españoles que los soberbios godos ganadores de tierras y poder. Abundaban las mezclas de sangre, pero en conjunto, como nación, se logró aislarlos, convencerlos

de la diferencia, segregarlos y finalmente expulsarlos. Y no tan solo del territorio, sino de la conciencia histórica de los otros españoles, de cuya enseñanza ha sido excluido durante varios siglos el conocimiento y hasta la simple noticia de la civilización andaluza en la Edad Media.

4. Presente en todos los espacios, incluso en los no sacralizados

Para calificar el Corán y otros hechos sagrados, contamos con un buen término debido al estudioso alemán del hecho religioso Rudolf Otto (1869-1937): “numinoso”, el cual describe hechos sobrenaturales que, por serlo, por su lejanía insalvable, tienen la capacidad de sobrecoger a los seres humanos (Otto, 2001). El Corán es divino y sacro. Su lugar más adecuado es el espacio de lo sagrado (como una mezquita), o sacralizado (allá donde tenga lugar un funeral o una boda, por ejemplo). En lugares sagrados o sacralizados como esos encontramos ejemplares del Corán o epígrafes con pasajes de este, además de recitaciones más o menos largas de fragmentos del texto. Pero el Corán traspasa una y otra vez esos límites, que son solo mentales. Son muchas las personas que llevan al cuello fragmentos del texto coránico o que los colocan como parte de la ornamentación de sus hogares, que recuerdan en voz alta citas literales del texto en las más diversas ocasiones (dar el pésame, felicitar, consolar...), que lo oyen recitar en los medios de comunicación o dentro del espacio de un taxi. No hay unos límites determinados para el Corán.

5. ¿Puede ser histórico lo eterno, puede ser eterno lo histórico?

La primera paradoja planteaba la vigencia del Corán, que es indudable. Ahora bien, si el libro sagrado se reveló en un momento de la historia, en un lugar del planeta y a una comunidad cultural determinada, ¿cómo se consigue adecuar el mensaje sagrado a otras culturas, lugares y tiempos? Esta es una cuestión de capital trascendencia para quienes se dedican a la exégesis coránica y, sobre todo, a la aplicación del texto sagrado como base de normas legales o de comportamiento. Como hecho de fe, el Corán es eterno y está por encima de la historia, sobre todo si tomamos en consideración el Corán primordial, la Lámina Guardada de la fe islámica. Sin embargo, su plasmación como mensaje verbal revelado y más tarde como texto escrito fue inevitablemente histórica, y la historia ha seguido su curso sin que las consecuencias del texto sagrado inmutable hayan dejado de producirse. Los intentos por resolver esta grave paradoja no solo han dado lugar a la elaboración de buena parte del pensamiento teológico islámico, sino que siguen teniendo consecuencias críticas dadas las posibilidades, no siempre fáciles de conciliar, entre quienes se limitan a asumir sin más la inmutabilidad del Corán y

quienes ponen el acento en que, pasado más de un milenio, es inevitable que hayan aparecido coyunturas nuevas, ajenas al marco cultural e histórico de la Arabia del siglo VII. Una ilustración sencilla la ofrecen las respuestas que desde el Corán se ofrezcan a las cuestiones de género (Lamrabet, 2016).

6. La irrupción del absolutamente Otro en nuestro mundo

Muy relacionada con las dos anteriores, esta sexta paradoja es quizá la principal y la que más valdría para argumentar que el Corán es el libro más importante en la historia de la humanidad. Esta última afirmación contiene unas palabras, “el libro más importante”, que remiten al núcleo del problema. Parece inevitable que comparemos el Corán con otros libros sagrados, en especial, con la Torá y los Evangelios. Desde cierta perspectiva la equiparación no es incorrecta, todos son escrituras sagradas, pero sí insuficiente. La trascendencia del Corán, su posición allende la historia, lo numinoso de su origen divino lo convierten en un hecho que está mucho más allá de un libro. Porque el libro, incluido el texto que en él se contiene, es el medio a través del cual la divinidad se hace presente en este mundo. El Corán es, por utilizar la expresión cristiana, “Dios entre nosotros”. Es decir, el absolutamente Otro sumido en la realidad de “este bajo mundo”, por recurrir al concepto islámico. El libro de los Evangelios contiene los textos de personas que dan testimonio de una presencia divina en la tierra, del “Dios entre nosotros” que fue Jesús de Nazaret, pero no es un libro divino por sí mismo. ¿Por qué? Porque las palabras que lo forman no son palabras de Dios, sino de seres humanos narrando un hecho singular y transmitiendo ideas divinas.

De esta manera, si queremos encontrar en el sistema de creencias cristiano un hecho comparable al Corán, deberíamos pensar no en los Evangelios, sino en la eucaristía, por medio de la cual Jesús de Nazaret se hace presente en el mundo. La consecuencia lógica y práctica de esto es que un ejemplar concreto del Corán debe tratarse como un objeto numinoso, concediéndole el respeto absoluto que merece una Sagrada Forma entre quienes sustentan la fe cristiana.

7. La Palabra hecha sonido, la Palabra hecha imagen

El nombre del libro, Corán, hace referencia a un hecho vocal, sonoro, pues significa “recitación”. Las palabras dichas fueron más tarde registradas por medio de su redacción, y desde entonces se reproducen tanto de manera escrita como oral. El Corán lo conforman vocablos que remiten a unas ideas (u órdenes, prohibiciones, relatos, condenas, alabanzas...),

pero se trata, en suma, de palabras árabes puestas juntas por medio de las reglas de la gramática y la pragmática árabes propias de la primera comunidad que lo recibió, en la Arabia del siglo VII. Como tales palabras, es decir, como signos relativos a conceptos, podemos afrontarlas en su calidad de mensajes que transmiten los valores, el sistema de creencias y el código de conducta que transmiten. Pero también podemos considerarlas como sonidos que componen una música sagrada. El arte de la recitación, en voz alta se entiende, es un arte desarrollado durante más de un milenio y con la que podemos seguir experimentando, con estremecimiento, una alta satisfacción estética, suplementaria, pero no ajena, al contenido sacro al que remite. En España es fácil apreciar y admirar el modo de ejecución de los grandes recitadores del Corán (Abdel Baset Abdel Samad o Amer al-Kazemi, por mencionar solo a dos, de voces y procedencias muy distintas), que, limitándonos a la ejecución vocal estarían a la altura de las más destacadas voces del cante jondo. Pero no es solo el lado audible de la palabra divina lo que ha dado lugar a manifestaciones artísticas del primer orden. En Granada, así como en otros muchos lugares, esto es muy manifiesto. Pensemos en las inscripciones caligráficas que cubren parte de las paredes de la Alhambra y que en muchas ocasiones plasman pasajes del Corán (Puerta Vílchez, 2011). Vistas desde la perspectiva religiosa, las inscripciones coránicas que hallamos en el recinto alhambrense de Comares, por ejemplo, vendrían a cumplir una función no muy lejana de la imaginería católica barroca en cualquier templo de esta ciudad.

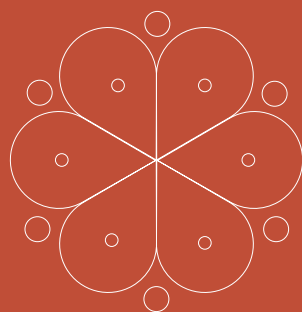
8. ¿Cómo puede trasladarse lo intraducible?

De todo lo anterior se desprende con toda lógica, de nuevo, que el Corán es el único libro verdaderamente intraducible desde su original árabe a cualquier otra lengua. Si el texto contiene no solo las ideas sino la verdadera palabra de la divinidad, cualquier intento de traducción tiene como resultado una grave carencia de uno de los aspectos del lenguaje, pues se limita al componente conceptual. Por eso no se entiende que las versiones del Corán a otros idiomas sean verdaderas traducciones, ya que no se muestran capaces de trasladarlo todo, sino meros comentarios o paráfrasis del original. Y, como siempre, nos encontramos con una nueva paradoja. Porque, a pesar de ello, el Corán se ha “traducido” en múltiples ocasiones y no solo con fines de satisfacer la curiosidad externa, sino al servicio de propósitos confesionales. De ello dan fe, sin ir más lejos, los musulmanes españoles, los moriscos que traducían al castellano el texto del Corán y, al hacerlo empleando los caracteres árabes de la aljamía, dejaban muy claro que se trataba de labores en beneficio de la propia comunidad islámica española.

Seguramente podríamos añadir alguna paradoja más. Las anteriores bastan para dejar constancia de la singularidad del Corán como hecho situado entre dos niveles de la realidad (el divino y el humano), de un origen nacional concreto que se proyecta a toda la humanidad y a través de las épocas sin quedar, además, reducido a los espacios sacralizados.

Bibliografía

- Abdel Haleem, Muhammad (2019). *Understanding the Qur'an*. Tauris.
- Amir-Moezzi, Mohammed (2022). *Histoire du Coran. Contexte, origine, redaction*. Cerf.
- Azaña, Manuel (2022) [1939]). *La velada en Benicarló*. Cátedra.
- Bencheikh, Ghaleb (2018). *Le Coran expliqué*. Eyrolles.
- Berque, Jacques (2012). *Relire le Coran*. Albin Michel.
- Campanini, Massimo (2016). *The Qur'an*, trad. Oliver Leaman. Routledge.
- El Corán*, trad. Julio Cortés (2005). Herder.
- El Corán*, trad. Antonio de Diego González (2024). Almuzara.
- Déroche, François (2019). *Le Coran, une histoire plurielle*. Seuil.
- Esack, Farid (2011). *The Qur'an: A beginner's guide*. One World.
- Hussein, Mahmoud (2013). *Ce que le Coran ne dit pas*. Grasset.
- Lamrabet, Asma (2016). *Women in the Qur'an*, trad. Myriam François Cerrah. Square View.
- Mattson, Ingrid (2013). *The Story of the Qur'an*. Wiley-Blackwell.
- Nasr, Seyyed Hossein (Ed.) (2015). *The Study Quran*. Harper.
- Otto, Rudolf (2001 [1926]). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando García Vela. Alianza.
- Puerta Vilchez, José Miguel (2011). *Leer la Alhambra*. Edilux.
- Shah, Mustafa, y Muhammad Abdel Haleem (Eds.) (2023). *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford University Press.



Una lengua, dos lenguas, y un libro

Luis F. Bernabé Pons

Universidad de Alicante

Hacia finales del siglo XVI, el morisco Miguel Luengo, trabajador del esparto de Sabiñán (Zaragoza), se ve envuelto en un proceso inquisitorial por realizar secretamente prácticas islámicas. Incapaz de entender el árabe, igual que la gente de su entorno, apenas sí conoce algunas frases y oraciones breves que ha memorizado con el uso. Sin embargo, según los testigos del proceso, se las ha arreglado para seguir informado sobre la fe del islam y, especialmente, sobre su texto sagrado, el Corán. De acuerdo con estos testimonios, Miguel Luengo tiene un volumen del Corán traducido al castellano e incluso se ha preocupado de comparar su Corán traducido con el que posee otro morisco “disputando cuál era mejor y más verdadero”.

Este caso del morisco espartero de Sabiñán resume bien cuál era la situación lingüística de los moriscos aragoneses en la segunda mitad del siglo XVI y nos enfrenta asimismo a uno de los principales problemas que muchos musulmanes de la península ibérica tuvieron que encarar desde la baja Edad Media: su paulatina pérdida en el uso del árabe no solo como lengua de comunicación, sino como lengua de fe. Este problema era especialmente acuciante para ellos por varios motivos. El primero de ellos por la intrínseca relación que el islam establece con la lengua árabe: es la lengua de la revelación divina reflejada en el Corán, y solo en esa lengua alcanza su verdadera dimensión. Perderla entonces es asumir una pequeña pero dolorosa tara en su personalidad de musulmanes. El segundo de los motivos es haber perdido contacto con la tradición cultural y religiosa árabe que habían desarrollado sus antepasados andalusíes y mudéjares. El tercero, finalmente, es su comparación con el resto de musulmanes coetáneos, no ya solo magrebíes u orientales, sino los cercanos granadinos o valencianos, quienes son vistos en el siglo XVI con un timbre de superioridad por haber preservado el árabe. Desde este punto de vista, mudéjares y moriscos en la península ibérica intentarán aferrarse de cualquier forma al árabe, sea aprendiéndolo, sea admirándolo, sea incluso remedándolo, para poder paliar esos sentimientos enumerados antes.

La permanencia de considerables bolsas de población de cultura árabe y religión islámica en zonas que habían sido conquistadas por los ejércitos cristianos es uno de los rasgos más característicos de las edades media y moderna en territorio peninsular. Este fenómeno, conocido como mudejarismo, propiciaba que estos musulmanes –llamados *moros* o *sarraïns* por las fuentes cristianas– mantuvieran sus rasgos culturales, garantizados por sus pactos con las autoridades cristianas. Así, por ejemplo, las autoridades locales estaban obligadas a utilizar un intérprete de árabe en aquellos casos en los que interviniesen mudéjares. Naturalmente, esto implica que la enseñanza, el culto religioso, la literatura y los actos comerciales, entre otros, se mantuvieran en árabe. Asimismo, las traducciones entre el árabe y las lenguas romances fueron cada vez más numerosas, con personas especializadas en este trasvase.

Sin embargo, la situación sociopolítica de aislamiento y debilidad demográfica de los mudéjares irá de forma progresiva arrinconando al árabe a ser una lengua de comunicación

meramente intracomunitaria, mientras que el castellano, el aragonés o el valenciano van ganando terreno entre ellos como lenguas útiles para el progreso económico y social. En un proceso que en cierta forma replica lo que había sucedido en al-Ándalus siglos atrás, las jóvenes generaciones de musulmanes castellanos y aragoneses comienzan a perder paulatinamente el conocimiento del árabe en beneficio de las lenguas de los cristianos. Solo el reino de Valencia, con zonas de altísima densidad morisca, y, obviamente, el reino de Granada, mantendrán el uso hablado y escrito del árabe. De esta forma, puede afirmarse, en general, que en la segunda mitad del siglo XV se identifica con cierta nitidez una aguda ausencia del árabe entre los mudéjares de la corona de Castilla y una pérdida asimismo intensa, aunque seguramente algo menor, en la zona aragonesa de la corona de Aragón. Con la conversión general de 1501 y la voluntad castellana de que los moriscos –especialmente los granadinos– se asimilen a la sociedad vencedora, se pondrá la diana en el árabe, que evidentemente aún llenaba el aire de Granada y que se identificaba indisolublemente con el islam: “Otrosí por obviar y remediar los daños e inconvenientes que se siguen de continuar los dichos nuevamente convertidos a hablar arábigo, mandamos que ninguno de ellos ni sus hijos ni otra persona alguna de ellos, no hable de aquí adelante en arábigo ni se haga escritura alguna en arábigo, y hablen todos la lengua castellana. Y mandamos que los que venden y compran y contratan así en la alcaicería como fuera de ella, no pidan ni demanden precio alguno ni hablen comprando ni vendiendo en arábigo, sino en lengua castellana, so pena, por la primera vez, esté tres días en la cárcel y por la segunda, la pena doblada”. Así se determinaba en la Junta de la Capilla Real en 1526, instada por el emperador Carlos.

Los “daños e inconvenientes” de que el árabe continuara se centraban, claro está, en el mantenimiento del islam entre los cristianos “nuevos de moro”. La dicotomía lengua árabe/ islam, que ya estaba asumida por los propios creyentes musulmanes, también había sido asimilada y consolidada por los cristianos, para quienes la “algarabía” era al tiempo lengua de la herejía y lengua incomprensible. La obsesión en las mentes cristianas por la desaparición de la lengua árabe recorrerá la centuria porque era para ellos una de las claves fundamentales para la erradicación del islam. Para el mismo rey Felipe II era un hecho evidente y cuando en 1566 reactive las leyes de aculturación de los moriscos tiene meridianamente claro que “por medio de la qual lengua retenían y conservaban la memoria de su antigua y dañada seta y vida, y que por el mesmo medio de la dicha lengua trataban entre sí con libertad y secreto de lo que tocava a la dicha su seta y a los ritos y çerimonias de ella”. El noble morisco granadino Francisco Núñez Muley intentará en su famoso memorial combatir esa asunción cristiana alegando la existencia de cristianos de lengua árabe en Oriente y que el árabe de cada zona es muy diverso. Sin embargo, la imagen que unía lengua y religión aplicada a los moriscos tenía raíces muy profundas y el alegato de Núñez Muley no fue tenido en cuenta. De esta forma, la prohibición rotunda de que los moriscos castellanos siguieran hablando el árabe exacerbará

la situación ya dada de empobrecimiento del árabe. En el reino de Valencia, sin embargo, el uso del árabe jamás llegó a estar prohibido, lo que ayudó sin duda a su conservación hasta la misma expulsión de comienzos del siglo XVII. Quizá la extensión del valenciano entre los moriscos estaría más necesitada de estudios de campo.

Esta descripción lingüística, con todo, no está completamente cerrada. El proceso que conduce a ella es muy cambiante de zona a zona y a través del tiempo, puesto que intervienen en él elementos asimismo variables. Que el árabe se ausentaba de Castilla era una realidad de la que daba fe Içe de Gebir, muftí de Segovia, en su justificación por traducir las leyes islámicas al castellano en 1462: “Y porque los moros de Castilla con grande subjección y apremio grande y muchos tributos, fatigas y trabajos, han descaeçido de sus riquezas y han perdido las escuelas del arábigo...”. Similares justificaciones se leen en Aragón en las traducciones de textos islámicos por parte de mudéjares y moriscos: “Especialmente me rogaron que de arábigo sacase en aljamía del dicho Alqur’èn y testos de sharía ... diré aquí una partida dellos y púselo en aljamía según la tierra, porque mejor lo entiendan los mayores y los menores de Allah.” Sin embargo, dentro de uno y otro territorio hay datos que arrojan un panorama bastante más diverso. La propia figura de Içe de Gebir y sus colaboradores, o la llamativa existencia de la comunidad morisca de Hornachos en Extremadura, hablante del árabe hasta el final de su estancia en España, entre otros ejemplos, ponen en sordina la afirmación de la pérdida total del árabe en Castilla. En Aragón, las escuelas coránicas rastreables a finales del XV, los moriscos encausados por leer textos árabes o las noticias sobre enseñanza del árabe a los niños en varios pueblos, también matizan esa pérdida lingüística. En el mismo reino de Valencia, donde el árabe se ha mantenido con vitalidad, encontramos igualmente una variedad de situaciones de conocimiento lingüístico que pueden cambiar pueblo a pueblo.

Naturalmente, el angostamiento y posterior pérdida de una lengua en un territorio es siempre desigual y asíncrono, por lo que se van produciendo situaciones que todavía deben ser más detenidamente explicadas: ¿cómo hablaban entre sí moriscos aragoneses y valencianos en sus frecuentes contactos en el siglo XVI? ¿Quiénes son los intérpretes en los casi infinitos tratos económicos entre moriscos y cristianos viejos en Granada? ¿Qué moriscos podían ejercer de intérpretes de la Inquisición? ¿Cuánto romance hablaban los moriscos valencianos o granadinos? ¿Cuándo un morisco puede ser denominado “aljamiado”, al demostrar que es bilingüe o cuando simplemente puede hacerse entender en romance? ¿Quiénes consumían las decenas de textos árabes descubiertos junto a los textos aljamiados en Aragón? Todas estas cuestiones son importantes porque atañen en realidad a la forma que los moriscos tenían de relacionarse con el mundo de su alrededor. Si en el exilio norteafricano después de 1609 los moriscos valencianos se asimilan rápidamente y los moriscos castellanos se dejan notar como

comunidad durante decenios y decenios es, entre otras cosas, precisamente por su diferencia lingüística: unos llegan de España hablando árabe, los otros tienen que seguir desarrollando su vida en castellano, al menos durante la primera generación de emigrados.

Que los mudéjares y los moriscos poseyeran coranes en árabe es obvio y no necesita mucha explicación: desde ejemplares modestos a volúmenes de lujo, de obras de reducido tamaño – susceptibles de ser escondidos – a libros de grandes medidas, abreviados o completos, mudéjares y moriscos pugnaban por tener uno o varios ejemplares. Los pudieran leer y entender o no. Lo que es más particular de estas comunidades es que también, como hemos indicado, los tuvieron traducidos al castellano para satisfacción de sus necesidades lingüísticas. Obra de un musulmán, el citado muftí Içe de Gebir, fue la primera traducción al castellano del Corán, en 1456; otro musulmán, convertido al cristianismo, el setabense Juan Andrés, colaborador del obispo Martín García, dice haber traducido también el Corán al “aragonés” hacia el cambio de siglo; de nuevo otro converso, Juan Gabriel de Teruel, que colaboró en la traducción latina del Corán encargada por Egidio da Viterbo (1516), posiblemente tradujo antes el Corán al castellano para el clérigo Joan Martí de Figuerola, quien lo utilizó para su obra polémica anti-islámica (1521). Sin embargo, todos esos coranes han desaparecido. Lo que nos lleva a que el Corán completo en castellano más antiguo que se conserva es un ejemplar copiado por un morisco en 1606 en Aragón y preservado en la Biblioteca de Castilla-La Mancha. Este Corán había sido copiado de otro que contenía el texto árabe con una traducción al español escrita en aljamiado, esto es, en castellano escrito en caracteres árabes y del que el copista decidió tomar “solamente el romance dél.” Junto con una buena cantidad de fragmentos coránicos también aljamiados, selección de azoras que los moriscos preservaban para su uso particular, el corpus coránico morisco se presenta como un muy interesante y temprano ejemplo de acudir a otro idioma para acercar el texto sagrado a los creyentes.

La particular posición lingüística de los moriscos, como decimos, hizo que se vieran forzados a utilizar el castellano para trasvasar y poder leer el texto coránico. Y en Aragón lo hicieron a la manera especial que tenían para conservar y traducir los textos islámicos: escribiendo sus traducciones con grafías árabes. Fue esta sin duda una forma de reafirmación psicológica de su pertenencia al universo árabe e islámico. Mantener las letras árabes permitía a los musulmanes de Aragón, si no penetrar en los significados del árabe, sí al menos mantener su carácter tanto simbólico como de cultema que los ligaba con un mundo al que se sentían vinculados. De esta forma, la literatura aljamiada de los mudéjares y moriscos aragoneses traía al castellano como un meritorio esfuerzo religioso la fe y los ritos que sus antepasados siempre habían expresado en árabe.

Esta no era, con todo, una decisión baladí. Esos textos islámicos, y el Corán de un modo muy especial, habían nacido y vivido en y con el árabe, y el traspasarlos al castellano implicaba

tener que evitar en esta lengua, nacida y vivida en y con el cristianismo, el peligro del desvío religioso. Los mudéjares y moriscos fueron bien conscientes de este problema, y la prueba es que el castellano que utilizan en sus textos aljamiados se insufla de arabismos morfológicos, sintácticos y semánticos que usan para afinar lo más posible sus expresiones. Incluso llegan a conjugar verbos y pluralizar sustantivos árabes en castellano para crear una lengua calco, un español islámico que no se hablaría, pero que reflejaría las vicisitudes de unas traducciones hechas por musulmanes para otros musulmanes. Musulmanes que necesitaban tener textos coránicos en su lengua, pero desprovistos lo más posible de ambigüedades y enigmas propios del Corán que ellos no tenían herramientas para resolver. De ahí, por ejemplo, que en las traducciones moriscas del Corán se incluyan a veces como si fuera parte del texto las explicaciones a términos oscuros que dan los comentaristas clásicos, o bien se traduzca siguiendo una de esas explicaciones y no otra. Se trata evidentemente de una decisión normativa que quiere crear una especie de canon traductor de los textos religiosos. Mientras que en Valencia o entre los granadinos los textos islámicos seguían siendo leídos en árabe, mientras que los moriscos castellanos utilizaban exclusivamente el castellano de su época –y entrarán con él en sus exilios de Marruecos, Argelia o Túnez–, un número de moriscos aragoneses apostó por mantener su tradición religiosa en una lengua con letras árabes, que se escribía de derecha a izquierda como el árabe, que hablaba de Allah y de Muhammad, pero que no era árabe. Era un castellano islamizado en el que ellos reconocían su lengua litúrgica y su forma especial, aragonesa, de acercarse a Dios.

Bibliografía

Abad Merino, Mercedes (2021). ‘Que a cabsa de no entender la lengua no saben ni entienden cosa alguna’. Actitudes y conflicto lingüístico en moriscos y cristianos viejos en la Castilla del siglo XVI, *Historia. Instituciones. Documentos*, 48, 13-39.

Abad Merino, Mercedes (2017). Moriscos y algarabía en la corona de Castilla (s. XVI). La lengua como identidad de grupo. *Intus-Legere. Historia*, 11 (2), 35-60.

Arias Torres, Juan Pablo (2020). Traducir al Uno: de la palabra a la imagen. *Al-Qantara*, 41 (1), 51-68.

Bernabé Pons, Luis F. y Rubiera Mata, María Jesús (1999). La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión, *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas* (pp. 599-631). Centro de Estudios Mudéjares.

Epalza Ferrer, Mikel de (1990). Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado-morisque. En L. Cardaillac (Dir.), *Les Morisques et l'Inquisition* (pp. 51-64). Publisud.

Fournel-Guérin, Jacqueline (1979). Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15, 241-259.

Galmés de Fuentes, Álvaro; Sánchez Álvarez, Mercedes; Vespertino Rodríguez, Antonio y Villaverde Amieva, Juan Carlos (1994). *Glosario de voces aljamiado-moriscas*. Universidad de Oviedo.

Kontzi, Reinhold (1978). Calcos semánticos en textos aljamiados. En A. Galmés de Fuentes (Dir.), *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)* (pp. 315-336). Gredos.

López-Morillas, Consuelo (1982). *The Qur'an in sixteenth-century Spain: six morisco versions of Sura 79*. Tamesis Books.

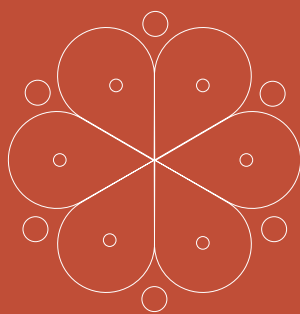
López-Morillas, Consuelo (1990). Hispano-Semitic Calques and the Context of Translations. *Bulletin of Hispanic Studies*, LXVII, 111-128.

López-Morillas, Consuelo (1995). Language and Identity in Late Spanish Islam. *Hispanic Review*, 63, 2, 193-210.

López-Morillas, Consuelo (2011). *El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla La Mancha*. Trea.

Vernet Ginés, Juan (1966). Traducciones moriscas de El Corán. En W. Hoenerbach (Ed.), *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966* (pp. 686-705). Otto Harrassowitz.

Wiegers, Gerard (1994). *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Iça of Segovia (fl. 1450). His antecedents and Successors*. Brill.



*El Pergamino de la
Torre Turpiana y
los Libros Plúmbeos
del Sacromonte:
una falsificación de
resistencia islámica
y cultural*

Gerard Wiegers

*Universidad de Ámsterdam

El Pergamino de la Torre Turpiana y los Libros Plúmbeos del Sacromonte han generado un intenso debate en Europa y en el Norte de África. Estos documentos se pueden fechar entre la segunda rebelión de los moriscos granadinos, la de las Alpujarras, y el final del siglo XVI o comienzos del siglo XVII. Sus autores fueron criptomusulmanes cuya existencia religiosa, social y política estaba amenazada por la represión y una posible expulsión de España.

Los hallazgos

El Pergamino fue encontrado en 1588, cuando se demolió la parte superior de la Torre Turpiana en Granada, para la construcción de la nueva catedral. El documento estaba en una caja de plomo junto a reliquias, como un hueso de San Esteban y un velo que se decía pertenecía a la Virgen María. El Pergamino incluyó una profecía para el fin de los tiempos de Juan y llevaba la firma en árabe de Cecilio quien, según la leyenda de los «siete varones», fue el primer obispo de Illíberis. Antes y durante el descubrimiento de los dos primeros Libros Plúmbeos en 1595, habían aparecido unas placas en latín que conmemoraban a los mártires muertos en el Monte Valparaíso y los títulos de los dos primeros libros descubiertos estaban en las dos lenguas, latín y árabe. Los Libros Plúmbeos, 223 planchas de plomo que se organizan en 21 libros, fueron descubiertos entre 1595 y 1599 en la colina de Valparaíso, hoy conocida como el Sacro Monte, cerca de una zona de Granada famosa por su relación con los moriscos.

Los autores emplearon (suponemos que, a propósito) el árabe andalusí. Pretendían que este dialecto, que ellos mismos hablaban, habría sido el de los cristianos árabes en España, según se expresa en el Pergamino cuando Cecilio relata la profecía de Juan:

La he traducido a la lengua española hablada, y he compuesto sobre ella un comentario que incluye la antedicha adivinanza en la lengua árabe que se usa en la península de España y sus cercanías al oeste, para los cristianos mozárabes.

Se puede considerar, en consecuencia, que los Libros Plúmbeos se encuentran entre los últimos textos escritos en árabe andalusí.

El Pergamino y los Plomos ante las autoridades cristianas

Para la interpretación de estos textos difíciles, las autoridades religiosas de la Granada de finales del siglo XVI buscaron eruditos y estudiosos de árabe de muchos lugares, desde

* Versión resumida y actualizada por el autor del texto publicado originalmente en <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=4708>.

España —empezando con los moriscos granadinos Miguel de Luna (1552-1615) y Alonso del Castillo (1525-1607)— hasta Oriente Medio y el norte de Europa. En ambos casos, los entonces obispos, Juan Méndez de Salvatierra para el Pergamino (pues antes de su muerte en 1588 inició el primer intento de su interpretación) y Pedro de Castro para los Libros Plúmbeos y el Pergamino, llamaron a intérpretes de árabe.

Todos los que participaron al servicio del arzobispo de Granada, Pedro de Castro Vaca y Quiñones (1534-1623) produjeron traducciones interpretativas en las que dominaba la convicción de que estos documentos eran auténticamente cristianos primitivos. Esta línea de traducciones continuó después de la muerte de Pedro de Castro el 20 de diciembre de 1623, sobre todo en el caso de la traducción española de casi todos los Libros hecha bajo la supervisión del tercer marqués de Estepa, Adán Centurión (1582-1658). Estepa fue un apasionado defensor de su carácter auténtico cristiano. Pero entre los que manejaron los Libros Plúmbeos y el Pergamino hubo también disidentes, entre ellos el erudito de la Biblia Benito Arias Montano (1527-1598), el humanista Pedro de Valencia (1550-1620) y el cristiano oriental Marcos Dobelio (c. 1572-1654).

Los traductores que trabajaron para Estepa no empezaron desde cero: pudieron aprovechar los plomos originales con las transcripciones existentes, y tal vez consultaron las primeras traducciones. La traducción española cristianizante patrocinada por Estepa fue la base de la edición publicada por Miguel José Hagerty. En los siglos XVI y XVII sólo un reducido círculo tenía acceso a los textos árabes originales.

Eruditos escogidos por el Vaticano cotejaron todas las transcripciones árabes, y se produjo una traducción al latín. El comité asesor del Vaticano percibió claramente el contenido islámico de los textos. Entre sus miembros figuraban eruditos muy conocidos como Athanasius Kircher (1602-1680) y Ludovico Marracci (1612-1700), experto en el Corán. Se acabó la interpretación «cristianizante» cuando el Papa condenó los contenidos del Pergamino y los Libros Plúmbeos en 1682. En 2024 Pieter Sjoerd van Koningsveld y el presente autor publicaron, con la permisión del arzobispo de Granada, una edición crítica de los plomos originales en la que me baso aquí.

El mensaje islámico

Los Libros Plúmbeos cuentan cómo dos hermanos árabes, Cecilio ibn al-Riḍā y Tisʿūn ibn ʿAṭṭār, los Cecilius y Tesifón de los textos latinos, se convirtieron después de conocer a Jesús; se hicieron sus discípulos y luego secretarios de Jacobo y anotadores de estos textos, que contenían elementos doctrinales, rituales, éticos y narrativos sobre Jesús, María y el mismo

Jacobo. María juega un papel importante en los Libros Plúmbeos. Los relatos sobre ella culminan en su ascensión espiritual a los cielos y la revelación a ella en el Monte de Olivos de un libro sagrado, *La Esencia del Evangelio*.

La esencia del mensaje es un monoteísmo inclusivo inspirado en Jesús, plasmado en el testimonio de la fe: “No hay Dios sino Dios, Jesús es el Espíritu de Dios”, y “todos los libros (revelados) son la Verdad”. Hacen referencia implícitamente al concepto místico de *al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*. Este concepto encuentra sus orígenes en la extendida filosofía mística de la unidad y unicidad de las religiones.

El núcleo del mensaje del Pergamino y los Libros Plúmbeos es que, aunque los verdaderos creyentes monoteístas promulgadores de la fe han de sufrir bajo la represión de politeístas e infieles, serán redimidos al final de los tiempos: se aceptará su mensaje y la religión “se hará una”.

Los hermanos Cecilio y Tesifón acompañaron a Jacobo en sus dos misiones a España, donde en el segundo viaje el apóstol sufrió martirio (confirmando así la leyenda). Habían llevado consigo libros que contenían el mensaje y que luego ocultaron. Anticipando su propio martirio, depositaron junto a los libros un pergamino que contenía una profecía cifrada sobre el final de los tiempos, supuestamente escrita por Juan el Evangelista, el hermano menor de Jacobo.

Los Libros Plúmbeos, escritos en árabe, contienen pasajes en una letra críptica que ha sido descifrada recientemente. Es el caso, en especial, de *La Esencia del Evangelio*. Prometen que estos secretos serán revelados al final de los tiempos por un árabe, descendiente de los árabes que llevaron el mensaje original a España —es decir, un morisco—. Así, los Libros Plúmbeos señalan a los moriscos como herederos de la verdadera religión en la península ibérica.

Los textos sugieren que esta primitiva comunidad también albergaba algunas creencias trinitarias y mencionan varias opiniones sobre la crucifixión. El texto principal, el *Libro de las Cualidades Sobresalientes de Jesús y María*, sin embargo, sugiere que Jesús no fue crucificado, sino que lo fue otro en su lugar, en conformidad con las creencias islámicas. Las descripciones del final de los tiempos y de los sufrimientos que lo acompañarán establecen claramente que se habla de la época de los moriscos. Ellos son los portadores del verdadero monoteísmo y descenden en línea directa de los cristianos árabes cuyas vidas se narran en los Libros Plúmbeos. En términos islámicos, se les denomina los *ghurabā*, “extraños” o “extranjeros”, y los Plomos citan una Tradición profética que dice que “el islam comenzó como extranjero y acabará extranjero también al final de los tiempos”. Aquí el mensaje se enmarca de forma

algo diferente y se evita el término “islam”, usando “religión” (ár. *dīn*), pero con el mismo significado. En los Libros Plúmbeos se encuentran muchas citas (aunque nunca de manera explícita) del Corán y la Tradición profética.

Dentro de la narración, el Pergamino señala el comienzo del fin de los portadores de este mensaje. Una de las placas conmemorativas asociadas con los Libros Plúmbeos nombra la Torre Turpiana como el lugar donde este grupo de fieles escondió un tesoro cuando anticipaban su fin. Pero en la realidad histórica, creemos que fue el primer documento creado. Más tarde, los autores cambiaron sus ideas, sobre todo al darse cuenta de que se habían equivocado. Así, el Pergamino en una ocasión llama a Jesús por su nombre islámico, ‘Īsā, mientras que los Libros Plúmbeos usan solo su nombre cristiano árabe, Yaṣū‘. Está claro que los autores aprendieron de sus errores. Pero el Pergamino y los Libros Plúmbeos tienen en común una terminología religiosa característica. Por ejemplo, designan al Monte del Templo en Jerusalén con el término *Ramat al-Hamal* (o Monte del Descuido), expresión con una polémica connotación antijudía. En este contexto simboliza que Dios ha rechazado a los judíos y ha elegido a los árabo-musulmanes.

La ciudad de Granada en los Libros Plúmbeos

La dinámica entre el Monte del Templo en Jerusalén y el Monte Sacro en Granada juega un papel esencial en los Libros Plúmbeos. En Jerusalén vivió y murió Jesús, y en esa ciudad se reveló a María *La Esencia del Evangelio*. Ahí también, *La Esencia* desapareció ante ella en el Monte de los Olivos. Jacobo llevó una copia escrita sobre plomo a España y la sepultó en el Monte Sacro junto con los demás Libros Plúmbeos. Toda la colección debía servir, según la narración conservada en los propios plomos, como la documentación doctrinal y ritual en la que se fundaría la comunidad. Esta comunidad, la Iglesia, se llama en los libros la “Sagrada Mezquita”. Pedro se denomina en árabe *jalifa*, es decir, en términos islámicos ‘califa’, pero en términos cristianos vicario, ‘papá’. Los responsables de la iglesia se llaman «gente con poder y decisión», otro ejemplo de una referencia a la terminología islámica que se utiliza para los que escogen al califa. En otras palabras, el marco conceptual de la institución se presenta con un discurso a la vez cristiano y arabo-islámico, lo cual le permite al lector morisco penetrar en las formas cristianas y encontrar en el corazón de ellas un mensaje islámico. Los autores quisieron demostrar su carácter seguro y fiable con el uso de los llamados “caracteres salomónicos», y colocando al inicio y al final de cada libro el Sello de Salomón, elemento que explican en el *Libro de la Historia del Sello de Salomón*.

El Monte Sacro, con sus reliquias de los mártires, debía ser destino de peregrinación, lo cual permitiría a los moriscos participar en esa peregrinación, pero imaginándose su carácter

musulmán. Según el islam, en casos de persecución o peligro mortal, los musulmanes pueden mantener la fe en su interior mientras practican rituales cristianos en público. La profecía de los Libros Plúmbeos les promete que, al final de los tiempos, el original de *La Esencia del Evangelio* aparecerá en Jerusalén; en Oriente se convocará un concilio presidido por un rey no árabe, ante el cual un modesto hombre árabe explicará ese texto. Entonces, se supone, que se revelará quién es el Prometido (ár. *al-mun'am*). Aunque no se le nombra, se le identifica de forma ambigua con términos islámicos al profeta Muhammad, mientras que *La Esencia del Evangelio* se refiere al Corán. Todo el mundo se convertirá a una sola religión y la religión será una. La noción de un concilio y de la conversión escatológica del mundo entero a una sola religión no es exclusiva de estos textos, sino que concuerda con ideas que circulaban en el Imperio Otomano y en Europa a partir del siglo XV.

La autoría morisca

Miguel de Luna, médico morisco granadino y traductor del Pergamino y los Libros Plúmbeos, estuvo implicado en la trama desde su inicio. Había estudiado medicina en la Universidad de Granada y era el único intérprete del Pergamino que conocía ciertos códigos secretos. Además, conocía otras falsificaciones que defendió en público como verdaderas. Citó su famosa *Verdadera Historia del Rey Don Rodrigo*, publicada en 1592, como fuente auténtica para la historia de al-Ándalus; en realidad, era puro invento suyo. Tenía un claro interés en que los Libros Plúmbeos y su mensaje religioso y cultural se aceptaran como genuinos. Pero albergaba también ambiciones personales: hacer carrera como intérprete de árabe y conseguir la hidalguía, lo que le protegería a él y a su familia contra la expulsión que se veía venir.

Otro médico, Alonso, hijo de Miguel de Luna, también estaría implicado en la trama. Fue procesado por la Inquisición en Granada y en Murcia. En cuanto a Alonso del Castillo, el otro intérprete granadino de árabe que trabajó con Luna para traducir el Pergamino y los Libros Plúmbeos, no tomó parte en la falsificación. En cambio, otro morisco pudo estar implicado, Yūsuf Qalbu al-Andalusī o, en español, Juan Calvo Navarro, quien se encargó de llevar transcripciones árabes de los Libros Plúmbeos a Túnez. En su calidad de escribano en Granada, redactó el testamento de Alonso del Castillo y fue uno de los supuestos descubridores de los Libros en las cuevas del Sacromonte.

Según fuentes inquisitoriales, Miguel de Luna conocía el contenido islámico de los Libros Plúmbeos. Los autores del Pergamino y los Libros Plúmbeos defendían un mensaje místico inclusivo («todos los libros son la Verdad») en el que la lengua árabe jugaba un papel central para la salvación. Los moriscos, en una España obsesionada por la pureza de sangre y la lucha

contra los ‘indicios exteriores’ de las prácticas moriscas, incluida la lengua árabe, querían de este modo demostrar que eran descendientes auténticos de cristianos árabes y así ser reconocidos en la sociedad mayoritaria como minoría árabo-hablante.

Conclusión

El propósito de estos textos parece haber sido ofrecer a los moriscos una justificación religiosa para su asimilación externa al cristianismo mientras mantenían su fe islámica en secreto. Además, los Libros Plúmbeos presentan una reinterpretación del cristianismo, como si fuera una forma primitiva de islam, destacando la figura de Jacobo (el apóstol Santiago), quien se convierte en un “protomusulmán” que difunde el monoteísmo verdadero en su viaje a España. La narrativa de los Libros Plúmbeos sugiere que los moriscos son los herederos de este monoteísmo verdadero, una suerte de “comunidad religiosa secreta”.

El objetivo de esta ingeniosa invención histórica y religiosa parece haber sido, en su aspecto más práctico, legitimar la existencia de un grupo, los moriscos, que estaba amenazado por la marginación y la expulsión y, de un modo más particular, la de los moriscos granadinos que, en su apariencia externa, estaban asimilados por completo y aún vivían en Granada después de las expulsiones forzosas de Castilla tras la revuelta de 1568-1571.

Bibliografía

Albarracín Navarro, Joaquina, y Juan Martínez Ruiz (1987). *Medicina, farmacopea y magia en el Misceláneo de Salomón (texto árabe, traducción, glosas aljamiadas, estudio y glosario)*. Universidad de Granada.

Asri, Mohamed Abdelouahed El-Asri. Lo que no se editó de los Libros Plúmbeos: *Haqiqat al-injil o libro mudo*. Ponencia en internet, 22 de febrero 2025.

Barceló, Carmen, y Ana Labarta (2014). Tawq al-Ḥamāma: un muwaššaḥ apocalíptico. In M. Rius, E. Romo, A. M. Bejarano y E. Consoli (Eds.), *Traducir el mundo árabe. Homenaje a Leonor Martínez Martín* (pp. 93-131). Universitat de Barcelona.

Bernabé Pons, Luis Fernando (Ed.) (2001). *Miguel de Luna, Historia Verdadera del Rey Don Rodrigo*. Edición facsímil. Universidad de Granada.

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael (2013). Alonso y Miguel de Luna en medio de la Tormenta. In A. Jiménez Estrella (ed.), *Construyendo historia. Estudios en torno a Juan Luis Castellano* (pp. 55-65). Universidad de Granada.

García-Arenal, Mercedes y Rafael Benítez Sánchez-Blanco (2022). *The Inquisition Trial of Jerónimo de Rojas, A Morisco of Toledo (1601-1603)*. Brill.

García-Arenal, Mercedes (2025). A Muslim Past Remembered: an Eighteenth-Century 'Mohammedan Heresy' between Granada, Tunis and Istanbul. In Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), *The Morisco Diaspora and the Morisco Networks across the Mediterranean* (pp. 271-313). Brill.

García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano (2013). *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*. Brill.

Green-Mercado, Mayte (2019). *Visions of Deliverance. Moriscos and the Politics of Prophecy in the Early Modern Mediterranean*. Cornell University Press.

Hagerty Fox, Miguel José (1980). *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*. Editora Nacional.

Harvey, Leonard Patrick (2005). *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. The University of Chicago Press.

Koningsveld, Pieter Sjoerd van y Gerard Albert, Wiegers (1994). The polemical works of Muhammad al-Qaysi (fl. 1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century. *Al-Qanṭara*, 15(1), 163-199.

Koningsveld, Pieter Sjoerd van y Gerard Albert, Wiegers (2024). *The Lead Books of the Sacromonte and the Parchment of the Torre Turpiana: Granada, 1588-1606. General Introduction, Critical Edition, and Translation*. Brill.

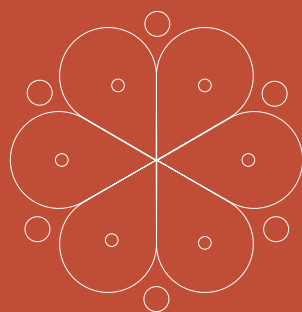
Roisie, Philippe (2003). L'Histoire du Sceau du Salomon ou de la coincidentia oppositorum dans les livres de plomb. *Al-Qanṭara*, 24(2), 359-408.

Roisie, Philippe (2006). *La Historia del Sello de Salomón en los Libros Plúmbeos*. Estudio, edición crítica y traducción comparada. In M. Barrios Aguilera & M. García-Arenal (Eds.),

Los Plomos del Sacromonte: Invención y Tesoro (pp. 141-171). Universidad de Granada.

Stewart, Devin (2013). Dissimulation in Sunni Islam and Morisco *Taqiyya*. *Al-Qantara*, 24(2), 439-490.

Wiegers, Gerard (2025). Transmission, Interpretation, and Use of the Parchment of the Torre Turpiana and Sacromonte Lead Books by Moriscos in Exile. In M. García-Arenal y G. Wiegers (eds.), *The Morisco Diaspora and the Morisco Networks across the Mediterranean* (pp. 243-270). Brill.



El Corán: diversidad y sentido

Nuria de Castilla

École Pratique des Hautes Études
Université Paris Sciences et Lettres

Tras los decretos de conversión forzosa de principios de siglo XVI, y a medida que este avanzaba, la lista de prácticas religiosas y culturales que se prohibieron a las comunidades moriscas no hacía más que aumentar. Sin embargo, aunque la profesión de la fe musulmana y el uso del árabe hablado y escrito se consideraban motivo de denuncia y castigo, el interés de los moriscos por el Corán y por las prácticas islámicas no cesó durante todo el siglo y, de hecho, la mayoría de las copias de los manuscritos de contenido coránico que se conservan en la actualidad fueron llevadas a cabo bien avanzado el siglo XVI, aunque tenemos la suerte de que se hayan preservado otros copiados en el siglo XV e incluso a principios del siglo XVII. Todos ellos muestran una gran variedad en cuanto a su naturaleza (unitarios y misceláneos), a su tamaño, a la calidad material y gráfica, a la lengua empleada (árabe, aljamía –es decir, en romance en caracteres árabes– o versiones bilingües), al alfabeto (árabe o latino) o a la disposición y selección de los textos. Este complejo acervo escrito nos permite esbozar los diferentes tipos de público (ya fuera lector u oyente) a los que iban dirigidos estos manuscritos y, en consecuencia, la variedad de contextos en los que se utilizaban cada uno de estos volúmenes.

Pese a la importancia de la materialidad del Corán como texto sagrado musulmán, se han conservado muy pocas copias del texto completo realizadas por las comunidades mudéjares y moriscas. De hecho, tan solo copias fragmentarias de lo que debieron de ser coranes completos es lo único que se ha documentado en el siglo XV. Pero conservamos cuatro manuscritos de época posterior. Dos son de época mudéjar, de principios del siglo XVI: de 1507 (procedente de la Biblioteca de Osuna, hoy en la Biblioteca Nacional de España MSS/5212) y de 1518 (un volumen que se copió en Bellús, Valencia, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Arab. 7); ambos están escritos en árabe. Hay que esperar prácticamente un siglo para encontrar otros dos coranes completos, en este caso, de factura morisca: uno de 1597, también en árabe, de gran peso y tamaño (Real Academia de la Historia 11/10619); y otro de 1606, de dimensiones más frecuentes para su época, que presenta únicamente la traducción del Corán en castellano. Este último es el conocido como el “Corán de Toledo” (Biblioteca de Castilla-La Mancha, ms. T 235).

Probablemente el manuscrito de factura morisca más conocido en la actualidad, el “Corán de Toledo”, fue considerado erróneamente durante varios años una copia de la primera traducción castellana del Corán realizada por ‘Īsā b. Jābir en 1456 por encargo del teólogo Juan de Segovia. Aunque finalmente sabemos que el modelo de copia no remonta hasta el “Corán trilingüe”, el ejemplar es único por varias razones. Se trata del único testimonio completo del Corán que conservamos de época mudéjar y morisca traducido a la aljamía (estando las otras copias exclusivamente en árabe, o siendo las otras traducciones aljamiadas que conservamos parciales); tan solo transmite al lector la traducción del texto coránico, es decir, no incluye el referente árabe (como sí ocurre en la mayoría de las otras traducciones

que conservamos de extractos del texto coránico); y la grafía empleada es la latina, no la árabe (algo muy poco habitual en la tradición morisca y aún más para la transmisión del texto coránico). La traducción que transmite se basa, como señala la tradición, en la exégesis. Sin embargo, incorpora una característica excepcional: tiende a marcar visualmente la diferencia entre la traducción coránica propiamente dicha y el comentario exegético, utilizando para ellos el color rojo o las líneas verticales u oblicuas.

Alineado con las prácticas magrebo-andalusíes, el “Corán de Toledo” está dividido en cuatro cuartos dentro de un mismo volumen, al final de los cuales se incluye un colofón. Escritos en árabe, aljamía y español, estos colofones ofrecen una rica información relacionada con el trabajo de escritura. Así, sabemos de las razones que llevaron al copista a realizar la copia, el tiempo tan escaso que tenía (tan solo un par de meses, del 2 de mayo al 11 de julio de 1606), por qué eligió el castellano y no el árabe para transmitir el texto sagrado, etc.

Así, más que los coranes completos o las mitades del Corán, los moriscos copiaron en árabe el Corán dividido en cuartos hasta fechas muy tardías; y esto también se reflejará en los comentarios exegéticos (*tafāsir*), que datan del siglo XVI y en traducción aljamiada, y de los que solo se nos conservan testimonios relativos a los diferentes cuartos. Estas traducciones del comentario exegético se apoyan en glosarios que se realizan en el siglo XVI y de los que conservamos algunos ejemplos (como BTNT RESC/40). Tanto los cuartos del texto coránico como los de la exégesis se recogen en volúmenes unitarios, pero también en manuscritos misceláneos –es decir, acompañados por otros contenidos. La forma en la que se conservan suele ser fragmentaria.

Junto a estas partes del Corán, los moriscos introducirán nuevos productos textuales, así como afianzarán prácticas de copia de extractos del texto coránico. Tanto unos textos como los otros indican que, para las comunidades musulmanas aragonesas y castellanas, el siglo XVI se caracteriza por el gusto, o la necesidad, de tener acceso a versiones reducidas del Corán. Por un lado, se introduce la copia independiente de los *ḥizb* (una de las sesenta partes en las que puede dividirse el Corán, exclusivamente en árabe), de la que no tenemos constancia de su transmisión de esta forma en el siglo XV. Estos pequeños cuadernos copiados de forma aparentemente poco cuidada, parecen emplearse en un contexto principalmente didáctico-religioso.

Por otro lado, la copia del “corán morisco” (selecciones homogéneas del Corán) se desarrolla con fuerza a lo largo del siglo XVI. Sabemos que los mudéjares ya copiaban extractos del Corán, solamente en árabe, a finales del siglo XV, aunque se trata de una versión reducida con ciertas variantes de la selección habitual que encontramos en época morisca.

Pese a la homogeneidad de estas selecciones en el siglo XVI, es frecuente ver ligeras modificaciones, que se definen de la siguiente forma: a) variación en el orden de los extractos;

b) excepcional ausencia de algunos de los versículos que componen el núcleo principal, o c) presencia de versículos diferentes además de la selección habitual. Estas variantes, sin duda, respondían a las necesidades impuestas por cada contexto en el que se recitaban unos u otros pasajes o selecciones.

El “corán morisco” suele ser el primer capítulo de manuscritos misceláneos de pequeño y mediano formato (*in octavo* e *in quarto*), y presenta una gran complejidad, puesto que hay que leer el texto muy atentamente para identificar correctamente el pasaje coránico que se está transcribiendo. El texto se presenta a renglón seguido, sin ningún tipo de marca para indicar la ausencia de aleyas. Lo único que se reconoce fácilmente son los títulos de las azoras, porque para su escritura se emplea otro tipo de letra, a veces con decoraciones, pero sistemáticamente con otro color o con cuerpo mayor. Sin embargo, estos títulos solo aparecen explícitos cuando la primera aleya (o versículo) de la azora está incluida en la selección; si esta primera aleya no se incluye en la selección, es imposible distinguir a primera vista el cambio de azora en una lectura rápida, puesto que pueden aparecer copiados los versículos de dos azoras diferentes en el marco de una misma línea de escritura. El lugar de revelación y el número de versículos que componen cada azora, información habitual en el texto coránico, está ausente en este tipo de copias. Las marcas de fin de versículo suelen estar definidas por tres puntos en forma de pirámide o motivo trilobulado en ocasiones coloreado, pero están ausentes las decoraciones en el margen correspondientes al final de cada cinco o diez versículos o a las divisiones canónicas, habituales en los coranes completos o por partes.

Frente al Corán completo (con la excepción del Corán de Toledo), a las partes, o a los *hizb*, que solo se transmiten en árabe, las copias del “corán morisco” presentan una rica diversidad lingüística: si bien es cierto que algunas se transmiten solo en árabe, otras se presentan en forma bilingüe, con la traducción interlineada o párrafo a párrafo (estando una de las traducciones en caracteres latinos); y también hay, excepcionalmente, copias que se transmiten exclusivamente en aljamía. Si el “Corán de Toledo” es la única copia del Corán completo que conservamos en aljamía sin el referente árabe y, además, en caracteres latinos, el “Corán de Salónica” (BnF 447) es la única copia bilingüe del “corán morisco” cuya traducción está en caracteres latinos. Por otro lado, el 11/9402 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (olim T5) representa el único testimonio aljamiado monolingüe en caracteres árabes que conservamos del “corán morisco”.

Mientras que la tradición traductológica del texto coránico de otras comunidades musulmanas (persas o turcas) se limita a una traducción palabra por palabra, los moriscos proponen traducciones del Corán muy modernas para la época y el contexto histórico-cultural en los que fueron producidas, ofreciendo textos comprensibles en romance. Bien articuladas desde un punto de vista semántico, las traducciones aljamiadas incorporan en mayor o

menor medida el comentario exegético y se alejan de las traducciones palabra por palabra que podríamos esperar en un primer momento, pese a las impaginaciones excepcionales como la que encontramos en el RESC/25 de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás. Sin embargo, en las copias del “corán morisco”, no queda marcada la diferencia explícita entre la traducción propiamente dicha y el comentario exegético (como así lo plantea parcialmente el “Corán de Toledo”), por lo que es difícil identificar rápidamente la diferencia entre la traducción del Corán y los comentarios.

Lo que sí distinguen los “coranes moriscos” de forma clara y visualmente diferenciada es el texto árabe de la traducción aljamiada, independientemente de que la traducción aparezca de forma interlineada o párrafo a párrafo. El texto árabe, en negro o marrón oscuro, está escrito con un cálamo más grueso, presenta un módulo mayor y la vocalización se incluye en una segunda fase en rojo; el texto aljamiado, por el contrario, se escribe con un cálamo más fino, en ocasiones con un módulo menor, y para la vocalización se emplea el mismo color de tinta que para el *ductus* consonántico: negro o marrón. Las traducciones interlineadas desde la Edad Media hasta la actualidad tienden a incluir el texto original primero y la traducción debajo. Es lo que encontramos, por ejemplo, en las traducciones interlineadas del Corán al persa, al turco, o al malayo, para las que se pueden emplear diferentes módulos, colores y tipos de letra, pero que se incluyen siempre bajo el texto árabe. Sin embargo, las traducciones interlineadas moriscas tienden a transmitir primero la traducción aljamiada y después el original árabe. La inclusión de la traducción comentada previa al texto original parece privilegiar el texto vernacular sobre el árabe, sugiriendo que, en estos manuscritos, lo más útil –y, por tanto, lo más empleado por el lector– era el texto aljamiado; es decir, el romance.

El porcentaje de comentario exegético empleado en las traducciones moriscas de contenido coránico es variable, dependiendo del tipo de texto que se transmitiera, del copista y del uso que se fuera a dar de esas traducciones. Aunque todas las traducciones aljamiadas del Corán tienen en cuenta el comentario exegético, las traducciones del *tafsir* no pueden confundirse –ni compararse en plano de igualdad– con las del Corán. Se trata de dos productos diferentes, y así es como lo consideraban los moriscos a juzgar por sus copias.

La profusión de testimonios que conservamos del “corán morisco” no ha sido suficiente para permitir explicar cuál era el uso de esta selección sistemática y consciente de azoras y aleyas. No se conoce el que estas selecciones –u otras similares– se hayan empleado en al-Ándalus ni en ninguno de los países del Magreb en época medieval ni moderna, como tampoco se conoce ningún volumen semejante en otras zonas del Occidente musulmán, incluso de época posterior.

Algunos estudiosos, siguiendo a Eduardo Saavedra, han apuntado que esta selección refleja las azoras y versículos más importantes del Corán, los más apropiados para la oración diaria.

Sin embargo, otros, perpetuando lo dicho por L.P. Harvey, han indicado que la “selección [...] es un fenómeno particular de la comunidad musulmana aragonesa [...], en relación con su pérdida del conocimiento del árabe y sus circunstancias criptoislámicas”, así como con “la prohibición de tener libros en [árabe]”. Sin embargo, las copias de extractos del Corán es algo que encontramos en el Imperio Otomano entre los siglos XVI y XIX, en India durante el siglo XVIII, en Asia Central en los siglos XVIII y XIX y en el mundo malayo en el siglo XIX; zonas todas ellas que comparten el hecho de no ser arabófonas, situación que también presentan las comunidades moriscas. A la luz de estos datos, no es difícil pensar que estas selecciones podrían estar relacionadas con el proceso de memorización de pasajes del Corán que se consideraban importantes en el marco de las comunidades no arabófonas, pero que también podrían vincularse a un posible uso litúrgico, hoy aparentemente perdido.

Ya hemos visto que, en época morisca, las dimensiones de los volúmenes que transmitían el texto coránico, así como los contenidos textuales, tienden a disminuir con respecto a lo que encontramos en el siglo XV. De hecho, de este siglo XVI también datan una serie de pequeños códices (o secciones de misceláneos o facticios) que transmiten a su vez azoras o aleyas coránicas pero que parecen haber sido concebidos más como libros devocionales que como copia del texto sagrado en sí mismo. Se trata de materiales no siempre fáciles de leer: por el tamaño –habitualmente *in octavo* o *sextodecimo*–, por el tipo de letra y la impaginación –descuidada y desordenada–, así como por los contenidos –versículos sueltos del Corán, no siempre completos, mezclados con oraciones. Transcritos por copistas menos avezados o incluso realizados en el seno de la propia familia, estos libros de bolsillo parecen haber sido llevados a cabo para que su propietario los llevara consigo de forma sistemática; se trataría de textos similares a los *hamail* turcos, producidos entre los siglos XVI y XVIII, incluso hasta el XIX.

Por último, hay una serie de textos que probablemente haya que interpretar como copias pedagógicas o de apoyo para el aprendizaje del texto coránico. Los únicos testimonios que se conservan son del siglo XVI: en árabe, de pequeño formato, presentación poco cuidada, pero la vocalización casi siempre en rojo, lo que indica un conocimiento y un deseo por mantener una tradición escrita, de gran utilidad para la transmisión oral y la recitación. Los dos productos que podrían asociarse a un empleo en el marco del aprendizaje del texto coránico son la copia de los dos últimos *hizb*, y la copia de las últimas azoras del Corán en sentido inverso. De forma aún más concreta, estos segmentos se emplearían en un marco de aprendizaje mnemotécnico, con la misma metodología que se sigue llevando a cabo en la actualidad. Así, desde la Edad Media hasta ahora, el proceso para aprender el texto coránico pasaba por memorizar primero las azoras más cortas, avanzando después en la memorización de las más largas. Al igual que en el caso de los *hizb*, solo se copian en árabe.

Pese a las prohibiciones de diferentes prácticas religiosas, culturales y lingüísticas de principios del siglo XVI, los moriscos siguieron leyendo, traduciendo, copiando y transmitiendo el texto coránico, bajo diferentes formas, lenguas y formatos, hasta principios del siglo XVII.

Bibliografía

Álvarez-Millán, Cristina (2002). Un Corán desconocido de don Pascual de Gayangos en la Real Academia de la Historia. En *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América II* (pp. 367-383). Instituto de Historia del Libro y la Lectura.

Arias, Juan Pablo (2021). *Sicut Euangelia sunt quatuor, distribuerunt continentiam elus in quatuor libros*: On the Division of Iberian Qurʾans and Their Translations into Four Parts. En C. Ferrero y J. Tolan (Eds.) *The Latin Qurʾan, 1143-1500* (pp. 425-453). De Gruyter.

Bernabé Pons, Luis (2009). Por la lengua se conoce la nación. *Los moriscos y sus idiomas*. Alborayque 3, 107-125.

Casassas, Xavier (2021). The Bellús Qurʾan, Martín García, and Martí de Figuerola: The Study of the Qurʾan and Its Use in the Sermones de la Fe and the Disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the Sixteenth Century. En C. Ferrero y J. Tolan (Eds.), *The Latin Qurʾan 1143-1500* (pp. 459-460). De Gruyter.

Castells, Margarita (2002). Review of Lluís Roqué. Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606. *Al-Qantara*, 23(2), 550-554.

Castilla, Nuria de (2014). Qurʾanic Manuscripts from Late Muslim Spain: The Collection of Almonacid de la Sierra. *Journal of Qurʾanic Studies*, 16(2), 104-115.

Castilla, Nuria de (2020). An Aljamiado Translation of the ‘Morisco Qurʾan’ and its Arabic Text (c. 1609). *Journal of Qurʾanic Studies*, 22(3), 35-62.

Castilla, Nuria de (2020). Les emplois linguistiques et culturels derrière les textes aljamiados. *Intellectual History of the Islamicate World*, 2020, 8(1), 128-162.

Castilla, Nuria de (2021). Les manuscrits du Coran andalusī, mudéjars et morisques de la Biblioteca Nacional de España. *Journal Asiatique*, 309 (1), 5-31.

Castilla, Nuria de (2025). The Qurʾan: Production, Transmission, and Reception in the Mudejar and Morisco Communities. En F. Déroche (ed.), *The Qurʾan and its Handwritten Transmission. Current Researches* (pp. 266-329), Brill.

Epalza, Mikel de (2008). Traducciones del Corán al latín y a las lenguas románicas de la Península ibérica. En M. de Epalza et al. (Eds.), *El Corán y sus traducciones: propuestas* (pp. 91-143). Universidad de Alicante.

Harvey, Leonard P. (2005). *Muslims in Spain. 1500–1614*. Chicago University Press.

López-Morillas, Consuelo (2006). The Genealogy of the Spanish Qurʾān. *Journal of Islamic Studies*, 17(3), 255-294.

López-Morillas, Consuelo (2011). *El Corán de Toledo. Ed. y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha*. Trea.

Rodríguez Iglesias, Adrián and Pablo Roza Candás (2022). Morisco Methods for Memorizing the Qurʾan: Fragmentary Copies with the Suras in Reverse Order. En M. García-Arenal y G. A. Wieggers (eds.), *The Iberian Qurʾan. From Middle Ages to Modern Times* (pp. 217-244). De Gruyter.

Roth, Ulli (2014). Juan of Segovia's Translation of the Qurʾan. *Al-Qantara*, 35(2), 555-578.

Saavedra, Eduardo (1878). Apéndice I. Índice general de la literatura aljamiada. *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de D. Eduardo Saavedra el 29 de diciembre de 1878* (pp. 103-182). Real Academia Española.

Zadeh, Travis (2012). *The Vernacular Qurʾan. Translation and the Rise of Persian Exegesis*. Oxford University Press.

Las estructuras de encuadernación en la España del siglo XV

Arsenio Sánchez Hernampérez

Instituto del Patrimonio Cultural de España

El final de la Baja Edad Media y, en particular, el período comprendido entre los siglos XV y XVI, representa una de las etapas más ricas, variadas y artísticamente significativas en la historia de la encuadernación en España. Esta eclosión fue posible por la coexistencia de diversas tradiciones culturales y religiosas desde principios del siglo VIII en la península ibérica. Por un lado, una población de religión cristiana o judía, heredera del reino visigodo y la tradición latina; por otro, la cultura musulmana de origen oriental, que supo asimilar influencias y desarrollar una personalidad propia. Aunque esta convivencia política y religiosa generó conflictos frecuentes, también facilitó el intercambio de técnicas y preferencias estéticas que se reflejaron en el desarrollo y perfeccionamiento de las artes aplicadas y dieron lugar al arte mudéjar. Este fenómeno de intercambio cultural es especialmente relevante para comprender su impacto en las artes del libro.

Tradicionalmente se ha considerado que, desde un punto de vista técnico, el arte de la encuadernación se dividía en dos grandes grupos independientes que, a grandes rasgos, coincidían geográficamente con los territorios separados tras la caída del Imperio Romano. Oriente, que abarcaba Bizancio, los Balcanes, Egipto y el Creciente Fértil, cosía los cuadernos de los que se componía un libro anudándolos en el lomo formando una especie de trenza. Para reforzar esta costura, se adherían al lomo telas de lino y, en los extremos, se practicaban sofisticadas cabezadas sobrepasadas. En el territorio occidental, que comprendía desde la frontera balcánica hasta Irlanda y la península ibérica, las costuras se realizaban sobre gruesos nervios de piel, tendones o cuerdas robustas, lo que hacía innecesario el uso de refuerzos en el lomo. El Cisma de Oriente, en 1054, acentuó aún más las diferencias entre el mundo ortodoxo, de tradición griega, y la Europa latina católica, de manera que los dos tipos fueron alejándose en forma y estructura hasta hacer posible identificar su procedencia con un simple golpe de vista.

En el segundo tercio del siglo VII, la religión islámica se estableció en Irak, Siria, Palestina y Egipto, expandiéndose rápidamente al norte de África y llegando a la península ibérica en el año 711. El libro, elemento fundamental para preservar y difundir el contenido del Corán, adquirió gran importancia, y la escritura, la copia de manuscritos y la creación de bibliotecas se convirtieron en pilares esenciales de la cultura islámica. En la encuadernación de estos manuscritos, elaborados sobre papel, se adoptaron técnicas orientales, que resultaron tan adecuadas para este nuevo soporte como las occidentales lo eran para el pergamino.

Por desgracia, se han conservado muy pocas encuadernaciones de la Alta Edad Media, y menos aún en manuscritos producidos en la Península durante ese período, lo que dificulta su estudio. Sin embargo, a partir del siglo XIV, la escasez de testimonios materiales se reduce en el caso de los manuscritos latinos, siendo el gótico el primer estilo sobre el que pueden plantearse hipótesis de trabajo basadas en un registro suficientemente amplio y variado. En cuanto al libro en Al-Ándalus, la situación es más compleja y, a pesar de la vasta producción de los escritorios

y la riqueza de sus bibliotecas, muy pocos manuscritos anteriores al siglo XIV han llegado hasta nosotros y, los que conservan su encuadernación original, son extraordinariamente raros.

A pesar de estas limitaciones, algunos ejemplares han llegado hasta nuestros días, ilustrando la evidente mezcla de tradiciones y el mestizaje cultural. La encuadernación islámica tradicional presenta una morfología fácilmente reconocible. La escritura se realiza de derecha a izquierda, por lo que el lomo se sitúa a la derecha y el libro abre por la parte izquierda. La costura se realiza en cadeneta, con puntadas enlazadas que forman un patrón visible en el lomo. Tras la costura, se aplicaba una capa de almidón y se cubría el lomo con una tela que se extendía sobre el bloque de texto unos centímetros, asegurando la unión de la encuadernación y proporcionando resistencia. Como rasgo claramente identificativo de la encuadernación islámica, la tapa posterior se prolongaba y remataba con una pieza triangular denominada *mihrab*, que servía tanto de protección como de marcapáginas.

A grandes rasgos esta era la estructura más habitual del libro islámico y se ha repetido casi invariablemente hasta la actualidad. En contraste, los encuadernadores cristianos evitaron el uso de tapas de papelón y costuras en cadeneta. Los libros se escribían sobre pergamino, un material pesado y rígido que requería costuras resistentes y flexibles que permitieran la apertura del códice en un ángulo de 180°. Las tapas de madera eran unidas al bloque de texto mediante nervios de piel de ciervo, que proporcionaban una enorme flexibilidad a la vez que resistencia. El resultado fue, sin duda, acertado, pues conocemos un buen número de ejemplares altomedievales que siguen conservando intacta su costura a pesar de haber perdido las tapas.

Para proteger el texto escrito se cubría con gruesas tapas de madera que eran unidas al bloque con los nervios y el núcleo de las cabezadas. Este tipo de costura podía utilizar diferentes tipos de soporte, aunque era el más habitual una cinta de piel con un corte central sobre el que giraba el hilo al salir del cuaderno por el centro del nervio y describía varias vueltas antes de volver a entrar para ir al siguiente nervio por el interior del cuaderno. A partir del siglo XIV esta costura se va afinando y aligerando. El grosor de las tapas se va reduciendo de varios centímetros de grosor en el período románico a unos pocos milímetros en el gótico. Ello, unido a la progresiva reducción del formato, el refinamiento del pergamino y la paulatina incorporación del papel como soporte, se traducen en costuras más livianas, con nervios simples de piel de cabra al alumbre. Ya avanzado el gótico, se van incorporando piezas de refuerzo en el lomo que, por un lado, daban una forma más redondeada al bloque de texto y, por otro, facilitaba la sujeción del bloque a la tapa. Una solución bastante habitual, especialmente en los siglos XIV y XV, fue la colocación de una pieza de piel de alumbre o de pergamino una vez terminada la costura a modo de camisa. Esta pieza se sujetaba con los nervios que luego eran introducidos en túneles horadados en el borde de la tapa. De esta manera, la tapa quedaba firmemente

unida al bloque de texto y la camisa de piel se adhería al interior de la tapa ocultando los nervios. El siguiente paso consistía en cubrir las dos tapas y el lomo con una piel de alumbre teñida con colores fuertes (verde oliva, fucsia, azul celeste, amarillo) superponiendo las vueltas a la pieza de piel o pergamino; con camisas de piel o con magníficas fundas de terciopelo con apliques esmaltados, metálicos o bordados.

La comparación entre el modo islámico de encuadernación y el modo cristiano permite la identificación, sin apenas dudas, de lo que el lector encontrará dentro de las tapas. Sin embargo, los encuadernadores hispanos demostraron una excelente capacidad de mestizaje en sus técnicas de encuadernación. Aunque muy poco estudiadas hasta el momento, las encuadernaciones conservadas en varias bibliotecas españolas muestran interesantes préstamos en la práctica de la encuadernación. La Biblioteca de la Real Academia de la Historia conserva dos ejemplares, el Códice 47H y el Códice 17H, cosidos con cuatro nervios hendidos de piel al alumbre y una cadeneta en el centro, además de las de los extremos. Esta misma costura presenta el Códice 26 de la catedral de León que, además, muestra el sistema de protección con camisa interpuesta, pero realizada con una pieza de tela de lino, el mismo material que empleaban los encuadernadores árabes en sus enlomados. Por otra parte, los manuscritos árabes Mss/5115 y Mss/4989 de la BNE presentan esta misma pieza, aunque la forma de la tapa sea la típica cartera en el primero y una tapa sin *mihrab*, pero decoración claramente almohade en el segundo código. Mariano Caballero ha descrito fuertes influencias islámicas en los libros del Archivo de la Diputación del Reino de Aragón en Zaragoza. Así mismo, se han constatado un buen número de ejemplares similares en el archivo de la Corona de Aragón, en Barcelona.

Este mestizaje técnico es una seña de identidad de las encuadernaciones moriscas. Ellos mezclaron las tradiciones cristiana e islámica para generar un producto sin parangón en la encuadernación occidental. Analizadas aisladamente, cada encuadernación parece estar fabricada de forma diferente a la anterior. La simbiosis de estilos se manifiesta sin lógica aparente cuando, por ejemplo, una encuadernación de cartera ha sido cosida con nervios de cuero y enlomado de lienzo, como es el caso del Res/245 de la BNE, o encuadernaciones con cabezadas bordadas con el patrón árabe en zigzag son cosidas a las tapas a la manera occidental, como en el Mss/4936 de la BNE. Por otra parte, la mezcla de materiales constructivos muestra un trasvase de conocimientos e ideas: encuadernaciones de cartera cubiertas con piel al alumbre de tradición occidental y guardas de pergamino procedentes de manuscritos latinos; tapas con cabezadas occidentales, papelón hecho con manuscritos hebreos y costura sobre nervios de piel de curtido vegetal como en el caso del manuscrito Res/225 de la BNE.

El grupo más representativo de la encuadernación morisca está formado por manuscritos con tapas de papelón, enlomado interior de lienzo basto, cosido sobre nervios de piel curtida con

zumaque y cubierta del mismo material. Estos ejemplares presentan un sistema curioso de enlomado, pues el relieve de los nervios queda oculto bajo gruesas capas de tela de lino. En muchos casos, la cartera se reduce a una solapa de piel sin núcleo colocada en la tapa derecha, como muestran el Mss/4870 *Alquiteb de la Tafria* de la BNE o el *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* del Mancebo de Arévalo, Res/245, también de la BNE.

En conclusión, actualmente es difícil establecer una tipología definitiva de las estructuras de encuadernación medieval en la península ibérica, especialmente en el ámbito islámico. Afortunadamente, a partir del siglo XV el número de manuscritos con encuadernaciones coetáneas aumenta, permitiendo identificar grupos con características técnicas comunes que reflejan claramente el mestizaje de tradiciones de procedencia diversa.

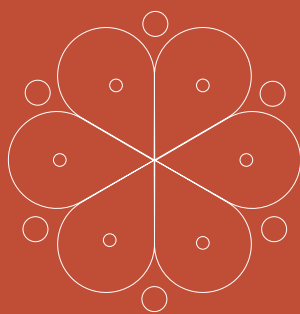
Bibliografía

Asensio Muñoz, Elena; Mariano Caballero Almonacid; Arsenio Sánchez Hernampérez (2019). Las encuadernaciones perdidas de los códices moriscos de la BNE. En J. M. Pedraza (Dir.), *La fisonomía del libro medieval y moderno: entre la funcionalidad, la estética y la información* (pp. 119-136). Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Caballero Almonacid, Mariano (2008). Los manuscritos 12, 13, 14, 16, 18 y 19 del Archivo de la Diputación del Reino de Aragón. Un ejemplo de estructuras hispanoárabes en la encuadernación. *Boletín de ANABAD*, 58(2), 9-24.

Caballero Almonacid, Mariano (2013). Las encuadernaciones mudéjares con tapas de papelón: tipologías orientales en el occidente medieval. En A. Carpallo Bautista y A. Sánchez Hernampérez (Coords.), *Piel sobre tabla: encuadernaciones mudéjares en la BNE* (pp. 59-96). Biblioteca Nacional de España.

Sánchez Hernampérez, Arsenio (2013). En cordobán colorado enquaderne este. En A. Carpallo Bautista y A. Sánchez Hernampérez (Coords.), *Piel sobre tabla: encuadernaciones mudéjares en la BNE* (pp. 20-43). Biblioteca Nacional de España.



Enseñanza y aprendizaje del Corán entre mudéjares y moriscos

Adrián Rodríguez Iglesias

Instituto de Lenguas y Culturas del
Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC

La memorización del Corán suele constituir el primer escalafón de la educación islámica. En los primeros siglos del islam, las funciones religiosas y educativas solían llevarse a cabo en el espacio dedicado al culto, la mezquita. No obstante, este solapamiento de funciones en un mismo espacio provocó el desarrollo paulatino de dos instituciones educativas islámicas distintas. Por un lado, el *maktab* o *kuttāb*, centros privados dedicados a la educación primaria y a la memorización del Corán, y por otro, la *madrasa*, centros públicos de enseñanza superior.

En al-Ándalus los primeros centros de enseñanza primaria de los que tenemos noticia datan del periodo califal y su financiación solía depender de donaciones y obras de beneficencia. Entre las comunidades mudéjares que vivían en los reinos cristianos, estas instituciones debieron tener un desarrollo similar. En un primer momento, las mezquitas debieron ser lugares destinados al culto y a la educación islámica, salvo en aquellas aljamas y morerías mudéjares en las que se pudo disponer de un lugar específico, a menudo aledaño y dependiente de una mezquita, en el que se impartía esta educación básica.

Las primeras *madrasas* documentadas en territorio peninsular se remontan a época nazarí, como la Madraza fundada por el sultán Yūsuf I en Granada en 1349. Asimismo, sabemos que estos centros de enseñanza superior también existieron en los reinos cristianos septentrionales durante el periodo mudéjar. Testigo de la actividad de estos centros son, por ejemplo, algunos cuadernos conservados obra de Abū 'Abd Allāh Muḥammad bn Ibrāhīm 'Abd Allāh Shabatūn al-Ṭirūlī, alumno turolense de una *madrasa* situada en Zaragoza que se encontraba en pleno funcionamiento a mediados del siglo XV.

Las instituciones educativas islámicas pudieron ofrecer una educación religiosa a la población musulmana en la península ibérica hasta el fin del periodo mudéjar. Sin embargo, los reinos cristianos intensificaron sus campañas de evangelización de la población musulmana desde mediados del siglo XV y a la instauración de la Monarquía Hispánica, fruto de la unión dinástica del reino de Castilla y la corona de Aragón, siguieron distintas políticas que perseguían un ideal político: reunir a sus súbditos bajo la fe católica.

El tránsito del periodo mudéjar al morisco conlleva un cambio radical para la población musulmana en la península ibérica. La conversión forzosa de esta población al catolicismo se sostiene mediante políticas de aculturación que, como no podía ser de otro modo, atañen también a cuestiones educativas. Entre los numerosos ejemplos que ilustran este despliegue de medidas, destaca, por ejemplo, la fundación de colegios cristianos destinados a niños moriscos en Granada a inicios del siglo XVI.

Aunque algunas conversiones al catolicismo fueron sinceras, buena parte de la población musulmana de la península mantuvo su fe en secreto y las instituciones educativas islámicas se sumergieron también en la clandestinidad. Así, la juventud morisca se vio sometida,

cuando tenía la posibilidad, a dos sistemas de enseñanza. Por un lado, el cristiano, que podía mostrarse públicamente, y, por otro, el islámico, que solo podía darse en privado. A pesar de llevarse a cabo en un contexto más que comprometido, la educación islámica pervivió a lo largo del siglo XVI e, incluso, hasta inicios del siglo XVII, tal y como atestiguan numerosas fuentes tanto directas como indirectas.

Los procesos inquisitoriales reflejan que las comunidades moriscas castellanas, a pesar de haber menguado en número en comparación con las de otros reinos peninsulares en el siglo XVI, aún celebraban lecturas comunitarias del Corán. De ellas, no solo participaban hombres sino también mujeres, como atestiguan los procesos abiertos en 1541 contra Juana López, vecina de Daimiel, o contra Brianda Suárez en Guadalajara en 1546.

En Zaragoza, durante el último tercio del siglo XVI, algunas mezquitas situadas en zonas rurales aún seguían en funcionamiento. En un proceso datado el 22 de marzo de 1574 se mencionan, por ejemplo, la existencia de una mezquita clandestina en una montaña cercana a la localidad turolense de Calanda que debió funcionar durante, al menos, dos décadas más, pues otro proceso nos revela que el morisco Amador Samperuelo fue visto enseñar el Corán en ella aún en 1593. No fue este un caso único, pues estos procesos también atestiguan, por ejemplo, que Miguel Calvo Fortán leía el Corán a otros musulmanes en la mezquita de la localidad zaragozana de Purroy en 1608.

La educación islámica se llevaba a cabo principalmente en casas privadas. Para cumplir con la clandestinidad requerida, las clases se impartían a menudo en espacios ocultos en las casas, en los que maestros y alumnos se encerraban durante un tiempo, como reconocía a la Inquisición el morisco Luis Obex, quien “tuvo muchos días encerrado un hijo suyo con un alfaquí para le enseñase cosas de moros”.

Dos centros de islamización importantes en el reino de Aragón en época morisca fueron la localidad zaragozana de Almonacid de la Sierra y la turolense de Calanda. A finales del siglo XVI, almonacidenses, como Diego de Mendoza, enseñaban a leer y a escribir a niños en su propia casa. De esta actividad también dan cuenta procesos como el del quinceañero Juan de Aranda, quien fue arrestado junto a otros alumnos en el domicilio de su maestro Luis de Barbaza. En Calanda, un buen número de personas eran capaces de enseñar a escribir y leer en árabe en este mismo periodo y ejercían, además, profesiones distintas, como el alpargatero Juan Fenix, el jabonero Alonso Tristán, el aserrador Amador Espartero, el arriero Daniel de Laxosa, el herrero Daniel de Aínsa, el cañamero Juan Ezquerro y el tratante Lope Pingine. No faltan casos de magisterio femenino, como el de Blanca Ezquerro, quien “enseñaba el Corán y ceremonias de moros”.

El potencial pedagógico de la localidad turolense se refleja también en el desplazamiento de calandinos a otras localidades, como ilustran los casos de Adrián Rincón, quien “dogmatizaba

y había enseñado a dar limosna a los moriscos pobres” en la villa soriana de Arcos de Jalón, o Juan Compañero, morisco oscense que indicó a la Inquisición que había sido instruido por un calandino.

Estos casos señalan otro agente islamizador: el maestro itinerante. Junto al caso de Adrián Rincón, son numerosos los testimonios conocidos de maestros que recorrían varias localidades, como Alexandre Xamel, quien recorría el margen del Luchán, afluente del Ebro, enseñando de pueblo en pueblo cobrando veinticinco reales por alumno. Estos maestros itinerantes no solo procedían de la Corona de Aragón. De igual modo, Amador Barbaza, morisco de Ambel, declara ante la Inquisición en 1607 haber hospedado en su casa a un alfaquí venido de tierras musulmanas, del que recibió un libro a cambio de la hospitalidad dispensada.

El contacto entre las comunidades moriscas de los distintos reinos peninsulares fue frecuente. Están documentados los contactos comerciales y el movimiento de personas entre Castilla y Aragón. Las comunidades aragonesas también se relacionaban de un modo especial con las valencianas, tanto por proximidad como porque entre ellas había quienes aún usaban la lengua árabe en el siglo XVI y, de modo general, mantenían un mayor grado de islamización. Las valencianas, a su vez, tenían un contacto estrecho con las granadinas.

Entre las comunidades valencianas, el magisterio femenino también aparece documentado en los procesos inquisitoriales. Así, por ejemplo, Alonso Cornejo, sastre de Navajas y delator ante la Inquisición, declaró al Santo Oficio en 1885 que “la madre de Lorenzo Benazar [...] y las hermanas de Machara, el colmenero, y la madre de éstas presumen de alfaquines y enseñan a mochos a leer”.

La documentación inquisitorial atestigua también contactos e intercambios comerciales de las minorías moriscas con musulmanes del norte de África y de territorios bajo poder otomano, favorecidos por la presencia de población morisca en el exilio. Entre la compraventa de mercancías, aparecen incluso ejemplares del Corán, tal y como refleja el proceso contra Juan Abencomenge, quien declara en 1591 que “recelaba le hubiesen prendido por tres libros del alcoran de Mahoma, que havia traído de Affrica un moro”.

Otro agente islamizador fundamental entre las minorías moriscas es la familia. Recibir educación islámica en el ámbito doméstico es una de las actividades que la institución inquisitorial sanciona de modo específico. Por ejemplo, leer el Corán en familia es uno de los cargos imputados por la Inquisición de Zaragoza contra Gracia Navarro en 1588. Esta morisca, junto a su esposo Enrique Compañero, vieron negado el derecho a visitar a sus descendientes, Miguel, Enrique y Cándida Compañero, quienes fueron enviados a vivir con familias cristianas. La introducción a la fe islámica que permite esta educación doméstica aparece en otros procesos como el de Lope de Monte, notario de Rodén, quien afirma ante

el tribunal zaragozano haber sido instruido primero por su padre y haber perfeccionado sus conocimientos en Almonacid de la Sierra.

Las copias del Corán formaban parte del legado familiar, tal y como revela, por ejemplo, el caso de Isabel Terrer, vecina de la localidad zaragozana de Muel, quien declara ante la Inquisición en 1581 que el Corán que posee es parte del legado de su abuela. A pesar de que la morisca podría haber usado este argumento para exculparse de la posesión del libro, ya que su abuela habría sido probablemente una mudéjar, su testimonio ilustra la transmisión de volúmenes del libro sagrado del islam en el seno familiar de generación en generación y que estas herencias también se legaban entre mujeres.

El fiel debe memorizar el texto coránico en árabe, si bien es posible practicar el islam sin leer o entender esta lengua. En estos casos, la oralidad jugó un papel relevante en la transmisión del texto sagrado, especialmente entre las minorías musulmanas castellanas y aragonesas que, a diferencia de las valencianas y las granadinas, hablaban lenguas romances desde mediados de la Edad Media.

Las sociedades islámicas conceden, de manera general, un alto valor a la cultura escrita y a la educación religiosa. Por esta razón, algunos especialistas sugieren precisamente que los índices de alfabetización entre las sociedades premodernas islámicas habrían sido mayores que entre las sociedades cristianas. Entre las comunidades moriscas, la pervivencia del sistema educativo resulta fundamental para mantener su grado de islamización. Es decir, la educación religiosa es el pilar sobre el que pivota la supervivencia de la comunidad de creyentes.

El esfuerzo de las minorías moriscas por mantener cierto grado de competencia en lengua árabe se refleja en la cantidad de materiales preservados que muestran cómo se llevaba a cabo la iniciación a la lectura del alifato (alfabeto árabe) mediante un sistema de cartillas. Se conservan numerosos ejemplos aragoneses, valencianos e, incluso, extremeños de estas cartillas. Asimismo, algunos hallazgos de manuscritos aljamiado-moriscos, como el de Almonacid de la Sierra, incluyen algunas copias, datadas a finales del siglo XVI, de obras que permiten continuar con el estudio de la lengua árabe, como tratados de gramática, ejercicios caligráficos, tratados para la correcta pronunciación del árabe, manuales para una recitación adecuada del Corán, diccionarios, etc.

La memorización del Corán suele llevarse a cabo empleando como soporte unas tablillas de madera que se pueden borrar y volver a escribir, que aún siguen empleándose hoy en día en algunos países del mundo árabe-islámico. Con el fin del periodo de tolerancia religiosa en la península ibérica, estas tablillas dejaron de ser un soporte recomendable, ya que identificaban a su poseedor como musulmán. La necesidad de este cambio de este soporte y el obligado recurso al papel es señalado por el célebre morisco natural de Hornachos Diego Bejarano/

Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī, en una obra que escribe al final de sus días en Túnez y en la que deja entrever algunas memorias de niñez.

Entre el legado escrito de las comunidades moriscas, algunos de los testimonios más inusitados son una serie de copias, halladas en Calanda, que presentan algunas de las últimas azoras del Corán copiadas en orden inverso. Esto es, primero, la última azora; después, la penúltima; luego, la antepenúltima y así sucesivamente. Este orden nos revela el método seguido por estas minorías para la memorización del Corán. Este método, que aún sigue vigente en algunos países musulmanes, especialmente en comunidades del oeste de África, comienza el proceso de memorización precisamente por las últimas azoras del libro sagrado, ya que son las más breves y resultan, por tanto, más fáciles de memorizar. La antigüedad de las copias y la excepcionalidad de su soporte hace que se trate de unos materiales prácticamente únicos.

Bibliografía

Barceló, Carmen y Ana Labarta (2009). *Archivos moriscos: textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608*. Publicacions de la Universitat de València.

Bernabé Pons, Luis Fernando (2007). El sistema educativo en al-Ándalus: las madrasas. En R. López Guzmán y M. E. Díez Jorge (Eds.), *La Madraza: pasado, presente y futuro* (pp. 11-24). Editorial Universidad de Granada.

Boyano Guerra, Isabel (2008). Al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana. En M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal Rodríguez (Eds.), *¿La historia inventada?: los libros plúmbeos y el legado sacromontano* (pp. 137-158). Editorial Universidad de Granada.

Castillo, Antonio (2016). *Leer en comunidad: moriscos, beatas y monjas*. Editorial Iberoamericana/Vervuert.

Espinar Moreno, Manuel (1991). Escuelas y enseñanzas primarias en la España musulmana. Noticias sobre el reino nazarí y la etapa morisca (siglos XIII-XIV). *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 8, 179-209.

Fournel-Guérin, Jacqueline (1979). Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15, 241-260.

Fournel-Guérin, Jacqueline (1980). *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1620)*. Tesis doctoral. Université Paul Valéry - Montpellier III.

García-Arenal, Mercedes (1978). *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*. Siglo XXI

García-Arenal, Mercedes (2010). La Inquisición y los libros de moriscos. En A. M. Paramio (Coord.), *Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural*, (pp. 57-73). Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC).

García-Arenal, Mercedes (2022). The Inquisition and the Search for Qurʾans. En M. García-Arenal y G. A. Wieggers (Eds.), *The Iberian Qurʾan: From the Middle Ages to Modern Times* (pp. 245-282). De Gruyter.

Herranz Hernández, Raquel (2018). *Prácticas de lectura de los moriscos en el Tribunal de la Inquisición de Toledo*. Doce Calles.

Rodríguez Iglesias, Adrián (2022). New Models of Qurʾan Abridgment among the Mudejars and Moriscos: Copies in Arabic Containing Three Selections of Suras. En M. García-Arenal y G. A. Wieggers (Eds.), *The Iberian Qurʾan. From Middle Ages to Modern Times* (pp. 165-198). De Gruyter.

Rodríguez Iglesias, Adrián (2024). *Selecciones coránicas de mudéjares y moriscos: los tres ḥizbes arábigos*. Publicacions de la Universitat de València, Editorial Universidad de Granada y Pressas Universitarias de Zaragoza.

Rodríguez Iglesias, Adrián y Pablo Roza Candás, Pablo (2022). Morisco Methods for Memorizing the Qurʾan: Fragmentary Copies with the Suras in Reverse Order. En Mercedes García-Arenal y Gerard Wieggers, *The Iberian Qurʾan: From the Middle Ages to Modern Times* (pp. 217-244). De Gruyter.

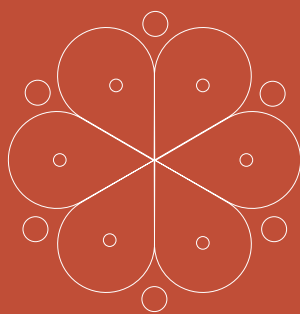
Roza Candás, Pablo (2018). *Memorial de ida i venida hasta Maka: la peregrinación de ʿOmar Paṭōn*. Editorial Universidad de Oviedo.

Villaverde Amieva, Juan Carlos (2023). Desde el exilio morisco: las glosas de al-Haḡarī Bejarano al código leidense del Kitāb al-Mustaʿīnī de Ibn Buklārīš. *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge*, 8, 189-192.

Vincent, Bernard (1997, trad. 2006). Benimuslem, pueblo de la Ribera valenciana. En A. L. Cortés Peña (Ed.), *El río morisco* (pp. 25-29). Publicacions de la Universitat de València, Editorial Universidad de Granada y Pressas Universitarias de Zaragoza.

Wieggers, Gerard (1994). *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (Fl. 1450), His Antecedents and Successors*. Brill.

Zanón Bayón, Jesús (1995). Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta. *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 12, 363-374.



El Corán entre la vida y la muerte

María José Cervera Fras

Universidad de Zaragoza

El Corán es el texto sagrado del islam y, como tal, la base de la religión y la ley. Las disposiciones emanadas de él rigen la vida del musulmán en sus diversos aspectos. La importancia y el prestigio otorgados al Corán se mantuvieron entre los miembros de la minoría islámica de los reinos cristianos hispanos, de manera que es la obra más frecuente en sus fondos bibliográficos y también la más requisada por la Inquisición. Los mudéjares y los moriscos contaron con él como fuente de las normas religiosas y morales que debían dirigir su comportamiento y como texto básico para la recitación en distintos contextos rituales. También sirvió para el aprendizaje de la lectura y la escritura de la lengua árabe.

La recitación coránica formó parte de muchas prácticas rituales de las comunidades mudéjares, concretamente de las ceremonias que acompañan a los grandes acontecimientos del ciclo vital: nacimiento, matrimonio y muerte. Cada acto de la vida del fiel musulmán ha de estar de acuerdo con los preceptos del islam, cuya primera fuente es el Corán, si bien algunos usos cambian con el tiempo porque dependen de costumbres o de tradiciones locales. Así sucede con la lectura coránica en esos ritos de paso, ya que, realmente, no responde a una prescripción coránica, pero debió de ir ganando presencia hasta ser elemento frecuente en el ceremonial de los mudéjares.

La ceremonia del nacimiento, llamada de las *fadas*, fue habitual entre los mudéjares y moriscos como rito de iniciación. Su significado no es hacer musulmán al recién nacido porque, siendo hijo de padre musulmán, ya nace musulmán. La celebración es para imponerle un nombre islámico con el que sea conocido en su comunidad y para pedir la protección divina para él. Entre los actos que la constituyen, los hay de contenido religioso y otros de celebración festiva. Una de las prácticas de significado exclusivamente religioso es la pronunciación de algunos pasajes coránicos por parte del padre, colocado al lado de la cabeza de la criatura. Pero esa recitación no es preceptiva –si acaso, recomendada por algunos–, ya que las obras jurídicas fundamentales de la escuela malikí, como *Almuwaṭṭaʿ* de Mālik y *Arrisāla* de Alqayrawānī, ni siquiera la mencionan entre los actos de la ceremonia. No obstante, la práctica se fue imponiendo y en la *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de nuestra Santa Ley* y *Çunna* del muftí segoviano Iça de Gebir, obra de enorme influencia entre los mudéjares y moriscos, ya se incluye en el ritual de las *fadas* que “sea congraciada la criatura con aleas del onrrado alcoran”. Concretamente, se prescribe la lectura de las suras 1, 36, 97, 112, 113 y 114, junto al niño, tras pronunciar su nombre.

Por lo que se refiere al matrimonio, es un acto jurídico no religioso, pero, en época mudéjar, el alguacil o representante de la novia recitaba durante la ceremonia nupcial la sura 36.

También entre los ritos que preparan al difunto en su paso al más allá, según los usos de los mudéjares, se halla la lectura de algunos pasajes coránicos en distintos momentos, aunque no

hay unanimidad en las fuentes. Así, según Alqayrawānī, un sabio aconsejó leer la sura *yāʾsīn* (36) junto a la cabeza del moribundo, práctica que también aceptaba Iṣa de Gebir, mientras que Mālik no lo consideraba recomendable. Algún manual aljamiado morisco nombra la lectura de esa sura 36 al hacer el lavado ritual del cadáver y otros refieren la pronunciación de la aleya del trono (2: 255) después de la ablución y antes del amortajamiento. Durante el sepelio se pronuncian oraciones específicas que no incluyen lectura coránica, incluso, según la *Suma*, Mālik prohibió ir leyendo detrás del cortejo fúnebre.

Una vez depositado el cadáver en la tierra, sí se hace uso del Corán, pues los mudéjares colocaban junto al muerto el amuleto conocido como “Carta de la muerte” –*Carta para la fuesa*, según denominación del manuscrito de Morata de Jalón–, que contiene, entre otros textos, fragmentos coránicos, que le ayudarían en el interrogatorio al que sería sometido en la fosa por los ángeles Munkar y Nakīr. La creencia popular da una duración de siete días a ese penoso examen que sufre el muerto en su tumba y, según algunos, puede ser de hasta cuarenta días. Ese es el origen del sufragio *post mortem* llamado la “setena”, consistente en la lectura coránica realizada en grupo junto a la tumba, o en la casa del difunto, durante los siete días que siguen al entierro. El septenario fúnebre fue practicado ya en época andalusí, aunque su validez no fue aceptada unánimemente por los muftíes. Para algunos juristas, esta ceremonia de duelo y de intercesión por el muerto es una innovación reprobable porque la consideran una manifestación de ostentación y vanagloria. Por el contrario, otros la permiten y la recomiendan como muestra de solidaridad con el difunto en el doloroso trance del castigo en la tumba. Pese a las diferentes opiniones, sí parece que fue habitual entre los musulmanes andalusíes y mudéjares la reunión junto al sepulcro para rezar. La oración comunitaria por el muerto hecha con ocasión de la visita al cementerio, a la mañana siguiente del sepelio o al séptimo día o durante siete días consecutivos o al cuadragésimo día o en otro momento determinado, incluía la recitación coránica que el alfaquí encargaba a alguno de los familiares y amigos presentes o a un lector profesional. También sobre la licitud del pago de un salario al almocrí (recitador del Corán) por su actividad ante las tumbas hay discrepancias entre los sabios en ciencias islámicas: hay quien lo condena y hay quien instituye legados píos para ese fin. Los textos coránicos recitados más frecuentemente durante los ritos fúnebres son: 2: 255, 36, 67 y 112. Algunos testimonios mudéjares citan también para este uso las suras 25, 69, 91, 92, 97 y 106.

Además, la lectura del Corán en árabe está muy presente en el día a día del devoto musulmán, ya que es uno de los actos fundamentales de su oración. Puesto de pie, el orante recita en voz alta o baja, según sea de noche o de día, la sura *alfātiḥa* (1) en cada inclinación de que constan las cinco oraciones diarias obligatorias, es decir, diecisiete veces al día. Esa recitación es parte importante de la oración, de forma que su olvido en la mitad de las inclinaciones

totales constituye una falta grave que invalida la oración. En ocho de esas recitaciones, la sura 1 va seguida de otro pasaje coránico, que puede variar. Los más frecuentes son: 2: 255, 2: 168-217, 3: 16-24, 87, 91, 97, 110, 112, 113 y 114, aunque Alqayrawānī recomendó las suras largas a partir de la 5. Otros aconsejan la sura 18 para la oración del viernes en la mezquita y la 32 y la 76 para la del alba del viernes.

En las oraciones especiales obligatorias por *sunna* debe también recitarse en cada inclinación la primera sura y otra más. Este acto se hace dos veces en la oración de las pascuas, cuatro en la de eclipse de sol (en esta, las que acompañan a la sura primera son las más largas: de la segunda a la quinta), dos en la rogativa por agua, y una en *alwitr*.

Las sesiones de lectura pública están recomendadas en concreto para la oración comunitaria del viernes, para celebraciones religiosas y durante el mes de ramadán, especialmente en sus últimas noches por la conmemoración del comienzo de la revelación en la *laylat alqadr*, así como en los ritos de paso. Esas lecturas colectivas tuvieron también un importante papel formativo, ya que sirvieron para la enseñanza y memorización del texto coránico. Los mudéjares y moriscos se alfabetizarían leyendo y copiando el Corán, como es tradicional en el islam, y los analfabetos aprenderían de memoria los pasajes que escuchaban a los alfaquíes y repetían en su recitación devocional.

Al Corán se le atribuye también un alto valor protector, de forma que recitarlo, escribirlo o portarlo proporciona notables beneficios al creyente. En los relatos de mudéjares y moriscos se relacionan partes del Corán con necesidades determinadas o momentos concretos, por ejemplo, la recitación de la aleya del trono (2: 255) o las aleyas 18: 107-110 o las suras 113 y 114 al irse a dormir o al iniciar un viaje se considera un amparo durante el periodo que sigue. Así mismo, son habituales las *adoṣas* (plegarias) de contenido coránico para defenderse de los rayos, el granizo, las alimañas, el tormento de la tumba, el mal de ojo, los peligros del camino, para curar enfermedades, y para cualquier situación que requiera protección contra el mal. Muchas de esas plegarias combinan pasajes del Corán con invocaciones y expresiones religiosas, por ejemplo, la oración de *Los siete alhaycales*, la *Carta de la muerte* y la *Setena del muerto*, todas ellas muy difundidas entre los mudéjares y moriscos. Otra composición devocional extendida en todo el mundo islámico, incluidos los moriscos, es el *Tahlil*, plegaria compuesta exclusivamente por las aleyas coránicas que proclaman la unicidad de Dios. Esta oración figura entre los ritos sufíes, en los ritos funerarios y como exorcismo.

Si el sonido de la palabra de Dios tiene un poder especial, no lo tiene menos su grafía, de forma que el contacto físico con el Corán ayuda y protege al fiel musulmán tanto como leerlo y escuchar su recitación. Por eso, las aleyas coránicas son muy usadas en prácticas mágicas y propiciatorias que basan su eficacia en la palabra oral o escrita, tanto en ensalmos (*anuṣras*),

como en recetas y talismanes. Los *alherzes* o “nóminas de moros” (amuletos) usados por mudéjares y moriscos consisten en papeles o placas de metal escritos que se llevan encima como protección, cuyos componentes textuales son fundamentalmente de tipo religioso: fragmentos del Corán, invocaciones piadosas y fórmulas de alabanza a Dios, combinados, en ocasiones, con otros elementos mágicos.

La tradición islámica atribuye propiedades especiales a ciertos pasajes del Corán y por ello son los más frecuentes en la confección de talismanes. Son los siguientes: la aleya 2: 255, llamada aleya del trono (*āyat alkursī*), que refiere la majestad divina y se considera portadora de muchas bendiciones para quien la lee y para quien está en su contacto. La sura 1, la que abre el Libro (*alfātiḥa*), tiene un valor singular porque es *umm alqurʿān*, la esencia del Corán. La sura 36, *yāʾsīn*, se refiere a la misión profética y al juicio final y es calificada como el corazón del Corán. También se atribuye virtudes mágicas a la sura 112, una especie de profesión de fe que proclama el dogma fundamental del islam: la unidad y unicidad de Dios. Las dos últimas suras, 113 y 114, tienen un especial carácter apotropaico y reciben la denominación de *almuʿawwidatān*, es decir, las protectoras, por las palabras de su comienzo: “Me refugio en el Señor”. En el contexto de la magia, estas dos ocupan un lugar privilegiado porque aluden expresamente a ella. Así, la 113 hace mención a una práctica mágica maléfica de origen semítico, con las palabras “el mal de las que soplan en los nudos”, y al mal de ojo, con “el mal del envidioso cuando envidia”. La 114 se refiere al demonio en las expresiones “el mal de la insinuación que se escabulle” y “el que insinúa en los pechos de los hombres, sea genio, sea hombre”, es decir, con ella se busca protección contra cualquiera que pueda tentar y hacer flaquear la voluntad del buen musulmán y causarle daño, es decir, aleja el mal. Según la tradición, el recurso a estas suras últimas fue recomendado por el propio Gabriel para librar a Mahoma del encantamiento que le había afectado por medio de nudos en una zapatilla. Asimismo, son muy usadas en prácticas mágicas las *fawātiḥ*, grupos de letras sin sentido con que comienzan ciertas suras: 2, 3, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50 y 68. Precisamente, el desconocimiento del significado de estas letras ha llevado a adjudicarles propiedades sobrenaturales y ello ha propiciado su uso en talismanes.

Otras aleyas tienen también asociadas virtudes sanadoras y protectoras y se utilizan en exorcismos y amuletos, aunque con menos frecuencia que las citadas. Así, entre otras, 6: 12-13, 6: 117, 7: 172, 9: 29, 9: 128-129, 59: 21-24, 13: 13, 14: 12, 25: 58, 27: 63, 35: 41, 42: 33 y las suras de tipo *mufaṣṣal*, que son las cortas que constituyen la parte final del Corán, desde la 49 (o la 50) a la 114.

En algún caso, el contenido de la aleya seleccionada tiene relación con el fin pretendido, otras veces puede haber una asociación léxica y, en otras, no se aprecia vinculación alguna

que justifique su elección para ese caso concreto. Realmente, cualquier pasaje coránico sirve para proteger al fiel musulmán de cualquier mal y en cualquier situación. El valor simbólico atribuido a la palabra de Dios se transmite mediante su recitación y el contacto con sus letras, de forma que los ensalmos y talismanes que la contienen se convierten en escudo frente al mal.

El Corán es, pues, el elemento principal para procurar la seguridad al musulmán. Su uso en prácticas propiciatorias y recetas mágicas es garantía de eficacia. La palabra de Dios contenida en el Corán, ya sea pronunciada por el orante, o escrita sobre un papel u otro soporte que constituya un talismán para llevarlo consigo o colocarlo junto a lo que o a quien se quiere defender y auxiliar, o diluida en un líquido constituyendo un brebaje mágico, en cualquier formato, ayuda al fiel musulmán para los más diversos fines.

En las prácticas mágicas de los mudéjares y moriscos, el texto sagrado aun tuvo otra utilidad como base de métodos adivinatorios. Las obras *Fablamiento del Alcorán* y *Libro de los dichos maravillosos* son códigos de sortilegios y pronósticos que conjugan el juego de azar para la obtención de señales con su interpretación basada en un libro de inspiración sobrenatural. En ellos, los vaticinios proceden de citas coránicas a las que se atribuyen propiedades maravillosas y que informan sobre la calificación de buena o mala, provechosa o nociva, del objeto o asunto por el que se consulta.

Todos estos usos devocionales, propiciatorios, mágicos y formativos de su libro sagrado que mantuvieron los mudéjares y los moriscos explican la abundancia de textos coránicos en su producción escrita, ya sea en copias completas o en cuartos o en selecciones o en citas combinadas con otros textos religiosos o como presagios.

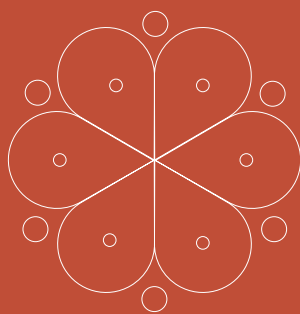
Bibliografía

Bramon, Dolors (1989). El rito de las Fadas, pervivencia de la ceremonia preislámica de la ‘Aqīqa. En A. Temimi (Ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)* (pp. 33-37). CEROMDI.

Casassas Canals, Xavier (2007). *Los Siete Alhaykales y otras plegarias aljamiadas de mudéjares y moriscos*. Almuzara.

Cervera Fras, María José (1995). Las adoas de Morata de Jalón (Zaragoza). En A. Temimi (Ed.), *Actes du VI Symposium International d’Etudes Morisques sur: Etat des études de Moriscologie durant les trente dernières années* (pp. 85-95). CEROMDI.

- Fierro, Maribel (2000). El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios. En P. Cressier, M. Fierro y J. P. Van Staëvel (Eds.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques* (pp. 153-189). Casa de Velázquez-CSIC.
- Gayangos, Pascual de (1853). Tratados de legislación musulmana. 2) Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462. *Memorial Histórico Español*, V, 247-421. Real Academia de la Historia.
- Kobbervig, Karl I. (1987). *El Libro de las suertes. Tratado de adivinación por el juego de azar*. Gredos.
- Kontzi, Reinhold (1984). La magia en textos aljamiados. En A. Torres-Alcalá, V. Agüera y N. B. Smith (Eds.), *Josep Maria Solà-Solé: Homage/Homenaje/Homenatge (Miscelánea de amigos y discípulos)* (I, pp. 179-204). Puvill.
- Labarta, Ana (1982-1983). Supersticiones moriscas. *Awraq*, 5-6, 161-190.
- Longás, Pedro (1915). *La vida religiosa de los moriscos*. Imprenta Ibérica (ed. facsímil Universidad de Granada. 1990).
- Pérez Álvarez, M.^a Ángeles y M.^a José Rebollo Ávalos (2008). *Manuscritos árabes de Hornachos. Introducción, estudio y traducción*. Junta de Extremadura.
- Ramos Rodríguez, Alejandro (2016). Fórmulas religiosas con finalidad profiláctica en el contexto andalusí. *Mirabilia / MedTrans*, 3.
- Rodríguez Iglesias, Adrián (2024). *Selecciones coránicas de mudéjares y moriscos. Los tres hizbes arábigos*. Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza.
- Vázquez, Miguel Ángel (2007). *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado-morisca*. Trotta.
- Viladrich, Mercè (2010). Fablamiento del Alcorán. En A. M. Paramio y Juan Carlos Villaverde (Coord.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (pp. 189-190, n.º 34). Biblioteca Nacional de España - Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.



El Corán en manos cristianas

Mercedes García-Arenal

Instituto de Lenguas y Culturas del
Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC

Los musulmanes que vivieron en los territorios cristianos de la península ibérica durante la Edad Media, conocidos como mudéjares, estaban legalmente autorizados por los reyes a practicar su religión, aunque con ciertas restricciones. En 1502, diez años después de la conquista de Granada, aquellos musulmanes que habitaban en los territorios de la Corona de Castilla fueron obligados a convertirse al cristianismo: se les dio la opción de partir al destierro, como se había hecho con los judíos, pero bajo tales condiciones que el exilio se hizo imposible. Por otro lado, los mudéjares de la Corona de Aragón aún podrían seguir siendo oficialmente musulmanes hasta 1526, fecha del decreto que les obligaba a recibir el bautismo. Los musulmanes convertidos o “cristianos nuevos de moro” pronto pasaron a ser conocidos con el nombre de “moriscos” hasta su expulsión en 1610-1614. Esta diferencia de fecha en la conversión de Castilla y Aragón (además de otras características de la población mudéjar aragonesa, generalmente rural y muy protegida por los nobles de los territorios que habitaban) explica por qué en Aragón y Valencia el conocimiento del árabe y la existencia de libros religiosos fue mayor. También explica diferentes ritmos y medidas en la evangelización emprendida por clérigos y autoridades.

En la Granada recién conquistada se amplificaron una serie de movimientos y de ideas que estaban circulando desde finales de la Edad Media. Por un lado, el ansia de conversión universal, a menudo sustentada por un milenarismo y una ideología escatológica que presentaba a alguno de los reyes de la Casa de Aragón como último emperador universal que había de reinar sobre toda la Humanidad en armonía antes del Fin de los Tiempos. Según estas ideas, Fernando de Aragón había de conquistar Jerusalén y convertir a todos los pueblos al cristianismo. La rápida evangelización que se estaba llevando a cabo en los territorios recién conquistados en el Nuevo Mundo era una prueba de ello: Granada era la Nueva Jerusalén. En la Península, ya expulsados los judíos, era necesario convertir y evangelizar a los musulmanes, y confiscar y destruir sus libros religiosos, muy especialmente el Corán. En octubre de 1501 los Reyes Católicos promulgaron un edicto ordenando que fueran recogidos y quemados todos los ejemplares del Corán que existieran en el Reino de Granada. Una anécdota famosa procedente de la crónica del secretario del Cardenal Cisneros, Juan de Vallejo, narra que el cardenal asistió en Granada a la quema pública de los libros religiosos que habían sido confiscados o entregados por los nuevos conversos, que según este cronista estaban en torno a los 5.000 libros. A partir de esta fecha, incluso que los cristianos tuvieran un Corán iba a resultar comprometido: Hernando Colón compró en 1510 un ejemplar bellamente ilustrado en Aragón para su famosa biblioteca, de la que debió ser expurgado tras su muerte, pues solo lo conocemos por los registros de la misma. Y el humanista flamenco Nicolás Clénard, que vino a España en la década de 1530 para ayudar a Colón a catalogar su biblioteca, no consiguió en Sevilla ni en Granada ningún ejemplar de un Corán en árabe para emprender su propia traducción.

Y es que el conocimiento del árabe y de algunas partes de su cultura era apreciado y cultivado, pero era también sumamente sospechoso y peligroso. El propio Cisneros salvó de la quema en Granada una serie de volúmenes de ciencia y de medicina para la biblioteca de la universidad recientemente creada en Alcalá de Henares por él, pero ni coranes ni obras religiosas. Sin embargo, estos libros eran necesarios para conseguir la conversión de los musulmanes: era necesario traducir y conocer el Corán. Juan de Segovia (muerto en 1458, había sido legatario de Juan II de Castilla en el concilio de Basilea), desde Aiton, en Saboya, reclutó la ayuda del alfaquí de Segovia Iça de Gebir quien se trasladó hasta allí para realizar una traducción del Corán que no se ha conservado, aunque sí el prólogo. En dicho prólogo se explica cómo ambos trabajaron juntos y, aunque tenían diferentes objetivos con esta traducción, parece que coincidieron en unos fines conciliadores en realidad estratégicos para conseguir la conversión: Juan de Segovia quería convertir a los musulmanes (de hecho escribió una obra de refutación del Corán, que sí se conserva, *De gladio Divini Spiritus in corda mittendo Sarracenorum*); los fines de Isa de Gebir no están explícitos, pero probablemente deseaba proporcionar una traducción a sus parroquianos, musulmanes castellanos que en su mayoría habían olvidado el árabe.

Medio siglo más tarde, Hernando de Talavera, el primer arzobispo de Granada, de quien sabemos tenía un ejemplar del Corán en su biblioteca y que hizo esfuerzos por aprender algo de árabe, encargó y patrocinó las obras de Pedro de Alcalá, *Vocabulista aráuigo en letra castellana* y *Arte para ligeramente saber la lengua aráuiga* (1505 y 1506). Estas obras eran útiles para el árabe hablado granadino, pero no para trabajar sobre el Corán. También parece estar Talavera tras la traducción castellana de la importantísima obra de un famoso dominico florentino del siglo XIII, Riccoldo da Monte di Croce que había viajado a Oriente y que en Bagdad había conocido y traducido en parte el Corán del árabe. Su *Reprobatio Alcorani*, publicada en latín en Sevilla en 1501 (bajo patrocinio de Fernando de Aragón) y traducida con el título *Refutación del Alcorán*, fue muy influyente en España. Riccoldo proponía la refutación de la religión islámica por medio del Corán únicamente, e incluía en su obra numerosas citas del libro sagrado de los musulmanes que utilizaba como arma en un supuesto diálogo con aquellos. Su método fue seguido por los autores de los llamados *Antialcoranes* de los que hablo a continuación.

En la línea de Riccoldo se movería Martín García, quien antes de ser arzobispo de Aragón y luego de Barcelona (1521), fue llamado a Granada por los Reyes Católicos en los años posteriores a la conquista para participar en la conversión de la población granadina. Fue, como Hernando de Talavera, confesor personal de la reina Isabel, y los reyes le encargaron que participara en la evangelización: primero de los moros de Granada, y más tarde de los de Valencia y Aragón. En particular en Aragón, Fernando le encargó cuatro sermones anuales públicos, sermones que luego se recopilaron y se publicaron en latín, en los que Martín García citaba una traducción coránica que había hecho para él un alfaquí de Xàtiva, voluntariamente

convertido en 1487, llamado Juan Andrés, que tenía experiencia evangelizadora y afán de conversión. Había sido canónigo en la catedral de Granada y había participado en la conversión de los musulmanes de Granada. Juan Andrés fue el primero en inaugurar el género de los llamados *Antialcoranes*, es decir, escritos de refutación del Corán con el fin de convertir a los musulmanes. Seguían todos la idea de convertir a los musulmanes utilizando como base el Corán. Planteados en forma de diálogo, no muy diferente a como había abordado Riccoldo su refutación, los *antialcoranes* adoptaban una estrategia de aparente proximidad: los argumentos iban siempre precedidos y dirigidos a un “próximo mío de moro”. Estos tratados, como los *Sermones* de Martín García, contenían abundantes citas coránicas, escritas en árabe pero con alfabeto latino (es decir, en transcripción fonológica probablemente para ayudar a los clérigos a intentar una pronunciación en árabe) traducidas al español y acompañadas del comentario exegético musulmán. La obra de Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, fue publicada en 1515 y fue traducida y publicada al italiano en 1537 y del italiano a un buen número de lenguas europeas. Hasta el siglo XVIII incluido, se convirtió en una de las principales fuentes europeas de conocimiento del islam.

Seis años después de Juan Andrés, un clérigo valenciano también próximo a Martín García, Joan Martí de Figuerola, terminó su *Lumbre de fe contra el Alcorán*, que sigue un método semejante al de Juan Andrés pero desde una traducción del texto coránico diferente. Esta vez y a diferencia del primero, se nos ha conservado el manuscrito y por lo tanto se puede ver el texto árabe en alfabeto árabe (además de la transcripción fonológica) que le proporcionó un alfaquí convertido con el que colaboró, Juan Gabriel de Teruel. Pocos años antes de la conversión obligatoria de los valencianos, Bernardo Pérez de Chinchón produjo su propio *Antialcorano* con la colaboración de varios alfaquíes a los que menciona, en el que introducía también, como es propio del género, abundantes citas coránicas traducidas. Existen otros *antialcoranes* de menor importancia, como el de Lope de Obregón, o catecismos como la *Doctrina christiana en lengua aráuiga y castellana* (1566), un texto castellano con traducción interlinear en árabe en transcripción fonológica, realizado bajo el patrocinio del arzobispo de Valencia Martín de Ayala, que había sido antes obispo de Guadix.

Hasta aquí hemos visto los principales usos de la traducción del Corán por parte cristiana, con fines de polémica y evangelización, sobre traducciones siempre realizadas con la ayuda del algún musulmán o un converso. El Corán es un texto muy difícil y estas traducciones eran pioneras, en un tiempo en el que aún los cristianos no contaban con buenas gramáticas ni diccionarios para enfrentar el texto religioso. Pero la Península, a diferencia de otros lugares de Europa, contaba, gracias a los convertidos, con abundante material exegético fundamental para la comprensión del texto coránico, que les resultó de gran ayuda. Los misioneros y evangelizadores contaban también con la experiencia vivida del islam, lo que

les ayudaba a seleccionar los pasajes coránicos que pensaban que podían causar una mayor repercusión en sus preces.

El panorama respecto a la evangelización de los musulmanes fue variando a partir de comienzos del siglo XVI y el optimismo mesiánico con el que había comenzado la conversión fue poco a poco acompañándose de medidas crecientemente restrictivas. Así, en 1526 la reina Juana prohibió el uso hablado y escrito del árabe. Los moriscos de Granada negociaron y obtuvieron una moratoria de cuarenta años, pero en 1564 el árabe fue prohibido en Valencia y finalmente en 1567 la prohibición total se hizo efectiva en Granada. Fue una de las razones de la rebelión morisca conocida como Guerra de las Alpujarras (1569-1570). A raíz de la guerra, la población morisca granadina fue deportada y dispersada por diversas regiones de Castilla. Los *antialcoranes* acabaron también por ser prohibidos: nadie debía tener acceso al texto coránico bajo ninguna de sus formas. Entraron en el *Índice de libros prohibidos* de 1560 y, a partir de ahí, el poseer un Corán en árabe se hizo también peligroso para nobles o eruditos que quisieran tenerlo en su biblioteca.

Y es que para entonces la Inquisición perseguía intensamente a los moriscos. El Santo Oficio de la Inquisición había sido establecido en 1478. Comenzó a actuar en Granada en 1499, pero en sus comienzos se dedicó a los llamados “judaizantes”, es decir, a los conversos del judaísmo acusados de prácticas o rituales propios de su antigua religión, lo cual suponía un crimen de apostasía. Inmediatamente después se dedicó el Santo Oficio a la persecución de protestantes o “luteranos”. La persecución de moriscos comenzó realmente a partir de la década de 1540. Los moriscos fueron objeto de persecución por la Inquisición acusados de *mahometizar* o de ser *herejes mahometizantes*, seguidores de la *secta de Mahoma*. Si se les declaraba culpables, eran acusados de apostasía (puesto que eran cristianos bautizados), y la Inquisición reseñaba con gran detenimiento las prácticas, creencias, oraciones, rituales e intenciones de los que eran traídos a juicio. Las fuentes inquisitoriales nos permiten comprobar que al menos una parte de la población morisca continuó siendo musulmana, especialmente en las zonas en las que la población morisca era más densa, como en Aragón y Valencia. En cualquier caso, la lengua estaba identificada con la creencia religiosa y la Inquisición buscaba y confiscaba cualquier escrito en árabe como prueba de que su dueño era ferviente musulmán.

La documentación inquisitorial contiene información muy detallada de la persistencia del árabe en forma escrita. Se encontraban libros por medio de confiscaciones de bienes al acusado, por denuncias contra alguno de ellos o a consecuencia de las visitas que la Inquisición realizaba o por medio de registros más o menos azarosos o circunstanciales, o incluso buscando otras cosas, por ejemplo, armas. A quienes se encontraban libros en árabe, pagaban un alto precio por ello. No toda la documentación inquisitorial se ha conservado, por lo cual no es posible establecer un cuadro completo, pero sí afirmar, por ejemplo, que el poseer un Corán fue la

acusación que más frecuentemente trajo a los moriscos frente a la Inquisición. De Zaragoza se conservan unos 900 procesos a moriscos fechados entre 1568 y 1609: 409 de esos moriscos fueron acusados de poseer libros en árabe. Esta misma documentación demuestra que en Aragón había una verdadera industria de copia y venta de coranes, e incluso una serie de escuelas coránicas como la que existía en Calanda en 1580 o en Almonacid de la Sierra. En Castilla, donde mayor fue el declive del conocimiento del árabe tanto hablado como escrito, los moriscos dependían de los ejemplares que pudieran comprar de sus correligionarios de Aragón y Valencia al menos hasta que los moriscos granadinos revitalizaron ese conocimiento cuando fueron deportados después de 1571.

Buena parte de la producción manuscrita árabe y aljamiada (los textos escritos en lengua romance, pero con alfabeto árabe) que ha llegado hasta nosotros ha sido encontrada en nichos, falsos techos y escondrijos diversos en los que los moriscos ocultaron sus libros para librarlos de la Inquisición, o bien antes de partir al exilio una vez expulsados. La Inquisición quemaba o destruía los libros que encontraba, pero también dejaba registro detallado de los que hallaba y confiscaba. A través de esa documentación tenemos noticias interesantísimas de verdaderas bibliotecas, como la de Pastrana, o de pequeñas bibliotecas familiares cuidadosamente atesoradas con fines devocionales y jurídicos, pero también higiénicos o medicinales.

¿Sabían distinguir los inquisidores entre coranes y libros de religión o de otras materias? No siempre. La mera escritura árabe era prueba de culpa, pero además los tribunales importantes en materia de persecución de moriscos, como Granada o Valencia, tenían traductores capaces de *interpretar y calificar*. A veces estos traductores eran moriscos nombrados con ese fin, como Jerónimo de Mur en Valencia o el clérigo de origen morisco Ignacio de las Casas, que ayudó a la Inquisición en diversas ocasiones, como también lo hizo el catedrático de árabe de Alcalá de Henares, Diego de Urrea. Otras veces los intérpretes eran reos de la Inquisición que se prestaban a colaborar para reducir sus propias penas.

La Inquisición proporciona noticias de hallazgos de libros fuera de los procesos individuales a personas. Es el caso de Pastrana, donde los Mendoza, antes de la Guerra de las Alpujarras, habían trasladado a familias de moriscos granadinos para la industria de la seda que allí estaban estableciendo. En 1631, es decir, cuando la Expulsión de los moriscos hacía tiempo que se había saldado, comisarios del Tribunal de la Inquisición de Toledo realizaron una visita a los territorios de su jurisdicción. Entre otras localidades, visitaron la villa alcarreña de Pastrana y allí les informaron que “con anterioridad” se habían encontrado ya por dos veces libros arábigos “en mucha cantidad” en casas que dejaron los moriscos expulsos, por lo cual el Santo Oficio pidió oficialmente, desde Toledo, información. Desde la villa dieron fe de que un lote se había encontrado hacía unos 16 años (es decir, en torno a 1615) y otro hacía 9 años (en 1622), en casas del barrio de Pastrana llamado Albaicín, poblado principalmente por moriscos de Granada:

“libros en lengua árabe encuadernados y con una funda de fajas de damasco azul y colorado y franjas de oro que no se acuerda cuantos serían, en una casa que dejaron los moriscos pegada al huerto de los frailes de San Francisco”. Los libros se encontraron en una bodega, en unos saquillos con espolio (para preservar de la humedad) y había entre ellos también libros en castellano. Los mejores de estos libros árabes fueron adquiridos por el Conde Duque de Olivares para su biblioteca, pero no se han conservado. La biblioteca olivariana fue expurgada y dispersada a su muerte. El famoso estudioso de la lengua Bernardo de Aldrete, canónigo de la catedral de Córdoba y uno de los hombres más doctos y respetados de su tiempo, quiso tener acceso a estos libros árabes de Pastrana, pero la Inquisición los había confiscado y se lo impidió.

Tomemos también como ejemplo otros lotes de libros granadinos, como el confiscado a Pedro de Mendoza, capitán de los moriscos de Güéjar, en 1570 tal y como se especifica en el proceso que se llevó a cabo contra los moriscos de Valdeinfierno. Los libros se llevaron al Santo Oficio de Granada, donde se “interpretaron”. La mayor parte de ellos contenía “la ley y seta de los moros y lo que deben creer y obrar según la seta y ley de los moros y opinión de Mahoma”. O el lote de libros de la Inquisición granadina que catalogó su intérprete de árabe, Francisco López Tamarid. Lo que deja bien claro la documentación inquisitorial es que la expulsión de los moriscos de Granada a Castilla en 1571 puso en circulación muchos libros. Los casos del Tribunal de Murcia, por ejemplo, en las décadas de los 70 y 80 así lo atestiguan.

Por otra parte, la proliferación de coranes en el reino de Valencia fue extraordinaria. La documentación inquisitorial afirma que “había uno en cada casa” y que aunque no supieran leer, lo escuchaban leer a otros o lo recitaban. También afirma la Inquisición que hacerse con un ejemplar no era caro y que los había de distinta calidad, algunos con buen papel e iluminaciones en distintas tintas, algo muy similar a los moriscos aragoneses.

Los cronistas de la Expulsión, y muy en particular Aznar Cardona, certifican que, cuando partieron los aragoneses al exilio, dejaron atrás muchos volúmenes “de su secta” un verdadero mar inmarcesible. Según él, se encontraban en cada casa, en cada rincón, así como alfabetos para que aprendieran los niños, y papeles con los mandamientos de Mahoma escritos en verso para que fuera más fácil memorizarlos. Este mismo es el caso reseñado en Hornachos, en Extremadura, donde según otro cronista, Florencio Janer, se hallaron “muchos libros de religión musulmana, alcoranes rubricados con letras coloreadas y azules”. De toda esta abundancia, muy poco es lo que ha llegado a nuestros días. La Inquisición fue eficaz y además actuó con la connivencia de otras instancias de poder. La historia del Corán en manos cristianas es, en la península ibérica, en su mayor parte una historia de coacción, violencia y destrucción. Esta historia de censura y destrucción afectó también a los eruditos y estudiosos cristianos. Muchos manuscritos moriscos fueron comprados por extranjeros y acabaron formando parte de bibliotecas europeas donde alimentaron los primeros estudios de árabe universitarios.

Bibliografía

Cervera Fras, María José (2010). *Manuscritos moriscos aragoneses*. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

Ferrero Hernández, Cándida y Tolan, John V. (Eds.) (2021). *The Latin Qur'an, 1143-1500: Translation, Transition, Interpretation*. De Gruyter.

Figuerola, Joan Martí de (2024). *Disputas. Lumbre de Fe contra la secta mahomética y el Alcorán*. Elisa Ruiz García y Luis F. Bernabé Pons (eds.). Brill.

García-Arenal, Mercedes y Rafael Benítez Sánchez-Blanco, (2024). *El proceso inquisitorial de Jerónimo de Rojas, morisco de Toledo (1601-1603)*. Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza.

García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, (2010). Los libros de los moriscos y los eruditos orientales. *Al-Qanṭara*, 31(2), 611-646.

García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, (2010). *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Marcial Pons.

García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, (2018). Arabic Manuscripts in Motion and Converted Muslims: Between Spain and Rome. *Erudition and the Republic of Letters*, 3(4), 367-389.

García-Arenal, Mercedes y Gerard A. Wieggers (Eds.) (2022). *The Iberian Qur'an: From the Middle Ages to Modern Times*. De Gruyter.

Gilbert, Claire M. (2020). *In Good Faith: Arabic Translation and Translators in Early Modern Spain*. University of Pennsylvania Press.

Herranz Hernández, Raquel (2019). *Prácticas de lectura de los moriscos en el Tribunal de la Inquisición de Toledo*. Ediciones Doce Calles.

Mateos Paramio, Alfredo y Juan Carlos Villaverde Amieva (Coord.) (2010). *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Scotto, Davide (2024). *Juan de Segovia and the Qur'an: Converting the Muslims in Fifteenth-Century Europe*. De Gruyter.

El Corán que duerme entre muros

Raquel Suárez García
Universidad de Oviedo

La promulgación de los edictos de conversión forzosa de los mudéjares de Castilla (1501) y Aragón (1525) supuso la generación de un criptoislamismo que obligó a los desde entonces moriscos a vivir su fe islámica tras los muros de sus casas. Tanto la práctica religiosa como la circulación de aquellos libros que la sustentaban fueron sancionadas desde el poder regio y repetidamente prohibidas en una sucesión de disposiciones que a lo largo del siglo XVI irán coartando la vida de esta minoría. Aún en 1565 una real cédula ordena que “todos los libros y escripturas en algaravía se presenten ante el presidente de Granada antes de treinta días para que se vean y examinen”. Dos años más tarde, en 1567, la Pragmática Sanción, promulgada por Felipe II, proscribía nuevamente el uso de la lengua árabe, así como la posesión de los “los libros escritos en ella”. La insistencia en estas medidas, a fin de cuentas, testimonia la vitalidad de una cultura escrita morisca, que consiguió sortear, en la clandestinidad, las prohibiciones dimanadas del poder cristiano.

Así las cosas, los libros islámicos pasarán a constituir unos bienes preciados para sus poseedores a la vez que altamente comprometidos. Los textos en “letra moriega” seguirán copiándose, leyéndose y almacenándose en la clandestinidad de las casas. Y seguirán circulando entre las aljamas, ocultos en los jubones, bajo las ropas y entre las mercancías de los muleros moriscos que recorrían la Península. Este trasiego de libros prohibidos no hubo de ser escaso, a tenor de las noticias de los tribunales del Santo Oficio, que todavía en las décadas previas a la expulsión de 1609 registran, como causa común de los procesados (casi la mitad, en el caso de Zaragoza), la tenencia de escritos en letras arábicas, entre los que figurarían, indiscutiblemente, ejemplares del Corán.

Ahora bien, al tratar sobre las ocultaciones y hallazgos de coranes debemos tener en cuenta varias cuestiones. En primer lugar, el término “Alcorán”, que se emplea habitualmente en los testimonios inquisitoriales, resulta, para nosotros, impreciso. Bien es cierto que el Santo Oficio disponía de traductores capaces de identificar los contenidos de los libros en árabe, pero en algunas ocasiones, bajo designaciones del tipo “cosas del Alcorán”, no nos es dada a conocer la verdadera naturaleza de los textos a las que hacen referencia estas denominaciones. En segundo lugar, cuando hablamos de códices coránicos, generalmente no nos referimos a obras independientes, sino que estas copias, abreviadas o fragmentadas, se hallan integradas en volúmenes misceláneos, acompañadas de otros contenidos piadosos. Conviene advertir asimismo que bajo el término “Alcorán” se incluyen tanto copias del Corán en árabe como las no pocas copias bilingües con traducción aljamiada y comentarios exegeticos, que florecieron a lo largo del siglo XVI. Y, por último, al tratar de estos hallazgos, ha de tenerse en cuenta que son pocos los ejemplares del Corán que se han encontrado de forma aislada, ya que normalmente forman parte de lotes de libros cuyos propietarios ocultaran con procelo.

Dicho esto, conocemos con cierto detalle las circunstancias de las incautaciones de libros y papeles moriscos, descritas con vívidas notas en los procesos inquisitoriales. Muchos serían los casos que podríamos aducir de confiscaciones de coranes, como el del devoto Amador Muarte, del pueblo zaragozano de Plasencia de Jalón, “el qual solía tener guardado y escondido. Y él algunas veces lo tomaba y besaba como cosa santa, pero no leía en él por no saber leer arábigo”. En la clandestinidad de la casa de Juan de Portugal, vecino de Aranda de Moncayo, se reunían los moriscos y “besaban y adoraban el libro del Alcorán por cosa santa”. Y, sin duda, el Corán reposaría en los anaqueles de la “estancia de recreación” del alfaquí de Pina, en la que había “muchos libros en derredor de las paredes puestos en unos atriles”, como pudo admirar Juan Bello, morisco de Brea, en 1575.

Al igual que otros escritos, librillos, nóminas y albaranes, pequeños ejemplares del Corán o cuadernillos con azoras selectas se portaban ocultos bajo las ropas o entre las pertenencias, bien como objeto profiláctico con el que el morisco se protegía de males y padecimientos, bien en un tráfico librario clandestino entre aljamas. Así, Lope de Muça fue prendido con “un libro muy grande debajo la capa con una cubierta de becerro muy labrado y de dentro letras moriegas algunas doradas y otras encafranadas y dixo que aquel era un quarto del Alcorán de Mahoma”. Y del valenciano Francesc Chopló, de Pujol, la Inquisición se incautó de un cuadernillo con azoras del Corán, bastamente escritas, tal vez de su propio puño y letra, que llevaba oculto en el pecho.

De su ocultación con un fin profiláctico dan cuenta los procesos de Tomás Monferriz, quien portaba siempre consigo un corán, pensando que “con esto huiría el diablo d’él y se libraría de cualquier peligro y que, creyéndolo así, se libraba”; o Alexandre Calanda, que llevaba consigo una obra de preceptos coránicos y “así no le sucedería ninguna desgracia”. Quizá este uso simpatético, o al menos simbólico, que se hace del libro sagrado del islam sea la razón de la no casual localización de unas páginas del Corán en el artesonado del Salón del Trono de la Aljafería de Zaragoza, donde se reunía el Santo Oficio. Desde luego, este fin se advierte en algunas ocultaciones más permanentes en las que el libro se empareda, para convertirse, tal vez, en protector de la casa, quedando inaccesible para una lectura de la que sus propietarios, en realidad, ya no eran capaces. De este hecho parece dar cuenta la causa contra el granadino Sebastián de Alcaraz, procesado “porque en cierto agujero de su casa se halló un libro escripto en arabigo con quatro oraciones de moros y otras cosas del Alcoran de Mahoma, y estava el agujero enbarrado con yeso; confeso que otra persona le avia puesto pero que el no lo sabia lo que era”.

Algunos de estos libros serán entregados de forma voluntaria a las autoridades, como los cuartos del Corán que los alfaquíes de Borja (Zaragoza), Ali Alguaquiel y Amet Abranda, presentan, junto al resto de su biblioteca, a la Inquisición en 1526 al convertirse al cristianismo. Pero la mayor parte de estos libros que acabarán en poder del Santo Oficio lo harán como

resultado de delaciones de vecinos, tras registros en casas de individuos sospechosos en su fe. Estas intervenciones serán constantes hasta los últimos momentos del proceso de expulsión. Así, en 1613, en la casa del morisco Garci Díaz de Ciudad Real, se hallaron, entre una veintena de volúmenes árabes y quizá aljamiados, al menos cuatro coranes.

Una vez en poder de la Inquisición, los libros árabes no solo podían ser destruidos sino también descuidados y arrumbados en sus dependencias, como prueba el proceso de los osados valencianos Jaime Alturi y Salvador Zuncar, quienes, incluso en prisión, se hicieron con una copia del Corán “de un rincón donde ay muchos libros sueltos” y la ocultaron bajo la almohada. Otro testimonio de incuria nos lo ofrece una carta de 1582, en la que los inquisidores confiesan el desconocimiento de la procedencia de los “32 cuerpos de libros arábigos” que se encontraban en el Santo Oficio de Granada y entre los que figuran cuartos y otras partes del Corán.

Pero volúmenes que consiguieron sortear las inspecciones inquisitoriales quedaron convenientemente ocultos durante siglos en los hogares, entre muros y falsos suelos, a pesar de la grave pena impuesta a los que escondieran cualquier tipo de posesión, como amonestaban los bandos de expulsión de los moriscos: “Item, que qualquiera de los dichos Moriscos que escondiere, o enterrare ninguna de la hazienda que tuviere, por no la poder llevar consigo [...] incurran en la dicha pena de muerte los vezinos del lugar donde esto sucediere. Y mandamos se execute en ellos, por quanto su Magestad ha tenido por bien de hazer merced de estas haziendas rayzes y muebles que no puedan llevar consigo, a los señores cuyos vassallos fueren”.

Estos libros escondidos fueron saliendo progresivamente a la luz, desde los años inmediatamente posteriores a la expulsión. Tempranos son los hallazgos de dos lotes de libros árabes en Pastrana, localidad alcarreña en la que, todavía en 1617, podían encontrarse moriscos que hablaban árabe y poseían libros escritos en esta lengua. Asimismo, temprano debió de ser el hallazgo del último cuarto del Corán (BNE 4948), copiado por Yaḥyā b. Ġālib en Letux (Letosa), puesto que hacia el siglo XVII este códice ya se encontraba en el monasterio oscense de Montearagón.

Del siglo XVIII se pueden citar varios descubrimientos, como el del volumen misceláneo en el que se incluye un corán en árabe, conservado en la biblioteca de la Universidad de Cambridge, que fue encontrado en una casa de Ciudad Real. De la misma centuria son los hallazgos de varios “libros arábigos” en Muel (Zaragoza), a principios del año 1763, que hoy se conservan en la BNE. En Villarrubia de Santiago (Toledo), se encontraron varios libros y cuadernos en árabe, entre los que figuraba uno con dichos y sentencias sacadas del Corán. Y en Potries (València), en 1789, se encontraron una veintena de libros árabes.

No obstante, estos pequeños descubrimientos e identificaciones tempranas, el hallazgo más importante es, sin lugar a dudas, el de Almonacid de la Sierra (Zaragoza), en 1884. En esta pequeña localidad del valle del Jalón aparecieron cientos de códices árabes y aljamiados,

junto con diversos utensilios de encuadernación, al levantar el falso suelo de lo que hubo de ser el almacén de un taller de copia. Aunque muchos de los volúmenes fueron destruidos en aquel momento, “creídos de ningún valor”, han logrado sobrevivir en torno a una sesentena de manuscritos completos y varios papeles sueltos, custodiados hoy, en su mayoría, en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC. En este fondo madrileño se conservan tanto coranes abreviados en árabe, como bilingües y alguna obra de *tafsīr*. De igual importancia debió de ser el hallazgo, también en los últimos años del siglo XIX, de unos doscientos volúmenes en Mesones (Zaragoza), entre los que es posible suponer la existencia de más de un corán y de los que solo sobrevivió un “librejo alcoránico”.

Más allá de estos célebres descubrimientos, durante el siglo XX no dejan de producirse noticias de hallazgos de piezas sueltas de contenido coránico en Aragón (Sabiñán) y en Cataluña (Seròs y Aitona). De tierras valencianas procede el espléndido Corán de Segorbe y más al sur, de Albalat dels Tarongers, provienen varias copias, halladas en un hueco de la pared de una ermita, que hoy se conservan en la Biblioteca Valenciana Nicolau Primitiu. Más reciente es, sin embargo, la aparición de un corán almohade en la localidad de Cútar, en la Axarquía malagueña, en 2003.

Dentro de estos hallazgos contemporáneos, los que tienen lugar en Ocaña (Toledo) y en Calanda (Teruel) son quizá los de mayor relevancia, especialmente por el número de volúmenes encontrados. En Ocaña, en 1969, durante unas obras en la denominada Casa de la Encomienda, se encontró, en una alacena tapiada, un conjunto de manuscritos, así como “un pergamino damiado, un palito con pintas en sus cuatro costados y una babucha”. Estos materiales, en manos privadas, están aún envueltos en un velo de misterio, sin que conozcamos con certeza el número de ejemplares ni su contenido exacto, aunque sabemos de, al menos, cuatro copias coránicas fragmentarias.

Por su parte, el descubrimiento de un saco con ochos manuscritos en Calanda, en 1988, que pudieron haber formado parte de la biblioteca de algún alfaquí de la villa, resulta relevante por su posible vinculación con una actividad editorial (al igual que sucedía con los códices de Almonacid). Entre estos materiales, hoy custodiados en el Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, se encuentran un medio Corán, copiado por Yūsuf b. ‘Alī. Ġabla al-Monastīrī al-Balanċi, y tres coranes abreviados.

De otros ejemplares del Corán conservados en distintos archivos nacionales y extranjeros, desconocemos las circunstancias concretas de sus hallazgos. Es el caso del bello ejemplar glosado procedente de Bellús (Valencia), que atesora la Bayerische Staatsbibliothek de Munich. En la Bibliothèque nationale de France se conservan tres copias del Corán, una de ellas realizada en Salónica por Ybrahim Isquierdo. Probablemente, de la misma ciudad otomana es el corán copiado por Muhammad Rabadán, que hoy se conserva en la Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia. Por su parte, la British Library custodia un pequeño

devocionario que incluye un corán abreviado. De formato similar es el códice, con una copia coránica, de la Burgerbibliothek de Berna. Procedente de un lugar indeterminado de la ribera del Ebro, se encuentra en la Biblioteca de la Universitat de Barcelona un ejemplar del Corán con una anotación personal en aljamía catalana. Valencianos son los coranes que se conservan en la Biblioteca de la Universitat de València. Otra copia aragonesa, originariamente en el Archivo Capitular del Pilar de Zaragoza, hoy está en la Biblioteca de Catalunya y constituye un buen ejemplo de la fortuna de manuscritos que desaparecen y reaparecen.

Aún cabe añadir varios fragmentos de procedencia posiblemente aragonesa y de distintas cronologías en el Arxiu Històric de Barcelona. En manos privadas está un pequeño devocionario aragonés de contenido coránico, adquirido por su propietario hace unos años en una casa de subastas madrileña; y alguna hoja suelta del Corán, como la hallada hace unos años en la localidad turolense de Foz-Calanda.

Y a buen seguro otros libros y papeles aún siguen latiendo tras los muros de antiguas morerías y aguardan, tras siglos de oscuridad, ver un día la luz.

Bibliografía

Bando de expulsión de los moriscos del reino de Valencia publicado por el virrey Luis Carrillo de Toledo, marqués de Caracena, 22 de septiembre de 1609. En línea en <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/12901108>.

Cardaillac, Louis (1979). *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. FCE [traducción española de *Morisques et chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)* 1977. Klincksieck].

Castilla, Nuria de (2021). Les manuscrits du Coran *andalusīs*, mudéjars et morisques de la Biblioteca Nacional de España. *Journal Asiatique*, 309(1), 5-31.

Cervera Fras, María José (2010). *Manuscritos moriscos aragoneses*. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

Codera, Francisco (1884). Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 5, 269-276.

Fournel-Guérin, Jacqueline (1980). *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1622)*. Tesis doctoral. Université de Montpellier.

García-Arenal, Mercedes (2010). La Inquisición y los libros de los moriscos. En A. M.

Paramio (Coord.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (pp. 57-72). Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

García Fuentes, José María (1981). *La Inquisición en Granada en el siglo XVI. Fuentes para su estudio*. Universidad de Granada.

Gil, Pablo, Julián Ribera y Mariano Sánchez (1988). *Colección de textos aljamiados*. Guerra y Bacque.

Hofman Vannus, Iris (2001). *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña: edición y estudio*. Tesis doctoral. Universidad Complutense.

Labarta, Ana (1980). Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. *Al-Qanṭara*, 1 (1-2), 115-164.

Martínez Ruiz, Juan, y Joaquina Albarracín Navarro (1972). Libros árabes, aljamiado mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo). *Revista de Filología Española*, 55(1), 63-66.

Moreno Díaz, Francisco J. (2009). Notas sobre la escritura árabe y documentos musulmanes de los moriscos manchegos antes y después de la expulsión. *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales*, 22, 51-63.

Rodríguez Iglesias, Adrián, y Pablo Roza Candás (2022). Morisco Methods for Memorizing the Qur'an: Fragmentary Copies with the Suras in Reverse Order. En M. García-Arenal y G. A. Wieggers (Eds.), *The Iberian Qur'an* (pp. 217-244). De Gruyter.

Ron de la Bastida, C. (1958). Manuscritos árabes en la Inquisición granadina (1582). *Al-Andalus*, 23(1), 210-213.

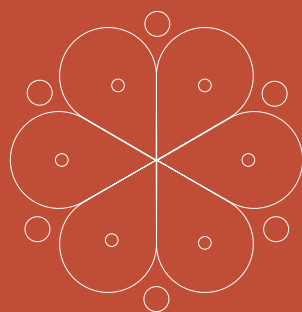
Roza Candás, Pablo (2018). *Memorial de ida i venida hasta Maka. La peregrinación de 'Omar Paṭōn*. Ediuno.

Varela Hervias, Eulogio (1965). Descubrimiento de manuscritos arábigos en Villarrubia en 1787. *Al-Andalus*, 30(2), 381-385.

Vilar, Juan B. (1988). Hallazgo de una biblioteca morisca en Potríes (Gandía) en 1789. *Sharq Al-Andalus*, 5, 147-152.

Villaverde Amieva, Juan Carlos (en prensa). Collection of Aljamiado manuscripts. En A. Montaner Frutos e I. Zaderenko (Eds.), *A Companion to Aljamiado Literature*. Brill.

Zomeño, Amalia (2022). ... *Le dixo que los guardase como los ojos de la cara*: libros árabes e Inquisición. *Al-Andalus y la Historia*. En línea en <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=3291>.



adventur حضور

Campo حَقْلٌ حَفْرٌ

menospreci حَقْرٌ يَحْقِرُ

Verdad حَقٌّ حَقِيقَةٌ حَقَائِفٌ

minimi حَقَرٌ وَنَ

Iustificacion حَقٌّ حَقُوفٌ

Villa حَقْلٌ

حَرْوَبٌ *adynus adynus*

حَرْبِرٌ *Seda*

حَرْأَنَّةٌ *Guardam.*

حَرْصَرٌ *Procurar Acuciar*

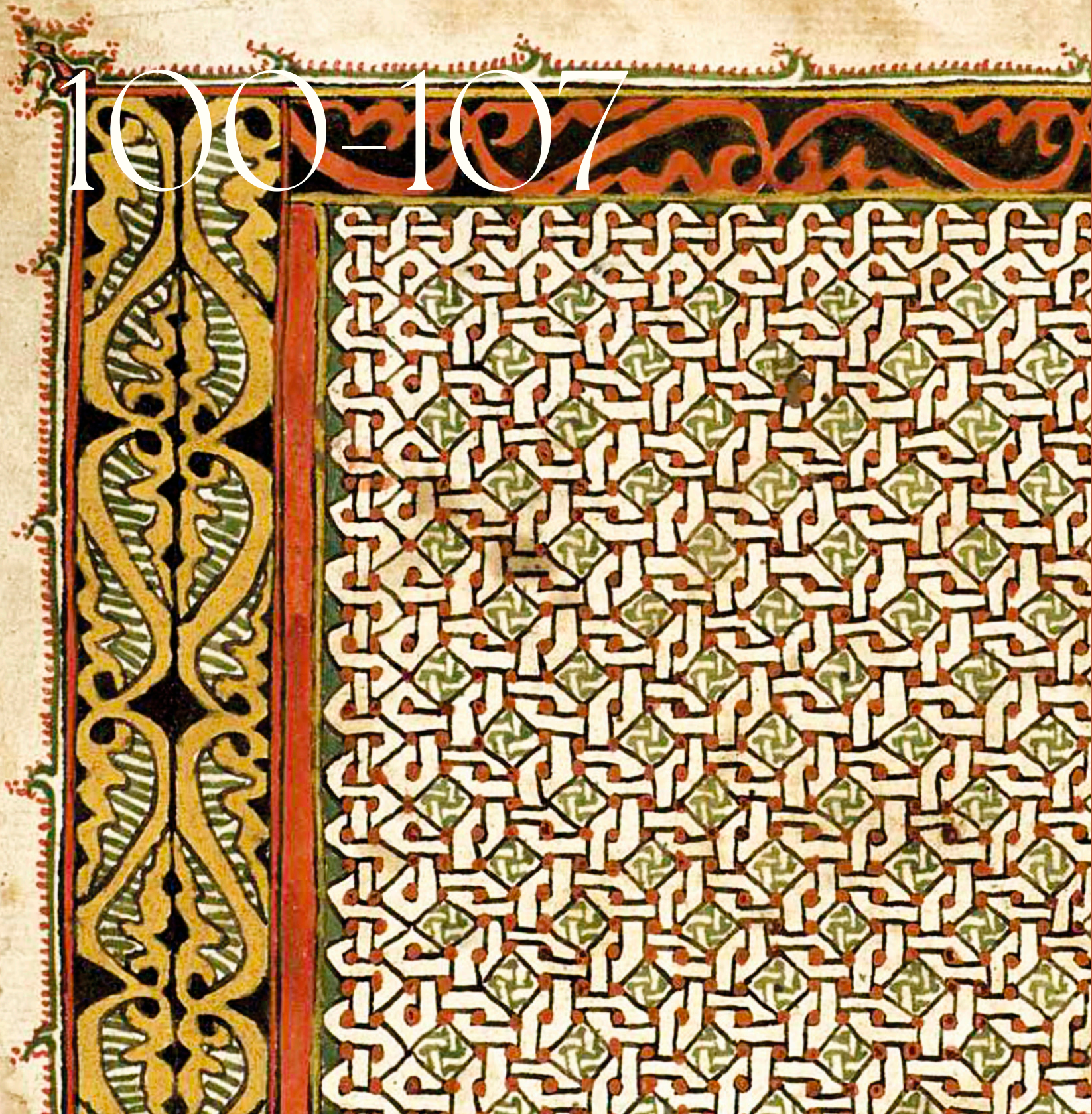
حَرْشٌ *guardar*
Barbecho

حَرْقَرٌ *Defender*

حَرْوٌ *Libre Sous*
آخرار

حَرْيْفٌ *aduktis otone*

100-107





Los latidos del Corán

*Lee en el nombre de tu Señor, aquel
que crió a la persona del quajadón.
Lee, que tu Señor es el honrrado*

(Azora 96, *al-‘Alaq*, 1-3, BnF ms. Arabe 447)

El Corán es el texto fundacional del islam. Para el creyente contiene la palabra literal de Dios, eterna, increada y perfecta. Es inimitable, y su belleza es un reflejo de su origen divino.

Se presenta como la revelación definitiva del mensaje de un Dios, único, clemente, creador de todo y omnipotente, al que hay que adorar y obedecer para salvarse. Este mensaje ha sido transmitido a toda una cadena de profetas que arranca en Abraham y tiene su último eslabón en Mahoma.

En el Corán no se cuentan historias, sino que se evocan, se recuerdan, de modo que aparece sólo lo esencial de las mismas. Si no es necesario terminar una frase, queda en suspenso. Más preciada que el relato en sí es la lección que puede sacarse del mismo.

El acceso al texto coránico se efectuó en tiempos del Profeta, y aún hoy se efectúa, a través esencialmente de su recitación y memorización. La palabra Qur'ân significa en árabe “recitación” o “lectura en voz alta”. Exhorta, interpela al auditorio, pidiéndole que reflexione sobre lo que está oyendo.

Y maravilla es para ellos la
tierra muerta.
Rebívola y saco d'ella las
semillas y d'ellas comen.
Y puse en ella huertas de
palmas y uvas.
Y corrompí en ella fuentes.
(Q. 36: 33-34)

وَأَيَّةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ

وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ

El tiempo, ¿qué es el tiempo?
¿Y no te alcanzó qué es el
tiempo?
Día que será la gente como la
pavesa menuda
(Q.101: 1-3)

الْقَارِعَةُ

مَا الْقَارِعَةُ

وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ

Los latidos del Corán

— Montaje Audiovisual
Insula sur

Recitación de aleyas a partir de la versión castellana de Ybrahim Isquierdo (Salónica, 1569)
BnF ms. Arabe 447

Por el alba y las diez noches
y el par y la unidad
y la noche cuando sigue
(Q. 89:1-4)

وَالْفَجْرِ

وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا

وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاها

وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَاها

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا

وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا فَالْمُورِيَّاتِ قَدْحًا

وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا

Por los corrientes resollando
y las centellas saltando,
y los demudantes
amanesciendo
(Q. 100: 1-3)

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا

Por el sol y su claredad,
y la luna cuando esclaresce
y la noche cuando cubre,
y el cielo y su edificación,
y la tierra y su tendimiento,
y la persona y su igualamiento
(Q. 91:1-7)

Corán de Cútar

— Archivo interactivo

Centro de Interpretación de la Alquería de Cútar

Reproducción del Corán (ca. siglo XIII), en pergamino, propiedad de Muhammad al-Yayyar (m. después de 1501), alfaquí de Cútar (Málaga).
Archivo Histórico Provincial de Málaga, L-14028

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَكَ شَاكِرِينَ
 وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ لِلْبَيْتِ وَإِذْ يَحْمِلُ إِسْحَاقُ
 وَإِذْ يُضَلِّلُ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَكَ شَاكِرِينَ
 وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ لِلْبَيْتِ وَإِذْ يَحْمِلُ إِسْحَاقُ
 وَإِذْ يُضَلِّلُ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَكَ شَاكِرِينَ
 وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ لِلْبَيْتِ وَإِذْ يَحْمِلُ إِسْحَاقُ
 وَإِذْ يُضَلِّلُ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ
 وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَكَ شَاكِرِينَ
 وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ لِلْبَيْتِ وَإِذْ يَحْمِلُ إِسْحَاقُ
 وَإِذْ يُضَلِّلُ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَكَ شَاكِرِينَ
 وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ لِلْبَيْتِ وَإِذْ يَحْمِلُ إِسْحَاقُ
 وَإِذْ يُضَلِّلُ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ
 وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَكَ شَاكِرِينَ
 وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ لِلْبَيْتِ وَإِذْ يَحْمِلُ إِسْحَاقُ
 وَإِذْ يُضَلِّلُ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ
 وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَكَ شَاكِرِينَ
 وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ لِلْبَيْتِ وَإِذْ يَحْمِلُ إِسْحَاقُ
 وَإِذْ يُضَلِّلُ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ



108-123



Mudéjares y moriscos

*Otrosí por obviar y remediar los
daños e inconvenientes que se
siguen de continuar los dichos
nuevamente convertidos a hablar
arábigo, mandamos que ninguno
de ellos ni sus hijos ni otra persona
alguna de ellos, no hable de aquí
adelante en arábigo ni se haga
escritura alguna en arábigo, y
hablen todos la lengua castellana
(Junta de la Capilla Real de Granada, 1526)*

Con el término “mudéjar” se designa a los musulmanes que vivían en territorio cristiano durante la Edad Media bajo un estatuto que les permitía practicar su religión y mantener sus costumbres. Esta situación cambiará en 1502, cuando los musulmanes que habitaban en Granada y Castilla, y los de Aragón en 1526, son obligados a convertirse al cristianismo o a partir al exilio. Buena parte optó por la conversión y permanecer en la península, pasando desde entonces a ser denominados “moriscos” o “cristianos nuevos de moro”.

Este término responde a distintas realidades sociales. Los anteriores mudéjares castellanos eran poco numerosos y vivían en ciudades como Segovia, Ávila o Toledo, dedicados a tareas artesanales y, a finales del siglo XV, conservaban un acervo árabo-islámico mínimo. Por contra, en Granada, Valencia o Aragón, mantuvieron la práctica más o menos velada del islam hasta fechas bien tardías tanto en las ciudades como en el campo. Los moriscos de Aragón y Valencia, imprescindible mano de obra agrícola, contaron con el apoyo de las élites cristianas locales para posponer cualquier medida contra ellos. En los tres territorios, las autoridades pusieron en marcha distintas campañas de evangelización que, pese a contemplar la predicación en árabe para el caso de Valencia o Granada, obtuvieron escaso fruto.

La promulgación por Felipe II de la Pragmática Sanción de 1567, que aumentó la presión sobre estos nuevos cristianos prohibiendo el uso de la lengua árabe y la posesión de libros árabes o hábitos distintivos en la higiene, el vestir y la alimentación, fue uno de los detonantes de la sublevación conocida como guerra de las Alpujarras (1568). Una vez concluida, el temor a conspiraciones con apoyo de turcos o norteafricanos y la sospecha sobre la conversión sincera de la población morisca, alimentarán la idea de su expulsión. El fracaso de la campaña militar puesta en marcha por España para conquistar Argel tampoco les favoreció.

La recta final del siglo XVI será también el periodo en el que la Inquisición ejerza una mayor presión sobre los moriscos. Se los acusa de la ruina económica de Andalucía y Castilla. También fracasaron los intentos de reconocimiento y tolerancia hacia la población morisca que, pese al largo debate suscitado sobre su veracidad, persiguieron *Los Libros de Plomo* del Sacromonte, unos supuestos textos en árabe de los primitivos cristianos granadinos en los que la Virgen María desempeña un papel importante.

El final es bien conocido: el 9 de abril de 1609, Felipe III firmó el decreto de expulsión. La medida, abrupta y violenta, afectó a unos 300.000 moriscos. Su éxodo no siempre se produjo en las mejores condiciones. Algunos conseguirán permanecer en la Península y otros, incluso, regresar. Pero los latidos del Corán se irán lentamente apagando desde entonces.

Virgen de la Rosa (o Virgen de la Antigua)

ca. 1500

Óleo sobre lienzo

2500 × 1325 mm (con marco); 2270 x 1100 mm (sin marco)

Universidad de Granada. Depósito del Museo de Bellas Artes de Granada

Este cuadro data del período de los Reyes Católicos, representados por las iniciales “F” e “Y” con la granada abierta. Se colocó a inicios del siglo XVI en la llamada “Puerta de las Orejas”, junto a la Plaza de Bibarrambla, para cristianizar no solo el espacio, sino especialmente a la población morisca. María (Maryam), a la que el Corán consagra uno de sus capítulos, es venerada por los musulmanes como la madre de Jesús (Isa), considerado un profeta en el islam.



Arte para ligeramente saber la lengua arauiga emendada y añadida y segundamente imprimida

Pedro Alcalá. Impresa y acabada por Juan Varela de Salamanca
Granada, 1506
220 x 155 x 50 mm
Impreso sobre papel, 270 hojas

Biblioteca del Hospital Real. Universidad de Granada. BHR/Caja IMP-1-065

Gramática y vocabulario para aprendizaje del árabe andalusí auspiciados por el obispo Hernando de Talavera en su intento de evangelización de los musulmanes granadinos a través de su propia lengua. Se muestra la página correspondiente a “Del a.b.c. aravigo y los nombres de los caracteres y de la maña de su pronunciacion”.

Copia de los dos cuadrados con escaques del pergamino encontrado en una caja de plomo en el derribo de la Torre Turpiana de Granada en 1588

Siglo XVI

Papel, 1 hoja

585 x 425 mm

Archivo de la Real Chancillería de Granada/01RACH//C2432-001

El Pergamino de la Torre Turpiana, invención que sirvió de antesala preparatoria para la aparición de los *Libros Plúmbeos*, contenía una profecía sobre el fin de los tiempos atribuida a San Juan Evangelista. Según el propio pergamino, fue traducida al castellano por Cecilio, primer obispo de Granada, pero se presenta encriptada en una gran cuadrícula, en la que cada una de las casillas contiene una letra latina, en tinta roja y negra alternativamente. En la parte inferior se representa su comentario en árabe, también encriptado, mediante las letras N y E mayúsculas en los mismos colores.

* *

a	l	m	a	u	f	n	e	d	d	o	a	o	d	c	u	e	f	a	r	x	a	n	u	z	a	i	a	d	c	o	m	a	e	f	n	o	c	c	a	r	d	o							
	d	f	c	o	n	x	t	e	f	m	e	i	m	e	c	f	a	t	a	r	x	t	o	c	j	f	c	f	o	a	n	f	d	u	i	f	a	a	n	f	i	o	f	n					
	n	t	e	c	e	d	e	f	m	e	i	n	d	c	a	f	m	c	i	o	z	n	o	d	f	o	f	f	u	o	m	x	y	a	d	e	i	f	c	c	i	u	a	e	y	u	f		
	o	f	m	i	e	f	n	o	t	f	a	r	n	x	d	o	o	f	i	e	t	e	o	t	r	a	f	f	u	f	m	a	e	f	a	d	t	e	r	f	o	j	f	a	a	e			
b	f	u	e	m	n	b	f	x	u	a	a	d	l	o	i	f	d	e	a	d	t	a	r	t	a	e	i	x	r	c	a	e	n	r	i	a	c	n	r	i	a	c	n	r	i	f	c	o	
	n	t	a	a	c	n	f	u	f	n	e	c	r	a	a	u	r	i	o	f	n	t	f	a	u	o	e	e	c	n	m	i	u	d	n	a	d	d	o	e	c	f	f	e	m	i			
	u	n	n	f	d	i	o	e	c	i	f	o	a	n	a	a	x	b	a	a	m	a	i	f	e	u	n	z	t	e	o	n	q	f	u	a	i	r	e	t	x	e	o	c	d				
c	o	i	n	m	t	i	a	n	r	u	f	t	o	a	r	d	e	o	e	l	c	a	a	t	d	i	e	e	f	n	t	a	e	f	m	e	a	n	e	f	t	t	i	x	y	o	w		
	r	e	a	n	x	f	a	a	d	m	o	i	n	f	d	e	x	c	i	o	c	n	o	n	r	a	d	u	i	f	a	r	f	a	r	x	z	i	f	o	e	f	f	r	i	f	d		
	o	d	t	a	e	f	n	a	t	f	a	s	d	c	a	i	f	f	e	g	x	f	a	o	e	f	n	c	e	u	f	m	a	r	g	b	e	r	i	f	d	z	a	o	f	d	e	f	o
d	e	f	f	a	u	c	a	o	d	f	b	u	e	n	p	n	a	i	d	m	e	i	f	e	u	n	f	t	i	o	f	e	r	d	o	x	r	a	f	c	e	o	n	a	e	d	f	o	
	f	t	d	a	r	f	a	f	u	e	e	n	f	a	e	f	n	e	e	f	f	f	m	e	o	n	d	i	o	z	q	i	o	e	o	f	m	a	c	e	f	t	i	o	d	t			
	o	x	f	a	f	e	g	x	e	a	f	n	z	c	t	i	e	n	f	i	o	e	m	b	o	l	f	a	t	f	r	f	a	e	r	e	e	u	f	a	e	u	f	a	e	z	n	e	t
	n	a	e	r	r	a	o	n	y	m	u	a	i	n	e	o	f	f	c	e	u	r	a	a	f	d	m	e	e	n	f	a	a	z	f	a	o	d	r	o	i	i	e	e					
e	n	t	e	a	f	f	e	f	e	f	e	i	a	r	e	t	e	e	f	f	f	i	a	a	e	f	e	a	r	f	d	z	o	c	c	i	d	o	e	i	n	a	t	n					
	a	u	i	e	n	f	e	f	e	f	e	n	f	d	t	o	e	e	n	f	d	a	e	n	r	t	a	e	n	o	x	f	z	o	e	y	q	m	u	i	e	n	f	i	f	e			
	t	x	r	a	o	b	f	r	e	f	e	u	b	r	e	i	f	o	u	f	b	o																											

*Sellos conqve los santos martyres Caecilio y Thesiphon dexaron
sellados los libros qve se hallaron en el Sacro Monte de Granada*

Francisco Heylan,
17--?

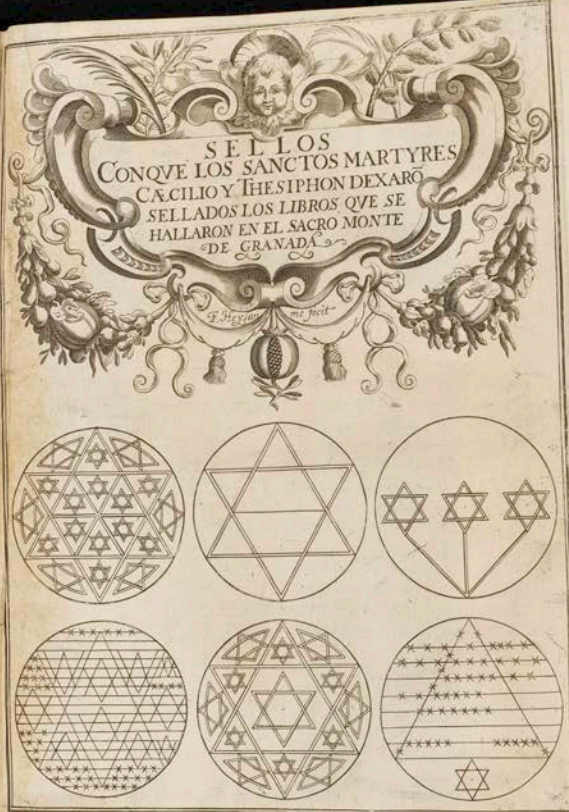
Grabado calcográfico sobre papel
800 x 210 x 35 mm

Universidad de Granada. Biblioteca del Hospital Real. BHR/A-023-122 (11)

Forma parte de la colección de láminas alusivas a los libros de plomo y reliquias del Sacro Monte de Granada. En *Historia eclesiástica de la Santa Iglesia Apostolica Metropolitana de Granada*, ordenada por el Ldo. D. Justino Antolínez de Burgos, dean della" (Portada de la 2.^a versión de la obra). Girolamo Luc[en]te inven[i]t F.[rancisco] Heylan sculp[sit].

sejo al señor Felipe Tercero sobre esta causa: Que por averse desubierto al principio del Reynado de V.M. adiendo el año 1540 años en las entrañas de la tierra y las probabildades de verdad, azo y justicia que en este negocio de tan grave reditosa V.M. obligado, por su mucha grandeza, Religión y Christianidad, á tomárselo muy á su cargo con las veras y perseverancia que conviene. Y pues V.M. Dios le guarde, ha sucedido, no menos en su piedad que en su Corona, le suplico que teniendo presente este empeño, y el zelo con que cuidaron desta causa, sus gloriosos padre, abuelo, y visabuelo el aprecio con que la trataron, y que ha sido, y fue desde su principio por ordenes suyas examinada y apoyada por los mayores, reldes, Ministros, y hombres doctos que ha tenido España por diferentes iurats, y por el Real Consejo de Castilla, y que teniendo tambien presente que el interés desta causa, es de sumo lustre, y gloria de V.M. y de los Reynos, y que por esta causa se ha seguido en Roma en su iñbre, y de su padre, abuelo, y visabuelo, y teniendo finalmente presente que en el suceso se interesa el credito del Militerio de la Purissima Concepcion de

la Reyna de los Angeles Maria Señora nuestra, de la que es de cuyo patrocinio, especialmente menten citan estos Reyes, y con V.M. con suma devoción, piedad y proveyer la gran piedad del señor Felipe Quarto, nuestro señor padre de V.M. le sirva V.M. de pazer con nuestro muy Santo Padre la suplica, e instancia referida, para que los dichos Libros y su traducción se examine, y reconozca nuevamente, y se nombren otros índices de nuevo, para mas entera satisfacion de la causa, y de las partes (como se ha yado en negocios graves de la Iglesia, entre los quales no se debe tener este por el menor) que hallandose como sin duda se hallara) que los Libros contienen todos los Articulos de nuestra Santa Fe, y otras muchas cosas para bien de la Iglesia, y ninguna que se oponga á su integridad, y pureza, y resultara de ello mucha gloria á Dios nuestro señor, y su Santissima Madre, como gozamos de credito á nuestra Fieles, gran pericor hen, y lustre á V.M. Magestad, de cuyo zelo, y paternal oficio, espera la Iglesia del Sacro Monte recibir esta merced.



Carlos V y Felipe II

Manuel López Vázquez

1958

Óleo sobre lienzo

1840 x 2370 mm (con marco); 1600 x 2140 mm (sin marco)

Universidad de Granada. Depósito del Museo de Bellas Artes de Granada

La política de Carlos V frente al “problema morisco” se caracterizó en términos generales por la aceptación del modo de vivir de estas comunidades y el mantenimiento de algunas de sus tradiciones culturales. Bajo el reinado de Felipe II se incrementó la presión de las autoridades eclesiásticas sobre ellos, al tiempo que se aumentó la carga fiscal y se practicó una política dirigida a anular cualquier signo de identidad cultural de origen islámico.





Granada

Procede de *Granada* (1563). *Hoefnagel Antverpianus* (dibujante), *Conrad Buno Delineaut* y *M. Merian* (grabadores). En Georg Braun (escritor) y Franz Hogenberg (grabador), *Civitates Orbis Terrarum*. PV.132. Vol. I (1572)
560 x 790 mm (total del pliego), 320 x 477 mm (plancha)

Granata (pag. sig.)

Procede de *Granata* (1565). *Effigiabat Georgius Houfnaglius* (dibujante). En: Georg Braun (escritor) y Franz Hogenberg (grabador), *Civitates Orbis Terrarum*. PV.6. Vol. 5 (1598)
600 x 780 mm (total del pliego), 405 x 570 mm (plancha)

Grabados calcográficos coloreados a mano sobre papel
Universidad de Granada. Colección Histórico-Artística



Vistas de la ciudad de Granada a mediados del siglo XVI. Se identifican los lugares más emblemáticos de la ciudad, así como los distintos grupos sociales que convivían entonces, cristianos viejos y moriscos. Caracterizadas por la vestimenta, se representan mujeres moriscas portando la almalafa, la gran túnica que permite cubrir la cabeza y el rostro, y mujeres cristianas que tocan instrumentos musicales y bailan.

124-149



El Corán y los otros coranes

*Que tenía un libro muy grande
debajo la capa [...] y dixo que
aquel era un quarto del Alcorán
de Mahoma.*

*Proceso de Lope de Muça
(Archivo Histórico Nacional, Inquisición, libro 990, fol. 465).*

Los coranes que circularon entre mudéjares y moriscos heredan la tradición andalusí. De las siete variantes de lectura reconocidas en el mundo islámico, será la del medíní Nāfi la que se extienda en la península ibérica a través de sus dos transmisiones: la de Warsh, dominante entonces y aún hoy en vigor en el Magreb, y la de Qālūn, de la que la morisca Nuzaila Kalderān, maga y partera, es reconocida experta. Estas variantes de lecturas consisten en diferencias en la entonación, en la pronunciación de una consonante, o en algún cambio vocálico, e influyen mínimamente en la interpretación del texto.

Los títulos de las azoras, al no ser considerados revelados, presentan variantes que no coinciden con los de las ediciones actuales del Corán. Así, la azora 38 (Sad) pasa a denominarse Dawud (David) o la azora 47 (Muhammad) recibe el nombre de al-Qital (El combate).

El texto se halla dividido para su uso litúrgico en “hizbes” (hizb), la sesentava parte del Corán. Otras divisiones permiten concluir la lectura del Corán al completo en Laylat al-Qadr, la Noche del Destino o vigesimoséptima noche del mes de ramadán.

Aunque el Corán circuló en ejemplares completos, en un único volumen, será la división en cuartos (azoras 1-6; 7-18; 19-37; 38-114), los llamados “cuatro libros del Alcorán”, un formato habitual de copia del texto sagrado en esta época. Cada cuarto o libro conforma un volumen independiente, a veces de tamaño reducido, fácil de transportar, incluso de esconder entre la ropa dado su valor protector.

Predominan los manuscritos con el último cuarto, que contiene las azoras más breves y fáciles de memorizar y con un mensaje (la promesa del Paraíso) acorde con las necesidades emocionales y espirituales de una comunidad musulmana en retroceso.

Un segundo formato muy en boga entre los moriscos serán las selecciones coránicas: pequeños volúmenes compuestos por los dos últimos “hizbes” del Corán (azoras 78-114) a los que se unen la azora 1 (Fatíha), 36 (Yâ sin) y 67 (al-Mulk) y una selección de aleyas de otros capítulos para conformar lo que un morisco de principios del XVII denominó “los tres hizbes”. Estas selecciones cubrían sus necesidades litúrgicas al recoger esas azoras-oraciones como el “colhua” (Q. 112) o el “alhandu” (Q. 1) junto a la 36, recitada en el ritual funerario.

Estas selecciones, inicialmente sólo en árabe, se fueron acompañando de versiones al romance potenciándose su uso como material educativo. Estas traducciones aljamiadas, escritas en caracteres árabes o latinos, pueden ser interlineales o consecutivas, y suelen ir acompañadas de comentarios a partir de la literatura exegética.

Corán

— Muhammad Ballester ibn Muhammad Ballester (copista)
1597, Aranda de Moncayo (Zaragoza)
Papel, 448 hojas
425 x 295 mm

Real Academia de la Historia, ms. 11/10619 (Codera 288)



يا الله يا الله يا الرحمن يا الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم ملك يوم
الدين اياك نعبد
واياك نستعين
اهدنا الصراط
الستقيم
الدين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم
ولا الضالين

يا الله يا الله يا الله

اَحِبُّهُ فِي نَفْسِكُمْ فَتَكُونُ اُمَّةً مَّعَكُمْ وَلَا تَرَكُوا
 اَنْفُسَكُمْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَا تَفْعَلُونَ اَفَرَأَيْتُمْ
 اَنْ يَنْزِلَ فِي تَوَلَّيْكُمْ وَاعْطَاكُمْ قَلِيلًا وَاَكْثَرِي
 اَعْيَنَ لَكُمْ الْغَيْبَ بِمَا نَوَى اَمْ لَمْ يَنْزِلْ
 بِمَا فِي صُكُوفِ مُوسَى وَاَعْلَمَ الْغَيْبُ
 وَفِي الْاَنْزِلِ وَرُوحُ رُوحِ الْاَوَّلِ وَاَرَأَيْتُمْ
 لَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ الْاَمْلَاحُ وَارْتَسَعَتْ اَسْوَاقُ
 الْبُحْرَانِ الْاَوَّلِ وَفِي الْاَوَّلِ وَاَرَأَيْتُمْ
 رُبَّمَا تَقْطَعُ السُّبُلَ وَاَنْهَ هُوَ الْكَاظِمُ
 وَاَنْكِي وَاَنْهَ هُوَ اَمَاتٌ وَاَحْيَا
 وَاَنْهَ يَخْلُقُ الرُّوحَ حِينَ يَشَاءُ وَاَلَا تَعْلَمُونَ
 مِنْ نَفْسِهِ اَنْهَ اَقْبَضُ وَاَرْكَبُ السَّحَابَ
 الْاَوَّلِ وَاَنْهَ هُوَ اَعْلَى وَاَقْبَضُ



اللَّهُ لَمْ يَشَأْ وَيَرْصُدْ
 يَوْمَ مَوْنٍ بِالْآخِرَةِ لِيَسْمُونَ الْمَلِكَةَ تَسْمِيَةً
 الْأَتَمِّ وَمَا لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ أَوْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا
 الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَكُنْ لَكُمْ خَيْرٌ مِنْ شَيْءٍ
 فَاعْرِضْ عَنْ حُكْمِ تَوَلَّى عَنْ كُرْدَاوَلَمْ
 يَرْجِعْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا مَا لَكُمْ مِنْكُمْ
 الْعِلْمُ أَنْزَلَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تَصْلَى سُبُلَهُ
 وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا تَهْتَدُونَ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ
 وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ أَلَمْ يَكُنْ
 كَمَلُوا وَخَرَى الْإِنْسَانُ يَحْسَبُ أَنَّ الْخُسْفَى
 الْإِنْسَانُ يَحْسَبُ أَنَّ الْإِنْسَانَ الْأَتَمَّ وَالْفَوَاحِشَ
 إِلَّا الْإِنْسَانُ الْأَتَمُّ وَالْبَغْيُ الْمَقْفُورُ هُوَ أَعْلَمُ
 بِكُمْ وَأَنْتُمْ كُنْتُمْ مِنَ الْإِنْسَانِ وَأَنْتُمْ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْمَدَنِيَّةُ
 فِي صَدْرِك خَرَجَ مِنْهُ لِنُظَرِ بِهِ وَعَدَّ كُرَّ الْمُؤْمِنِينَ ابْتِغَا
 مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ كَوَلَا تَتَّبِعُوا مَذْهَبَ أَهْلِ الْبَيْتِ أَوَّلِيهِمْ
 تَذَكُّرُكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ أَهْلُكُمْ أَهْلُكُمْ أَهْلُكُمْ أَهْلُكُمْ
 أَوْهُمْ قَالُوا: جَمَادِي كَزَيْدٍ هُوَ هُمْ أَهْلُكُمْ أَهْلُكُمْ أَهْلُكُمْ
 أَنْتُمْ كَذَلِكَ لِمَنْ قَالُوا: كَذَلِكَ لِمَنْ أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَلَنْ يَكُنْ
 الْمَرْسَلِينَ فَلَنْ يَكُنْ عَلَيْهِمْ حُكْمٌ وَمَا كُنَّا بِمُؤْمِنِينَ وَالْوُزَرَ
 يَوْمَ الْحُجَّةِ مِنْ تَقَاتٍ مَوَازِينٍ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفِ
 مَوَازِينَهُ وَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا
 يَكْفُرُونَ وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ
 فِيهَا مَعَايِشَ فَلَوْلَا مَا تَشْكُرُونَ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ
 صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا
 إِلَّا إِبْرَاهِيمَ يَكْفُرُ مِنَ السَّاجِدِينَ قَالُوا مَا مَنَعَكَ الْأَنْتَ سَجَدَ
 إِذَا مَرَرْتَ بِالَّذِينَ خِيفَ مِنْهُ خَلْقُهُ مِنْ تَارَةً وَخَلَقْتَهُ مِنْ كَيْنٍ
 قَالُوا هَبْ لَنَا مِنْهُ آيَةً وَقُلْ لَهُمْ فِيهَا أَمْرٌ
 أَنْتَ مِنَ الْبَاطِلِينَ قَالُوا كَرِهَ الْيَوْمَ يُبْعَثُونَ قَالُوا
 مِنَ الْمُنْكَرِينَ قَالُوا قِيمَا هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْكُمْ كَرِهَ
 الْمُسْتَفِيمِينَ ثُمَّ لَا تَنْتَهُمُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَرِ

Corán

Lubb al Qrzi (copista)
 1505, ¿Carlet (Valencia)?
 Papel, 241 hojas
 300 x 210 mm

Biblioteca Nacional de España, mss. 5212

الأعراف مسير أرف سيات



يَوْمَ نُنَزِّلُ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْكَ وَمَا نَزَّلْنَا مِنْ قَبْلِكَ
وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أَوَلَيْكَ عَلَى هَذِهِ
مِنْ رَبِّهِمْ وَأَوَلَيْكَ هُمْ الْمُقِلُونَ إِنْ رَأَيْتَ
كَفْرًا تَسْوَأُ عَلَيْهِمْ أَنْ تَدْرِي هُمْ أَمْ لَمْ يَنْتَهِزْهُمْ
لَا يَوْمَئِذٍ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ
وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا
وَمَا يَخْدَعُ عَنْهُمْ إِلَّا نُفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ فِي قُلُوبِ
يَهُم مَرَمَرٌ فَرَادَ لَهُمُ اللَّهُ مِنْكُمْ وَكَلَّمَ اللَّهُ
أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ
لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ
مُصْلِحُونَ ۖ وَإِنَّا لَنَصْمَحُكُمْ مِنَ الْمَفْسِدِ وَنَ
وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا
آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنْتُمُ الَّذِينَ آمَنُوا السَّيِّئَاتِ
يَهُمُ السَّيِّئَاتِ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ وَإِذَا قِيلَ
لِلَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ
قَالَوَا إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ

Corán

(Primera mitad, azoras 1-18)
Siglo XVI, Calanda (Teruel)
Papel, 158 hojas
280 x 200 mm

Fondo Documental Histórico
de las Cortes de Aragón, L.524



الملك
الملك

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ
يَوْمَ الدِّينِ يَا طَائِعُ نَعْبُدُكَ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
الضَّرَافِكُ الْمُسْتَفِيمُ صِرَافُكَ الدِّينِ
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ
عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

الملك
الملك



الواحد
الواحد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ
يَوْمَ الدِّينِ يَا طَائِعُ نَعْبُدُكَ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
الضَّرَافِكُ الْمُسْتَفِيمُ صِرَافُكَ الدِّينِ
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ
عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

الواحد
الواحد

اخذوا قوا نزل عليه الذكر من بيننا بل هم
 فيه شك من ذكره بل انهم قوا عداية
 ام عنه هم خذوا من رحمة ربكم العزيز الوهاب
 او انهم ملك السموات والارض ومن
 بينهما فليترقا في الامساك الجنة ما هنا
 لك معزوم من الاخبار انكم بت قبلهم
 قوم نوح وعاد وفرعون والاولاد وثمود
 وقوم لوط واصحاب ليعة اولاد الاخر
 ان كل الاكابر الرسل يحزن عفايد وما يظلم
 هؤلاء الا صفة واحدة ما العمام هو اقل
 وقالوا يا عمل لنا فكلنا قبل يوم الحساب
 احضر على ما يقولون وادكر عبادنا او
 في الاية انه او ابدنا سنخرنا الجبال معه



Corán

(Último cuarto, azoras 38-114)

Siglo XV

Papel, 108 hojas

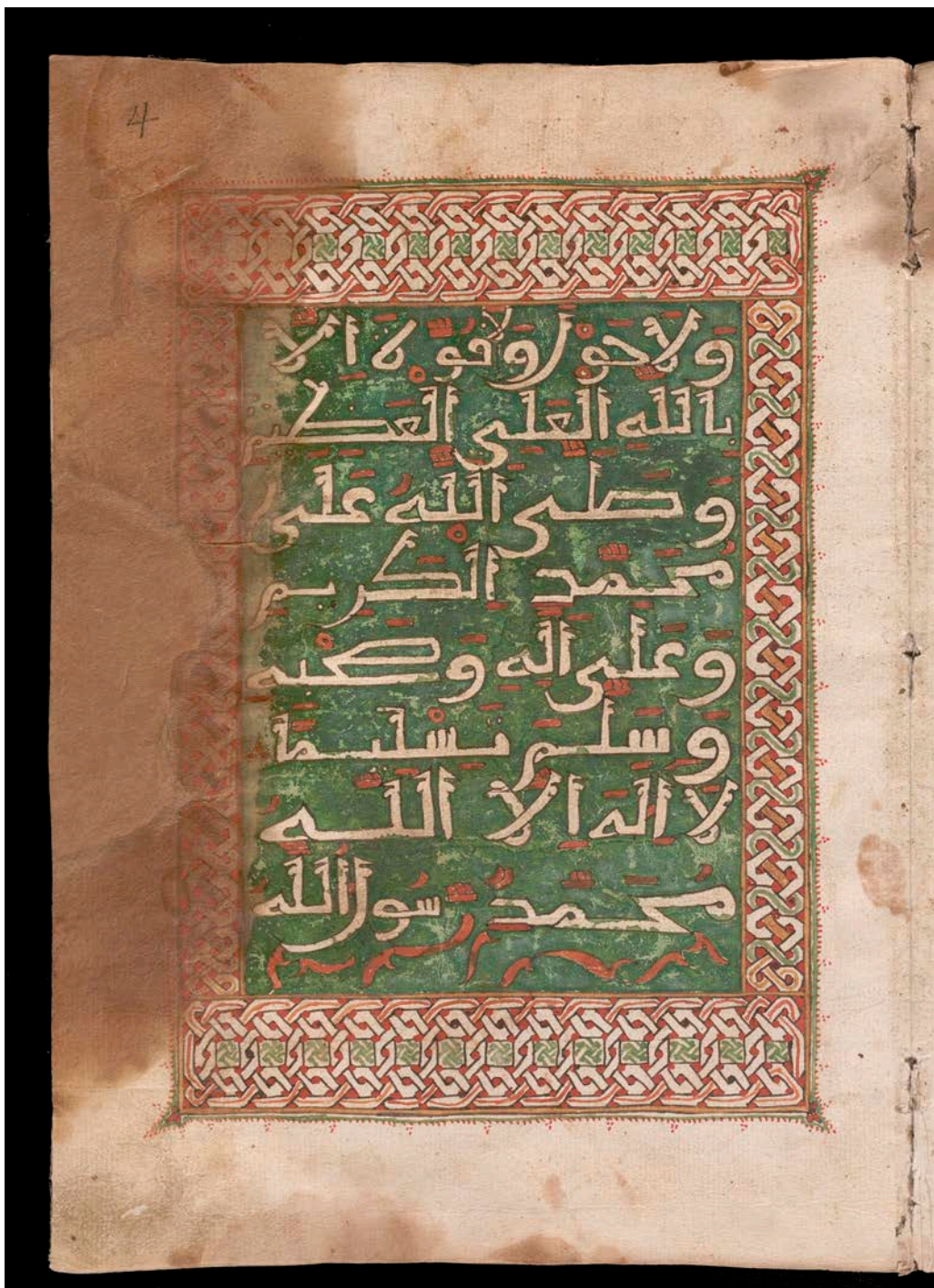
245 x 192 mm

Biblioteca PP. Escolapios de Granada, R.16.874

Miscelánea con azoras 1 y 2
del Corán en árabe y aljamiado

Muhammad Cordilero (copista)
1577, Gea de Albarracín (Teruel)
Papel, 257 hojas
300 x 220 mm

Biblioteca Nacional de España, mss. 5223





Corán de Toledo

—
Muhammad ibn Ibrahim Bani l-Aziz (copista)
1606, Villafeliche (Zaragoza)
Papel, 218 hojas
220 x 170 mm

Biblioteca de Castilla-La Mancha, ms. 235

Entre todas estas traducciones sobresale el conocido como Corán de Toledo. Contiene la única versión completa y en caracteres latinos del texto sagrado que ha sobrevivido de época morisca, por lo que constituye uno de los testimonios más importantes de esta etapa del islam en la península ibérica.

para el que se a *después* desudescen
cio y cre e con el.

Aquí se acaba el primer quarto del alcoran
أَنْزِلُ نَاسِيَةً مَا تَارَهُ نَاسِيَةً نَزَلَتْ بِرُكَا
أَنْزِلُ نَاسِيَةً مَا تَارَهُ نَاسِيَةً نَزَلَتْ بِرُكَا
que el que los aco lo copio de otro alcoran q
كَا مَشَتْ كَا مَشَتْ بِرُكَا نَزَلَتْ بِرُكَا
clarado palabra por palabra al bocallo
اَكْبَرُ شَلَمَانَتْ اَكْبَرُ مَشَتْ اَكْبَرُ
fue studio que tenia en el arabigo y por quanto
اَكْبَرُ شَلَمَانَتْ اَكْبَرُ مَشَتْ اَكْبَرُ
gente para copiarlo en tiempo a signado y
era corto y por que si qui fize a ty. darle
gracia de cumplir con tu prometo de bol
بَاو مَشَتْ اَكْبَرُ شَلَمَانَتْ اَكْبَرُ مَشَتْ
lo escribio en letra de xpianos. pero hasen ler
dad elecribomo que esta desta mente
اَكْبَرُ شَلَمَانَتْ اَكْبَرُ مَشَتْ اَكْبَرُ
كَا مَشَتْ كَا مَشَتْ بِرُكَا نَزَلَتْ بِرُكَا
كَا مَشَتْ كَا مَشَتْ بِرُكَا نَزَلَتْ بِرُكَا
يَنْجِي بَرُكَا بَاو كَا مَشَتْ كَا مَشَتْ
كَا مَشَتْ كَا مَشَتْ بِرُKَا نَزَلَتْ بِرُKَا
los cristianos era la que mas se acribio pa





Corán

(Hizb 17)

Siglo XIII

Pergamino, 40 hojas

170 x 170 mm

Museo de la Alhambra, RE 2798

خَيْبَتُكَ الْكَرَّارِ كَذَابُكَ

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

الْكَرَّارِ كَذَابُكَ الْكَرَّارِ كَذَابُكَ الْكَرَّارِ

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ

شُجْرَتِ الشَّيْءِ نَبَاتِ الشَّكَاكَةِ الشَّكَاكَةِ

عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ

شُجْرَتِ الشَّيْءِ نَبَاتِ الشَّكَاكَةِ الشَّكَاكَةِ

عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

الضَّالِّينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الشَّيْءِ نَبَاتِ الشَّكَاكَةِ الشَّكَاكَةِ

الْمَدِينَةِ الْكَرَّارِ

نَبَاتِ الشَّكَاكَةِ الشَّكَاكَةِ

لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Selección coránica con traducción interlineal

Siglo XVI, Almonacid de la Sierra (Zaragoza)

Papel, 184 hojas

205 x 140 mm

Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC), ms. RESC/25



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَسْنَا لَكَ أَشِدَّاءُ بِمَا نَسَخْنَا مِنْهُ وَمَا كُنَّا بِنَاسِخِهِ إِلَّا بِلَاغٍ لِقَوْمٍ عَاكِفِينَ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْكَ كَثْرَتُ ثَمَرِكَ

وَلَا يَنْفَعُكَ كَثْرَتُ دَنِّكَ

وَأَيُّكَ تَتَعَبُّ

اِنَّهُ فَتَلَسَّ اَنَالَ بِمَا لَ اِشْفَقَ بِمَا دَاشَهُ اَنْتَلِيَا اَفَوَا
 لِيَمِيَه ۚ اَللَّحْمِ كَيْدَ اَمْرَ تَلَسَّ اَلْمَرْيَلِيَه شَلَا جِيْرِي
 اَنَلَا عَمْرَكَ اَشَلَا لَاشَلِيَه دَامَشَقَ تَارِي اَنَالَا غَلَا اَشَلَا
 شَلَا بِاَشَلَا اِدِي شَلَا يَا مَحْمَدُ نَهْ اَيْتَشَقَ مِيَا دُ كَاوَرِيَقَشَقَ
 شَلَا بِاَشَلَا شَلَا اَلَا اَسْرَ اَمِيَلُ شَلَا كَبَا شَلَا دَا بِشَقَ دَا لَلْعَرْشِ
 اِشْفَقَ بِمَا دَاشَهُ اَنَلَشَقَ اَيْشَقَ شَقَ دَا لَلْعَرْشِ اَنَلَشَقَ
 كِيَا اَرْ لِيَرْ مَحْمَدُ شَقَرَا اَلَشَا كَارَا دَا اَنَلَشَقَ دَا لَلْعَرْشِ
 اَشَقَ كَشَقَ نَشَقَ شَقَ بِاَيْشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ لَلْعَرْشِ
 كَا شَلَا بِدِيَه دَا لَلْعَرْشِ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ
 اَلَشَقَ دَا شَقَرَا يَا تَلَشَقَ دَا لَلْعَرْشِ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ
 رَا دَا كَيْسِيَه اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ
 جَا شَلَا شَقَ بُوَا شَقِيَا نَكَارَا اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ
 دَا لَلْعَرْشِ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ
 نَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ
 شَقِيَه اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ اَنَلَشَقَ

Devocionario con selección coránica

Siglo XVIII

Papel, 110 hojas

150 x 105 mm

Fundación Carlos Ballesta (Granada)

Las selecciones coránicas formadas por fragmentos yuxtapuestos del Corán no son un fenómeno exclusivo de mudéjares y moriscos. En otras latitudes del mundo islámico desde la India a Asia central, son frecuentes las manifestaciones de este género textual, como este devocionario otomano que combina además de azoras coránicas distintas plegarias.



هَذَا شَرِّ مَا لَكَ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَرَرٍ
 هَرِيمٍ بُوْدَعَاءِ بَرَكَةٍ أَوْفُسَةٍ اللَّهُ تَبَارَكَ
 وَتَعَالَى أَوْلَ فَوَلَّكَ فَرَقَ يَلْقَى قَبْرِ عَدْلِي دَفَعُ
 أَوْلَهُ أَكْرَأِي كَرَّةً أَوْفُسَةٍ سَكْسَنٍ
 يَلْقَى قَبْرِ عَدْلِي كَوْرَمِيَّةً قَبْرِ عَدْلِي نَدَنُ
 وَفِيَا سَتَ قَوْرَ قَوْلِ نَدَنَ أَمِينٍ أَوْلُ بَوْنٍ
 كَفْنِيَهَ يَا زَا لَرَّ غَفَلَتِ أَوْلُمِيَّةً

هَذَا شَرِّ مَا لَكَ

بِم

كُلُّ لَفِّ الْفَاءِ الْفَاءِ



بِرَكْسَنَه بُوَصْلَوَاتِ شَرِّ بِنِي بَرَكَةٍ أَوْفُقِ
 سَا زُصْلَوَاتِ شَرِّ بِنِي أَوْنِيَك كَرَّةً أَوْفُقْدَرِ
 دَنِي نَوَابِ جَقْدَرِ وَبَوْنِ أَوْفُقِ كَفْنِي
 بِنِي دُوشَنْدَه كَوْرَه وَخَرَفُسَه
 إِيْمَانِيَلَه كَمْتَسَنَه بَاعَثَ أَوْلَسَه
 وَصِرَاطِي بَرَقِ خَاطِفِ بِي كَجَه
 وَفَبْرِ عَدْلِي نَدَنَ أَمِينٍ أَوْلَهُ وَمَنْكَرُ وَنَكْرُ
 سُوَالِنَدَنَ أَسَانِ أَوْرَرَه

150-161



El oficio del cálamo

Este reo tiene por oficio escribir libros de la secta de Mahoma y venderlos entre nuevos convertidos (...) que había escrito el libro del Alcorán que refieren los testigos y que le había vendido al mismo tiempo por precio de treinta escudos

Proceso de Juan de Portugal, natural de Ágreda y vecino de Aranda de Moncayo, 1607 (Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Libro 990, fols. 514-515).

El largo centenar de manuscritos coránicos de origen peninsular de los siglos XV a XVII conservados en bibliotecas españolas son, pese a la prohibición de poseer libros arábigos y las vicisitudes sufridas por muchos de ellos, una muestra de la vitalidad del Libro sagrado entre mudéjares y moriscos. Como reliquia o como ejemplar de uso litúrgico o de estudio, la posesión de manuscritos es una realidad que los archivos de la Inquisición también confirman.

La copia del Corán no es solo una actividad económica. Se considera un acto de devoción al que el creyente se entrega especialmente en los meses sagrados como ramadán. Abundan los testimonios de moriscos dedicados a este oficio de manera profesional. Tenemos también constancia de la existencia de talleres dedicados a la copia y encuadernación de manuscritos como el de la familia Escribano, de Almonacid de la Sierra, donde se disponía de todo tipo de materiales y utensilios: plumas, tintas de diversos colores, azafrán, pergamino, papel, pieles y herramientas de corte para las encuadernaciones. Por los hallazgos fortuitos de manuscritos o por sus colofones, conocemos los lugares donde se copiaban (Ciudad Real, Sabiñán, Calanda, Córdoba, Bellús, Pedrola, Letux, Alborache, etc.). Contamos con referencias de su venta y precio, que oscilan entre los 30 reales pagados a un morisco valenciano a los 100 escudos pagados por un morisco de Aragón.

Encontramos copias de humilde factura, en formatos varios, pero predominan los de pequeño tamaño y a una o dos tintas: negro para el cuerpo del texto y rojo para las vocales y otros signos diacríticos. También hallamos manuscritos excepcionales, con papel de gran calidad y variada paleta de colores y decoraciones, incluido el oro, además de lujosas encuadernaciones en piel, que debieron suponer un enorme esfuerzo económico, como los de Segorbe o Aranda de Moncayo.

Estos manuscritos imitan las decoraciones de época andalusí: cartuchos para enmarcar los títulos de las azoras escritos en letra cúfica; medallones o viñetas para indicar las subdivisiones litúrgicas; tres puntos dispuestos en forma de triángulo, una letra *ha* o pequeños círculos para indicar una aleya o grupos de cinco o diez aleyas, respectivamente.

En los colofones, junto al lugar de copia o el nombre del copista, se indica la fecha según los calendarios islámico y cristiano, incluso mezclándose ambos: el día y el mes, según la hégira, y el año del cómputo cristiano.

Materiales y herramientas de escritura

Recepta para hacer tinta negra

Tomarás una olla que quepa la cuarta parte de agua de un cántaro, echarás allí ocho onzas de goma arábiga y remojar cuatro días. Después eche diez onzas de agallas bien molidas y déjenlas tres días. Después echen seis onzas de caparros molido. Después, déjenlo dos días. Remecerla dos veces cada día con un palo de higuera y no la pongan al sol ni al fuego en ningún tiempo. Después de colada, echen otra tanta agua en lo que queda de la tinta y déjela allí otros cuatro o cinco días, y será buena tinta, in sha Allah taala (BNE mss. 5300)



Candil de piquera de época medieval

—
Arcilla moldeada, siglos X-XII

5,5 x 14 cm

Departamento de Prehistoria y Arqueología

Universidad de Granada

Junto a cálamos y otras herramientas de copia, las lámparas de aceite, además de alumbrar el espacio de trabajo, poseían un gran valor simbólico referido en el propio Corán: “Allah es la luz de los cielos y la tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay una lámpara” (Q. 24:35).



Kuran-I Kerim

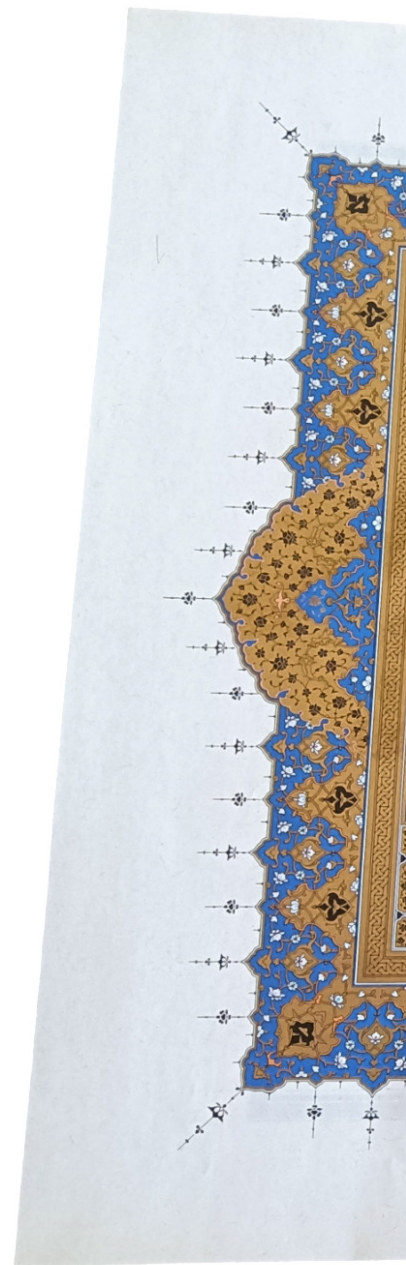
Hüseyin Kutlu (copista)

2009

Papel 275 x 195 mm

Colección de D. José Miguel Puerta Vilchez

El oficio del cálamo sigue vivo, como es el caso de este Corán caligrafiado e impreso en Turquía, en el que destaca su cuidada encuadernación y decoración interior con predominio del dorado combinado con otros colores como el azul.



سُورَةُ النِّسَاءِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
 اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ
 الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

وَمَنْ يَسْئَلْكَ

سُورَةُ النِّسَاءِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 اللَّهُمَّ ذَاكَ الْكِتَابُ لَا رَبَّابَ فِيهِ هَدَى
 لِلْمُتَّقِينَ
 الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ
 الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ
 وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِمَّا أُنْزِلَ
 مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ
 أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

فَالْيَا أَيْمَنُ

El arte de encuadernar

Colección particular

Las encuadernaciones moriscas ponen de manifiesto la mezcla de tradiciones y el mestizaje cultural que existía en los siglos XV y XVI entre los distintos grupos sociales y religiosos. Junto a los materiales y las herramientas propias del encuadernador se presentan modelos que reproducen originales de encuadernación islámica tradicional, mudejar y morisca.



162-177

لَكَدَالُوا الْحَكِيمُ بِذَمِّ يَفْعَالٍ
هَذَا الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِهِ تَكْفِيرًا
كَلَامًا لِرُكَّتَيْهِ الْإِسْرَائِيلِ
لَعِبِ عَلَيْهِمْ وَمَا أَدْرَاكَ مَا
عَلِيٌّ وَكَاتِبٌ مِّنْ قَوْمٍ يَتَّبِعُونَ
كَذَّابًا مُّزِيدًا الْإِسْرَائِيلِ
نَعِيمٌ عَلَى الْإِسْرَائِيلِ
يَتَّبِعُونَ وَفِي تَغْرُوبِهِمْ وَفِي
مَعْمُورِهِمْ تَحْذِيرًا لِّلْمُحْسِنِينَ

Memorizar
la palabra
de Allah

Confesó que siendo muchacho le enseñó su padre a leer arávigo y después a leer y escribir moriego un morisco de Almonazir, el cual trajo tres cuadernos moriegos con ceremonias de moros.

*Proceso de Lope de Monte, vecino de Rodén (Zaragoza)
(Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Libro 990, fol. 198)*

La lectura del Corán constituía una necesidad básica en la vida religiosa de mudéjares y moriscos. Bien como acto piadoso íntimo o como parte de la liturgia colectiva de los distintos ritos de paso (nacimiento, circuncisión, matrimonio, muerte, etc.), los testimonios inquisitoriales dan cuenta de los desvelos de estas minorías por aprender a *leer arávigo*.

Las primeras letras solían aprenderse en el hogar, de mano de los padres, que instruían a sus hijos en los rudimentos del árabe, una lengua que, en realidad, ya no hablaban. Los que tenían medios para pagar una instrucción, acudían a madrasas o escuelas coránicas. De gran prestigio era la de Granada, fundada en época nazarí; mientras que en zonas rurales de Valencia y Aragón funcionaron pequeñas escuelas clandestinas en casas particulares, así como maestros itinerantes.

Más allá de la recitación y comprensión de las palabras del Corán, la memorización del libro sagrado constituía un mérito indiscutible para el creyente. Entre las mujeres *alfaquinas* y memorizadoras del Corán, destaca la Mora de Úbeda. A ella recurre en búsqueda de su sabiduría y elocuencia el célebre morisco castellano, Mancebo de Arévalo. El conocimiento del Corán que poseía esta anciana granadina le permitía *dar grandes brincos sobre nuestro onrado Alcorán*, es decir, citar alternativa y convenientemente diversas azoras y aleyas.

Uno de los métodos mnemotécnicos empleados por los moriscos en el aprendizaje del Corán consistía en su recitación comenzando por las últimas azoras, más breves y fáciles de *decorar* o aprender *de corazón*. Aunque conocido este método en otras sociedades islámicas, la singularidad de los testimonios moriscos radica en el uso del soporte papel en el que se escriben estas copias inversas.

Abecedario y cartilla para aprender árabe

Siglos XVI-XVII, Hornachos (Badajoz)
Papel, 8 hojas
210 x 157 mm

Biblioteca de Extremadura, ms. FA-M 3

Cartillas y primeras letras

El célebre morisco Al-Hayari/Diego Bejarano, natural de Hornachos (Badajoz), nos ofrece uno de los testimonios más fidedignos sobre el aprendizaje del árabe entre las minorías islámicas peninsulares dando cuenta de cómo había aprendido las primeras letras de mano de un tío paterno:

Me sacó un papel en el que estaban escritas las letras del alfabeto siete u ocho veces (...) Y dijo: «la primera se lee con terminación de acusativo y se dice: a, ba, ta». Y leí aquella y lo comprendí; luego la segunda, con vocal -i, después la tercera y así hasta la última.

Esta cartilla procedente de la misma localidad extremeña ilustra a la perfección el testimonio de Bejarano.

اَبْتَتَّ بِجِدِّهِ فِي رِزْقِ كُلِّ
مَرْصُوعٍ غَدًا فَرَشَرَهُ وَلَا يَـ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَبْتَتَّ بِجِدِّهِ فِي رِزْقِ كُلِّ
مَرْصُوعٍ غَدًا فَرَشَرَهُ وَلَا يَـ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَبْتَتَّ بِجِدِّهِ فِي رِزْقِ كُلِّ
مَرْصُوعٍ غَدًا فَرَشَرَهُ وَلَا يَـ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَبْتَتَّ بِجِدِّهِ فِي رِزْقِ كُلِّ
مَرْصُوعٍ غَدًا فَرَشَرَهُ وَلَا يَـ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَبْتَتَّ بِجِدِّهِ فِي رِزْقِ كُلِّ
مَرْصُوعٍ غَدًا فَرَشَرَهُ وَلَا يَـ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فَاِنَّهُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ
وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَلِدْ اَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



Selección coránica en orden inverso

Siglo XVI, Foz Calanda (Teruel)

Papel, 106 hojas

215 x 151 mm

Colección particular de D. Emilio Lozano Tonkin



كَلَامًا يَنْفَعُهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ
يَوْمَ تَنْفَعُ الْكُتُبُ رُحْمُكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ
هَذَا الَّذِي كُتِبَ عَلَيْكُمُ
كَلَامًا يَرْكُبُ الْأَشْرَارُ
لِيُعْلَمَ عَلَيْهِمْ وَمَا أَكْرَمَهُ
وَلِيُتَوَكَّلَ عَلَى الْكَافِرِ
وَالْمُفْرِدُونَ فِي الْأَجْرِ
يَعْلَمُ الْآخِرَ الْغَيْبِ
يَتَوَكَّلُ عَلَى الْغَيْبِ
مَعَهُمْ خَصْرَةٌ أَوْ يَكُونُ

لِيُسْمِيَ اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
لِيَرْحَمَهُ اللَّهُ
مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ
إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ وَتَوَكَّلُ
فَسَتَعْلَمُونَ أَيْنَ خَلَدْنَا
كَأَلَمْ نُنْفِقْ مِنْ قَبْلُ

Glosario árabe-aljamiado de términos de diferentes azoras

Siglo XVI, Almonacid de la Sierra (Zaragoza)
Papel, 28 hojas
208 x 73 mm

Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC), ms. RESC/40

وَلَا يَخْشَوْنَ
وَلَا يَخْشَوْنَ
وَلَا يَخْشَوْنَ
وَلَا يَخْشَوْنَ

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

سورة الحجارة

6



7



8



Dintel y lápidas epigráficas de la portada de la Madraza Yusufiyya

1349

Mármol, varios fragmentos

Museo de la Alhambra, R142582

- 1 - 209 x 1055 x 41 mm
- 2 - 200 x 1060 x 40 mm
- 3 - 224 x 285 x 34 mm
- 4 - 80 x 205 x 32 mm
- 5 - 390 x 215 x 35 mm
- 6 - 209 x 549 x 50 mm
- 7 - 211 x 615 x 47 mm
- 8 - 227 x 615 x 45 mm

Los únicos fragmentos conservados de la puerta de entrada a La Madraza son 8 piezas talladas en mármol blanco con decoraciones vegetales y epigrafías. Este singular edificio se mantuvo físicamente tras la conquista cristiana de 1492, aunque se desconoce si siguió funcionando como madraza hasta su uso como Cabildo de la ciudad en 1500. En su bello oratorio siguió latiendo el Corán, que se ha mantenido epigrafiado en sus muros hasta la actualidad.

1



2



3



4



5







2106





178-193





El Corán entre la vida y la muerte

*Llevaba siempre con él
el Alcorán; con esto huiría
el diablo d'él y se libraría de
cualquier peligro; y creyéndolo
así, lo llevaba.*

*Proceso de Thomás Monferriz
(Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Libro 988, fol. 442)*

El Corán estaba presente en la vida del morisco desde el momento del nacimiento. Como contrapunto del bautismo, los moriscos realizaban el rito de las *fadas*, mediante el cual se le imponía al recién nacido un nombre islámico, a fin de deshacer los efectos del sacramento cristiano. Esta ceremonia tenía lugar a los siete días del nacimiento. En la clandestinidad del hogar, se bañaba, se perfumaba y se alhajaba a la criatura, al tiempo que se le recitaban al oído diversas plegarias y pasajes coránicos. El rito se remataba con el sacrificio de una res, junto a la limosna en oro equivalente al peso del recién nacido.

El texto coránico también está presente en el tránsito entre la vida y la muerte. Tras la confirmación del óbito, se procedía al lavado del cadáver con agua fresca aromatizada y a su amortajamiento, con varios lienzos blancos que se perfumaban y se ungían con ungüentos. Preparado el cuerpo, se procedía a su conducción desde la casa al cementerio acompañado de la recitación de jaculatorias, cortejo del que estaban

excluidas las mujeres, a excepción de la esposa, madre, hermana o tía del difunto. Llegados al cementerio, se realizaba la oración ante el cadáver y, finalmente, se disponía en el sepulcro, siempre en contacto con tierra virgen y de tal manera que su cara quedase orientada hacia La Meca. Bien en la mano del difunto, bajo su cabeza, en la mejilla o entre la mortaja, se depositaba asimismo la denominada *carta de la fuesa*, texto, generalmente en árabe, que contenía su profesión de fe como musulmán.

Tras el enterramiento, los familiares se reunían en las casas para las setenas, que se celebraban durante siete noches, durante las cuales se hacían lecturas colectivas, para las que se disponían de monumentales ejemplares del Corán.

Más allá de estos usos litúrgicos, el Corán constituía un elemento esencial en la religiosidad popular de mudéjares y moriscos como el más poderoso de los talismanes. La recitación de ciertas azoras, especialmente la inicial (al-Fatiha), era ya conocida en época del Profeta como remedio eficaz contra el mal de ojo. Pequeños libritos con texto coránico o simples hojas con algunas aleyas escritas se ocultaban entre la ropa a modo de amuleto.

El Corán formaba parte asimismo de conjuros, ensalmos, talismanes, bebedizos y sahumerios con los que se curaban los más variados padecimientos; se adivinaba el futuro; se exorcizaba al endemoniado; se procuraba el amor; se liberaba a aquel que estaba preso; se hacía tornar al huido, etc.

Determinadas aleyas reconocidas por sus virtudes y beneficios, se entreveraban en remedios populares en los que la fórmula mágica se escribía con azafrán; se conjuraba al alba o a la luz de la luna; se quemaba e inhalaba como sahumerio, o se bebía desleída en agua, agua de rosas o agua de lluvia.



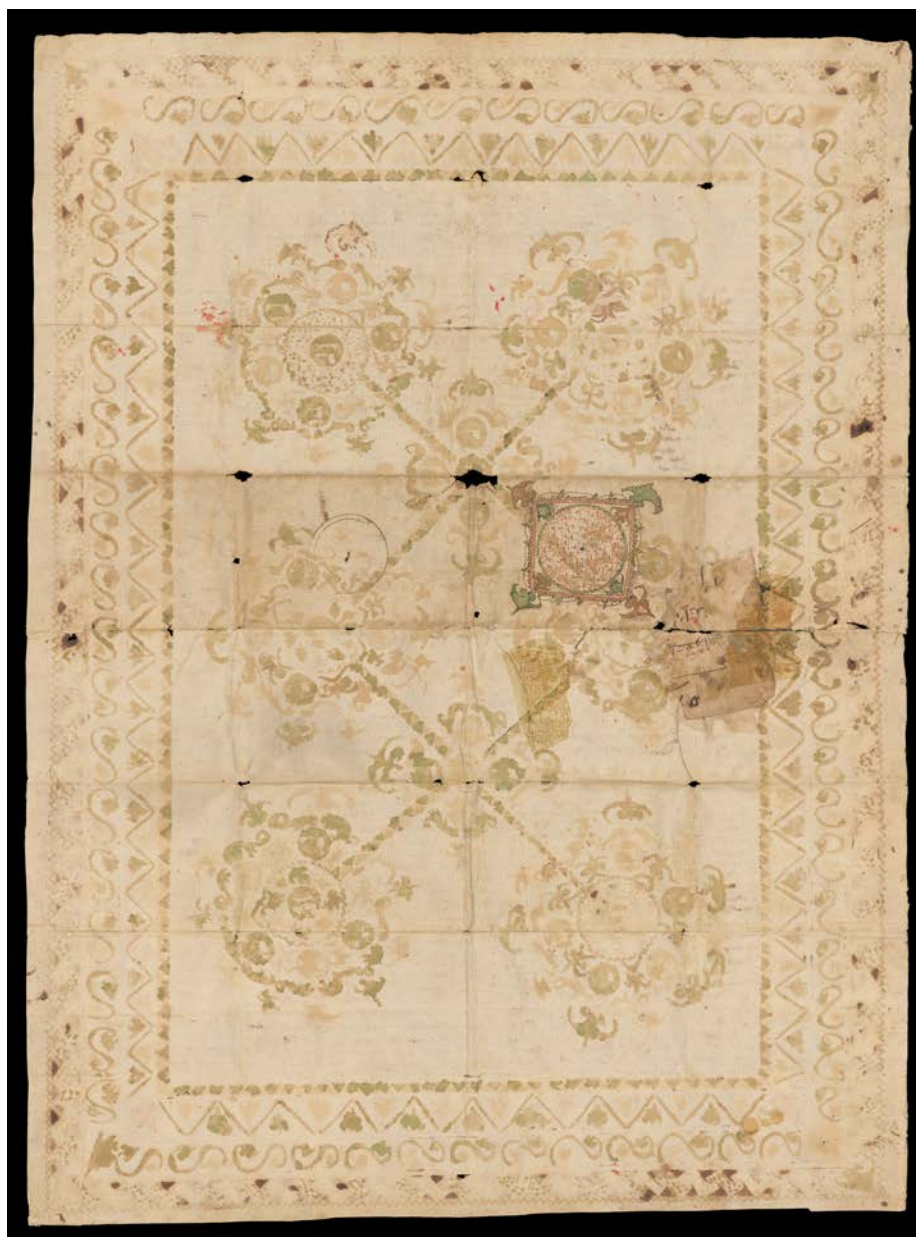
Carta de la fuesa o del muerto

Siglo XVI, Morata de Jalón (Zaragoza)

Papel, 1 hoja

420 x 575 mm

Colección particular de Dña. María Ángeles
Rodrigo Muñoz.





Corán

(Primera mitad, azoras 1-18)

Siglos XV-XVI

Papel, 205 hojas

425 x 270 mm

Excmo. Ayuntamiento de Segorbe (Castellón), Archivo Municipal, 3073/222

تَسْمِعُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ أَفِلَا
 مَا تَذَكَّرُونَ وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ
 أَهْلَكْنَاهَا أَهْلِهَا يَا سَائِلِينَ
 أَوْ هُمْ فِي شَكٍّ فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ
 إِلَّا أَنْ هُمْ بِأَسْمَاءِ الْأَرْوَاحِ الْوَالِدَاتِ
 كَذَّابِينَ فَلَتَسْمِعَنَّ الَّذِينَ
 رُسُلَ الْيَمِّ مَعَهُمْ وَلَتَسْمِعَنَّ الْمُرْسَلِينَ
 وَلَتَقْصُرَنَّ عَلَيْهِمْ يَوْمَئِذٍ الْأَرْوَاحُ
 كَمَا غَابَتْ وَالْوُزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ
 فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ
 هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ
 فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ
 فَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا إِلَّا طَائِفًا لَمُومًا
 وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا
 لَكُمْ فِيهَا مَعَادِيرَ فُلَاكٍ
 تَشْكُرُونَ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ
 رَتَّبْنَاكُمْ ثُمَّ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ اسْكُنُوا



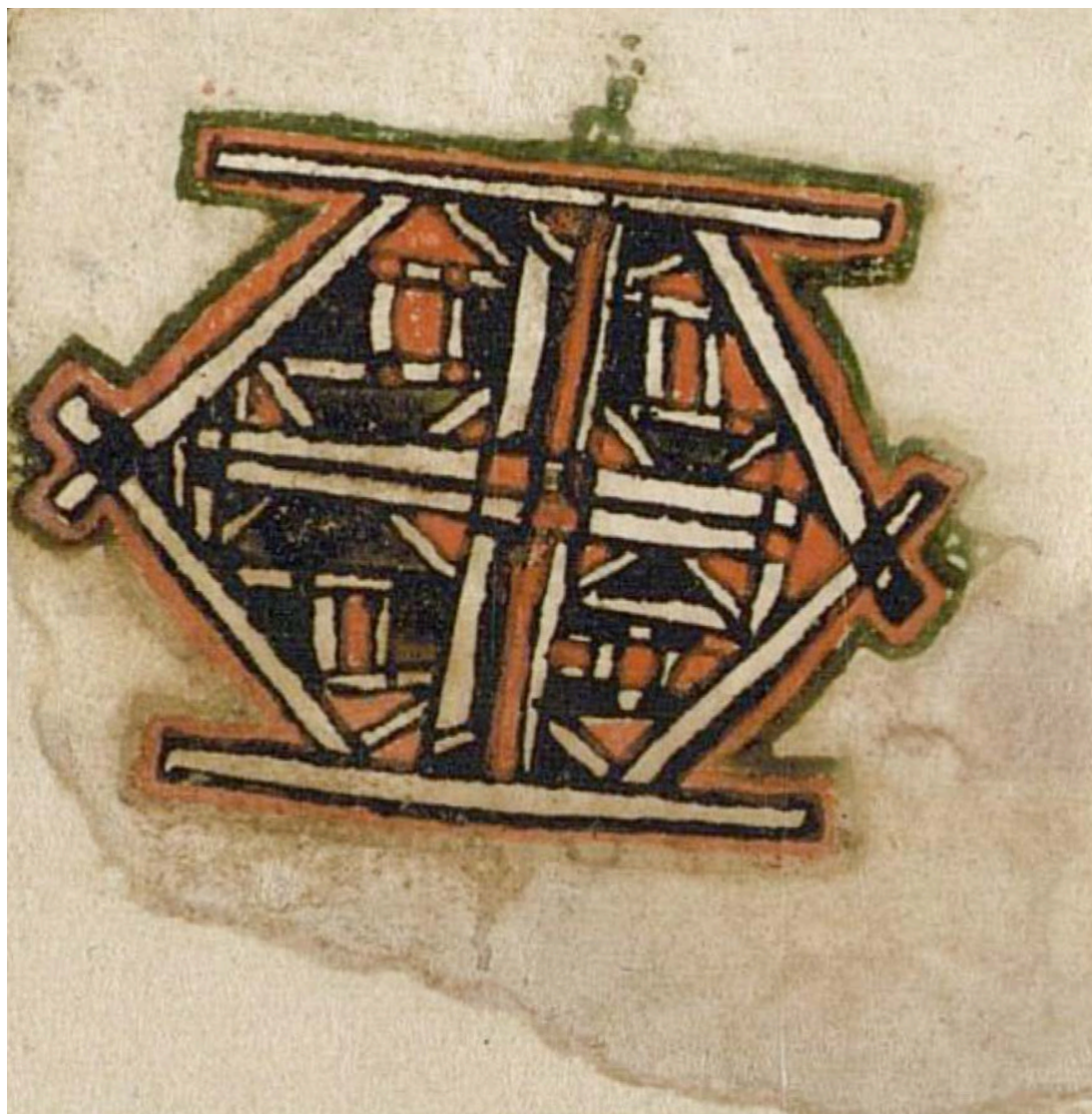
مِنْ رَبِّكُمْ
 رَكِبَ الْأَرْضَ الْيَمِّ فَلَا
 يَصْدُرُكُمْ مِنْهُ لِتَسْمِعُوا
 كَرِهُوا لِلْمُؤْمِنِينَ اتَّبِعُوا
 رِئَاسَتَهُمْ مِنْكُمْ وَلَا

تَسْمِعُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ أَفِلَا
 مَا تَذَكَّرُونَ وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ
 أَهْلَكْنَاهَا أَهْلِهَا يَا سَائِلِينَ
 أَوْ هُمْ فِي شَكٍّ فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ
 إِلَّا أَنْ هُمْ بِأَسْمَاءِ الْأَرْوَاحِ الْوَالِدَاتِ
 كَذَّابِينَ فَلَتَسْمِعَنَّ الَّذِينَ
 رُسُلَ الْيَمِّ مَعَهُمْ وَلَتَسْمِعَنَّ الْمُرْسَلِينَ
 وَلَتَقْصُرَنَّ عَلَيْهِمْ يَوْمَئِذٍ الْأَرْوَاحُ
 كَمَا غَابَتْ وَالْوُزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ
 فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ
 هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ
 فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ
 فَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا إِلَّا طَائِفًا لَمُومًا
 وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا
 لَكُمْ فِيهَا مَعَادِيرَ فُلَاكٍ
 تَشْكُرُونَ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ
 رَتَّبْنَاكُمْ ثُمَّ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ اسْكُنُوا

Textos mágicos

Siglo XVI. Hornachos (Badajoz)
Papel, 111 hojas
112 x 160 mm

Biblioteca de Extremadura, ms. FA-M 3



El Fablamiento del Alcorán y del bien que se haze con él

Siglo XVI
Papel, 17 hojas
240 x 170 mm

Biblioteca Nacional de España, mss. 5081

Amplio corpus de recetas basadas en aleyas coránicas de las que los moriscos se valían para solucionar sus problemas cotidianos.

كَمَا نَشَاءُ ۚ اللَّهُ يَنْزِلُ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ شَأْنِ اللَّهِ سِرٌّ

النَّمِيل

شَرَّ جَعْفَرٍ كَيْبَانُ لَمَّا شَكَارَ بِرَ الْكَلْعَرِ
غَمِيرُ الْعَزَالِ الْكَلْعَرِ ۚ أَنَا ۚ أَشْتَنِسِي
نُشَاءُ كُشْتَرِ ۚ كَالِ بُلَيْسِي ۚ فَيَارِ نَغْنِي
الرُّفْرُ ۚ يَلْعُرُ تَاشُ نَكُشْشَ مَلَشَ الشَّجَانِ
تَاشُ ۚ إِنَّ شَأْنَ اللَّهِ سِرٌّ الْقَصِير

شَرَّ جَعْفَرٍ كَيْبَانُ لَمَّا شَكَارَ بِرَ الْكَلْعَرِ
شُبْرُ الْمَمْلُوكِ ۚ إِشَارَ شَاغِرٍ كَانُ قِرْمَلِ
نَبِيرِ تَاشِ الْكَلْعَرِ ۚ أُنْكَكُ أَشْمَاشُ ۚ
كَيْبَانُ تَبَا ۚ أَمَلُ ۚ أَمَلُ الشَّامِ ۚ أَمَلُ ۚ أَمَلُ ۚ
نُذُ ۚ أَمَلُ ۚ إِشْتَابَارُ شَعْوُ ۚ لَا يَكْتَرُ شَعْوُ مَلَا ۚ
لُرَاشُ ۚ إِنَّ شَأْنَ اللَّهِ سِرٌّ الْعَنْكَبُوتِ

شَرَّ جَعْفَرٍ كَيْبَانُ لَمَّا شَكَارَ بِرَ الْكَلْعَرِ
يَكْتَرُ شَأْلُ ۚ أَجْيَابُ ۚ إِشْكَاشُ ۚ أَذْ ۚ لُشْنُ ۚ
لَمَوَانُ ۚ إِشْتَابَارُ شَعْوُ شَأْلُ ۚ لَا غَرَّ شَعْرُ ۚ
إِشْكَوَانُ ۚ إِشْكَاشُ ۚ تَبْرَكَ ۚ كَانُ ۚ تَانُ ۚ غَرَّ شَأْلُ ۚ
يَكْتَرُ ۚ الْكَزْ ۚ نَشْرُ ۚ كَيْبَانُ ۚ لَا ۚ أَشْكَرُ ۚ أَكُنْ
تَاشُ ۚ لَا ۚ آءُ ۚ أَلْ ۚ أَلْ ۚ أَلْ ۚ أَلْ ۚ أَلْ ۚ أَلْ ۚ
كُونُ ۚ شَأْلُ ۚ أَشْكَاشُ ۚ إِشْكَاشُ ۚ شَبَارُ ۚ شَرَّ ۚ لَ ۚ
إِنَّ شَأْنَ اللَّهِ سِرٌّ الرُّومِ

شَرَّ جَعْفَرٍ كَيْبَانُ لَمَّا شَكَارَ بِرَ الْكَلْعَرِ
كَانُ ۚ تَانُ ۚ مَلُ ۚ جَلْرُ ۚ رَ ۚ أَشْكَاشُ ۚ عَيْبَانُ
إِنَّ شَأْنَ اللَّهِ سِرٌّ الْفَخْمَانِ

شَرَّ جَعْفَرٍ كَيْبَانُ لَمَّا شَكَارَ بِرَ الْكَلْعَرِ



Fragmentos coránicos y *alherces*

Siglos XV-XVI, Calanda (Teruel)
Papel, 85 hojas
90 x 100 mm

Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, ms. L.533



Escudilla

—
Siglo XV
Cerámica a torno
40 x 120 mm (diámetro)

Departamento de Prehistoria y Arqueología, Universidad de Granada

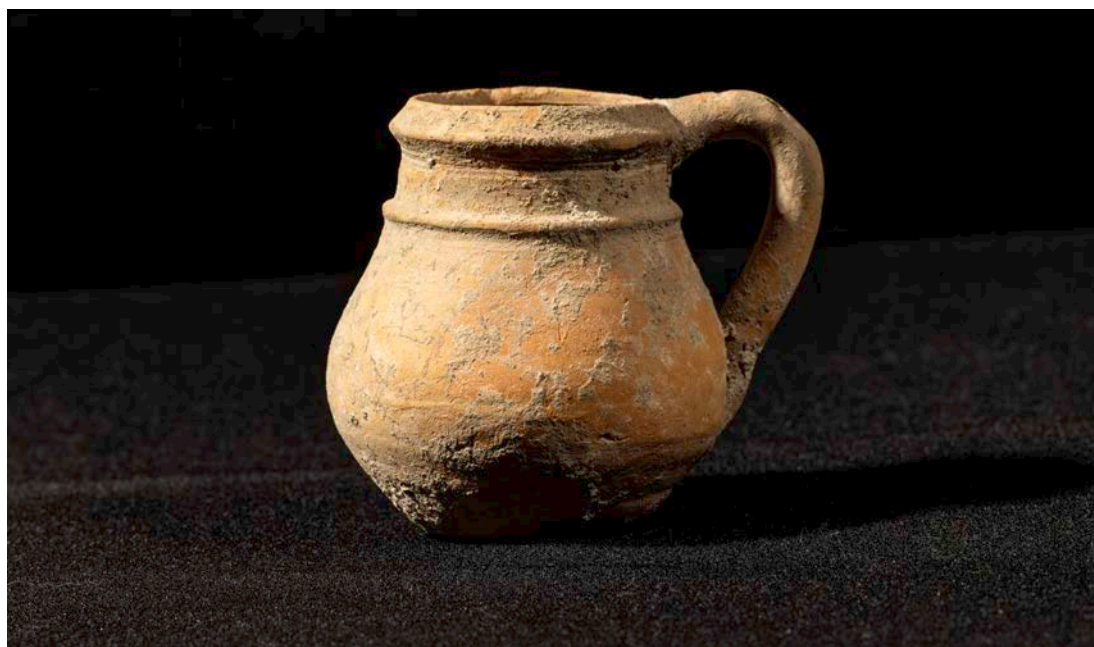
Jarra

—
Siglos XIII-XIV
Cerámica a torno
85 x 90 x 77 mm

Departamento de Prehistoria y Arqueología, Universidad de Granada

Corán, agua y miel

Las *anušras* o bebedizos constituían una práctica mágica muy popular entre mudéjares y moriscos como remedio a todo tipo de males y padecimientos. Para su elaboración es necesario un plato, vasija o escudilla sobre la cual se escriben palabras, nombres o plegarias, junto a determinadas aleyas del Corán. Luego se agrega incienso, artemisa, miel, azúcar o nidos de golondrina, que se deslien con agua de lluvia o del sagrado pozo de Zamzam de La Meca. Finalmente, el compuesto se cuele y es dado a beber al paciente.



194-207



El Corán en manos cristianas

*Traed vuestro Alcorán para el
viernes que viene, que yo traeré el
mío, y aquí comprobaremos si es
verdad lo que yo digo.*

*Martí de Figuerola, predicador, 20 septiembre de 1517
(Guillén Robles, Leyendas de José hijo de Jacob
y de Alejandro Magno, 73)*

El Corán fue objeto de estudio en la Península por los intelectuales cristianos. A las primeras traducciones latinas (Robert de Ketton, 1143, y Marcos de Toledo, 1210) sucedió la versión árabe-latín-castellano auspiciada por Juan de Segovia (1455). Su estrategia de acercamiento al islam *per viam pacis et doctrinae* incluía una nueva traducción –hoy desaparecida– para la que contó con la colaboración del alfaquí segoviano Iça de Gebir. Otro mudéjar, Juan Gabriel de Teruel, resultará pieza clave en la traducción latina promovida por el cardenal Egidio de Viterbo (1520), defensor también del diálogo interreligioso. Autoridades eclesiásticas, como el obispo de Granada Pedro de Castro, se preciarán de contar con ejemplares del texto sagrado islámico en sus bibliotecas. Algunos de estos manuscritos, al encontrarse plenamente vocalizados, contienen además anotaciones que denotan su uso como material de aprendizaje de la lengua árabe.

Este espíritu conciliador no dominó siempre las relaciones entre cristianismo e islam. Juan Andrés, alfaquí de Játiva convertido al

cristianismo, realizará una nueva traducción bajo los auspicios de Martín García, Inquisidor General de Aragón, que usará en su polémica anti-islámica recogida en sus *Sermones* (1517). Fragmentos de esta versión se reproducen en la obra posterior que dará fama a Juan Andrés, *Confutación de la secta Mahomética y del Alcorán* (1515), punto de partida de una serie de obras apologéticas de los siglos XVI y XVII que culmina en Tirso González de Santalla (*Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, 1687).

Finalmente, los distintos *Índices de libros prohibidos* publicados por la Inquisición incluyeron todos los libros “de la secta de Mahoma, escritos en arábigo, o en romance, o en cualquier otra lengua vulgar”. No pocos ejemplares del Corán acabaron en manos de la Inquisición, destruyéndose en su mayor parte. Solo en el Tribunal de Valencia entre 1566 y 1609 fueron requisados medio centenar, mientras que en la plaza del mercado de Zaragoza la Inquisición mandó quemar miles de coranes y libros árabes.

Martín Pérez de Ayala

—
Juan de Sevilla Romero y Escalante
ca. 1675

Pintura al óleo.

1655 x 1195 mm (sin marco), 1820 X 1370 (con marco)

Universidad de Granada.

Martín Pérez de Ayala fue obispo de Guadix, de Segovia y arzobispo de Valencia. De gran formación teológica, alcanzó prestigio y autoridad en el Concilio de Trento. Preocupado por la instrucción de los moriscos, publicó en 1566 un catecismo, *Doctrina Cristiana, en lengua arábiga y castellana para la instrucción de los nuevamente convertidos deste Reyno*. Dejó otro sin terminar que será editado a finales del siglo XVI bajo el título de *Catechismo para los nuevamente convertidos de moros, impreso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arçobispo de Valencia, D. Juan de Ribera*.



Cuaderno con contenido coránico incautado al morisco valenciano Francesc Chopló

1581, Benimuslem (Valencia)

Papel, 8 hojas

112 x 116 mm

Archivo Histórico Nacional, Inquisición, MPD 517.2

يَسُو بِاللَّهِ اَرْفَعِنَا رَحِمَ
لَعَمْرُكَ اِلَى رَبِّكَ
لَعَمْرُكَ اَرْفَعِنَا رَحِمَ
قَلْبِي يَسُو اَرْفَعِنَا رَحِمَ
نَا اِيَّاكَ نَقْبِلُكَ
يَا نَسْتَوِيضُ
بَصْرَكَ لَمْ شَتَفِيكَ
اَصْرَكَ لَمْ شَتَفِيكَ
عَلَيْكَ مَعْرِفَتِي
عُظْمِي عَالِيكَ

Corán

(Azoras 1-18)

Ibrahim ibn Ashir (copista)

ca. 1700, Córdoba

Papel, 227 hojas

172 x 123 mm

Escuela de Estudios Árabes de Granada, ms. 2

Corán con anotaciones latinas
probablemente del P. Tomás de León,
autor a su vez del glosario árabe-latín
y árabe castellano.

الْمَرْحَلِكِ الْكَتَبُ لَا يُدْرِكُهُ دُخَانُ
لِلْمُتَّبِعِ الْخَيْرِ يَوْمَ نُنَزِّلُ بِالْغَيْثِ وَيَقْبِرُونَ
الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ وَالْخَيْرُ
يَوْمَ نُنَزِّلُ مَا نَزَّلْنَا لَكَ وَمَا هُوَ إِلَّا مِنْ قَبْلِكَ
وَبِالْآخِرَةِ أَهْمُ يَوْمَ نُنَزِّلُ مَا نَزَّلْنَا لَكَ عَلَيْهِ دُخَانُ
مِنْ زَبَدٍ مِمَّا يَدْمِيقُ وَالْمُفْلِحُ سِرَّ الْأَخْرِ
بِزَكَاةٍ وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْزِلَتْ تَحْمِيمُ أَمْ لَمْ
تُنْزَلْ لَهُمْ لَا يَوْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ
بَنِي إِسْرَافِيلَ سَمِعُوا وَفَعَلُوا أَبْصَارِهِمْ
غَشِيَتْهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وَمِنَ النَّاسِ
مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا
هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يَخَافُ عَذَابَ اللَّهِ وَالْخَيْرُ

امنو

Liber des Alkorani
Continet Alcoras. V.



الفحة الكثر سبع اية

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العلمين الرحمن الرحيم
يوم الدين يا كاتعبدوا بيا
كانستعين اولنا الصراط المستقيم
فيمصرنا الى الدين انعم عليهم غيرا
المعصوب عليهم ولا الضالين
الفحة بايتين وخمس وثم

بسم الله الرحمن الرحيم

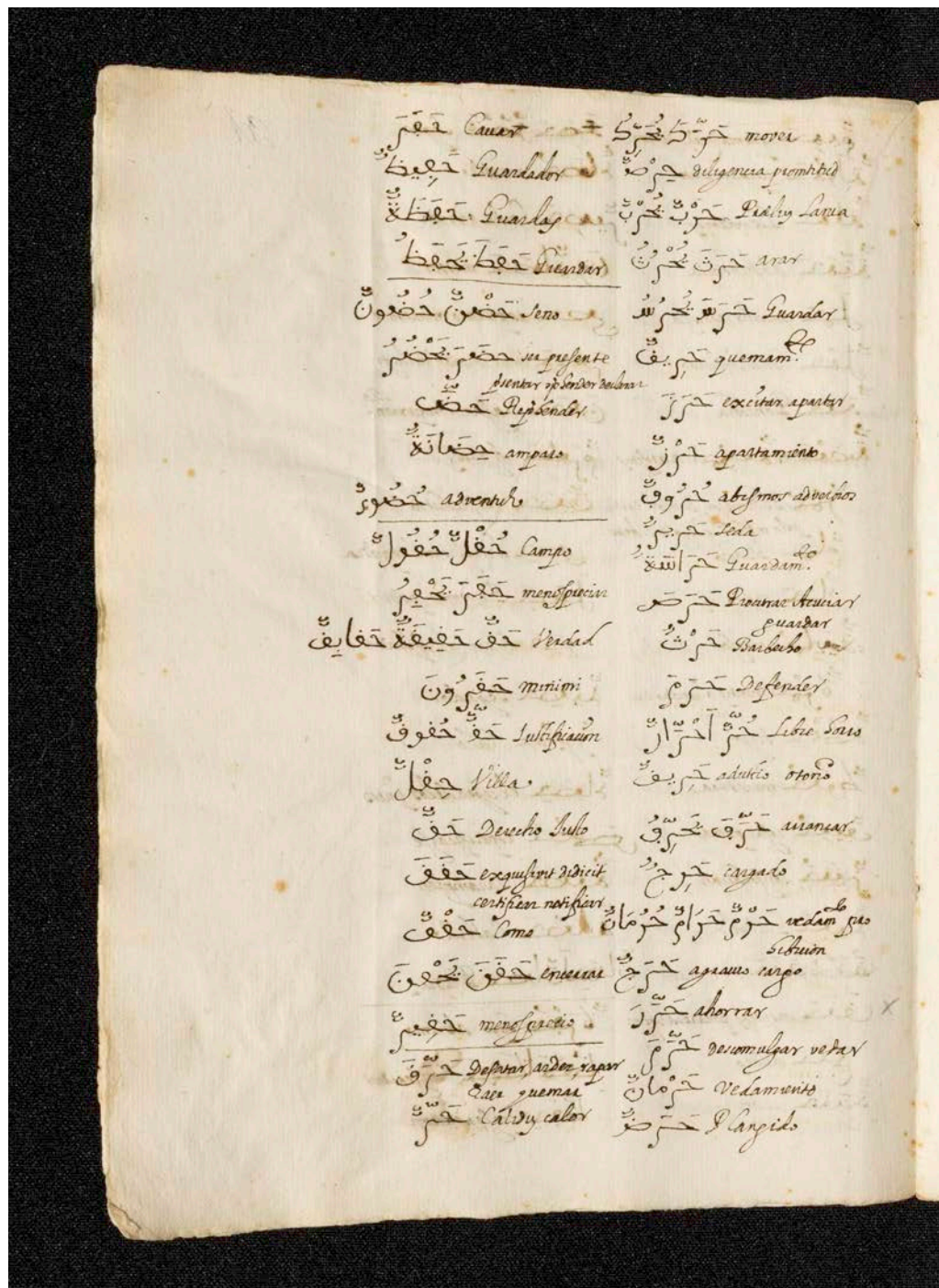
Alpecho
Libri de
matien
Al Samudley

Al zard
de Vaua
L. 1 Al
korani

Thesaurus arabicae

Tomás de León S.I.
Siglo XVII
Papel, 268 hojas
215 x 155 mm

Escuela de Estudios Árabes de Granada, ms. 17



حَرْشٌ	Promissio sollicitudo	حَرْشٌ	Periculum. Tribulatio
حَرْأٌ	percy corree	حَرْشٌ	Contador
حَرْعٌ	odio englo	حَرْشٌ	mercium
حَرْشٌ	cosa atroz	حَرْشَانٌ	orientam
حَرْضٌ	empores en algo	حَرْشٌ أَحْسَاسٌ	sentias
حَرْبٌ	ulcerar pelcar	حَرْشٌ حَرْشٌ	sentia
حَرْبٌ	Luoma	حَرْشٌ	exular
حَرْبٌ	Caor	حَرْبٌ	Auggar
حَرْبٌ	magis	حَرْجٌ حَرْجٌ	ser neuplais
حَرْبٌ	el que ara	حَرْجٌ حَرْجٌ	allogarse
حَرْبٌ	Agudo	حَرْبٌ	venia conular inular
حَرْبَةٌ	acutus modicus	حَرْبٌ حَرْبٌ	conener
حَرْبٌ	imaginar pofar	حَرْبٌ	conillecefe
حَرْبٌ	Imaginacion	حَرْبٌ	rams
حَرْبٌ	Bonitas infirito	حَرْبٌ	Grado ayra
حَرْبٌ	Imul	حَرْبٌ	confiderari
حَرْبٌ	auca embidia	حَرْبٌ حَرْبٌ	carore de reure
حَرْبٌ	infirmitas enordia	حَرْبٌ	apocuin pany apai far
حَرْبٌ	Quenta	حَرْبٌ	Cauela
حَرْبٌ	Notaimiento	حَرْبٌ	apocuin apocuin
حَرْبٌ	mercium	حَرْبٌ	de me i ego
حَرْبٌ	quexafe	حَرْبٌ	solencia
		حَرْبٌ	Cauae defriar
		حَرْبٌ	Remore

Manuductio ad conversionem mahometanorum in duas partes divisa.
Pars secunda. In qua falsitas mahvmetanae

Tirso González de Santalla S.I.
1687
Papel, 602 págs. + 7 de índice
155 x 110 mm

Biblioteca de los PP. Escolapios de Granada

MANVDVCTIO
AD CONVERSIONEM
MAHVMETANORVM
IN DVAS PARTES DIVISA.

PARS SECVNDA.

IN QVA FALSITAS MAHVMETANÆ
Sectæ convincitur.

TOMVS SECVNDVS.

SS. DOMINO NOSTRO
INNOCENTIO XI.

PONTIFICI MAXIMO.

POST SACRORVM PEDVM OSCVLA,
consecrat M. Thyrsus González de Santalla è Societa-
te Jesu, in Salmanticensi Academia Sacræ Theo-
logiæ Primarius Antecessor emeritus.

VT CIVIS COPIOSISSIMIS SVMPTIBVS, SOLERTISSI-
ma industria, infatigabili zelo, precibus, lachrymis, & gemitibus Mahometismum cernimus subingatum, eiusdem quo-
que faustissimo auspicio tot Barbaris Nationibus sedentibus
in tenebris, & vniuersa mortis, victricem Christianæ veri-
tatis lucem tandem affulsisse lætemur.

MATRITI.

Ex Officina Bernardi de Villa-Diego, Typographi Regij.
Anno M. DC. LXXXVII.

208-227



Exilio y ocultación

Dichos manuscritos estaban escondidos en el espacio que mediaba entre un piso ordinario y un falso piso de madera hábilmente sobrepuesto, de modo que los libros han estado ocultos cerca de tres siglos, sin que nadie se haya apercebido de su existencia.

Francisco Codera, "Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra", Boletín de la Real Academia de la Historia, V, 1884, 269-270

Para el morisco de a pie, la posesión de un corán constituía algo poco común. Y es que el tiempo y el coste que suponían las labores de copia, hacían del libro sagrado un bien preciado al alcance de pocos. Los que se podían hacer con un ejemplar lo guardaban con celo y como legado familiar pasaba de una generación a otra.

Al igual que otros libros islámicos, los coranes viajaban entre territorios, muchas veces ocultos entre la mercadería de arrieros y trajineros moriscos que cubrían las rutas de Valencia y Granada a Aragón, de Aragón a Castilla, etc., o incluso en las alforjas de otros que iban y venían al norte de África a la búsqueda de libros islámicos. Y algunos viajaron con sus propietarios a los destinos del exilio.

Los distintos edictos y sanciones promulgadas a lo largo del siglo XVI obligaron a los moriscos a vivir su fe islámica en la clandestinidad del hogar. A pesar de la prohibición de hablar, leer y escribir en árabe, y de las purgas masivas de obras islámicas, siguieron conservando sus libros.

Ocultos entre los muros y falsos techos de sus casas, permanecieron estos códices durante siglos, tras el desahucio de sus inquilinos y su expulsión de la península ibérica. El gran hallazgo de Almonacid de la Sierra supone un elocuente ejemplo de estas ocultaciones moriscas. En agosto de 1884, al levantar el falso suelo de una casa de esta localidad zaragozana, tuvo lugar el descubrimiento de cientos de códices árabes y aljamiados. Creídos de ningún valor por los albañiles, muchos de estos libros fueron arrojados a los escombros y otros quemados para divertimento de los muchachos del pueblo. El centenar de manuscritos que consiguieron sobrevivir se custodian hoy en Madrid, en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, como legado de nuestro pasado para las futuras generaciones.





Costas del Mar Mediterráneo (págs. ant.)

Escuela mallorquina

1660

Dibujo a tinta sobre pergamino, coloreado a mano

420 x 710 mm

Biblioteca del Hospital Real, Universidad de Granada

Completa panorámica del Mediterráneo en el siglo XVII, donde se hallan las principales ciudades de destino del exilio morisco. Utiliza los colores verde, azul y rojo para el contorno de las costas; el rojo, azul y ocre para las islas; y el amarillo para enmarcar el conjunto.

Costas y puertos del Mar Egeo y del Mar de Mármara

1660

Dibujo a tinta sobre pergamino, coloreado a mano

595 x 415 mm

Biblioteca del Hospital Real, Universidad de Granada

Detalle de las costas sur y oriental de Grecia junto con las occidentales de Turquía, donde aparecen las ciudades de Constantinopla (Constantinopolis) o Salónica (Salonici) que acogerán a una importante comunidad morisca. En esta última ciudad se llevarán a cabo dos traducciones del texto coránico al castellano.





Fragmento del Corán

(Q. 21:79-22:44)
Siglo XIII
Pergamino, 6 hojas
200 x 180 mm

Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón, D-1

No hay más poder que el de Allah

Durante las labores de reforma del palacio de la Aljafería de Zaragoza, se hallaron entre las maderas del artesonado del Salón del Trono de los Reyes Católicos seis hojas del Corán. Esta ocultación, tan cargada de significado, fue obra de albañiles moriscos que trabajaron en el reacondicionamiento de este antiguo palacio musulmán que pasó a manos de los monarcas cristianos. Así, estas hojas permanecieron durante siglos presidiendo discretamente este real sitio, como prueba de que el poder de Allah está por encima de cualquier otro poder.

1

Fragmento del Corán

(Q. 19:54-20:14)

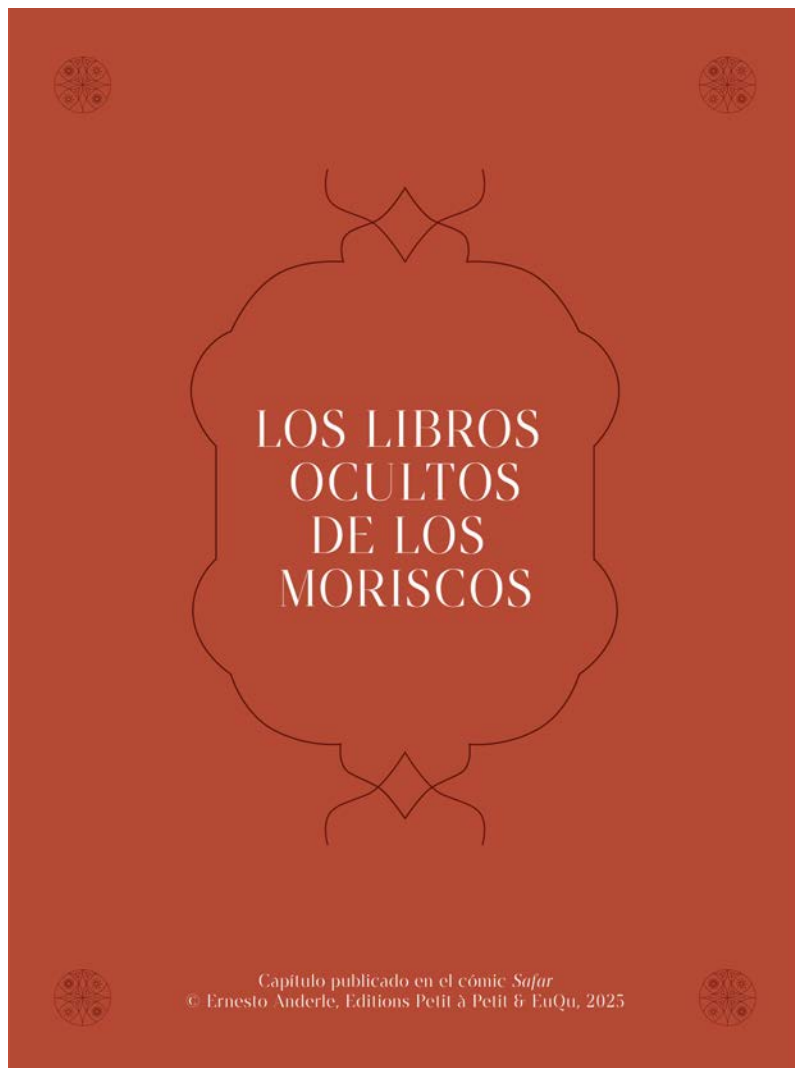
Siglo XIII

Pergamino, 1 hoja

120 x 125 mm

Colección particular de D. Juan Carlos Villaverde Amieva





Los libros ocultos de los moriscos

— Cómic *Safar* © Ernesto Anderle, Editions Petit à Petit & EuQu
2025

Traducción de Teresa Madrid Álvarez-Piñer

Adaptación Universidad de Granada, Área de recursos gráficos y edición





GRANADA, 1492.

POCOS AÑOS DESPUÉS DE LA CAÍDA DE ÚLTIMO REINO MUSULMÁN DE LA PENÍNSULA, LOS REYES CATÓLICOS SE PROPUSIERON UNIR A TODOS SUS SÚBDITOS BAJO UNA MISMA FE.



LOS MUSULMANES TUVIERON QUE ELEGIR ENTRE CONVERTIRSE AL CRISTIANISMO O PARTIR AL EXILIO. LOS QUE PERMANECIERON FUERON LLAMADOS CRISTIANOS NUEVOS O MORISCOS.



PERO LAS AUTORIDADES CRISTIANAS DESCONFABAN DE LA SINCERIDAD DE SU CONVERSIÓN Y LES ACUSABAN DE CONSERVAR SU ANTERIOR RELIGIÓN Y SUS ANTIGUAS COSTUMBRES.



LO QUE NO ERA FALSO DEL TODO...



LOS MANUSCRITOS QUE HAS ENCONTRADO EN LA PARED FUERON ESCONDIDOS POR ESTOS MORISCOS ¡HACE CUATROCIENTOS AÑOS!

¿Y CÓMO SABE QUE FUERON MORISCOS?



PORQUE VARIOS DE ELLOS CONTIENEN PASAJES DEL CORÁN EN CASTELLANO.

¡PERO SI ESOS PAPELES ESTABAN ESCRITOS EN ÁRABE!











Heartbeats of the Quran:

The Life of the Holy
Book among Mudéjars
and Moriscos

This exhibition, “Heartbeats of the Quran: The Life of the Holy Book among Mudéjars and Moriscos” takes us on a captivating journey through Muslim customs that were retained after the fall of Granada in 1492 as part of the Christian kingdoms’ *Reconquista* of al-Andalus. Muslims were subsequently forced to convert to Christianity from 1501–1502 in the Kingdom of Castile, and from 1526 in the territories of the Crown of Aragon.

This exhibition centres primarily on the 16th century, a period during which the Morisco community of Granada continued to thrive, forming part of the historical backdrop against which the University of Granada came into being. One of the foundational aims behind the establishment of the University of Granada was to prepare the clergy for the task of integrating and teaching the Morisco population. Hence, this was conceived as an institution that would safeguard the Christian faith. The order to found the University was issued by Charles V himself (Charles I of Spain) in 1526, although the papal bull was not signed until 1531. It is this evangelical impulse that explains why the site where today’s ecclesiastical curia is located, opposite the cathedral, was chosen to house the first Christian university and why the *escuela de morisquillos* (school for Morisco children, later named San Miguel School) was created nearby. Within a few years, however, it was determined that it might be more productive to establish a school for Morisco children in the Albaicín area of Granada.

From Charles V to Charles III, from the 16th to the 18th century, the University transformed along with society. Starting out under the auspices of a religious jurisdiction, the Crown subsequently relieved the Church of its role as guarantor of education. From the very origins of the history of the University of Granada, the city became a beacon for Semitic Studies in Europe, while the

teaching of Arabic became a tool for evangelizing the Moriscos by using their own language, which they continued to actively speak at that time. However, it was under Charles III that these studies reached their definitive impetus.

The study of Arabic and the Quran had flourished in Granada with the founding of the Madrasa in 1349 (a building that now pertains to the University and is commemorated in this exhibition). After the Christian Conquest, far from becoming extinct, the Arabic language continued to thrive among the Morisco community. It also captured the interest of Christian scholars, who produced several lexical works and glossaries, such as *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga ...* and *Vocabulista arauigo en letra castellana*, both by Pedro de Alcalá (1505). These are held in the Library of the University of Granada and are on display in this exhibition.

Various examples of the Quran can now be found at the very heart of the University of Granada, in the “Hospital Real” building that is home to the Rectorate, where important pieces from various public and private institutions are displayed. The University also exhibits some of the works from the extensive and rich heritage under its custodianship: paintings, engravings, documents, and archaeological pieces have been taken out of storage from our Heritage Collection to be shown here, lending important context and contributing to the discourse accompanying the exhibition.

The exhibition is the result of a close and fruitful collaboration between the University—through the Heritage Area of the Vice-Rectorate for Outreach, Heritage and Institutional Relations—and the Spanish National Research Council (CSIC), and, more specifically, the “Arab and Islamic Cultural Heritage” Associate Unit (PACAI, UGR-CSIC).

In my capacity as Rector of this University, I welcome you to this house of knowledge and

science and wish to express my gratitude to all the collaborating institutions for their participation in “Heartbeats of the Quran”. In particular, I would like to thank the curatorial team members who brought it all together and who constitute a fine example of what can be achieved through partnerships between University researchers and the CSIC.

Pedro Mercado Pacheco
Rector of the University of Granada

—

Among its many functions, the CSIC not only produces excellent research but is also charged with disseminating scientific research and bringing its findings to society at large. “Heartbeats of the Quran: The Life of the Holy Book among Mudéjars and Moriscos” is a wonderful example of this dissemination role in practice.

This fascinating exhibition brings to the general public just some of the results of three projects led by CSIC researchers. First, we have the European Research Council Synergy Project entitled “The European Quran: Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150–1850” (EuQu), which focuses on the role played by the Quran in the construction of European culture and identity from the Middle Ages to the 19th century. This project involves researchers from the University of Naples L’Orientale, the University of Copenhagen, and the University of Nantes, in addition to a large consortium of international institutions and universities. Among its achievements, and propelled by a desire to return the knowledge it has generated to society, it is currently coordinating two other contemporaneous exhibitions: one at the Weltmuseum Wien (“The European Quran”) and

the other at the Bibliothèque Nationale de Tunisie (“Le Quran vu d’ailleurs”).

Next, we have “Deciphering Quranic Dynamics in Spain” (DeQuDy). This project studied the Quranic manuscripts preserved in Spanish libraries, with a special emphasis on those created in the Iberian Peninsula in the period spanning al-Andalus to Modern Spain. Finally, the “Aljamiado Qur’an” (CorAl) project is currently building a digital corpus containing the various translations of the Quranic text into Romance languages by Hispanic Islamic minorities between the 16th and 17th centuries.

This exhibition ultimately constitutes an opportunity to showcase the rich bibliographic collections of two CSIC libraries—the Tomás Navarro Tomás Library and the Library of the School of Arabic Studies—both of which have contributed several manuscripts. The endeavour to transform research into knowledge that enriches our shared heritage requires effective inter-institutional cooperation. In this case, the University of Granada has participated in this ambitious scientific dissemination and outreach project, alongside the CSIC, via the “Arab and Islamic Cultural Heritage” Associate Unit, in which the curatorial team is directly involved.

There could be no more fitting a location for this exhibition than the city of Granada and the “Hospital Real”, the seat of the University’s rectorate, as an exhibition that transcends traditional narratives by revealing how the text of the Quran played a crucial role in the religious life of 16th-century Hispanic Islamic minorities and in the intellectual life of the Iberian Peninsula and Europe. I should like to express my gratitude to all those who made it possible.

Eloísa del Pino
President, CSIC

Allah has revealed the most beautiful words, a Scripture whose verses are unified in message, in harmony. Upon hearing it, those who stand in fear of their Lord shudder in awe, in body and spirit, and then soften into the remembrance of Allah.

(Surah 39: 23)

The Quran, the revelation of God (Allah) in the written word, is the source from which the knowledge that undergirds the life of every Muslim flows. It is the book that embodies clarity—it is at once the criterion, the direction, and the divine retribution that marks out the path and guides every step in the believer's daily life.

The Divine Word was descended to the Prophet Muhammad through Archangel Gabriel (Ġibrīl) in a series of revelations, beginning in 610 AD in the Cave of Hira, near Mecca. These revelations, initially transmitted orally among the early Muslims, were recorded in the form of a book, the Quran, only after the Prophet's death. The Quran is organized into 114 surahs or chapters, each divided into a varying number of verses or *āyahs*.

To the indigenous Islamic minorities who inhabited the Iberian Peninsula until their expulsion at the turn of the 17th century, the Quran was the most precious possession they could own. In the context of an Islam that was naturalized, having been forced to adapt to the conditions of an increasingly hostile environment, the Mudéjar and Morisco manuscripts of the Quran attest both to its widespread circulation and to the uniqueness of its authentically Hispanic textual tradition.

This exhibition, “Heartbeats of the Quran”, presents a journey through eight spaces representing the life-trajectory of the sacred book among the Spanish Muslims of this period, as replicated in this catalogue. These spaces capture

the process by which the Quran was composed and copied; its memorization; its use in ritual contexts; its transmission and circulation; and its reception within the Muslim community and beyond. This trajectory comes to an end when the book is concealed within the walls of Morisco houses, where many of these copies remained forgotten and unseen for centuries.

Adopting a timeless lens, the exhibition opens up the Quran to us through the evocative voices of Mudéjars and Moriscos. A mosaic of faces, images and words welcomes the visitor, inspiring a stimulating visual and auditory experience through alternating, simultaneous, and intermingled recitations of verses in both Arabic and Spanish. These are the voices of men and women once silenced in exile, voices that now come back to life to guide us on our journey through the life of the sacred book.

And it is precisely one of these Spanish exiles, Ybrahim Isquierdo, who lends his voice to welcome the visitor into the first of the eight spaces, in the audiovisual animation located in the exhibition lobby. His translation of the Quran into Spanish, completed in 1569 in the Ottoman city of Salonika, constitutes one of the most beautiful examples of Islamic-Spanish literature.

The exhibition then takes us to *Mudéjares and Moriscos*, back to early-modern Spain—a diverse country with ambitious horizons and a complex social and cultural makeup. The Mudéjars (the Muslims who lived in a Christian territory but enjoyed the freedom to practice their religion) and, later, the Moriscos (those Muslims who were forced to convert to Christianity in the early 16th century) became both actors and victims during one of the most turbulent times in our history.

Although officially Christian, many Moriscos nevertheless maintained their faith clandestinely,

practicing a kind of crypto-Islamism by adapting their practice to the privacy of their homes. With the progressive loss of Arabic in the wake of the assimilation and acculturation of these communities, Morisco Islam was expressed mainly in Spanish. It was therefore in this language that manuscripts began to be produced, in a unique endeavour to preserve the Muslim faith, including several translations of the Quran.

The survival of this “underground” Islam gradually led to these communities being targeted by the authorities, including the Holy Office, which systematically questioned the sincerity of their conversion. The Holy Office carried out actions toward the Morisco community that resulted in the harshest of punishments but also in attempts at rapprochement and assimilation through evangelization. As an eloquent testimony to these attempts, the *Virgen de la Rosa* (Our Lady of the Rose) presides over this space from above, as she once did over the city gate into Muslim Granada known as the *Puerta de las Orejas*, through which so many Moriscos must have passed. Mary—or Maryam, to Muslims—acted as a kind-hearted mediator through whom the Christian establishment sought to foster this rapprochement.

How these communities met their end is well known to all. In 1609, the Moriscos were evicted from their homes and forced to leave the Peninsula in an exodus that saw them scattered across different points of the Mediterranean. From places such as Tunisia, Algiers, Istanbul, and Salonika, where they were forced to begin a new life, these Spanish Muslims evoked in their writings the land of their birth, the land they had reluctantly left behind.

The Quran is the Word revealed in the “clear Arabic language”, which, here in Spain, had to be presented in other voices and foreign sounds in order to be understood. The divine message

was thus channelled into secular languages, commented upon, and interpreted—layers upon layers of different elements that lent the book its singular form among these Spanish Muslims.

The various typological manifestations of the sacred text are revealed to the visitor in the third exhibition space, *The Quran ... and other Qurans*, which displays some of the most significant examples from the Mudéjar and Morisco manuscript tradition. This diversity is evident in complete Qurans, such as the magnificent Aragonese copy from Aranda de Moncayo (Spanish Royal Academy of History, ms. 11/10619); in canonical sections, such as the copy from Calanda (Historical Documentary Collection of the Cortes—regional parliament—of Aragon, L-524); and in one-off formats from the Islamic-Spanish tradition, such as the Quranic selections from the famous find in Almonacid de la Sierra (Tomás Navarro Tomás Library, RESC/25).

Also on display here with the Arabic Qurans are copies of the sacred book with translations into *Aljamiado* Spanish (bilingual and monolingual), among which the volume known as the “Toledo Quran” stands out in particular (Castilla-La Mancha Library, ms. 235) as the earliest preserved example of a complete Quran translated from Arabic into a European vernacular language.

The Divine Word is poured through reed pens (*qalams*) into ink that runs across the paper, rendering it sacred. Black ink, blue, red, ochre, green ... they all bring the book’s pages to life, which are then bound in leather with the utmost care. This is the craft of scribes, but it is also a pious work of devotion that will ultimately be divinely rewarded. This devotional craft, praised in the Quran itself (Surah 68:1), is displayed in Section 4, *The Craft of the Qalam*, where we invite the visitor to immerse themselves in the

experience of a Morisco copyist's workshop. In these spaces, papers and parchments were used as writing supports, reed pens, inks, and pigments illustrated the texts, and leather covered the bound works. Materials and tools coexisted in these necessarily clandestine workshops, and it was here that an entire book-production process managed to weather both contemporary vicissitudes and the passage of time.

This is an ancient craft that remains virtually unchanged throughout Islamic societies. We can appreciate this universality from the beautiful contemporary example produced by the Turkish copyist Hüseyin Kutlu (collection of Don José Miguel Puerta Vilchez).

And if copying the Quran was a merit worthy of Godly reward, how much more meritorious must it have been to recite it in the very sacred language in which it was revealed and descended to this world? The Moriscos thus strove to learn the Arabic forms and structures with which, if not to understand, at least to reproduce the harmony, sonority, and sublime cadence of the Word. The Madrasa of Granada, which bears witness to the endeavours of the Morisco community to learn and understand the language of the Quran, welcomes us to *Memorizing the Word of Allah*, the fifth space in this exhibition. Depending on the particular epoch and location, Arabic—the gateway to reading the sacred book—was learned in small clandestine schools, taught by itinerant teachers or, in Arabic-speaking territories, under the tutelage of instructors. The lucky few among Morisco students even undertook stays in these territories to advance their learning.

However, the basic notions of the sacred language were often acquired at home, from parents or other relatives. The alphabet and notebook found in Hornachos (Badajoz) (Extremadura Library, ms. FA-M 3) speak eloquently to this kind of

learning in the home environment, and shed light on the famous account of al-Ḥajarī/Diego Bejarano, also from Hornachos, who tells of how he learned Arabic using precisely this method.

As soon as a Morisco could read Arabic letters, they could access the Quran and begin the process of memorizing it. Generally speaking, they would begin with the last few surahs, which are shorter and therefore easier to *decorate*, as the Moriscos would say (that is, memorize). Exemplifying this mnemonic method here is a previously unseen copy of the Quran presented in reverse order, from the Calanda region of Teruel. As part of a private collection belonging to Mr Emilio Lozano Tonkin, this piece is being exhibited in public for the first time.

To the believer, the life of the Quran is their very heartbeat. It accompanies them from the moment of birth, when the Word of God is whispered in their ear for the first time; it accompanies their daily lives, protecting them from fears and evil; and it accompanies them across the threshold between life and death, in their final breath as they bid farewell to this world. But *The Quran, between Life and Death*, the sixth section of the exhibition, presents us with another side to the sacred text that is far-removed from Islamic orthodoxy: as a fundamental element of the popular religiosity of the Mudéjars and Moriscos. In countless magic formulas, select verses were fused with magical content to produce remedies for all manner of ills and ailments.

The Quranic text was carried on the person, among items of clothing, like a talisman, or in jugs and bowls (such as those provided here by the Department of Prehistory and Archaeology of the University of Granada). In these, small pieces of paper with words from the Quran written on them were dissolved in water, together with other ingredients, to create magic potions. The magical

texts contained in the Hornachos manuscript from Badajoz (Extremadura Library, ms. FA-M 3) and the compendium of magic potions and spells known as the *Fablamiento del Alcorán y del bien que se haze con él* (Spanish National Library, ms. 508) are two fine examples of these popular uses of the sacred text.

The Moriscos also used the content of the Quran as a funerary amulet. The beautiful copy of the *carta de la fuesa* (letter to accompany the deceased), from Morata de Jalón (Zaragoza)—kindly on loan to us from María Ángeles Rodrigo—accompanied the deceased in their transition from this life to the next, protecting them from whatever ordeals they would need to endure in the grave. This protection also emanated from the so-called *setenas*—funereal acts of piety in which the deceased's loved ones gathered at the graveside, for seven days following the death, to perform collective readings of the Quran. The kind of monumental volume used for this purpose is exemplified by the magnificent copy from Segorbe (Municipal Archive, 3073/222), which presides over this section.

However, the life-path of the Quran, like that of the Moriscos themselves, became ever more tortuous. The books were confiscated, ending up in the hands of strangers. Now, it was sceptical eyes that began to read and interpret these works, with the probing distrust of the non-believer. The Quran's reception outside the Muslim community is captured in Section 7, *The Quran in Christian Hands*, where we can observe how the book was now translated for the purpose of questioning its truth, as in the case of *Manuductio ad conversionem mahumetanorum* (handbook for the conversion of Muslims) by Tirso González de Santalla (Library of the Piarist Fathers, Granada). But the act of translation was also sometimes approached in a spirit of genuine open-minded learning, treating the book as an object of study in an attempt to comprehend “the

other”, in pursuit of conciliation and dialogue. Among those who championed this approach was Bishop Martín Pérez de Ayala, who now observes with a curious eye the visitor who approaches the Quran in this exhibition, albeit with an entirely different outlook. The sacred text was thus read and glossed by Christian intellectuals, as evidenced by the annotations in the copy of the Quran from Granada's School of Arabic Studies (ms. 2) and the *Thesaurus Arabicae* by Tomás de León (Granada School of Arabic Studies, ms. 17). It was also translated into Latin and Spanish by both Christians and Muslims.

These attempts at dialogue met with intolerance—the same intolerance that led the Holy Office to destroy or confiscate many of these copies of the Quran. Some of the items it confiscated, however, were little more than clumsily crafted little books, such as the one found on Francisco Choplón of Valencia.

The Quran is read and heard; it is kissed and venerated; but, as a book like any other, it is also stored, bequeathed, sold, lent ... The Quran travelled from place to place along clandestine routes, hidden under cloaks and doublets and concealed from view among the merchandise of muleteers traversing the Peninsula. Section 8, *Exile and Concealment*, invites the visitor to delve into the Moriscos' main destinations, guided by maps and nautical charts—from the coasts of North Africa to the Levantine lands of the Ottoman Empire. And accompanying those who set sail or took to the road in such painful exile was their language, for language also travels. Indeed, from the other shores of the Mediterranean, it lent its voice to the most beautiful examples of Islamic-Spanish literature.

The exhibition route concludes by retracing the fate of those books that were hastily secreted just before the hurried departure of their Morisco

owners from the Peninsula. These Moriscos hid the codices inside the walls and false ceilings of their homes, perhaps in the hope of coming back for them one day. A comprehensive map shows visitors the primary locations where once-concealed Arabic and *Aljamiado* manuscripts have been discovered.

But these hidden Qurans not only speak to the abandonment of a precious asset that their owners were forced to relinquish; they also sometimes acquire a symbolic value. The six leaves of the Quran unearthed in the coffered Throne Room of the Catholic Monarchs in the Aljafería Palace in Zaragoza (Historical Documentary Collection of the Cortes de Aragón, D-1), hidden carefully by Morisco workers, offer perhaps the most powerful testimony of the symbolic power of the Divine Word.

The discovery of these Arabic and *Aljamiado* writings also marked the beginning of modern research into this heritage, its recovery, and, accordingly, efforts to showcase its value to a broader public. Here, two audiovisual presentations—on restoration and digitalization—introduce visitors to some of the pioneering techniques used today to bring these documents back to life.

This exhibition is the fruit of an ongoing collaboration between the Spanish National Research Council (CSIC) and the University of Granada, as part of the joint initiatives delivered by the “Arab and Islamic Cultural Heritage” Associate Unit for R&D&I. It aspires to bring to the public gaze just a few fragments of all the foregoing stories that are definitively part of our cultural heritage. And what better place to present this labour of love than Granada, the last bastion of Islamic political power in the Iberian Peninsula. In a paradoxical twist, the former chapel of the “Hospital Real”—a touchstone of the Catholic Monarchs’ project to build one unified

kingdom in this city—is now home to Quranic texts written in the 16th century, the very same period in which the building was constructed. With its roofs and floors crafted in the Mudéjar tradition, the space acquires an even more special meaning today, as this exhibition demonstrates the rich—but no less challenging—lived experience of social and cultural complexity in those times.

The Word, like the spirit, is imperishable, but the book, just like the body, has a finite life-cycle. Trapped between walls that furtively silenced these sacred books, they lay forgotten for centuries. Now, “Heartbeats of the Quran” gives voice to these writings that, by the grace of good fortune, were eventually remembered, while others, still hidden, beat silently, waiting for the time when they, too, may see the light.

Juan Pablo Arias Torres
M.ª Elena Díez Jorge
Teresa Espejo Arias
Pablo Roza Candás

Initial studies

The eight paradoxes of the Quran

Salvador Peña Martín
(University of Malaga)

Without question, the Quran is a work of extraordinary reach, universal in scope, and affecting different aspects of reality—not only those strictly related to spirituality or literature. Even if we choose to regard it as nothing more than a book, we have to acknowledge that it is one of the most important works in the history of humanity. But we can go even further and contend that it is a *unique* book, perhaps the most outstanding work that ever existed.

However, if we are to describe many of the aspects of the Quran and to argue its singular importance, we must resort to paradoxical thinking and turn to expressions along the lines of “although”, “even though”, “nevertheless”, “notwithstanding”, and such like. One would have to say, for example, that “while the Quran is an Arabic book in origin, its value is universal”; or “despite the fact that it is a book, the illiterate have always venerated it, and continue to do so”; or “the Quran is a transcendental work but it has many tangible manifestations”. In what follows, to help us reflect on what the Quran actually represents, similar (and further) paradoxical statements are elaborated upon.

1. The Quran, after so many centuries, remains very much of the now

The composition of the Quran as a complete book, as we know it, can be dated to c. 650 AD. In this sense, as a work that is already approaching 1,400 years old, it is a manifestation of the past. Yet, despite this, the Quran remains both contemporary and relevant today. This is not only because it has been captured in writing, like other texts, or because ancient copies have been preserved, as with other books; nor is it because there is an active memory kept alive by people and institutions interested in times-gone-by, as is the case with many other manifestations of the past. The present-day validity of the Quran is also due to its continued relevance. Of course, it is not unique in this respect, as other examples of longevity abound—political constitutions that have remained in force for centuries in their corresponding states, millennia-old philosophical works that have continued to inspire humanity, and, in the area of interest to us here, the scriptures or sacred books of various religions that have lost none of their relevance. The most obvious example of the latter is the Old Testament (or Torah, if you prefer), which, just

like the Quran, remains current despite dating back to ancient times. Both of these texts, along with certain other historical works, share the Quran’s ability to project into the present *and* lend themselves to the future without losing any of their potentiality or impact. But, if one stops to think about it, such works are very few in number.

2. One single book, multiple discourses

Think once again about the Bible and its very name. “Bible”, of course, derives from the Greek for “books”. Although we may have an image in our minds of a single volume, in fact, both the Old and New Testaments comprise several books that were not only composed at different times but also differ in their nature and function. Although the Quran, as a text, occupies a not overly large book, and even though its title (to which we will return) makes no reference to any plural sense, the fact is that, in the Quran, too, we can discern two eras, according to whether the revelations contained within it were received by the Prophet Muhammad in Mecca or Medina. Without going into details, the “Meccan Quran” is more suggestive—spiritually and literarily closer to what we might call poetic than its “Medinan” counterpart. And, yet, the Quran remains as one, even though, as soon as we lose ourselves in its surahs, we find a multiplicity of discourses: narrative, legal, theological, and so on, each one addressing, at the time of its revelation, different recipients (the Prophet Muhammad himself, the disbelievers ...). These discourses share a universal vocation that reaches beyond the ages.

3. Part of our heritage, yet enriched with the seemingly foreign

From our present-day perspective, in 21st-century Spain, one might think that, leaving aside the significance of the “Quranic world”, it remains alien to us. This is not the case—among other

reasons, due to the presence of Spanish Muslims today. But there is more. The Islamic component cannot be extracted from Spain's historical identity if we are to avoid the risk of obscuring the truth and damaging our collective identity. The notion of "Mudéjar" captures this very reality (whether we recognize it or not): until the turn of the 17th century, Islam formed part of all that was genuinely Spanish. As a result, when we think of Spanish heritage, we cannot obviate a work of the order of the Quran. Certainly, it is written in a language, Arabic, that is foreign compared to those predominantly spoken throughout most of today's Iberian Peninsula; as a book, it was created thousands of miles away; and it is the sacred scripture of a religion other than the one considered official in Spain until relatively recently. Yet, as true as all of this may be, the Quran cannot be considered alien to Spain. Let us recall what Manuel Azaña (2022, p. 289) wrote in 1939 about the Spanish Muslims of the past and what is now known as the "Ándalus":

Many of them, of rural caste,
converted to Islam, [were] more foul
Spaniards than the haughty Goths,
those conquerors of land and power.
Mixed bloodlines abounded, but,
as a whole, as a nation, they were
successfully identified, convinced
of their difference, segregated, and
finally expelled. And not only from the
territory but also from the historical
consciousness of other Spaniards,
whose education was stripped of any
knowledge of Andalusian civilization
in the Middle Ages—even as a mere
footnote—for several centuries.

3. Omnipresent—even in unsanctified spaces

To describe the Quran and other sacred works, we are fortunate to have the perfect term,

thanks to the German religious scholar Rudolf Otto (1869–1937): *numinous*. This captures supernatural happenings or experiences that, because of their absolute otherness, have the capacity to leave human beings overwhelmed and awestruck (Otto, 2001 [1926]). The Quran is divine and sacred. As such, the most appropriate place for it is a sacred space (such as a mosque) or sanctified sites (where funerals or weddings might take place, for example). In sacred or sanctified sites like these, we may find copies of the Quran or epigraphs with passages taken from it, as well as longer or shorter recitations of fragments of the text. However, the Quran repeatedly transcends these boundaries, which are merely of the mind. Many people have fragments of the Quran hanging around their necks or decorating their homes. They may recite aloud literal quotations from the text in different scenarios and on different occasions (to offer their condolences, to congratulate, to console ...). They may hear it recited on the media or in a taxi. The Quran is not bound by any limits.

4. Can the eternal be historical, and the historical eternal?

The first paradox we encountered spoke to the Quran's incontrovertible relevance. Now, consider the following: if the sacred book was revealed at a certain moment in history, in a certain spot on the planet, and to a specific cultural community, how can it be that its sacred message has adapted to other cultures, places, and times? This is a question of paramount importance for those devoted to Quranic exegesis and, above all, to the application of the sacred text as a basis for legal norms or rules of conduct. As a matter of faith, the Quran is eternal and transcends history, especially if we consider its primordial expression—the heavenly Preserved Tablet on which the Islamic faith is captured. While its embodiment as a verbal revelation, and later as a

written text, was inevitably historical, and history has continued its course, the consequences of the immutable sacred text continue to be felt. Attempts to resolve this profound paradox have not only led to the development of a large part of Islamic theological thought but have also continued to have critical consequences. This is due, in large part, to the possibilities that exist—not always readily reconcilable—between those who unquestioningly take the immutability of the Quran for granted and those who emphasize that, over a millennium later, it is inevitable that new situations have arisen that are quite alien to the cultural and historical landscape of 7th-century Arabia. A simple illustration of one such issue can be found in the responses that the Quran offers to gender-related questions (Lamrabet, 2016).

5. The emergence of the “wholly Other” in our world

Closely related to the previous two, this sixth paradox is arguably the most fundamental of all and the one that lends itself to the argument that the Quran is *the* most important book in the history of humanity. This last statement contains the words “the most important book”, and therein lies the bind. It seems inevitable that we should compare the Quran with other sacred tomes, particularly the Torah and the Gospels. From a certain perspective, the comparison is not incorrect, for they are all sacred scriptures. But it is insufficient. The transcendence of the Quran, its place beyond history, and the numinous nature of its divine origin render it so much more than a book. Because the book, including the text it contains, is the medium through which divinity itself makes itself present to us in this world. The Quran is, to use the Christian expression, “God among us”—it is the “wholly Other” immersed in the reality of “this lower world”, to use the Islamic concept. While the Book of Gospels contains the texts of people who bear witness to a divine

presence on earth, to the “God among us”, Jesus of Nazareth, it is not, in itself, a divine book. Why not? Because the words contained within it are not the words of God but of human beings narrating a singular event and transmitting divine ideas.

Indeed, if we want to look to the Christian belief system for a phenomenon comparable to the Quran, we should turn not to the Gospels but to the Eucharist, through which Jesus of Nazareth makes himself present in the world. The logical and practical consequence of this is that any given copy of the Quran must be treated as a numinous object and granted the utmost respect that a sacred form deserves among those who uphold the Christian faith.

6. The Word made sound, the Word made image

The name given to this book, *Quran*, refers to something that is vocalized, sonorous, meaning “recitation”. The spoken word was eventually captured in writing and, ever since, has been reproduced both in written and oral form. The Quran is made up of words that allude to ideas (or orders, prohibitions, stories, condemnations, exultations, etc.). However, in essence, these are *Arabic* words, combined according to the rules of *Arabic* grammar and pragmatics that prevailed at the time those words initially landed—that is, in the community of 7th-century Arabia. Approaching the Quran as such, as a collection of words or signs relating to concepts, we can receive it as a series of messages that convey a certain set of values, a belief system, and a code of conduct. But we can also think of them as sounds that, when combined, compose holy music. The art of reciting the Quran, aloud, of course, is an art that has been honed over more than a thousand years and continues to offer a heart-rending experience of the highest aesthetic order—one that can only be considered supplementary to the sacred content to which

it refers, yet is entirely in keeping with it. In Spain, we can readily appreciate and admire the delivery of the preeminent reciters of the Quran—Abdel Baset Abdel Samad and Amer al-Kazemi, to mention but two, with their highly distinct voices and origins. Purely in terms of their vocal execution, they are on a par with the most outstanding voices of the *cante jondo* (deep song) manifestation of flamenco. But it is not only the audible aspect of the Divine Word that has given rise to artistic expressions of the highest order. In Granada, as in many other places, it is there for all to see. Consider the calligraphic inscriptions that cover some of the walls of the Alhambra, depicting passages from the Quran (Puerta Vilchez, 2011). Viewed from a religious perspective, the Quranic inscriptions found in the Alhambra's Comares Palace, for example, can be understood to fulfil a function comparable to that of the Baroque Catholic imagery in any place of worship in this city.

7. How to translate the untranslatable?

From the foregoing reflections, it follows logically that the Quran is the only book that, in a genuine sense, is impossible to translate from its original Arabic form into any other language. If the text contains not only sacred notions but the true Divine Word, any attempt to translate it is doomed to present serious deficiencies in some aspect or other of the language because it is limited to the conceptual component. And this is why any versions of the Quran in any language other than the original *cannot* be considered true translations, since they are literally incapable of conveying everything in its fullness. They are mere commentaries on, or paraphrased versions of, the original. And, as always, we find ourselves in a new paradox. Because, despite this, the Quran has been “translated” on myriad occasions, and not only to satisfy some curiosity or other but to serve genuine religious purposes. The Spanish

Muslims—the Moriscos who translated the text of the Quran using *Aljamía* (that is, Arabic characters in place of Spanish script)—could attest to this. By doing so, they made it very clear that these were works produced for the benefit of the Spanish Islamic community itself.

We could undoubtedly continue adding paradoxes to this list. But the above outline suffices to capture the uniqueness of the Quran: situated between two levels of reality (the divine and the human), belonging to a specific national origin yet extending to all of humanity and across the ages, and certainly not limited to sacred spaces.

Bibliography

Abdel Haleem, Muhammad (2019). *Understanding the Qur'an*. Tauris.

Amir-Moezzi, Mohammed (2022). *Histoire du Coran. Contexte, origine, redaction*. Cerf.

Azaña, Manuel (2022) [1939]). *La velada en Benicarló*. Cátedra.

Bencheikh, Ghaleb (2018). *Le Coran expliqué*. Eyrolles.

Berque, Jacques (2012). *Relire le Coran*. Albin Michel.

Campanini, Massimo (2016). *The Qur'an*, trad. Oliver Leaman. Routledge.

El Corán, trad. Julio Cortés (2005). Herder.

El Corán, trad. Antonio de Diego González (2024). Almuzara.

Déroche, François (2019). *Le Coran, une histoire plurielle*. Seuil.

Esack, Farid (2011). *The Qur'an: A beginner's guide*. One World.

Hussein, Mahmoud (2013). *Ce que le Coran ne dit pas*. Grasset.

Lamrabet, Asma (2016). *Women in the Qur'an*, trad. Myriam François Cerrah. Square View.

Mattson, Ingrid (2013). *The Story of the Qur'an*. Wiley-Blackwell.

Nasr, Seyyed Hossein (Ed.) (2015). *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. Harper, 2015.

Otto, Rudolf (2001 [1926]). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando García Vela. Alianza.

Puerta Vilchez, José Miguel (2011). *Leer la Alhambra*. Edilux.

Shah, Mustafa, & Muhammad Abdel Haleem (Eds.) (2023). *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford University Press.

—

One language, two languages, and one book

Luis F. Bernabé Pons
(University of Alicante)

As the 16th century was coming to an end, Miguel Luengo, a Morisco esparto-grass weaver from Sabiñán (Zaragoza), found himself embroiled in an Inquisition trial, accused of covert Islamic practices. Unable to understand

Arabic, like most of the people around him, he knew just a few short phrases and prayers that he had memorized through repetition. However, according to witnesses, he had managed to educate himself in the Islamic faith and, particularly, its sacred text, the Quran. According to these testimonies, Miguel Luengo owned a Spanish translation of the Quran and had even gone to the trouble of comparing his translated version with that belonging to a fellow Morisco, “arguing over which one was better and more truthful”.

The case of the Morisco esparto-weaver of Sabiñán captures perfectly the linguistic situation of the Aragonese Moriscos in the second half of the 16th century. But it also points to one of the primary difficulties that many Muslims on the Iberian Peninsula had had to deal with since the late Middle Ages: their gradual loss of the use of Arabic, not only as a language with which to communicate but also as a language of faith. This problem was especially troubling for them, for several reasons, starting with the fundamental relationship between Islam and the Arabic language. This is the language of divine revelation as reflected in the Quran, and it is only in that language that it attains its fullest dimension. Losing their Arabic, then, equated to suffering a small but painful defect in their personality as Muslims. The second reason was that they lost contact with the very Arab cultural and religious traditions that had evolved among their Andalusi and Mudejar ancestors. The third reason was a matter of unfavourable comparison with the rest of their contemporary Muslims, not only those from the Maghreb or the East but also those from nearby Granada and Valencia, who were held in superior regard, in the 16th century, for having preserved their Arabic. From this perspective, Mudejars and Moriscos on the Iberian Peninsula would attempt to cling onto Arabic by any means possible, either by learning it, admiring it, or even imitating it, in order to avoid any such sense of loss or inferiority.

The fact that considerable pockets of Arabic-speaking and Islamic populations should remain in areas that had been conquered by Christian armies is one of the most characteristic features of the Middle Ages and early-modern period in the Iberian Peninsula. This phenomenon, known as *Mudejarism*, enabled these Muslims—called *Moors* or *Saracens* in Christian sources—to uphold their cultural traits, as guaranteed in the pacts they had made with the Christian authorities. Thus, for example, local authorities were required to use an Arabic interpreter in cases involving *Mudejars*. And, naturally, this meant that education, religious worship, literature, and commercial activities, among other spheres, continued to be conducted in Arabic. It also meant that two-way translation between Arabic and Romance languages became increasingly common, and that this linguistic transfer became a specialist skill.

However, the *Mudejars'* socio-political isolation, coupled with a demographically weak position, progressively relegated Arabic to a language of mere intra-community communication. Meanwhile, Castilian, Aragonese, and Valencian gained ground as languages that were functionally helpful for economic and social progress. In a process that, in a sense, replicated what had occurred in al-Andalus centuries earlier, the younger generations of Castilian and Aragonese Muslims began to gradually lose their knowledge of Arabic, in favour of the languages of the Christians. It was only the Kingdom of Valencia, characterized by areas of extremely high *Morisco* density (and, of course, the Nasrid Kingdom of Granada), that maintained the spoken and written use of Arabic. Generally speaking, then, in the second half of the 15th century, we can observe a marked absence of Arabic among the *Mudejars* of the Crown of Castile and a further resounding loss, albeit slightly lesser in scope, in the Aragonese part of the Crown of Aragon.

Against the backdrop of the “general conversion” of 1501 (in which Muslims were forced to convert to Christianity) and Castile’s drive to have the *Moriscos* (especially those from Granada) assimilate into the conquering society, attention now turned to Arabic, which obviously still filled the air in Granada and was inextricably linked to Islam:

It is further decreed that, in order to avoid and to remedy the harms and troubles arising from the aforementioned newly-converted’s continuing to speak Arabic, none of them, nor their children, nor any other persons among them, shall speak Arabic from now on, nor shall any writing be done in Arabic, and that they shall all speak the Castilian language. And it is decreed that all those who sell and buy and undertake dealings, either in the *alcaicería* [street market] or outside of it, shall not request or demand any price in Arabic, nor speak it when buying or selling, but in the Castilian language, under punishment of three days’ imprisonment upon the first offence, and double that time for the second.

The “harms and troubles” of allowing Arabic to continue unfettered were, of course, largely concerned with the upholding of Islam among those *Moors* newly—forcibly—converted to Christianity. The “Arabic language–Islam” dichotomy, which was wholly accepted among Muslim believers, had also been assimilated and consolidated by Christians, for whom this “garble” constituted both the language of heresy and an incomprehensible language. Hence,

this fixation, to Christian minds, on having the Arabic language disappear would continue for centuries because, to their thinking, it was one of the fundamental keys to the eradication of Islam. Indeed, to King Philip II, this was self-evident; and, when he reactivated the acculturation laws for the Moriscos in 1566, he appeared to be in no doubt that:

... by means of [the Arabic] language, they retained and conserved the memory of their ancient and damaged sect and life, and by this same means of said language, they dealt with each other freely and clandestinely regarding matters concerning their sect and its rites and ceremonies.

In Granada, Francisco Núñez Muley, the Morisco nobleman, wrote his famous *Memorial* (written petition) to the authorities in an act of resistance against this Christian “hostile takeover”. Therein, he reasoned that there were Arabic-speaking Christians in the East and that the Arabic of different regions was very diverse. However, despite Núñez Muley’s efforts, the roots of that all-pervasive image of the Moriscos, linking language and religion, ran deep, and his protestations were ignored. Thus, the outright prohibition on Castilian Moriscos continuing to speak Arabic only exacerbated the already impoverished situation of the Arabic language. In the Kingdom of Valencia, however, the use of Arabic was never prohibited, and this undoubtedly helped it to continue for as long as it did, until the forced expulsion of the Moors in the early 17th century. Arguably, the question of how the use of Valencian spread among the Moriscos would benefit from further field studies.

This linguistic description, however, does not provide a complete account, for the actual process underlying it varied greatly from region to region and over time, being influenced by a number of variables. That Arabic was entirely absent from Castile was a fact—to which Içe de Gebir, Mufti of Segovia, attested in his justification for having Islamic laws translated into Castilian in 1462: “... because the Moors of Castile, under great subjection, coercion, high taxation, trials and tribulations, have seen their wealth decline and have lost their Arabic schools...”. Similar justifications can be found in Aragon, in the translations of Islamic texts by Mudejars and Moriscos: “I was specifically asked to produce a translation of said Arabic Quran and texts of Sharia into Aljamia ... I will say that some of these I translated into Aljamía according to [the language of] their land, the better to be understood by the elders and the minors of Allah.” However, there are certain data that shed light on a much more diverse landscape in both territories. Among other examples, the figure of Içe de Gebir and his collaborators, or the striking existence of the Morisco community of Hornachos in Extremadura—which spoke Arabic until the end of their time in Spain—give lie to the claim that Arabic was completely erased in Castile. In Aragon, the Quranic schools that we can trace back to the end of the 15th century, the Moriscos who were prosecuted for reading Arabic texts, the news of Arabic being taught to children in various towns ... these kinds of phenomena also cast doubt on portrayals of an all-encompassing linguistic loss. In the Kingdom of Valencia itself, where Arabic was vigorously preserved, we also find a great diversity of linguistic knowledge and situations that varied from town to town.

Naturally, the diminishing and subsequent loss of a language in a given territory is always an uneven and asynchronous process, meaning

that situations arise that call for a more granular explanation. How did Aragonese and Valencian Moriscos speak to each other in their frequent contacts in the 16th century? Who were the interpreters in the almost endless economic dealings between Moriscos and Old Christians in Granada? Which Moriscos may have acted as interpreters for the Inquisition? To what extent was the Romance language spoken by Valencian or Granadan Moriscos? At what point can a Morisco be called an *Aljamiado*? Is it as soon as they demonstrate bilingualism (between Arabic and Latin alphabets)? Or when they can simply make themselves understood in Romance? Who consumed the dozens of Arabic texts discovered alongside the *Aljamiado* texts in Aragon? All such questions are important because they get to the heart of how the Moriscos actually managed to relate to the world around them. That the Valencian Moriscos, in North African exile post-1609, should so quickly become assimilated, yet the Castilian Moriscos continued to stand out as a discrete community for decades and decades thereafter, is (among other factors) precisely because of their linguistic differences: some arrived from Spain already speaking Arabic, but others, at least the first generation of emigrants, had to continue going about their lives in Castilian.

Obviously, the Mudejars and Moriscos had Qurans written in Arabic, and this requires little explanation. From modest versions to luxury volumes, from small copies—all the better for hiding—to large books, abridged or complete, Mudejars and Moriscos vied to have at least one copy, if not more. Regardless of whether they could read and understand them or not. What is most striking of all about these communities is that, as we have seen, they also had the sacred text translated into Spanish to satisfy their linguistic needs. The work of the aforementioned Muslim, Mufti İçe de Gebir, was the first translation of the Quran into Spanish, from 1456; another Muslim

from Xàtiva (Valencia) converted to Christianity, Juan Andrés, who was a collaborator of Bishop Martín García, also claimed to have translated the Quran into “Aragonese” around the turn of the century. And again, another convert, Juan Gabriel de Teruel, who is known to have collaborated on the Latin translation of the Quran commissioned by Egidio da Viterbo (1516), had possibly previously translated the Quran into Spanish for the cleric Joan Martí de Figuerola, who used it for his polemic anti-Islamic work (1521). However, all these Qurans have long since disappeared. Which leads us to the conclusion that the oldest complete Quran in Spanish that is preserved to this day is the one copied by a Morisco in 1606 in Aragon, now kept in Castilla-La Mancha Library. This was copied from another Quran that contained the original Arabic text alongside a Spanish translation written in *Aljamiado* (that is, in Spanish written in Arabic characters), and from which the copyist decided to take “only the Romance of it”. Together with a number of Quranic textual fragments, also in *Aljamiado* (a selection of surahs that the Moriscos preserved for their own use), the Morisco Quranic corpus is an extremely interesting and early example of resorting to another language to bring this sacred text closer to believers.

The particular linguistic position of the Moriscos, as we have observed, forced them to use Castilian to translate and read the Quranic text. And, in Aragon, they did so in that particular way they had for preserving and translating Islamic texts: by writing their translations in Arabic script. Without a doubt, this constituted a means of psychologically reaffirming their sense of belonging to the Arab-Islamic universe. By employing Arabic script, the Muslims of Aragon were able to at least maintain the symbolic character of Arabic as a cultural totem (even if not entirely penetrating its meanings), which helped keep alive their

links to a world to which they felt connected. In this way, the *Aljamiado* literature of the Aragonese Mudejars and Moriscos brought the faith and rites that their ancestors had always expressed in Arabic into the Castilian language, in a meritorious religious endeavour.

However, to undertake such translations was no trivial decision. These Islamic texts, and the Quran in particular, had been born out of Arabic and *lived through* Arabic. Translating them into Spanish, then, meant striving to avoid any danger of religious deviation into *this* language—that is, born out of, and lived through, Christianity. The Mudejars and Moriscos were well aware of this problem, demonstrated by the fact that the Spanish they chose to use in their *Aljamiado* texts was infused with morphological, syntactical, and semantic “Arabisms”, in order to fine-tune their expressions as much as possible. They even went so far as to conjugate Arabic verbs and pluralize Arabic nouns in Spanish to create a calque-based language: an “Islamic Spanish”, so to speak, that would not be spoken but would reflect the vicissitudes of translations produced *by* Muslims *for* Muslims. They needed access to Quranic texts in their own language that would be as free as possible from the ambiguities and enigmas so inherent to the Quran, which they lacked the tools to solve. Hence, for example, Morisco translations of the Quran sometimes included explanations clarifying obscure terms offered by classical commentators as if they were part of the text itself. Sometimes, certain parts of the text would be translated according to certain explanations—but not others.

Obviously, these were normative decisions intended to create a kind of translation canon for religious texts. While, in Valencia or Granada, Islamic texts continued to be read in Arabic, and while the Castilian Moriscos used only the Castilian of their time—and would take it

with them into exile, in Morocco, Algeria, or Tunisia—a number of Aragonese Moriscos opted to maintain their religious tradition in a language featuring Arabic characters, written from right to left just like Arabic. Although it spoke of Allah and Muhammad, it was *not* Arabic: it was an Islamicized Castilian that enabled them to recognize their particular liturgical language and, simultaneously, their special, Aragonese, manner of approaching God.

Bibliography

Abad Merino, Mercedes (2021). ‘Que a cabsa de no entender la lengua no saben ni entienden cosa alguna’. Actitudes y conflicto lingüístico en moriscos y cristianos viejos en la Castilla del siglo XVI, *Historia. Instituciones. Documentos*, 48, 13-39.

Abad Merino, Mercedes (2017). Moriscos y algarabía en la corona de Castilla (s. XVI). La lengua como identidad de grupo. *Intus-Legere Historia*, 11(2), 35-60.

Arias Torres, Juan Pablo (2020). Traducir al Uno: de la palabra a la imagen. *Al-Qantara*, 41(1), 51-68.

Bernabé Pons, Luis F. & Rubiera Mata, María Jesús (1999). La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión, *VII Simposio Internacional de Mudéjarismo. Actas* (pp. 599-631). Centro de Estudios Mudéjares.

Epalza Ferrer, Mikel de (1990). Le lexique religieux des Morisques et la littérature *Aljamiado*-morisque. In L. Cardaillac (Dir.), *Les Morisques et l’Inquisition* (pp. 51-64). Publisud.

Fournel-Guérin, Jacqueline (1979). Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque

aragonaise (1540-1620). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15, 241-259.

Galmés de Fuentes, Álvaro; Sánchez Álvarez, Mercedes; Vespertino Rodríguez, Antonio & Villaverde Amieva, Juan Carlos (1994). *Glosario de voces aljamiado-moriscas*. Universidad de Oviedo.

Kontzi, Reinhold (1978). Calcos semánticos en textos *Aljamiados*. In A. Galmés de Fuentes (Dir.). *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca* (Oviedo, 1972) (pp. 315-336). Gredos.

López-Morillas, Consuelo (1982). *The Qur'an in Sixteenth Century Spain: Six Morisco versions of Surah 79*. Tamesis Books.

López-Morillas, Consuelo (1990). Hispano-Semitic Calques and the Context of Translations. *Bulletin of Hispanic Studies*, LXVII, 111-128.

López-Morillas, Consuelo (1995). Language and identity in Late Spanish Islam. *Hispanic Review*, 63(2), 193-210.

López-Morillas, Consuelo (2011). *El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla La Mancha*. Trea.

Vernet Ginés, Juan (1966). Traducciones moriscas de El Corán. In W. Hoenerbach (Ed.). *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966* (pp. 686-705). Otto Harrassowitz.

Wiegers, Gerard (1994). *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Iça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*. Brill.

The Parchment of the Turpiana Tower and the Lead Books of the Sacromonte: An Islamic forgery of religious and cultural resistance.

—

The Parchment of the Turpiana Tower and the Lead Books of the Sacromonte: An Islamic forgery of religious and cultural resistance

Gerard Wiegers¹
(University of Amsterdam)

The Parchment of the Turpiana Tower and the Lead Books of the Sacromonte have long attracted intense debate in Europe and North Africa. These documents can be dated to the period between the Second Rebellion of the Granadan Moriscos—the War of the Alpujarras—and the late 16th or early 17th century. In both cases, they were authored by crypto-Muslims whose very religious, social, and political existence was threatened by repression and possible expulsion from Spain.

The finds

The Parchment was uncovered in 1588, when the upper part of the Turpiana Tower—the minaret of Granada's mosque—was demolished to make way for the construction of the new cathedral. The document was found in a lead box alongside relics including a bone of Saint Stephen and a veil said to have belonged to the Virgin Mary. Written on the Parchment in Arabic was a prophecy by John the Evangelist relating to the

—

1. Abridged and updated version of the original text published by the author at www.alandalusylahistoria.com/?p=4708 (translated from the Spanish original).

end of times and bearing the signature in Arabic of Caecilius, who, according to the legend of the Seven Apostolic Men, was the first Bishop of Illiberis. Before and during the discovery of the first two Lead Books in 1595, Latin plaques commemorating the martyrs who had died on Mount Valparaíso (later renamed the Sacromonte or Holy Mount) had appeared, and the titles of these first two books were in both Latin and Arabic. The Lead Books (*Libros Plúmbeos*) comprise 223 lead plates organized into 21 books, which were discovered between 1595 and 1599 on Mount Valparaíso, close to an area of Granada famous for its association with the Moriscos.

The authors used (presumably, intentionally) Andalusí Arabic. What they sought to convey by doing so was that this dialect, which they themselves spoke, would have been that of the Arab Christians in Spain, as explained in the Parchment when Caecilius recounts John the Evangelist's prophecy:

I have translated it into the spoken Spanish language, and I have composed a commentary on it that includes the aforementioned riddle in the Arabic language, which is used in the Spanish Peninsula and its surrounding areas to the west, for the Mozarabic Christians.

Consequently, the Lead Books can be considered among the last texts ever to be written in Andalusí Arabic.

The Parchment and the Lead Books in the hands of the Christian authorities

To interpret these complex texts, the religious authorities of late-16th-century Granada looked to Arabic experts and scholars from all around Spain—beginning with the Granadan Moriscos

Miguel de Luna (1552–1615) and Alonso del Castillo (1525–1607)—and beyond, including the Middle East and northern Europe. For both texts, the then-bishops, Juan Méndez de Salvatierra (in the case of the Parchment) and Pedro de Castro (working on both the Lead Books and the Parchment), called for Arabic interpreters.

All those serving under the Archbishop of Granada (Pedro de Castro Vaca y Quiñones: 1534–1623) were engaged in the task of interpretive translation, propelled by a conviction that these documents were authentically early-Christian. This line of translation continued after Pedro de Castro's death on 20 December 1623, especially in the case of the Spanish translation of almost all the Lead Books, which was carried out under the supervision of the third Marquis of Estepa, Adán Centurión (1582–1658). Estepa was a passionate defender of their authentic Christian provenance. However, not all who came into contact with the Lead Books and the Parchment were convinced of their authenticity. Dissenters included, for example, the biblical scholar Benito Arias Montano (1527–1598), the humanist Pedro de Valencia (1550–1620), and the Eastern Christian Marcos Dobelio (c. 1572–1654).

The translators working in the service of Centurión did not have to start from a blank slate: they were able to make use of the original lead plaques with existing transcriptions, and perhaps also consulted early translations. The Christianizing Spanish translation sponsored by Centurión was the basis for the edition published by Miguel José Hagerty. In the 16th and 17th centuries, only a small group of people had access to the original Arabic texts.

Scholars selected by the Vatican compared all the Arabic transcriptions, and a Latin translation was produced. The Vatican advisory committee clearly perceived the Islamic content of the texts.

Its members included well-known scholars such as Athanasius Kircher (1602–1680) and Ludovico Marracci (1612–1700), an expert on the Quran. The “Christianizing” interpretation came to an end when the Pope condemned the contents of both the Parchment and the Lead Books in 1682. In 2024, with the permission of the Archbishop of Granada, Pieter Sjoerd van Koningsveld and the present author published a critical edition on the original Lead Books, on which I base myself here.

The Islamic message

The Lead Books tell the story of how two Arab brothers, Cecilio ibn al-Riḍā and Tis‘ūn ibn ‘Aṭṭār—the Caecilius and Thesiphon of the Latin texts—converted to Christianity after meeting Jesus. They became his disciples and, later, secretaries of James the Apostle and scribes of these texts, which contained doctrinal, ritual, ethical, and narrative elements about Jesus, Mary, and James himself. Mary plays an important role in the Lead Books: the stories about her culminate in her spiritual ascension to heaven and tell of how a sacred book, *Essence of the Gospel*, was revealed to her on the Mount of Olives.

The message centres on an inclusive monotheism inspired by Jesus and embodied in the testimony of faith: “There is no god but God, Jesus is the Spirit of God” and “every (sacred) book is the Truth”. The books implicitly allude to the mystical concept of *al-Haqiqa al-Muhammadiya*, the Muhammadan Reality and broad mystical philosophy of the unity and oneness of religions.

At the heart of the message of the Parchment and the Lead Books is the idea that, although true monotheistic believers who promulgate the faith must suffer under the repression of polytheists and infidels, they will be redeemed at the end of times: their message will be accepted and the religion “will become one”. The brothers Cecilio

and Thesiphon accompanied James on his two missions to Spain, and it was here that, on the second journey, the Apostle was martyred (thus confirming the legend). The brothers had brought books with them containing the message, which they later hid. Foreseeing their own imminent martyrdom, they hid a parchment alongside the books that contained a coded prophecy about the end of times, supposedly written by John the Evangelist, James’ younger brother.

The Lead Books, written in Arabic, contain passages in cryptic script that have only recently been deciphered. This holds true—in particular, for *The Essence of the Gospel*. The books promise that these secrets will be revealed at the end of times by an Arab descendant of the Arabs who brought the original message to Spain—that is, a Morisco. The Lead Books thus point to the Moriscos as heirs of the true religion in the Iberian Peninsula.

The texts suggest that this primitive community also held certain Trinitarian beliefs, and mention various opinions on the crucifixion. However, a very important text, *The Book of the outstanding qualities of Jesus and Mary*, suggests that Jesus was not crucified and someone else was crucified in his place, per Islamic beliefs. The descriptions of the end of times and the suffering it would entail clearly signal that we are talking about the Morisco era: they are the bearers of true monotheism and descend directly from the Arab Christians whose lives are recounted in the Lead Books. In Islamic terms, they are referred to as *ghurabā’* (“strangers” or “foreigners”), and the Lead Books cite a Prophetic Tradition according to which “Islam began as a stranger and will end as a stranger at the end of times.” Here, the message is framed somewhat differently, avoiding the term “Islam” and using “religion” (Arabic: *dīn*) instead, but conveying the same meaning. The Lead Books contain many quotations (albeit never explicitly) from the Quran and the prophetic tradition.

The narrative of the Parchment points to the beginning of the end for the bearers of this message. One of the commemorative plaques associated with the Lead Books names the Turpiana Tower as the place where this group of believers hid a treasure when they foresaw their demise. But, in historical reality, we believe this was the first document to be created. Subsequently, the authors changed their minds, especially upon realizing they had made a mistake, for the Parchment refers to Jesus by his Islamic name on one occasion, ‘Īsā, while the Lead Books use only his Arabic Christian name, Yasū‘. Clearly, the authors learned from their mistakes. But the Parchment and the Lead Books share a distinctive religious terminology. For example, they refer to Jerusalem’s Temple Mount as *Ramat al-Hamal* (or Height of Neglect), which has anti-Jewish polemical connotations. In this context, it symbolizes a Divine rejection of the Jews and God’s signalling of the Arab-Muslims as the chosen ones.

The city of Granada in the Lead Books

The dynamic between the Temple Mount in Jerusalem and the Sacromonte in Granada features as an essential thread weaving through the Lead Books. Jesus lived and died in Jerusalem, and it was there that *Essence of the Gospel* was revealed to Mary. There, too, the *Essence* disappeared before her, on the Mount of Olives. James took a copy, written on lead, to Spain and buried it on the Holy Mount (Sacromonte) along with the other Lead Books. According to the narrative presented in the Books themselves, the entire collection was intended to serve as the doctrinal and ritual documentation on which the community would be founded. This community, the Church, is referred to therein as the “Holy Mosque”, while Peter is alluded-to as *jalifa* in Arabic, meaning “Caliph” in Islamic terms but “Vicar” in Christian terms—that is, “Pope”. It

is said that Peter has the power to loosen and bind, in a further example of a reference to the Arabic-Islamic terminology used for those who choose the Caliph. In other words, the conceptual framework of the institution is presented via a discourse that is both Christian and Arab-Islamic, which enables the Morisco reader to penetrate the Christian forms and find an Islamic message therein. Here, the authors are seeking to demonstrate that the work is in safe and reliable hands by using so-called “Solomonic characters” and by placing the Seal of Solomon at the beginning and end of each Lead Book an element that is in the Lead Book called *History of the Seal of Solomon*.

The Sacromonte, the resting place of the relics of the martyrs, was to be a pilgrimage destination, which would enable Moriscos to participate in this pilgrimage while holding firm to their Muslim character. According to Islam, when faced with persecution or mortal danger, Muslims can maintain their faith *within*, even while practicing Christian rituals in public. The prophecy of the Lead Books promised them that, at the end of times, the original *Essence of the Gospel* would appear in Jerusalem and that, in the Orient, a council would be convened, presided-over by a non-Arab king, before whom a humble Arab man would explain this text. The Blessed One (*al-mun‘am*) would then be revealed. Although he is not named, he is ambiguously identified in Islamic terms as the Prophet Muhammad, while the *Essence of the Gospel* makes reference to the Quran. The whole of Mankind would be converted to a single religion, and only one religion would prevail. The notion of a council and the eschatological conversion of the entire world to a single religion is not unique to these texts but, rather, aligns with ideas circulating in the Ottoman Empire and Europe from the 15th century onward.

Morisco authorship

The aforementioned Miguel de Luna, a Morisco doctor from Granada and translator of the Parchment and the Lead Books, was involved in the plot to create these forgeries from the outset. He had studied Medicine at the University of Granada and was the only interpreter of the Parchment who knew certain secret codes. He also knew of other forgeries, which he publicly defended as genuine. Indeed, he even cited his famous *Verdadera historia del Rey Don Rodrigo* (the true history of King Don Rodrigo), published in 1592, as an authentic source recording the history of al-Andalus; in fact, it was pure invention. He clearly wanted to have the Lead Books and the religious and cultural message they contained accepted as authentic, but there were also personal ambitions at play: forging a career as an Arabic interpreter and achieving noble status would protect him and his family from the impending Expulsion.

Another doctor, Alonso, son of Miguel de Luna, was also allegedly implicated in the Lead Books affair and, as such, was prosecuted by the Inquisition in Granada and Murcia. As for Alonso del Castillo, the other Granadan Arabic interpreter who worked with Luna to translate the Parchment and the Lead Books, he was not involved in the forgery per se. However, another Morisco, Yūsuf Qalbu al-Andalusī (in Spanish, Juan Calvo Navarro), may have been involved. He was responsible for transporting Arabic transcriptions of the Lead Books to Tunisia. As a scribe in Granada, he drafted Alonso del Castillo's will and was one of the alleged discoverers of the Books in the Sacromonte caves.

According to Inquisition sources, Miguel de Luna was familiar with the Islamic content of the Lead Books. The authors of the Parchment and the Books advocated an inclusive mystical message

(“Every Book is the Truth”) in which the Arabic language played a central role in salvation. In a Spain obsessed with the purity of bloodlines and the struggle against the “outward signs” of Morisco practices, including the Arabic language, the Moriscos thus sought to demonstrate that they were authentic descendants of Arab Christians and, accordingly, should be rightfully recognized in mainstream society as an Arabic-speaking minority.

Conclusion

The purpose of these texts appears to have been to offer the Moriscos a religious justification for their apparent assimilation into Christianity while keeping their Islamic faith concealed. Furthermore, the Lead Books present a reinterpretation of Christianity—as a sort of primitive form of Islam—while foregrounding the figure of James the Apostle, who becomes a “proto-Muslim” spreading true monotheism on his journey to Spain. The narrative of the Lead Books suggests that the Moriscos are the heirs of this true monotheism, a kind of “secret religious community”.

The ultimate purpose of this ingenious historical-religious artifice seems to have been, on the most practical level, to legitimize the existence of the Morisco collective that was threatened by marginalization and expulsion, and, more specifically, the existence of the *Granadan* Moriscos. To all outward appearances, the latter were completely assimilated into Christian society and continued to live in Granada after the forced expulsions from Castile following the Revolt of 1568–1571.

Bibliography

Albarracín Navarro, Joaquina, & Juan Martínez Ruiz (1987). *Medicina, farmacopea y magia en el Misceláneo de Salomón (texto árabe, traducción,*

glosas aljamiadas, estudio y glosario). Universidad de Granada.

Asri, Mohamed Abdelouahed el. *Lo que no se editó de los Libros Plúmbeos: Haqiqat al-injil o libro mudo*. Ponencia en internet, 22 de febrero 2025.

Barceló, Carmen, & Ana Labarta (2014). Tawq al-Ḥamāma: un muwašṣaḥ apocalíptico. In M. Rius, E. Romo, A. M. Bejarano & E. Consoli (Eds.), *Traducir el mundo árabe. Homenaje a Leonor Martínez Martín* (pp. 93-131). Universitat de Barcelona.

Bernabé Pons, Luis Fernando (Ed.) (2001). *Miguel de Luna, Historia Verdadera del Rey Don Rodrigo*. Edición facsimil. Universidad de Granada.

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael (2013). Alonso y Miguel de Luna en medio de la Tormenta. In A. Jiménez Estrella (ed.), *Construyendo historia. Estudios en torno a Juan Luis Castellano* (pp. 55-65). Universidad de Granada.

García-Arenal, Mercedes y Rafael Benítez Sánchez-Blanco (2022). *The Inquisition Trial of Jerónimo de Rojas, A Morisco of Toledo (1601-1603)*. Brill.

García-Arenal, Mercedes (2025). A Muslim Past Remembered: an Eighteenth-Century ‘Mohammedan Heresy’ between Granada, Tunis and Istanbul. In Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), *The Morisco Diaspora and the Morisco Networks across the Mediterranean* (pp. 271-313). Brill.

García-Arenal, Mercedes & Fernando Rodríguez Mediano (2013). *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*. Brill.

Green-Mercado, Mayte (2019). *Visions of Deliverance. Moriscos and the Politics of Prophecy in the Early Modern Mediterranean*. Cornell University Press.

Hagerty Fox, Miguel José (1980). *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte. Edición de Miguel José Hagerty*. Editora Nacional.

Harvey, Leonard Patrick (2005). *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. The University of Chicago Press.

Koningsveld, Pieter Sjoerd van & Wiegers, Gerard Albert (1994). The polemical works of Muhammad al-Qaysi (fl. 1309) and their circulation in Arabic and *Aljamiado* among the Mudejars in the fourteenth century. *Al-Qantara*, 15(1), 163-199.

Koningsveld, Pieter Sjoerd van & Wiegers, Gerard Albert (2024). *The Lead Books of the Sacromonte and the Parchment of the Torre Turpiana: Granada, 1588-1606. General Introduction, Critical Edition, and Translation*. Brill.

Roissee, Philippe (2003). L'Histoire du Sceau du Salomon ou de la coincidentia oppositorum dans les livres de plomb. *Al-Qanṭara*, 24(2), 359-408.

Roissee, Philippe (2006). *La Historia del Sello de Salomón en los Libros Plúmbeos*. Estudio, edición crítica y traducción comparada. In M. Barrios Aguilera & M. García-Arenal (Eds.), *Los Plomos del Sacromonte: Invención y Tesoro* (pp. 141-171). Universidad de Granada.

Stewart, Devin (2013). Dissimulation in Sunni Islam and Morisco *Taqiyya*. *Al-Qantara*, 24(2), 439-490.

Wiegers, Gerard (2025). Transmission, Interpretation, and Use of the Parchment of the

Torre Turpiana and Sacromonte Lead Books by Moriscos in Exile. In M. García-Arenal y G. Wieggers (eds.), *The Morisco Diaspora and the Morisco Networks across the Mediterranean* (pp. 243-270). Brill.

The Quran: Diversity and meaning

Nuria de Castilla

(École Pratique des Hautes Études / Paris Sciences et Lettres University)

Following the forced conversions decreed in the early sixteenth century, and as the century progressed, the list of religious and cultural practices prohibited among Morisco communities grew successively longer. However, even though practicing the Muslim faith and using spoken and written Arabic were both considered grounds for being reported to the authorities and duly punished, the Moriscos' commitment to the Quran and Islamic practices continued throughout the century. In fact, most of the copies of manuscripts containing Quranic content that survive today were made well into the sixteenth century, albeit others from the fifteenth century and even from the turn of the seventeenth century are also, thankfully, preserved. They vary greatly, in terms of their content (unified versus miscellaneous); size; material and graphic quality; the language used (Arabic, *Aljamía*—that is, in a Romance language but using Arabic characters—or bilingual versions); the alphabet (Arabic or Latin); and the layout and selection of texts. This complex written corpus enables us to discern the different audiences (whether readers or listeners) to whom these manuscripts were addressed and, consequently, the variety of contexts in which each of these volumes was used.

Despite the importance of the Quran's materiality as a sacred Muslim book, very few copies of the complete text produced by the Mudéjar and Morisco communities have survived to this day. In fact, only fragmented copies of what must have once been complete Qurans are documented from the fifteenth century. However, we do conserve four manuscripts from a later period. Two are from the early-sixteenth-century Mudéjar period, dated 1507 (from Osuna Library, now in Biblioteca Nacional de España, MSS/5212) and 1518 (a volume that was copied in Bellús, Valencia, now kept in Munich's Bayerische Staatsbibliothek: Cod. Arab. 7), both of which are written in Arabic. From almost a century later, we find two more complete Qurans, in this case Morisco in design: one from 1597, which is of considerable weight and size (Real Academia de la Historia 11/10619); and another from 1606, of dimensions more common for its time, which contains only a translation of the Quran into Spanish and is known as the "Toledo Quran" (Castilla-La Mancha Library, ms. T 235).

This latter work, arguably the best-known Morisco manuscript today, was for several years erroneously thought to be a copy of the first Castilian translation of the Quran, made by 'Īsā b. Jābir in 1456 and commissioned by the theologian John of Segovia. Although it ultimately became known that the model of this copy was not the fruit of the famous "trilingual Quran" project, it remains unique for several reasons. It is the only *complete* copy of the Quran that we conserve from the Mudéjar and Morisco periods translated into *Aljamía* (the other copies being exclusively in Arabic, while the other preserved *Aljamía* translations are only partial); it contains only the translation of the Quranic text—that is, it does not include the Arabic source reference (unlike most of the other translations we have, which are mere excerpts from the Quran); and the script used is Latin, not Arabic (a highly unusual

feature in the Morisco tradition, and particularly so in the specific case of a Quranic text). The translation is based, as tradition dictates, on exegesis. However, it presents an exceptional feature: the difference between the Quranic translation per se and the exegetical commentary is largely highlighted, using red ink or vertical or slanted lines.

In line with Maghrebi–Andalusi practices, the “Toledo Quran” is divided into four quartos within a single volume, each one finishing with a colophon. Written in Arabic, *Aljamía*, and Spanish, these colophons offer a wealth of information about the writing process. They tell us of the reasons that led the copyist to make the copy, the limited time available for the task (just months, from 2 May to 11 July 1606), why he chose Spanish rather than Arabic to convey the sacred text, and so on.

Thus, rather than complete Qurans or halves of the Quran, the Moriscos continued copying the book in Arabic, divided into quarters, until much later. This practice is also reflected in the exegetical commentaries (*tafāsir*), which date from the sixteenth century and are translated into *Aljamiado* (of which only testimonies *vis-à-vis* the individual quarters are preserved). These translations of the exegetical commentaries are supported by glossaries produced in the sixteenth century, of which some examples do survive (such as BTNT RESC/40). Both the quarters of the Quranic text and those of the exegesis are found in single volumes but also in miscellaneous manuscripts—that is, accompanied by other content. Typically, only fragments are preserved.

Along with these parts of the Quran, the Moriscos eventually introduced new textual “products” and polished their practices when it came to copying excerpts from the Quranic text. Multiple texts indicate that, for the Muslim communities of

Aragon and Castile, the sixteenth century was characterized by a desire, or need, for access to abridged versions of the Quran. On the one hand, they began copying *hizbs* (the 60 parts into which the Quran can be divided, exclusively in Arabic) individually. Note that there is no evidence of this format in the fifteenth century. These small “notebooks”, copied in quite a crude fashion, appear to have been used primarily in didactic–religious contexts. On the other hand, the copying of the “Morisco Quran” (that is, homogeneous selections from the Quran) became widespread throughout the sixteenth century. We know that the Mudéjars were already copying excerpts from the Quran, in Arabic only, toward the end of the fifteenth century, although this was in a shorter version that presented certain variations on the usual selection found in the Morisco period.

Despite the general homogeneity of these selections in the sixteenth century, slight modifications are common. These can be summarized as follows: a) a variation in the order of the extracts; b) the occasional absence of some of the verses that constitute the core of the work; or c) the presence of different verses in addition to the usual selection. These variations were undoubtedly implemented as solutions to specific needs that arose in each context in which certain passages or selections were recited.

The “Morisco Quran” usually constitutes the first chapter of small and medium-sized miscellaneous manuscripts (*octavo* and *quarto* formats, respectively) and is highly complex to interpret, as the text must be read with extreme care to correctly identify the Quranic passage being transcribed. The text is presented in a continuous line with no markings to indicate the absence of verses. The only elements that are easily recognized are the titles of the surahs themselves, where a different typeface is used, sometimes decoratively so but always in a different colour

or a larger font. However, these titles are only highlighted in this way when the first verse of the surah is included in the selection; if it is not, it is impossible to distinguish at a glance the change of surah when reading the page superficially, because the verses of two different surahs may appear within the same line of writing. The place of revelation and the number of verses that make up each surah—information that is commonly signalled in the Quran—are not to be found in this type of copy. The verse-end markings are usually defined by three dots in the shape of a pyramid or trefoil motif, sometimes coloured, but there are no decorations in the margins to indicate the end of every five or ten verses or the canonical divisions, which, in contrast, are commonplace in complete or partial Qurans.

In contrast to the complete Quran (with the exception of the “Toledo Quran”), its different parts, or the *hizb*, which are written only in Arabic, the copies of the “Morisco Quran” present rich linguistic diversity. While some are in Arabic only, others are presented in bilingual form, featuring interlinear or paragraph-by-paragraph translations (one of the translations being in Latin characters); and there are also some copies exclusively in *Aljamía*, albeit these are marked exceptions. If the “Toledo Quran” is the only copy of the complete Quran preserved in *Aljamía* without the Arabic source-language and, what is more, in Latin characters, the “Salonika Quran” (BnF Arabe 447) is the only bilingual copy of the “Morisco Quran” that is translated using Latin characters. Elsewhere, item 11/9402 in the Library of the Real Academia de la Historia (*olim* T5) is the only preserved example of a monolingual *Aljamiado* version of the “Morisco Quran” in Arabic characters.

Unlike the traditional word-for-word approach to translations of the Quranic text that was adopted in other Muslim communities (Persian

or Turkish), the Moriscos undertook translations of the Quran that were extremely modern for their time and historical-cultural context, producing texts that could be understood in Romance. Well-articulated, from a semantic point of view, the *Aljamiado* translations incorporate exegetical commentary to a greater or lesser extent and are far-removed from the word-for-word translations one might initially expect, despite the rare pagination errors (such as the one found in RESC/25 in Madrid’s Tomás Navarro Tomás Library). However, in the case of the “Morisco Quran”, there are no explicit markers to differentiate between the translation itself and the exegetical commentary (which the “Toledo Quran” does have, to some extent), making it difficult to readily identify where the translation of the Quran, *per se*, ends and the commentaries begin.

What the “Morisco Qurans” do clearly and visibly distinguish is the Arabic text from the *Aljamiado* translation, regardless of whether the latter is organized line-by-line or paragraph-by-paragraph. The Arabic text, in black or dark brown, is written with a thicker *qalam* (reed pen), the letters are bigger, and the vocalization is included in a second phase in red. In contrast, the *Aljamiado* text is written with a narrower *qalam*, sometimes with a smaller size, and the vocalization is rendered in the same colour ink as the consonantal *ductus*: black or brown. Interlinear translations, from the Middle Ages to the present day, tend to present the source text first and the translation below. This is what we find, for example, in interlinear translations of the Quran into Persian, Turkish, or Malay, for which different sizes, colours, and script styles may be used but which are always presented immediately below each line of Arabic text. However, Morisco interlinear translations generally start with the *Aljamiado* translation, followed by the Arabic source-text. The presentation of the annotated translation immediately preceding the original

text seems to prioritize the vernacular text over the Arabic, suggesting that, in these manuscripts, the most useful part (and, therefore, the most commonly used by the reader) was the *Aljamiado*—that is, the Romance text.

The proportion of exegetical commentary used in Morisco translations of Quranic content varies, depending on the type of text in question, the copyist, and the purpose for which the translation was intended. Although all *Aljamiado* translations of the Quran involve some degree of exegesis, the translations of the *tafsir* (exegetical commentaries) must not be confused—or compared on a par—with those of the Quran. They are two entirely different “products”, and this is certainly how the Moriscos viewed them, judging by their copies.

The wealth of surviving evidence of the “Morisco Quran” has failed to explain the use of this systematic and deliberate selection of surahs and verses. Nor do we know whether these selections—or similar ones—were used in al-Andalus or in any of the Maghrebi countries in medieval or modern times; and no comparable volume from other areas of the Muslim West has been identified, to date, even from later periods.

Some scholars, following Eduardo Saavedra, have suggested that this selection reflects the most important surahs and verses of the Quran, in the sense of the most appropriate for daily prayer. However, others, sharing L.P. Harvey’s perspective, claim that the “selection [...] is a phenomenon peculiar to the Aragonese Muslim community [...], related to their loss of knowledge of Arabic and their crypto-Islamic circumstances”, as well as to “the prohibition on owning books in [Arabic]”. However, note that copies of excerpts from the Quran are found in the Ottoman Empire between the sixteenth and nineteenth centuries, in India during the

eighteenth century, in Central Asia in the eighteenth and nineteenth centuries, and in the Malay world in the nineteenth century. What all these areas have in common is the fact that they were non-Arabic-speaking—just as in the Morisco communities. In light of this similarity, it is not too great a leap to infer that these selections might be related to the process of memorizing passages from the Quran that were considered important among non-Arabic-speaking communities; or, they could also be linked to a possible liturgical use, now apparently lost.

We have already seen that, during the Morisco period, the size of the volumes containing the Quranic text, as well as the content itself, tended to decrease compared to what we find in the fifteenth century. In fact, a number of small codices—or sections of multiple text manuscripts or composite volumes—also date from the sixteenth century. While these codices do contain Quranic verses, they seem to have been conceived more as devotional books than as copies of the sacred text itself. These materials are not always easy to read, for multiple reasons: due to their small size (usually *octavo* or *sextodecimo*); the font and the carelessly-rendered, sloppy pagination; and the nature of the content—single verses from the Quran, not always complete, interspersed with prayers. Transcribed by less skilled copyists or even homemade within the family, these pocket-sized books appear to have been produced for their owners to carry around with them in their day-to-day lives; they were likely texts similar to the Turkish *hamail*, produced between the sixteenth and eighteenth centuries, and even as late as the nineteenth century.

Finally, we find a series of texts that are probably best interpreted as pedagogical copies or learning aids for approaching the Quranic text. The only surviving copies are from the sixteenth century. These are in Arabic, in a small-scale format,

and somewhat messy in presentation, but the vocalization is almost always in red, indicating some knowledge of a written tradition—extremely useful for oral transmission and recitation—coupled with a desire to respect that tradition. The two “products” that could be associated with a learning-related use of these Quranic texts are the copy of the last two *hizbs*, and the copy of the closing surahs of the Quran in reverse order. Even more specifically, these segments would likely have been used to support mnemonic learning, following the same methodology that continues to this day. Thus, from the Middle Ages onward, the process of learning the Quranic text involved, first, memorizing the shorter surahs and then moving on to memorizing the longer ones. As with the *hizbs*, they are copied in Arabic only.

Despite the prohibitions on various religious, cultural, and linguistic practices at the turn of the sixteenth century, the Moriscos continued to read, translate, copy, and transmit the Quranic text in various forms, languages, and formats, until the beginning of the seventeenth century.

Bibliography

Álvarez-Millán, Cristina (2002). Un Corán desconocido de Don Pascual de Gayangos en la Real Academia de la Historia. In *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América II* (pp. 367-383). Instituto de Historia del Libro y la Lectura.

Arias, Juan Pablo (2021). Sicut Euangelia sunt quatuor, distribuerunt continentiam elus in quatuor libros: On the division of Iberian Qurʾans and their translations into four parts. In C. Ferrero & J. Tolan (Eds.) *The Latin Qurʾan, 1143-1500* (pp. 425-453). De Gruyter.

Bernabé Pons, Luis (2009). Por la lengua se conoce la nación. *Los moriscos y sus idiomas*. Alborayque 3, 107-125.

Casassas, Xavier (2021). The Bellús Qurʾan, Martín García, and Martín de Figuerola: The study of the Qurʾan and its use in the Sermones de la Fe and the disputes with Muslims in the Crown of Aragon in the sixteenth century. In C. Ferrero & J. Tolan (eds.), *The Latin Qurʾan 1143-1500* (pp. 459-460). De Gruyter.

Castells, Margarita (2002). Review of Lluís Roqué. Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606. *Al-Qantara*, 23(2), 550-554.

Castilla, Nuria de (2010). Corán de Salónica. In A. Mateos y J.C. Villaverde (eds.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (p. 228). Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Castilla, Nuria de (2014). Qurʾanic Manuscripts from Late Muslim Spain: The collection of Almonacid de la Sierra. *Journal of Qurʾanic Studies*, 16(2), 104-115.

Castilla, Nuria de (2020). An *Aljamiado* Translation of the ‘Morisco Qurʾan’ and its Arabic Text (c. 1609). *Journal of Qurʾanic Studies*, 22(3), 35-62.

Castilla, Nuria de (2020). Les emplois linguistiques et culturels derrière les textes *Aljamiados*. *Intellectual History of the Islamicate World*, 8(1), 128-162.

Castilla, Nuria de (2021). Les manuscrits du Coran andalusī, mudéjars et morisques de la Biblioteca Nacional de España. *Journal Asiatique*, 309(1), 5-31.

Castilla, Nuri de (2025). The Qur'an: Production, transmission, and reception in the Mudéjar and Morisco communities. In F. Déroche (ed.), *The Qur'an and its Handwritten Transmission: Current Researches* (pp. 266-329), Brill.

de Epalza, Mikel (2008). Traducciones del Corán al latín y a las lenguas románicas de la Península ibérica. In M. de Epalza *et al.* (eds.), *El Corán y sus traducciones: propuestas* (pp. 91-143). Universidad de Alicante.

Harvey, Leonard P. (2005). *Muslims in Spain, 1500–1614*. Chicago University Press.

López-Morillas, Consuelo (2006). The Genealogy of the Spanish Qur'an. *Journal of Islamic Studies*, 17(3), 255-294.

López-Morillas, Consuelo (2011). *El Corán de Toledo. Ed. y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha*. Trea.

Rodríguez Iglesias, Adrián & Pablo Roza Candás (2022). Morisco Methods for Memorizing the Qur'an: Fragmentary copies with the surahs in reverse order. In M. García-Arenal & G. A. Wieggers (eds.), *The Iberian Qur'an: From the Middle Ages to Modern Times* (pp. 217-244). De Gruyter.

Roth, Ulli (2014). Juan of Segovia's Translation of the Qur'an. *Al-Qantara*, 35(2), 555-578.

Saavedra, Eduardo (1878). Apéndice I. Índice general de la literatura aljamiada. *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de D. Eduardo Saavedra el 29 de diciembre de 1878* (pp. 103-182). Real Academia Española.

Zadeh, Travis (2012). *The Vernacular Qur'an: Translation and the rise of Persian exegesis*. Oxford University Press.

The bookbinding structures of 15th-century Spain

Arsenio Sánchez Hernampérez
(Cultural Heritage Institute of Spain)

The end of the Late Middle Ages, particularly the period between the 15th and 16th centuries, represents one of the richest, most varied, and artistically significant periods in the history of bookbinding in Spain. This artistic flourishing was made possible by a confluence of diverse cultural and religious traditions that had coexisted from the beginning of the 8th century. On the one hand, we have the Christian or Jewish population who inherited the Visigothic kingdom and the Latin tradition; on the other, a Muslim culture of Eastern origin that was able to assimilate influences yet developed its own personality. Although this political and religious coexistence generated frequent conflicts, it also facilitated the exchange of techniques and aesthetic preferences, which were then reflected in the development and refinement of the applied arts and gave rise to Mudéjar art. This phenomenon of cultural exchange is especially relevant when it comes to understanding its impact on the book-making arts.

From a technical perspective, the art of bookbinding is understood to have been traditionally divided into two major, independent approaches that, broadly speaking, aligned geographically with the territories that became separated after the fall of the Roman Empire. In the East, which encompassed Byzantium, the Balkans, Egypt, and the Fertile Crescent, the quires that made up the book were sewn and then knotted together at the spine in a kind of plait. To reinforce this stitching, layers of linen cloth were then glued to the spine, and sophisticated oversewn headbands were made at either end. In the West—from the Balkan

border to Ireland and the Iberian Peninsula—thick sewing supports of leather, sinew, or strong cords were stitched together, rendering the use of spine reinforcements unnecessary. The East–West Schism of 1054 further accentuated the differences between the Orthodox world, with its Greek tradition, and Catholic Latin Europe. Such was the extent of the gradual divergence between the two types of binding and their respective forms and structures that, eventually, their provenance could be discerned by their external appearance alone.

In the second third of the 7th century, the Islamic religion began to take root in Iraq, Syria, Palestine, and Egypt, rapidly expanding to North Africa and reaching the Iberian Peninsula in 711. Books, a fundamental vehicle for preserving and disseminating the contents of the Quran, acquired tremendous importance, while writing, manuscript copying, and the creation of libraries became essential pillars of Islamic culture. To bind these manuscripts, which were produced on paper, Eastern binding techniques were adopted, which proved as suitable for this new medium as Western techniques were for parchment.

Regrettably, very few bindings from the Early Middle Ages have survived, and even fewer relating to manuscripts produced in the Peninsula during that period, which naturally impedes their study. However, from the 14th century onward, material evidence starts to become less scarce in the case of Latin manuscripts. Of these, the Gothic style is the earliest to lend itself to the formation of working hypotheses, thanks to a sufficiently broad and varied set of examples. When it comes to books in al-Andalus, the situation is more complex: despite the vast output of Muslim scriptures and the wealth of their libraries, very few pre-14th-century manuscripts have survived, and those that retain their original binding are extraordinarily rare. The common

practice of re-binding has contributed to this loss, both in Muslim libraries and among collections pertaining to 19th-century bibliophiles and librarians.

Despite these limitations, some examples have survived to this day, illustrating the evident blending of traditions and cultures. Traditional Islamic binding has an easily recognizable morphology. The text is written right to left, so the spine is on the right and the book opens on the left. The book is held together with chain-stitching, with interlaced stitches forming a visible pattern on the spine. Once this stitching was complete, a layer of starch was applied and the spine covered with a piece of cloth extending a few centimetres over the text block, thus securing the binding and providing strength. As a clearly identifying feature of Islamic binding, the lower board was extended and finished with a triangular piece called a *mihrab*, which served both as additional protection and as a bookmark.

Broadly speaking, this was the most common structure found among Islamic books—a structure that has been repeated almost continuously to the present day. Note, however, that there were regional variations; and, barring rare exceptions, envelope-type binding and chain-stitching were maintained. In contrast, Christian bookbinders avoided the use of pasteboard covers and chain-stitching. The books were written on parchment, a heavy, rigid material that required strong and flexible seams that would enable the codex to open at a 180° angle. The wooden covers were joined to the text block with sewing supports made of deerskin, which provided enormous flexibility as well as strength. The result was undoubtedly successful, as we can point to numerous early medieval copies that still retain their original stitching, intact, despite having lost their covers.

To protect the written text, this was covered with thick wooden boards, joined to the block with the sewing supports and the endband core. This type of stitching could use different types of supports, although the most common type was a strip of leather with a central slit around which the thread wound as it exited the quire through the centre of the sewing support and was wound around several times before re-entering to move on to the next sewing support on the inside of the quire. From the 14th century onward, this stitching became more refined and lighter. The thickness of the boards decreased, from several centimetres in the Romanesque period to a few millimetres in the Gothic period. This development, combined with the progressive reduction in format, the refinement of parchment, and the gradual incorporation of paper as a support, resulted in lighter stitching, with simple sewing supports made of alum-tawed goatskin. Well into the Gothic period, reinforcements started to be incorporated into the spine, which, on the one hand, lent the text block a more rounded shape and, on the other, made it easier to secure the block to the board. One fairly common reinforcement, especially in the 14th and 15th centuries, was to cover the finished stitching with a piece of alum-tawed skin or parchment, rather like a sleeve. This piece was held in place by the sewing supports that were then inserted into grooves drilled into the edge of the board. Thus, the board cover was firmly attached to the text block, and the leather sleeve adhered to the inner side of the board, concealing the sewing supports. Next, both of the boards and the spine were covered with alum-tawed skin dyed in bright colours (olive green, fuchsia, sky blue, yellow), overlapping the turns on the piece of leather or parchment. Leather sleeves or magnificent velvet covers with enamelled, metallic, or embroidered appliqué work completed the presentation.

We only need compare the Islamic and Christian bookbinding methods to arrive at a clear

indication of what the reader will find inside. However, Hispanic bookbinders demonstrated an excellent capacity for fusing approaches in their bookbinding techniques. Although they remain rather under-studied, the bindings preserved in several Spanish libraries present some interesting examples of bookbinding practices borrowed from other areas. The Library of the Royal Academy of History preserves two such examples, Codex 47H and Codex 17H, both sewn with four split thongs of alum-tawed leather and a kettle-stitch in the centre, in addition to those at the ends. This same stitching is found in León Cathedral's Codex 26, which also uses the protective sleeve system but, this time, made from a piece of linen—the same material used by Arab bookbinders for their spine linings. Elsewhere, we find the Arabic manuscripts Mss/5115 and Mss/4989 in Spain's National Library, which also present this same protective addition, although the cover shape is typical of the envelope format in the former codex; and, in the latter, the cover has no *mihrab* but the decoration is clearly Almohad in style. Mariano Caballero identifies strong Islamic influences in the books held in the Archive of the Provincial Council of the Kingdom of Aragon in Zaragoza. Likewise, a number of similar examples have been found in the Archive of the Crown of Aragon in Barcelona.

This technical cross-pollination is the hallmark of Morisco bookbinders, who blended Christian and Islamic traditions to create a finished product unparalleled in Western bookbinding. Analysed in isolation, each binding appears to be made differently from the one before. Hence, the symbiosis of styles manifests itself without apparent logic—for instance, when an envelope-style binding is sewn with leather thongs and a linen spine-lining (as is the case with Res/245 in the National Library), or when bindings with headbands oversewn in the Arabic zigzag pattern are stitched to the boards following the Western

method (as per Mss/4936, also in the National Library). What is more, the blending of materials demonstrates the transfer of knowledge and ideas: envelope bindings covered with alum-tawed leather (following the Western tradition) and parchment endpapers from Latin manuscripts; or boards with Western-style endbands, pasteboard made from Hebrew manuscripts, and stitching over vegetable-tanned leather sewing supports, as in the case of manuscript Res/225 in the National Library.

The most representative group of Morisco bindings consists of manuscripts featuring pasteboard boards and a coarse linen inner spine-lining, sewn over sumac-tanned leather bands and covered with the same material. These examples share a peculiar system for lining the spines, as the outline of the bands (sewing supports) is concealed under thick layers of linen. In many cases, the envelope is reduced to a single leather flap, with no endband core, placed on the right-hand board, as can be seen in Mss/4870, *Alquiteb de la Tafria* (National Library) or the *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* by Mancebo de Arévalo (Res/245), also in the National Library.

In sum, establishing a definitive typology of medieval bookbinding structures in the Iberian Peninsula remains challenging, especially in the Islamic context. Fortunately, from the 15th century onward, the number of manuscripts with contemporary bindings increased, enabling us to identify clusters of works that share common technical characteristics and clearly reflect the fusion of traditions of diverse origins.

Bibliography

Asensio Muñoz, Elena, Mariano Caballero Almonacid, & Arsenio Sánchez Hernampérez

(2019). Las encuadernaciones perdidas de los códices moriscos de la BNE. In J. M. Pedraza (Dir.), *La fisonomía del libro medieval y moderno: entre la funcionalidad, la estética y la información* (pp. 119-136). Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Caballero Almonacid, Mariano (2008). Los manuscritos 12, 13, 14, 16, 18 y 19 del Archivo de la Diputación del Reino de Aragón. Un ejemplo de estructuras hispanoárabes en la encuadernación. *Boletín de ANABAD*, 58(2), 9-24.

Caballero Almonacid, Mariano (2013). Las encuadernaciones mudéjares con tapas de papelón: tipologías orientales en el occidente medieval. In A. Carpallo Bautista & A. Sánchez Hernampérez (Coords.), *Piel sobre tabla: encuadernaciones mudéjares en la BNE* (pp. 59-96). Biblioteca Nacional de España.

Sánchez Hernampérez, Arsenio (2013). “En cordobán colorado enquaderne este”. In A. Carpallo Bautista & A. Sánchez Hernampérez (Coords.), *Piel sobre tabla: encuadernaciones mudéjares en la BNE* (pp. 20-43). Biblioteca Nacional de España.

Teaching and learning the Quran: Among Mudéjars and Moriscos

Adrián Rodríguez Iglesias
(Instituto de Lenguas y Culturas del
Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC)

Memorizing the Quran is often the first step toward an Islamic education. In the earliest centuries of Islam, both religious and educational functions were usually carried out in the space devoted to worship, the mosque. However, this

overlapping of functions in the same space led to two distinct Islamic educational institutions being developed over time: the *maktab* or *kuttāb*, a private primary education centre where children learned how to memorize the Quran, and the madrasa, a public higher education institution.

In al-Andalus, the first primary schools we know of date back to the Caliphal period, and these usually relied on donations and charities for funding. In the case of the Mudéjar communities living in the Christian kingdoms, these institutions likely developed along a similar trajectory. Initially, Islamic worship and education must have taken place side-by-side in mosques, except in those *aljama* Moorish communities and Mudéjar Moorish quarters where a designated space—often adjacent to, and under the auspices of, a mosque—was made available for this foundational education.

The earliest documented madrasas in Iberian territory date back to the Nasrid period, such as that founded by Sultan Yusuf I in Granada in 1349. We know that such centres of higher education also existed in the northern Christian kingdoms during the Mudéjar period. The activity of these centres is evidenced, for instance, in the preserved notebooks of Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bn Ibrāhīm ‘Abd Allāh Shabatūn al-Ṭirūlī, from Teruel, who studied at a madrasa in Zaragoza that was fully operational in the mid-15th century.

Islamic educational institutions successfully provided religious education to the Muslim population in the Iberian Peninsula until the end of the Mudéjar period. However, the Christian kingdoms escalated their evangelization campaigns among the Muslim population from the mid-15th century onward, and the Catholic or Hispanic Monarchy, born of the dynastic union between the Crown of Castile and the Crown of

Aragon, pursued policies in service of a single overarching political ideal: to unite its subjects under the Catholic faith.

The transition from the Mudéjar to the Morisco period represented a radical change for the Muslim population in the Iberian Peninsula, whose forced conversion to Catholicism was scaffolded by a range of acculturation policies. Inevitably, these policies also concerned educational matters. Among the numerous examples illustrating the measures that were undertaken, of particular note is the founding of Christian schools for Morisco children in Granada at the turn of the 16th century.

Although some did *genuinely* convert to Catholicism, much of the peninsula’s Muslim population continued to practice their Muslim faith in secret, while Islamic educational institutions operated clandestinely. Thus, Morisco youth could find themselves, depending on circumstances, adhering to a dual educational system: the Christian, which they could follow publicly, and the Islamic, which they could only access in private. Despite this highly compromised context, Islamic education survived throughout the 16th century and even into the early 17th century, as numerous direct and indirect sources attest.

The Inquisition proceedings show that, despite being reduced in number compared to other peninsular kingdoms of the 16th century, the Morisco communities of Castile still held communal readings of the Quran. Furthermore, it was not only men but also women who participated in these readings, as evidenced by the trials held in 1541 against Juana López, a resident of Daimiel, or in 1546 against Brianda Suárez in Guadalajara.

In Zaragoza, during the last third of the 16th century, there were some mosques, located in

rural areas, that were still operating at that time. One case, dated 22 March 1574, mentions the existence of a clandestine mountainside mosque close to Calanda in Teruel. It must have operated for at least two more decades, as another case reveals that the Morisco Amador Samperuelo was seen teaching the Quran there as late as 1593.

This was not an isolated case. These legal proceedings also indicate, for example, that Miguel Calvo Fortán read the Quran to other Muslims at the town mosque of Purroy, Zaragoza, in 1608. However, Islamic education mainly took place in private homes. To ensure the necessary secrecy, classes were often held in concealed spaces, where teachers and students would lock themselves away for lengthy periods of time—as the Morisco Luis Obex indeed admitted before the Inquisition. Obex had “kept one of his sons locked up for several days with a *faqih* so that he could teach him Moorish things”.

Two important centres of Islamicization in the Kingdom of Aragon during the Morisco period were the town of Almonacid de la Sierra in Zaragoza and Calanda (Teruel). Toward the end of the 16th century, Almonacid residents, such as Diego de Mendoça, taught children to read and write in their own homes. This practice is also documented in cases such as that of 15-year-old Juan de Aranda, who was arrested at the home of his teacher, Luis de Barbaza, along with other students. In Calanda, there were many people with the ability to teach Arabic reading and writing in this period while also conducting a whole host of different occupations, such as the espadrille-maker Juan Fenix; the soap-maker Alonso Tristán; the sawyer Amador Espartero; the muleteer Daniel de Laxosa; the blacksmith Daniel de Aínsa; the hemp farmer Juan Ezquerro; and the merchant Lope Pingine. Examples of female teachers also abound, such as that of Blanca Ezquerro, who “taught the Quran and Moorish ceremonies”.

The pedagogical potency of Calanda is also reflected in the movement of its residents to visit other towns, as illustrated by the cases of Adrián Rincón, who “dogmatized, teaching people to give alms to poor Moriscos” in the town of Arcos de Jalón in Soria, or Juan Compañero, a Morisco from Huesca who told the Inquisition that he had been taught by a Calandino. These cases point to another Islamicizing agent: the itinerant teacher.

Alongside the case of Adrián Rincón, there are numerous known testimonies of people having travelled to teach in different locations. Alexandre Xamel, for instance, went from town to town along the banks of the Luchán, a tributary of the Ebro, charging 25 *Reales* per student for his lessons. These itinerant teachers not only came from the Crown of Aragon. Amador Barbaza, for example, a Morisco from Ambel, testified before the Inquisition in 1607 that he had hosted a *faqih* from Muslim lands in his home, receiving a book in exchange for the hospitality he had shown.

There was frequent contact between the Morisco communities of the different peninsular kingdoms, with trade links and the movement of people between Castile and Aragon being documented. The Aragonese communities also had special ties with their Valencian counterparts, both due to the proximity between them and also because some people still used the Arabic language in the 16th century and generally maintained a greater degree of Islamicization. Likewise, the Valencian and Granadan communities retained close contact with each other.

Among the Valencian communities, women working in a teaching capacity are also documented in the Inquisition proceedings. Thus, for example, Alonso Cornejo, a tailor from Navajas and informer before the Inquisition, declared to the Holy Office in 1885 that “the mother of Lorenzo Benazar [...] and the sisters

of Machara, the beekeeper, and their mother boast of being *alfaquinas* [learned women] and of teaching young boys to read”.

Documentation from the Inquisition also attests to contacts and commercial exchanges between Morisco minorities and Muslims from North Africa and from territories under Ottoman rule, which were fostered by the presence of a Morisco population in exile. Among the goods that they traded, we even find copies of the Quran, as reflected in the case against Juan Abencomenge, who declared in 1591 that “he suspected he had been arrested for [being in possession of] three books of the Quran of Muhammad, which a Moor had brought from Africa”.

Another fundamental agent of Islamicization among Morisco minorities was the family. Indeed, receiving Islamic education in the domestic sphere was one of the activities specifically punished under the Inquisition. For example, reading the Quran in the family setting was one of the charges brought against Gracia Navarro by the Zaragoza Inquisition in 1588. This Morisco woman and her husband, Enrique Compañero, were denied the right to visit their children, Miguel, Enrique, and Cándida Compañero, who were sent to live with Christian families. This early introduction to the Islamic faith—facilitated by being educated within the family unit—appears in other cases, too, such as that of Lope de Monte, a notary from Rodén, who stated before the Zaragoza court that he had first been taught by his father and, later, undertook more advanced studies in Almonacid de la Sierra.

Copies of the Quran were often part of families’ legacies, as can be observed, for example, in the case of Isabel Terrer, a Morisco resident of the Zaragoza town of Muel. Terrer declared before the Inquisition in 1581 that the Quran she owned had been bequeathed to her by her grandmother.

Although Terrer perhaps used this argument to exonerate herself from possessing the book (as her grandmother was likely a Mudéjar), her testimony illustrates how volumes of the sacred Islamic book would be passed down within the family from generation to generation, including from woman to woman.

The faithful Muslim had to memorize the text in Arabic, although it is possible to practice Islam without either reading or understanding the language. In such cases, oral tradition played a significant role in the transmission of the sacred text, especially among the Muslim minorities of Castile and Aragon, which, unlike those of Valencia and Granada, had spoken Romance languages since the High Middle Ages.

Islamic societies generally place a high value on written culture and religious education. Some scholars therefore suggest that literacy rates among pre-Modern Islamic societies would have been higher than among Christian societies. Among Morisco communities, the survival of the educational system was pivotal to their ability to sustain their Islamicization. In other words, religious education proved to be the pillar on which the survival of the community of believers rested.

The lengths to which Morisco minorities would go in order to maintain a certain degree of proficiency in the Arabic language are reflected in the amount of preserved materials that show how people were introduced to reading the *abjad* or Arabic alphabet using a system of small notebooks in which to practice writing. Numerous preserved examples of these notebooks come from Aragon, Valencia, and even Extremadura. Likewise, some *Aljamiado*–Morisco manuscripts, such as the one from Almonacid de la Sierra, include copies of works dated to the late 16th century that would have supported ongoing study of the Arabic language, such as grammar

treatises, calligraphy exercises, treatises on the correct pronunciation of Arabic, manuals on the proper recitation of the Quran, and dictionaries, among others.

The process of memorizing the Quran was typically carried out using wooden tablets on which the learner could write, erase, and rewrite the passages in question. These are still used today in some countries of the Arab–Islamic world. When the period of religious tolerance came to an end in the Iberian Peninsula, these tablets ceased to be a recommendable medium because whoever was in possession of them would be readily identified as a Muslim. The resulting need for a change of medium led people, unavoidably, to resort to paper—a fact reflected in the work of the famous Morisco from Hornachos, Diego Bejarano/Ahmad b. Qāsim al-Ḥajārī. In this work, written toward the end of his life in Tunisia, Bejarano shares some of his childhood memories.

Among the written legacy of the Morisco communities, some of the more unusual testimonies we find are a series of copies found in Calanda, which present some of the last surahs of the Quran copied in reverse order (that is, starting with the last surah, then the second-to-last, then the third-to-last, and so on). This reverse sequencing reveals the method these minorities used to memorize the Quran—a method that is still used to this day in some Muslim countries, especially in West Africa. It starts the memorization process with the final surahs of the sacred book precisely because they are the shortest and, therefore, the easiest to memorize. The age of these copies and the exceptional nature of their format render them practically unique.

Bibliography

Barceló, Carmen & Labarta, Ana (2009). Archivos moriscos: textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608. Publicacions de la Universitat de València.

Bernabé Pons, Luis Fernando (2007). El sistema educativo en al-Andalus: las madrasas. In R. López Guzmán & M. E. Díez Jorge (Eds.), *La Madraza: pasado, presente y futuro* (pp. 11-24). Editorial Universidad de Granada.

Boyano Guerra, Isabel (2008). Al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana. In M. Barrios Aguilera & M. García-Arenal Rodríguez (Eds.), *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano* (pp. 137-158). Editorial Universidad de Granada.

Castillo, Antonio (2016). *Leer en comunidad: moriscos, beatas y monjas*. Editorial Iberoamericana/Vervuert.

Espinar Moreno, Manuel (1991). Escuelas y enseñanzas primarias en la España musulmana. Noticias sobre el reino nazarí y la etapa morisca (siglos XIII-XIV). *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 8, 179-209.

Fournel-Guérin, Jacqueline (1979). Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15, 241-260.

Fournel-Guérin, Jacqueline (1980). *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1620)*. Doctoral thesis. Université Paul Valéry - Montpellier III.

García-Arenal, Mercedes (1978). *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*. Siglo XXI

García-Arenal, Mercedes (2010). La Inquisición y los libros de moriscos. In A. M. Paramio (Coord.), *Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural* (pp. 57-73). Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC).

García-Arenal, Mercedes (2022). The Inquisition and the Search for Qurʾans. In M. García-Arenal & G. A. Wieggers (Eds.), *The Iberian Qurʾan: From the Middle Ages to Modern Times* (pp. 245-282). De Gruyter.

Herranz Hernández, Raquel (2018). *Prácticas de lectura de los moriscos en el Tribunal de la Inquisición de Toledo*. Doce Calles.

Rodríguez Iglesias, Adrián (2022). New Models of Qurʾan Abridgment among the Mudéjars and Moriscos: Copies in Arabic containing three selections of surahs. In M. García-Arenal & G. A. Wieggers (Eds.), *The Iberian Qurʾan: From the Middle Ages to Modern Times* (pp. 165-198). De Gruyter.

Rodríguez Iglesias, Adrián (2024). *Selecciones coránicas de mudéjares y moriscos: los tres ḥizbes arábigos*. Publicacions de la Universitat de València, Editorial Universidad de Granada y Prensas Universitarias de Zaragoza.

Rodríguez Iglesias, Adrián & Roza Candás, Pablo (2022). Morisco Methods for Memorizing the Qurʾan: Fragmentary Copies with the Surahs in Reverse Order. In Mercedes García-Arenal & Gerard Wieggers, *The Iberian Qurʾan: From the Middle Ages to Modern Times* (pp. 217-244). De Gruyter.

Roza Candas, Pablo (2018). *Memorial de ida i venida hasta Maka: la peregrinación de Omar Patón*. Editorial Universidad de Oviedo.

Villaverde Amieva, Juan Carlos (2023). Desde el exilio morisco: las glosas de al-Haġarī Bejarano

al código leidense del Kitāb al-Mustaʿīnī de Ibn Buklārīš. *Mediterranea, International Journal on the Transfer of Knowledge*, 8, 189-192.

Vincent, Bernard (1997, trad. 2006). Benimuslem, pueblo de la Ribera valenciana. In A. L. Cortés Peña (Ed.), *El río morisco* (pp. 25-29). Publicacions de la Universitat de València, Editorial Universidad de Granada y Prensas Universitarias de Zaragoza.

Wieggers, Gerard (1994). *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (Fl. 1450), His Antecedents and Successors*. Brill.

Zanón Bayón, Jesús (1995). Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta. *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 12, 363-374.

—

The Quran: Between life and death

María José Cervera Fras
(University of Zaragoza)

The Quran is the sacred text of Islam and, as such, the basis of Islamic religion and law, with the provisions it sets out governing the life of Muslims in its various aspects. As the importance and prestige accorded to the Quran were maintained among members of the Islamic minority in the Christian kingdoms of Spain, it is the work most commonly found in their bibliographic collections. It was also the work most heavily targeted for seizure during the Inquisition. The Mudéjars and Moriscos relied on it as a touchstone for religious and moral norms, guiding their behaviour, and as a fundamental text to be recited in various ritual contexts. It was also used when learning to read and write Arabic.

Quranic recitation was a feature of many ritual practices of the Mudéjar communities, particularly in relation to the ceremonies accompanying major life events: birth, marriage, and death. Every act of a pious Muslim's life must adhere to the precepts of Islam, the primary source of which is the Quran, although some practices do change over time, in line with local customs or traditions. This was the case with the reciting of the Quran in those rites of passage, since they were not literally prescribed by the Quran but, rather, must have gradually acquired sufficient presence to eventually become a frequent element in Mudéjar ceremonial life.

The rituals practiced to welcome newborns, known as *Fadas*, were common among the Mudéjars and Moriscos as an initiation rite. Their purpose was not to render the infant a Muslim, because, as the offspring of a Muslim father, a baby is *born* a Muslim. Rather, these celebratory-religious rituals served to give the baby an Islamic name by which they would be known in the Muslim community and to ask for divine protection. Some of the acts that constituted the *Fadas*, then, were of a religious nature, while others were merely festivities. One of the practices that had an exclusively religious purpose was the reading of certain Quranic passages by the father, in the form of a prayer recited into the infant's ear.

However, this recitation is not mandatory (although it is certainly recommended by some), because the foundational legal works of the Maliki school, such as *Al-Muwaṭṭa'* (compiled by the Imam Malik ibn Anas) and *Al-Risala* (by al-Qayrawānī), do not even mention it among the acts of the ceremony. Nevertheless, the practice gradually became established; and, in the *Breviario sunnī* ("Summa of the commands and interdictions of the Holy Law and Sunna") compiled by the Segovian Mufti Iça de Gebir—a work of enormous influence among the Mudéjars

and Moriscos—we find that the *Fadas* rituals include the requirement that "the child be graced with the words of the venerated Quran". Specifically, it prescribes the reading of Surahs 1, 36, 97, 112, 113, and 114, in close proximity to the child, after pronouncing their name.

Regarding marriage, this was considered a legal act, not a religious one; but, in the Mudéjar period, the *algualí* or representative of the bride recited Surah 36 during the wedding ceremony.

The reading of some Quranic passages was also practiced at different moments during the rites that Muslims conducted to prepare the deceased for their passage to the afterlife, according to Mudéjar custom, although there is no uniformity across sources. Thus, according to al-Qayrawānī, a sage advised reading the *Yāsin* surah (36) close to the head of the dying person, a practice also accepted by Iça of Gebir, while Malik did not consider it advisable. Some Morisco *Aljamiado* manuals mention the reading of Surah 36 during the ritual washing of the corpse, and others refer to the reciting of the Throne Verse (2: 255) following the ablution but before the shrouding is performed. During the burial, specific prayers are recited that do not include Quranic readings; according to the aforementioned Summa, Malik even prohibited such readings while following behind the funeral procession.

Once the body was placed in the ground, the Quran *was* used, as the Mudéjars would place a *carta de la fuesa* (letter to accompany the deceased, according to the Morata de Jalón manuscript) in the ground, too, as an amulet. This amulet contained, among other texts, Quranic fragments that would aid the deceased when interrogated in their grave by the angels Munkar and Nakir to test their faith. According to popular belief, this painful interrogation lasted seven days or, according to some, as long as 40. This is the

origin of the post-mortem acts of piety known as the “*setena*”, consisting of seven days of collective Quranic readings at the graveside or in the deceased’s home, during the week immediately following the burial. The seven-day funereal period was practiced as early as the al-Andalus period, although its validity was not unanimously accepted by the Muftis. For some jurists, this ceremony of mourning and intercession for the dead constituted a reprehensible innovation because they considered it a demonstration of ostentation and vainglory. In contrast, others not only permitted it but even recommended it as a sign of solidarity, accompanying the deceased in the painful ordeal of punishment in the grave. Despite differing opinions, it does seem that gathering around a tomb to pray together was common practice among Andalusí and Mudéjar Muslims. The communal prayer for the dead—performed during visits to the cemetery, the morning after the burial, or on the seventh day, or for seven consecutive days, or on the fortieth day, or at another specified time—included the Quranic recitation that the *faqīh* would assign to some of the family members and friends present, or to a professional reader. There was also a lack of consensus among these *faqīh* or wise men in Islamic matters regarding the legitimacy of paying a fee to the *qāri*’ (Quran reciter) for his work at the graveside: some condemned it, while others left pious bequests for that very purpose. The Quranic texts most frequently recited during funeral rites were: 2: 255, 36, 67, and 112. Some Mudéjar testimonies also cite Surahs 25, 69, 91, 92, 97, and 106 in this context.

Reading the Quran in Arabic is extremely prevalent in everyday life among devout Muslims, since it is one of the fundamental acts of prayer. Standing, the worshipper recites surah *al-Fatiha* (1) (aloud or under their breath, depending on whether it is night or day) as they perform ritual bowing through the five obligatory daily prayers

(that is, seventeen times a day). This reciting is an important part of the prayer—so much so that forgetting to do so in half of the total bows constitutes a serious fault that invalidates the prayer. In eight of these recitations, Surah 1 is followed by another Quranic passage, which may vary. The most common are: 2: 255; 2: 168–217; 3: 16–24; and 87, 91, 97, 110, 112, 113, and 114, although Al-Qayrawānī recommended the longer surahs, from the 5th onward. Others recommend Surah 18 for the Friday prayer in the mosque, and Surahs 32 and 76 for the Friday dawn prayer.

In the special prayers dictated by the *sunnah*, with each bow, the first surah plus one more must also be recited at each bow. This act is performed twice in the Eid prayer, four times in the solar eclipse prayer (here, the ones accompanying the first surah are the longest: from the 2nd to the 5th), twice in the rain prayer, and once in the *Witr* night-time prayer.

Public reading sessions are specifically recommended for communal Friday prayer, for religious celebrations, and during the month of Ramadan, especially on its closing nights—to mark the beginning of the revelation on the “night of power”, *Laylat al-Qadr*—as well as during rites of passage. These collective readings also played an important educational role for Mudéjars and Moriscos, serving as a means of teaching and memorizing the Quranic text. The Mudéjars and Moriscos would become literate by reading and copying the Quran, as per Islamic tradition, and those who did not know how to read would memorize the passages they heard from the *faqīhs* and repeat them in their devotional recitation.

As the Quran itself is also considered to possess highly protective qualities, reciting, writing, or even carrying it provides significant benefits to believers. According to the accounts of Mudéjars

and Moriscos, parts of the Quran were linked to specific needs or specific moments. For example, reciting the Throne Verse (2: 255), verses 18: 107–110, or Surahs 113 and 114 before going to sleep or setting off on a journey were considered to provide protection. Likewise, *adoḡas* (prayers) with Quranic content were a common means of defence against lightning, hail, vermin, torment in the grave, the evil eye, dangers along the path, for curing illnesses, and for any situation requiring protection from evil. Many of these invocations combined passages from the Quran with invocations and religious supplications, such as the “seven *alhaycales*”, the letter to the deceased, and the aforementioned collective seven-day Prayer for the Dead, all of which were common among the Mudéjars and Moriscos. Another devotional composition that was found throughout the Islamic world, including among the Moriscos, was the *Tahlil*, a prayer composed exclusively of Quranic verses that are repeated over and over again to proclaim the oneness of God. This prayer is featured in Sufi rites, funeral rites, and as a form of exorcism.

If the sound of God’s Word holds special power, this is no less the case in the written form, meaning that having physical contact with the Quran helps and protects the faithful Muslim just as powerfully as reading it or listening to it being recited. Therefore, Quranic verses were widely used in magical practices or to invoke a sense of peace, whereby the spoken or written word was harnessed to great effect, both in incantations (*anuḡras*) and in magic recipes and talismans. *Ahras* (sometimes known as *nóminas de moros* or “Moorish amulets”) were amulets used by Mudéjars and Moriscos, consisting of texts (on paper or metal) carried on one’s person for protection. Their textual components were fundamentally religious—fragments of the Quran, pious invocations, and different forms of praise to God, sometimes combined with other magical elements.

According to Islamic tradition, certain passages of the Quran possess special properties, rendering them the most commonly used in the making of talismans. Starting with verse 2: 255, this is known as the Throne Verse (*Ayāh al-Kursī*) and refers to divine majesty. It is considered to bring many blessings to those who read it or come into contact with it. Surah 1 (*Al-Fatiha*), with which the Quran opens, has a unique value because it constitutes *umm alqur’ān*—the quintessence of the Quran. Surah 36 (*Yā’sin*) refers to the prophetic mission and the final judgement, and is regarded as the heart of the Quran. Magical qualities are also attributed to Surah 112, a declaration of faith, of sorts, that proclaims the fundamental dogma of Islam: the oneness and unity of God. The final two surahs, 113 and 114, both possess a special apotropaic power and are called *almuḡawwidatān* or protective surahs, because of the words with which they open: “I seek refuge in the Lord”. They both occupy a special place in the context of magic because they allude to it expressly. Surah 113 alludes both to a malevolent magical practice of Semitic origin with the words “the evil of the women [sorceresses] who blow on the knots” and also to the evil eye with “the evil of the envious one when he envies”. Surah 114 refers to the Devil in the expressions “the evil of the whisperer who insinuates” and “he who creeps into the hearts of men, be they jinn or human”. In other words, this surah is invoked to protect the faithful against anyone who would seek to tempt the good Muslim, weaken their will, and cause them harm—that is, it wards off evil. According to tradition, the use of these last two surahs was recommended by Gabriel himself to free Muhammad from the spell that had been cast upon him by means of knots. Also widely used in magical practices are the *fawātiḡ*, mysterious groups of letters with no clear meaning that appear at the very beginning of certain surahs: 2, 3, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50,

and 68. It was precisely the lack of understanding as to what these letters might mean that led to supernatural properties being attributed to them, which, in turn, fostered their use in talismans.

Other verses are also associated with healing and protective properties and are used in exorcisms and amulets, although less frequently than the aforementioned ones. Thus, among others, we find 6: 12–13; 6: 117; 7: 172; 9: 29; 9: 128–129; 59: 21–24; 13: 13; 14: 12; 25: 58; 27: 63; 35: 41; 42: 33; and the *mufaṣṣal* surahs, which are markedly short and separated-out, and constitute the final part of the Quran, from 49 (or 50) to 114.

In some cases, the content of the selected verse is directly linked to its intended protective purpose; in other instances, there may be a lexical association; and, in others, there is no apparent connection that might justify its selection for that specific case. In reality, any Quranic passage is valid for protecting the pious Muslim from any evil, in any situation. The symbolic value attributed to the Word of God is transmitted through its recitation and through contact between the faithful and its letters, meaning that any incantations and talismans that contain it become a shield against evil.

The Quran is, therefore, the primary element for providing security for Muslims. Its use in propitiatory practices and magical recipes guarantees its effectiveness.

Among the magical practices of the Mudéjars and Moriscos, the sacred text had yet another function: as a basis for divination. The *Fablamiento del Alcorán* (compendium of magic recipes) and *Libro de los dichos maravillosos* (book of enchantments) are codices of spells and omens that bring together divination by drawing lots (*sortes*) and their interpretation, based on supernatural inspiration. In these works, the

prophecies derive from Quranic quotations to which miraculous properties are attributed, providing guidance in response to consultations regarding whether the object or matter in question is good or bad, beneficial or harmful.

All these devotional, propitiatory, magical, and educational uses of the Mudéjars' and Moriscos' sacred book help explain the abundance of Quranic texts in their written output, whether in full or quarto format, in selections, in quotations combined with other religious texts, or used as omens.

Bibliography

Bramon, Dolors (1989). El rito de las Fadas, pervivencia de la ceremonia preislámica de la cAqīqa. In A. Temimi (Ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)* (pp. 33-37). CEROMDI.

Casassas Canals, Xavier (2007). *Los Siete Alhaykales y otras plegarias aljamiadas de mudéjares y moriscos*. Almuzara.

Cervera Frías, María José (1995). Las adoas de Morata de Jalón (Zaragoza). In A. Temimi (Ed.), *Actes du VI Symposium International d'Etudes Morisques sur: Etat des études de Moriscologie durant les trente dernières années* (pp. 85-95). CEROMDI.

Fierro, Maribel (2000). El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios. In P. Cressier, M. Fierro & J. P. Van Staëvel (Eds.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques* (pp. 153-189). Casa de Velázquez-CSIC.

Gayangos, Pascual de (1853). *Tratados de legislación musulmana*. 2) Suma de los

principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462. *Memorial Histórico Español*, V, 247-421. Real Academia de la Historia.

Kobbervig, Karl I. (1987). *El Libro de las suertes. Tratado de adivinación por el juego de azar*. Gredos.

Kontzi, Reinhold (1984). La magia en textos *Aljamiados*. In A. Torres-Alcalá, V. Agüera & N. B. Smith (Eds.), *Josep Maria Solà-Solé: Homage/Homenaje/Homenatge* (*Miscelánea de amigos y discípulos*) (I, pp. 179-204). Puvill.

Labarta, Ana (1982-1983). Supersticiones moriscas. *Awraq*, 5-6, 161-190.

Longás, Pedro (1915). *La vida religiosa de los moriscos*. Imprenta Ibérica. (ed. facsímil Universidad de Granada. 1990).

Pérez Álvarez, M^a Ángeles & Rebollo Ávalos, M^a José (2008). *Manuscritos árabes de Hornachos. Introducción, estudio y traducción*. Junta de Extremadura.

Ramos Rodríguez, Alejandro (2016). Fórmulas religiosas con finalidad profiláctica en el contexto andalusí. *Mirabilia / MedTrans*, 3.

Rodríguez Iglesias, Adrián (2024). *Selecciones coránicas de mudéjares y moriscos. Los tres hizbes arábigos*. Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza.

Vázquez, Miguel Ángel (2007). *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado-morisca*. Trotta.

Viladrich, Merce (2010). Fablamiento del Alcorán. In A. M. Paramio y Juan Carlos Villaverde (Coord.), *Memoria de los moriscos. Escritos y*

relatos de una diáspora cultural (pp. 189-190, nº 34). Biblioteca Nacional de España-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

—

The Quran in Christian hands

Mercedes García-Arenal

(Institute of Languages and Cultures of the Mediterranean and the Near East, CSIC)

The Muslims who lived in the Christian territories of the Iberian Peninsula during the Middle Ages, known as Mudéjars, were legally authorized by the Monarchs to practice their religion, albeit with certain restrictions. In 1502, ten years after the Conquest of Granada, those Muslims living in the territories of the Crown of Castile were forced to convert to Christianity. Although they were given the option of going into exile, just like the Jews before them, the conditions were such that exile was simply impossible. In contrast, the Mudéjars of the Crown of Aragon were officially permitted to continue to live as practicing Muslims until 1526, when, by royal decree, they were required to undergo baptism. The converted Muslims—*cristianos nuevos de moro* or Moorish “new Christians”—soon became known as Moriscos, until their expulsion in 1610–1614. This difference in the conversion timelines in Castile vis-à-vis Aragon (as well as other characteristics of the Aragonese Mudéjar population, which was generally rural and enjoyed the strict protection of the nobles of the territories they inhabited) explains why there was more extensive knowledge of Arabic and a greater proliferation of religious books in Aragon and Valencia. It also explains the different pace of evangelization undertaken by clerics and authorities, and the different measures they employed for this purpose.

In the newly conquered Granada, various movements and ideas that had been circulating since the late Middle Ages now began to gain traction. On the one hand, there was the drive for universal conversion, often coupled with millenarianist thinking and an eschatological ideology that portrayed one of the kings of the House of Aragon as the last universal emperor to reign over all of humanity in harmony before the end of times. According to this worldview, Ferdinand of Aragon was to conquer Jerusalem and convert all peoples to Christianity. The rapid evangelization that was taking hold in the newly conquered territories of the New World was taken as proof of this: Granada was the New Jerusalem. With the Jews now expelled from the Iberian Peninsula, it was time to convert and evangelize Muslims and to confiscate and destroy their religious books, especially the Quran. In October 1501, the Catholic Monarchs issued an edict ordering the confiscation and burning of all copies of the Quran found in the Kingdom of Granada. A famous anecdote from the biographical notes taken by Cardinal Cisneros' secretary, Juan de Vallejo, recounts that the Cardinal attended Granada's public book-burning of the religious texts that had been confiscated or surrendered by the new converts (approximately 5,000 books, according to this chronicler). From this date onward, it was not even acceptable for Christians to be in possession of a Quran. We know this because the beautifully illustrated copy that Ferdinand Columbus purchased in Aragon in 1510 for his famous library was likely removed and destroyed after his death, as the library records seem to indicate. And the Flemish humanist Nicolas Cleynaerts, who came to Spain in the 1530s to help Columbus catalogue his library, was unable to track down a single copy of a Quran in Arabic, in either Seville or Granada, with which to undertake his own translation.

Knowledge of Arabic and certain aspects of its culture was valued and cultivated, yet, simultaneously, viewed with suspicion as posing a danger. Indeed, Cisneros himself saved a series of scientific and medical volumes from the book-burning in Granada, which were destined for the library of the university he had recently established in Alcalá de Henares. But neither the Quran nor any religious works were among those he chose to retain. Nevertheless, it was precisely these books that were needed in order to realize the conversion of Muslims, for the Quran had to be translated and understood. John of Segovia (who died in exile in 1458, in Aiton, Savoie, and had been a representative of King John II of Castile at the Council of Florence) recruited the *faqīh* of Segovia, Içe de Gebir, to assist with this task. To that end, de Gebir travelled to Aiton to undertake a translation of the Quran into Castilian Spanish, of which only the prologue has survived. The prologue explains how the two worked together; and, despite their different objectives for this translation, they seem to have agreed on a joint, conciliatory, purpose underlying their efforts. John of Segovia sought to convert Muslims (indeed, he wrote a treatise refuting the Quran, *De gladio Divini Spiritus in corda mittendo Sarracenorum*, which has been preserved), while de Gebir's aims were not explicit but were likely concerned with ensuring that his "parishioners"—Castilian Muslims who had mostly forgotten Arabic—had access to a Spanish translation.

Half a century later, Hernando de Talavera, Granada's first Archbishop, who is known to have kept a copy of the Quran in his library and endeavoured to learn some Arabic, commissioned and sponsored Pedro de Alcalá's *Vocabulista arauigo en letra castellana* (1505) and *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga* (1506). While these works were useful for speaking Granadan Arabic, they were of no help in

working on the Quran. Talavera also seems to have been involved in the Castilian Spanish translation of that most important work by the famous 13th-century Florentine Dominican friar, Riccoldo da Monte di Croce, who had travelled to the East and, while in Baghdad, had read and partially translated the Quran from Arabic. His Latin *Reprobatio Alcorani* (refutation of the Quran), published in Seville in 1501 (under the patronage of Ferdinand of Aragon) and translated under the title *Refutación del Alcorán*, was highly influential in Spain. Riccoldo proposed that the Islamic religion could and should be discredited exclusively by means of the Quran itself; and, to make this point, he included numerous quotations from the sacred Muslim book in his work, which he weaponized against Muslims while ostensibly in dialogue with them.

His method was followed by the authors of the so-called *Antialcoranes* (anti-Quran works), to whom we now turn, starting with Martín García. Prior to becoming the Archbishop of Aragon and, later, of Barcelona (1521), García was summoned to Granada by the Catholic Monarchs, following the Conquest, to play a key role in the conversion of the Granadan population. Like Hernando de Talavera, García was Queen Isabella's personal confessor, and he was entrusted by the Monarchs with the task of evangelizing the Moors—first, in Granada and, thereafter, in Valencia and Aragon. In the case of Aragon, Ferdinand charged García with delivering four public sermons a year—sermons that were later compiled and published in Latin. In these sermons, García quoted a Quranic translation produced for him by a *faqīh* from Xàtiva, Juan Andrés, who had voluntarily converted in 1487 and not only had evangelical experience but was also pro-conversion. Andrés had been a canon in the Cathedral of Granada and had already participated in the conversion of the city's Muslims. Indeed, it was Andrés who

instigated the so-called *Antialcoranes* genre—that is, writings that sought to undermine the teachings of the Quran by means of the Quran itself, with the intention of converting Muslims.

Presented in the form of a dialogue, not unlike Riccoldo's approach in his *Refutación*, the anti-Quran works adopted a strategy of apparent personal affinity, typically framing their arguments as being addressed along the lines of “my fellow Moor”. These treatises, like Martín García's sermons, contained numerous Quranic quotations, written in Arabic but using the Latin alphabet (that is, transcribed phonetically, probably to help clerics in their attempts at Arabic pronunciation), translated into Spanish and accompanied by Muslim exegetical commentary. Juan Andrés' work, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán* (a treatise refuting the “Muhammadan sect” and the Quran), was published in 1515 and later translated into Italian (published in 1537) and, then, from Italian into several European languages. Thereafter, and until the 18th century, it remained one of the main European sources of knowledge on Islam.

Six years after Juan Andrés, Joan Martí de Figuerola—a Valencian cleric who was also close to Martín García—finished writing his *Lumbre de fe contra el Alcorán* (light of faith against the Quran), which follows a method similar to that of Juan Andrés but is based on a different translation of the Quranic text. Unlike that work, this manuscript has been preserved, thus enabling us to observe the Arabic text in the Arabic alphabet (as well as the phonetic transcription) that was produced by Juan Gabriel de Teruel, a converted *faqīh* with whom Martí de Figuerola collaborated. A few years prior to the compulsory conversion of the Valencians, Bernardo Pérez de Chinchón produced his own anti-Quran work with the collaboration of several *faqīhs* whom he mentions. Here, too, as was typical of the genre, he included myriad

translated Quranic quotations. There are also more minor anti-Quran works, such as that by Lope de Obregón, or catechisms such as the *Doctrina christiana en lengua arauiga y castellana* (Christian doctrine in the Arabic and Castilian languages) (1566). The latter is a Spanish text with an interlinear translation into Arabic and transcribed phonetically, created under the patronage of the Archbishop of Valencia, Martín de Ayala, who had previously been Bishop of Guadix.

Thus far, we have observed the primary purposes—polemical and evangelical—for which the Christians had the Quran translated. Such endeavours were always undertaken with the help of a Muslim or a convert because the Quran is a very difficult text to interpret and translate; and these translations were pioneering for their time, when even Christians had neither sound grammar nor dictionaries with which to approach this religious work. However, unlike other parts of Europe, the Peninsula did have access to abundant exegetical material—thanks to converts—which was of great help in understanding the Quranic text. Missionaries and evangelizers also benefited from their lived experience of Islam, which helped them select the specific Quranic passages they believed would have the greatest impact on prayerful life.

Muslim evangelization shifted gear from the beginning of the 16th century onward, and the pure messianic optimism with which conversion had begun was gradually accompanied by increasingly restrictive measures. Hence, in 1526, Queen Joanna (Juana) of Castile prohibited all spoken and written use of Arabic. The Moriscos of Granada negotiated a stay, ostensibly securing a 40-year moratorium. But, following the banning of Arabic in Valencia in 1564, a total ban was ultimately imposed in Granada in 1567. This move was among the triggers for the Morisco Revolt or War of the Alpujarras (1569–1570). As a result

of the war, the Morisco population of Granada was deported and dispersed throughout various regions of Castile. Even the anti-Quranic works were eventually banned, for no one was allowed to have access to the Quranic text in any form; and, in 1560, these *Antialcoranes* were included in the Index of Prohibited Books. From that point on, it was even dangerous for the nobility or for scholars to have a Quran written in Arabic among their library collections.

By then, the Inquisition's persecution of the Moriscos was in full force. To this end, the Holy Office of the Inquisition had been established in 1478, initially operating in Granada in 1499 and focusing on the so-called “Judaizers”—that is, converts from Judaism accused of practices or rituals characteristic of their former religion, which constituted the crime of apostasy. Next, the Holy Office turned its attention to the Protestants or “Lutherans”. Its persecution of the Moriscos began in earnest in the 1540s. The Moriscos were targeted by the Inquisition for professing the Muslim faith or being “Muslim-professing heretics”, followers of the “sect” of Muhammad. If found guilty, they were accused of apostasy (because they were baptized Christians), and the Inquisition carefully reviewed the practices, beliefs, prayers, rituals, and intentions of those brought to trial. Inquisition sources enable us to verify that at least part of the Morisco population remained Muslim, particularly in areas with the highest Morisco population density, such as Aragon and Valencia. That said, language was identified with religious belief, meaning that the Inquisition sought out anything written in Arabic and confiscated it, on the basis that it proved the owner to be a fervent Muslim.

Documentation from the Inquisition contains highly detailed information on the persistence of Arabic in written form. Books were found either through the confiscation of the accused's property, through reports filed against them by informers,

as a result of visits made by the Inquisition, or by happenstance, perhaps in random searches or even searches for other items, such as weapons. Those found with books in Arabic paid a high price. Not all Inquisition documentation has survived, rendering it impossible to establish a complete picture of events, but we can affirm, for example, that being in possession of a Quran was the accusation that most frequently brought Moriscos before the Inquisition. Documentation on approximately 900 trials of Moriscos dating from 1568 to 1609 has been preserved from Zaragoza; and, in those proceedings, 409 individuals were accused of possessing books in Arabic. The documentation also shows that there was a veritable industry of copying and selling Qurans in Aragon, and there were even numerous Quranic schools, such as in Calanda (documented in 1580) or in Almonacid de la Sierra. In Castile, which had suffered the greatest decline in knowledge of both spoken and written Arabic, the Moriscos relied on whatever copies they could purchase from their peers in Aragon and Valencia, at least until the Moriscos of Granada revitalized that knowledge when they were deported after 1571.

A high proportion of the Arabic manuscripts and those texts written in *Aljamiado* (that is, written in the Romance language but using the Arabic alphabet) that have survived were located in niches, false ceilings, and assorted hiding places where the Moriscos had concealed their books to escape the Inquisition or before going into exile after being expelled. While the Inquisition burned or destroyed any books it found, it also kept detailed records of those items it confiscated. Thanks to this documentation, we have access to extremely interesting information on authentic libraries of the time, such as that in Pastrana, or on small family libraries carefully curated for devotional and legal purposes, but also on topics relating to hygiene and medicinal matters.

Did the inquisitors know how to distinguish between Qurans and other books on religion or other subjects? Not always. Arabic writing alone was taken as proof of guilt, but the major courts dealing with the persecution of Moriscos, such as in Granada or Valencia, also employed translators who were capable of interpreting and qualifying what was found. Sometimes, these translators were Moriscos appointed for that specific purpose, such as Jerónimo de Mur in Valencia or the cleric of Morisco origin, Ignacio de las Casas, who assisted the Inquisition on several occasions, as did Diego de Urrea, Professor of Arabic, in Alcalá de Henares. In other instances, the interpreters were prisoners of the Inquisition who agreed to collaborate in return for a reduction in their sentences.

The Inquisition documentation also provides insight into books being found beyond individual trials. This is the case with Pastrana, to which the Mendozas, prior to the War of the Alpujarras, had relocated Morisco families from Granada, to work in the silk industry they were establishing there. In 1631, by which time the Expulsion of the Moriscos was well and truly complete, commissioners from the Toledo Inquisition Tribunal visited the territories under their jurisdiction. Among other places, they visited the town of Pastrana in the region of Alcarria in Castile and were informed that Arabic books had “previously” been found twice before, and “in large quantities”, in houses abandoned by expelled Moriscos. This testimony prompted the Holy Office to officially request information from Toledo. Pastrana confirmed that one batch had been found about 16 years earlier (c. 1615) and another nine years earlier (in 1622), in houses located in the Albaicín quarter, which was populated mainly by Moriscos from Granada: “books in the Arabic language, bound, and covered in blue and red patterned damask cloth and edged in gilt, the number of which there is no recollection, in a house left behind by the Moriscos

that is next to the garden of the Franciscan friars”. The books were found in a cellar, in bags filled with lavender (to protect them from damp), and among them were also books in Spanish. The finest examples among these Arabic books were acquired by the Count-Duke of Olivares for his library, but these no longer survive, this library having been purged and the collection dispersed after his death. It is known that the famous philologist Bernardo de Aldrete, Canon of Cordoba Cathedral and one of the most learned and respected figures of his time, attempted to gain access to these Arabic books from Pastrana. By then, however, they had been confiscated under the Inquisition, thus thwarting his intentions.

Other collections of books from Granada are also worthy of note, such as the one confiscated in 1570 from Pedro de Mendoza, Captain of the Moriscos of Güéjar, as annotated in the trial against the Moriscos of Valdeinfierno. The books were taken to the Holy Office in Granada, where they were “interpreted”. Most of them contained “the law and doctrine of the Moors and what they should believe and how they should act, according to the doctrine and law of the Moors and the discernment of Muhammad”. Or we also have the collection of books from the Granada Inquisition catalogued by its Arabic interpreter, Francisco López Tamarid. What the Inquisition documents make absolutely clear is that the expulsion of the Moriscos from Granada to Castile in 1571 put many books into circulation. The cases from the Murcia Tribunal, for example, in the 70s and 80s, attest to this.

Elsewhere, the Kingdom of Valencia witnessed an extraordinary proliferation of Qurans. From Inquisition documentation, we learn that “there was one in every house” and that even those who could not read it themselves would listen to others read from it or recite it. The Inquisition also states that it was not expensive to acquire a copy and that

there were Qurans of varying quality in circulation, some of which featured fine paper and illustrations realized in different inks, very similar to the Aragonese Morisco Qurans.

The chroniclers of the Expulsion—Aznar Cardona, in particular—affirmed that, when the Aragonese went into exile, they left behind many volumes “pertaining to their sect” (a veritable “infinite ocean” of books, according to Cardona). They were found in every home, in every corner, alongside alphabets to help children learn and papers with Muhammad’s commandments written in verse to make them easier to memorize. This was the case in Hornachos, Extremadura, according to reports. There, according to another chronicler, Florencio Janer, “many books of the Muslim religion [were found], Qurans set out in red and blue letters”. Considering this abundance of texts, very few have survived to this day. The Inquisition was effective, aided by the collaboration of other sources of power. The history of the Quran in Christian hands in the Iberian Peninsula is largely a history of coercion, violence, and destruction. And this history of censorship and destruction also affected Christian scholars and researchers. Many Morisco manuscripts were purchased by foreigners and were ultimately absorbed into European libraries, where they informed the earliest university studies in Arabic.

Bibliography

Cervera Fras, María José (2010). *Manuscritos moriscos aragoneses*. Instituto de Estudios Islámicos.

Ferrero Hernández, Cándida & Tolan, John V. (Eds.) (2021). *The Latin Qur’an, 1143-1500: Translation, transition, interpretation*. De Gruyter.

García-Arenal, Mercedes & Benítez Sánchez-Blanco, Rafael (2024). *El proceso inquisitorial de*

Jerónimo de Rojas, morisco de Toledo (1601-1603). Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza.

García-Arenal, Mercedes & Rodríguez Mediano, Fernando (2010). Los libros de los moriscos y los eruditos orientales. *Al-Qanṭara*, 31(2), 611-646.

García-Arenal, Mercedes & Rodríguez Mediano, Fernando (2010). *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Marcial Pons.

García-Arenal, Mercedes & Rodríguez Mediano, Fernando (2018). Arabic Manuscripts in Motion and Converted Muslims: Between Spain and Rome. *Erudition and the Republic of Letters*, 3(4), 367-389.

García-Arenal, Mercedes & Wiegers, Gerard A. (Eds.) (2022). *The Iberian Qurʾān: From the Middle Ages to Modern Times*. De Gruyter.

Gilbert, Claire M. (2020). *In Good Faith: Arabic translation and translators in Early Modern Spain*. University of Pennsylvania Press.

Herranz Hernández, Raquel (2019). *Prácticas de lectura de los moriscos en el Tribunal de la Inquisición de Toledo*. Ediciones Doce Calles.

Mateos Paramio, Alfredo y Juan Carlos Villaverde Amieva (Coord.) (2010). *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Scotto, Davide (2024). *Juan de Segovia and the Qurʾān: Converting the Muslims in fifteenth-century Europe*. De Gruyter.

The Quran behind closed doors

Raquel Suárez García
(University of Oviedo)

The promulgation of the mandate imposing conversion on the Mudéjars of Castile (1501) and Aragon (1525) led to the emergence of a form of crypto-Islamism that obliged Spanish Muslims, the Moriscos, to live their Islamic faith behind closed doors. By royal decree, both religious practice and the circulation of the books that sustained it were prohibited under a series of regulations that would increasingly, throughout the course of the 16th century, restrict the lives of this minority. In 1565, a royal decree ordered that “all books and writings in *Algaravía* [the Arabic language] be presented to the President of Granada within thirty days for inspection and examination”. Two years later, in 1567, the Pragmatic Sanction or edict promulgated by Philip II once again outlawed the use of the Arabic language, and declared it illegal for anyone to be found in possession of “books written therein”. Ultimately, the authorities’ insistence on these measures is testament to the vitality of a Morisco written culture that succeeded in clandestinely circumventing the prohibitions emanating from the Christian seat of power.

Islamic books became prized possessions for their owners, as well as highly compromising. Texts in “Moorish script” continued to be copied, read, and stored, in secret, in people’s homes. And they continued to circulate among the *Aljama* Moorish communities, hidden under doublets or other clothing and among the wares carried by the Morisco muleteers who traversed the Peninsula. This movement of banned books must have been on quite a significant scale, judging by reports from the courts of the Holy Office. Even in the decades leading up to the Expulsion of 1609, it is clear from these records that being found in

possession of writings in “Arabic letters” was a common grounds for prosecution (accounting for almost half of the cases heard, in the case of Zaragoza), and copies of the Quran would unquestionably figure among these texts.

However, when discussing the concealment and discovery of Qurans, we must take several issues into account. First of all, the term “Quran”, commonly found in Inquisition testimony, seems, in some sense, inaccurate. True, there were translators at the Holy Office capable of identifying the content of books in Arabic; but, in some instances, under classifications such as “things from the Quran”, we cannot know the true nature of the texts to which such labels refer. Second, when we speak in terms of Quranic codices, we are not generally referring to works in their own right but, rather, to copies, either abridged or fragmented, that were found in miscellaneous volumes, alongside other devotional content. It is also worth noting that the term “Quran” itself alludes to both copies of the Quran in Arabic and the many bilingual copies with *Aljamiado* translations and exegetical commentaries that abounded throughout the 16th century. Finally, when discussing these finds, we must be mindful that few copies of the Quran were found in isolation, as they were usually part of larger batches of books carefully concealed by their owners.

That said, we do know in some detail the circumstances of the seizures of Morisco books and papers, thanks to the vivid descriptions contained in the Inquisition proceedings. We could cite many cases of confiscation of Qurans. Among these, we find that of the devotee Amador Muarte, from Plasencia de Jalón in Zaragoza, whose Quran “he used to keep safely hidden. And sometimes he would take it out and kiss it as a holy thing, but he would not read it because he could not read Arabic”. Similarly, in the privacy

of the home of Juan de Portugal, in Aranda de Moncayo, the Moriscos would gather and “kiss the Quran and worship it as a holy thing”. And the Quran would have unquestionably been found on the shelves of the “recreational room” of the *faqīh* of Pina, where there were “many books placed on lecterns around the walls”, as Juan Bello, a Morisco from Brea, was able to appreciate in 1575.

Just like other writings, so too were booklets, amulets, *albaranes* (small pieces of paper on which magic “prescriptions” were written), miniature copies of the Quran, or booklets containing specific surahs secreted under clothing or among other belongings, often as a protective talisman with which the Morisco would ward off evil and suffering. Alternatively, they were carried for the purpose of transporting them in underground trafficking operations between *aljamas*. Lope de Muça, for instance, was arrested with “a very large book under his cloak with a cover of elaborately tooled calfskin and, inside, Morisco letters, some of which were gilded and others traced in saffron, and he said that it was a quarto of the Quran of Muhammad”. And the Valencian Francesc Chopló, from Pujol, had a small book seized by the Inquisition authorities, containing roughly written verses from the Quran, perhaps in his own handwriting, which he had hidden about his person.

The practice of carrying a hidden Quran for protective purposes is documented in the hearings of Tomás Monferriz, who always kept a Quran on him, believing that “with this, the devil would flee from him and he would be safe from any danger, and that, believing this to be true, he was indeed free”. It is also reflected in the case of Alexandre Calanda, who carried a work of Quranic precepts on him so that “that way, no misfortune would befall him”. Perhaps this magical, or at least symbolic, use of the Islamic sacred book is the reason that some pages of

the Quran were hidden—quite deliberately—in the coffered ceiling of the Throne Room of the Aljafería Palace in Zaragoza, where meetings of the Holy Office would take place. Such a purpose is certainly evident in some of the more permanent instances of concealment, in which the book in question was sealed inside a wall, perhaps to watch over the house, rendering it inaccessible and, thus, impossible for its owners to read. This scenario seems to be reflected in the case against Sebastián de Alcaraz, a native of Granada, who was prosecuted “because, [hidden] inside a hole in his house was a book written in Arabic with four Moorish prayers and other items from the Quran of Muhammad, and the hole was covered over with plaster; he confessed that someone had indeed put it there, but he didn’t know what it was”.

Some of these books were voluntarily handed over to the authorities. This was the case with the quartos of the Quran that the *faqīhs* of Borja (Zaragoza), Ali Alguaciquel and Amet Abranda, presented to the Inquisition in 1526—along with the rest of their library—upon their conversion to Christianity. But most of the books that ended up in the possession of the Holy Office did so as a result of people betraying their neighbours, leading to searches being conducted in the homes of individuals suspected of practicing the Islamic faith in secret. Raids of this kind were carried out constantly until the very end of the Expulsion. Thus, in 1613, at least four Qurans were found among some 20 Arabic and possibly *Aljamiado* volumes in the house of the Morisco Garci Díaz in Ciudad Real.

Once in the hands of the Inquisition, however, not all these Arabic books were destroyed outright—some were simply abandoned in a heap on Inquisition premises. Evidence of this can be found in the trial of two audacious Valencians, Jaime Alturi and Salvador Zuncar, who, despite

being in prison, managed to acquire a copy of the Quran that had been left “in a corner where there are many books left lying around”, hiding it under a pillow. Offering a further testament to this kind of carelessness on the part of the authorities, in a letter dated 1582, the inquisitors confess they have no idea where the “32 volumes of Arabic books” that were found in the Holy Office of Granada came from, these having included quartos and other parts of the Quran.

But some of the volumes that did manage to evade Inquisition inspections remained hidden for centuries in homes, concealed between walls and under false floors, despite the severe penalty imposed on anyone found guilty of such concealment. The official proclamations accompanying the Morisco expulsions made the consequences quite clear: “Item, that wherever it should come to light that there has been a deliberate concealment of property, the death penalty shall be imposed upon the residents of the place where this takes place. And the King has decreed that the possessions and property that the Moriscos cannot take with them be passed on to the lords to whom they were vassals”.

These hidden books gradually came to light in the years immediately following the Expulsion. Early discoveries include two batches of Arabic books found in Pastrana, a town in the Alcarria region where, as late as 1617, Moriscos who spoke Arabic and owned books written in that language could still be found. Likewise, the discovery of the last quarto of the Quran (National Library, 4948), copied by Yaḥyā b. Ġālib in Letux (Letosa), must have been an early example because, by the 17th century, this codex was already in the keeping of Montearagón Monastery in Huesca.

Several discoveries can be cited from the 18th century, such as the miscellaneous volume containing a Quran in Arabic, conserved in

Cambridge University Library, which was found in a house in Ciudad Real. Also from the 18th century are the numerous “Arabic books” found in Muel (Zaragoza) in early 1763, which are now conserved in the National Library, Madrid. In Villarrubia de Santiago (Toledo), several books and notebooks in Arabic were found, including one containing proverbs and precepts from the Quran. And, in 1789, around 20 Arabic books were found in Potries (Valencia).

Notwithstanding these minor discoveries and early identifications, the most important find of all was undoubtedly that of Almonacid de la Sierra (Zaragoza) in 1884. In this small municipality in the Jalón Valley, hundreds of Arabic and *Aljamiado* codices were discovered, together with various bookbinding tools, when the false floor of what appears to have been the storehouse of a copyist’s workshop was removed. Although many of the volumes were destroyed there and then, “believed to be of no value”, approximately 60 complete manuscripts and several loose papers survived, most of which are now housed in the CSIC’s Tomás Navarro Tomás Library in Madrid. In this collection, we find abridged Qurans in Arabic, bilingual Qurans, and some *tafsirs* (exegetical commentaries). The late-19th-century discovery of some 200 volumes in Mesones (Zaragoza) must have also been highly significant, and it is reasonable to assume that there would have been more than one Quran among all the items uncovered. However, only one “*librejo alcoránico*” (poor-quality Quranic book) was saved.

These well-known discoveries aside, the 20th century continued to witness reports of individual items containing Quranic material being found in Aragon (Sabiñán) and Catalonia (Seròs and Aitona). The splendid Segorbe Quran hails from Valencia, while, further south, in Albalat dels Tarongers, several copies were found in a hole in

the wall of a hermitage and are now housed in the Nicolau Primitiu Library in Valencia. As recently as 2003, however, an Almohad Quran was discovered in the town of Cútar, in the Axarquía region of Malaga.

Of these contemporary discoveries, those in Ocaña (Toledo) and Calanda (Teruel) are perhaps the most significant, not least because of the sheer number of volumes that were found. In Ocaña, in 1969, during renovations to the municipal building known as the “Casa de la Encomienda”, a set of manuscripts was found in a walled-up cupboard, as well as “a parchment with a chequerboard pattern, a small stick with markings to all four sides, and a slipper”. These materials, in private hands, remain shrouded in mystery, and there is no certainty about the number of copies found or their precise contents, although we do know of at least four fragmentary Quranic copies.

Also noteworthy was the discovery of a sack containing eight manuscripts in Calanda in 1988, which may have belonged to the library of a local *faqīh*. This find was significant due to its possible link to some kind of publishing activity (as in the case of the Almonacid codices). Among these materials is a half-Quran, copied by Yūsuf b. ‘Alī b. Ġabla al-Monastirī al-Balañçī, and three abridged Qurans, all of which are now housed in the Historical Documentary Collection of the Cortes (regional parliament) of Aragon.

The specific circumstances surrounding the discovery of other copies of the Quran held in various national and international archives are unknown. This is the case of the beautiful glossed (annotated) copy from Bellús (Valencia), which is held in the Bayerische Staatsbibliothek in Munich. The Bibliothèque Nationale de France houses three copies of the Quran, one of which was made in Salonika by Ybrahim Isquierdo. The

Quran copied by Muhammad Rabadan, now held in the Biblioteca Nazionale Centrale in Florence, is likely from this Ottoman city also. Elsewhere, the British Library also houses a small prayer book that includes an abridged Quran; and, in a similar format, we find a miscellaneous codex that includes a Quranic copy, in the Burgerbibliothek of Berne. Returning to Spain, a copy of the Quran with a personal annotation in *Aljamía* Catalan was recovered from an unspecified location on the banks of the Ebro River and is now held in the Library of the University of Barcelona. The Qurans preserved in the Library of the University of Valencia are Valencian. Another Aragonese copy, which was originally kept in the Chapterhouse Archive of the Cathedral–Basilica of Our Lady of the Pillar in Zaragoza, can now be found in the Library of Catalonia and is a good example of the mixed fortunes of manuscripts that disappear and reappear.

Also worthy of mention here are several fragments—possibly of Aragonese provenance, and from different periods—kept in the Historical Archive of the City of Barcelona. In a private collection is a small Aragonese prayer book with Quranic content, acquired by its current owner some years ago at a Madrid auction house; and some loose leaves from the Quran, such as the one found a few years ago in the town of Foz-Calanda, Teruel.

And we can confidently say that yet more books and papers must still linger behind the walls of ancient Moorish quarters—waiting, after centuries of obscurity, to one day see the light once again.

Bibliography

Bando de expulsión de los moriscos del reino de Valencia publicado por el virrey Luis Carrillo de

Toledo, marqués de Caracena, 22 de septiembre de 1609. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/12901108>.

Cardaillac, Louis (1979). *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. FCE [Spanish translation of *Morisques et chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)* 1977. Klincksieck].

Castilla, Nuria de (2021). Les manuscrits du Coran *andalusī*, mudéjars et morisques de la Biblioteca Nacional de España. *Journal Asiatique*, 309(1), 5-31.

Cervera Fras, María José (2010). *Manuscritos moriscos aragoneses*. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

Codera, Francisco (1884). Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 5, 269-276.

Fournel-Guérin, Jacqueline (1980). *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1622)*. Doctoral thesis. Université de Montpellier.

García-Arenal, Mercedes (2010). La Inquisición y los libros de los moriscos”. In A. M. Paramio (Coord.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (pp. 57-72). Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

García Fuentes, José María (1981). *La Inquisición en Granada en el siglo XVI. Fuentes para su estudio*. Universidad de Granada.

Gil, Pablo, Julián Ribera & Mariano Sánchez (1988). *Colección de textos aljamiados*. Guerra y Bacque.

- Hofman Vannus, Iris (2001). *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña: edición y estudio*. Doctoral thesis. Universidad Complutense.
- Labarta, Ana (1980). Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. *Al-Qanṭara*, 1(1-2), 115-164.
- Martínez Ruiz, Juan, & Joaquina Albarracín Navarro (1972). Libros árabes, *Aljamiado* mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo). *Revista de Filología Española*, 55(1), 63-66.
- Moreno Díaz, Francisco J. (2009). Notas sobre la escritura árabe y documentos musulmanes de los moriscos manchegos antes y después de la expulsión. *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales*, 22, 51-63.
- Rodríguez Iglesias, Adrián, & Pablo Roza Candás (2022). Morisco Methods for Memorizing the Qur'an: Fragmentary copies with the surahs in reverse order. In M. García-Arenal & G. A. Wieggers (Eds.), *The Iberian Qur'an* (pp. 217-244). De Gruyter.
- Ron de la Bastida, C. (1958). Manuscritos árabes en la Inquisición granadina (1582). *Al-Andalus*, 23(1), 210-213.
- Roza Candás, Pablo (2018). *Memorial de ida i venida hasta Maka. La peregrinación de 'Omar Paṭṭōn*. Ediuno.
- Varela Hervias, Eulogio (1965). Descubrimiento de manuscritos arábigos en Villarrubia en 1787. *Al-Andalus*, 30(2), 381-385.
- Vilar, Juan B. (1988). Hallazgo de una biblioteca morisca en Potrías (Gandía) en 1789. *Sharq Al-Andalus*, 5, 147-152.
- Villaverde Amieva, Juan Carlos (in press). Collection of *Aljamiado* manuscripts. In A. Montaner Frutos & I. Zaderenko (Eds.), *A Companion to Aljamiado Literature*. Brill.
- Zomeño, Amalia (2022). "... *Le dixo que los guardase como los ojos de la cara*": libros árabes e Inquisición. *Al-Andalus y la Historia*. <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=3291>.





UNIVERSIDAD DE GRANADA

Rector

Pedro Mercado Pacheco

**Vicerrectora de Extensión Universitaria,
Patrimonio y Relaciones Institucionales**
Marga Sánchez Romero

Directora del Área de Patrimonio
María Luisa Bellido Gant

**Directora del Secretariado de Conservación y
Restauración**
Teresa Espejo Arias

Directora del Secretariado de Bienes Culturales
Elena H. Sánchez López

**Director del Secretariado de Patrimonio
Inmueble**
Ricardo N. Hernández Soriano

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Presidenta

Eloísa del Pino Matute

Vicepresidenta Adjunta de Cultura Científica
Purificación Fernández Rodríguez

**Unidad de Recursos de Información Científica
para la Investigación**
Agnès Ponsati

Proyectos:

EuQu: Mercedes García-Arenal, John Tolan,
Roberto Tottoli, Jan Loop
DeQuDy: Fernando Rodríguez Mediano
CorAl: Pablo Roza Candás

EXPOSICIÓN

Organización y producción
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Universidad de Granada. Área de Patrimonio

Comisariado
Juan Pablo Arias Torres
Escuela de Estudios Árabes, CSIC, Granada
María Elena Díez Jorge, Universidad de Granada
Teresa Espejo Arias, Universidad de Granada
Pablo Roza Candás, Instituto de Lenguas y
Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo,
CSIC, Madrid

Museografía y coordinación técnica
Manuel Rubio Hidalgo

Apoyo en museografía
Lucía Salmerón Ruiz
Julia Hernández Pérez

Diseño y coordinación gráfica
Patricia Garzón Martínez

Conservación y Restauración
Teresa Espejo Arias
Amparo García Iglesias
Concepción Mancebo Funes
Adrián José Pérez Álvarez

Colaboran:
David Jiménez Guerrero, Andrea Casal Vallejo,
Irene Serrano Díaz y
Andrea Ruiz Durán.

Audiovisuales
Ínsula Sur
Raquel Botubol Rivera
Adrián Fernández Álvarez
Ada Yaiza Ruiz Fernández de Alba
Factum Foundation
Óscar Parasiego
Larissa van Moorsel

App interactiva Libro de las Suertes

Arturo Guerrero Enterría
Adrián Rodríguez Iglesias

Maquetas y herramientas de caligrafía y encuadernación

Teresa Espejo Arias
Arsenio Sánchez Hernampérez

Cómic

Capítulo de *Safar* © Ernesto Anderle, Editions Petit à Petit & EuQu
Teresa Madrid Álvarez-Piñer

Programa educativo y Coordinación de actividades

Isabel Bellido Gant
Antonio Fernández Morillas

Transporte y montaje

Feltrero
Equipo de mantenimiento del Hospital Real

Comunicación y Redes

Oficina de Gestión de la Comunicación de la Universidad de Granada
Isabel Rueda Castaño
Inmaculada León González
Isabel Fernández Morales

Seguridad

Departamento de Seguridad de la UGR

Colaboran:

Archivo de la Real Chancillería de Granada
Archivo Histórico Nacional
Excmo. Ayuntamiento de Segorbe, Archivo Municipal
Área de Patrimonio, Vicerrectorado de Extensión Universitaria y Patrimonio de la Universidad de Granada
Biblioteca de Castilla-La Mancha
Biblioteca de Extremadura
Biblioteca Nacional de España
Biblioteca P.P. Escolapios de Granada
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CCCHS-CSIC)
Biblioteca del Hospital Real, UGR
Centro de Interpretación de la Alquería de Cútar

Departamento de Prehistoria y Arqueología, Universidad de Granada
Emilio Lozano Tonkin
Ernesto Anderle, *Cómic Safar*, Editions Petit à Petit & EuQu
Escuela de Estudios Árabes de Granada (CSIC)
Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón
Fundación Carlos Ballesta, Granada
Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC-CSIC)
Museo de Bellas Artes de Granada
Patronato de la Alhambra y el Generalife, Museo de la Alhambra
Jose Miguel Puerta Vilchez
Real Academia de la Historia
María Ángeles Rodrigo Muñoz
Arsenio Sánchez Hernampérez
Juan Carlos Villaverde Amieva

CATÁLOGO

Coordinación científica

Juan Pablo Arias Torres
María Elena Díez Jorge
Teresa Espejo Arias
Pablo Roza Candás

Autores

Juan Pablo Arias Torres (EEA,CSIC)
Luis Fernando Bernabé (Universidad de Alicante)
M.ª José Cervera (Universidad de Zaragoza)
Nuria de Castilla (École des Hautes Études, París)
María Elena Díez Jorge (Universidad de Granada)
Teresa Espejo Arias (Universidad de Granada)
Mercedes García-Arenal (ILC, CSIC)
Salvador Peña (Universidad de Málaga)
Adrián Rodríguez Iglesias (ILC, CSIC)
Pablo Roza Candás (ILC, CSIC)
Arsenio Sánchez Hernampérez (IPCE)
Raquel Suárez (Universidad de Oviedo)
Gerard Wiegers (Universidad de Ámsterdam)

Fotografías

Domingo Campillo García
Factum Foundation
José M.ª Fernández Hevia

Amparo García Iglesias
Juan Manuel Gómez Segade
Carlos Madero López
Adrián Pérez Álvarez
Fernando Tudela Rodríguez
Ayuntamiento de Segorbe
Archivo Histórico Nacional
Biblioteca Nacional de España
Biblioteca Nacional de Francia
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CCHS-CSIC)
Cortes de Aragón
Escuela de Estudios Árabes (CSIC)
Patronato de la Alhambra y Generalife
Real Academia de la Historia

Traducción

Amanda Dale

Diseño y maquetación

Patricia Garzón Martínez

Edita

Editorial Universidad de Granada

Imprime

Imprenta del Arco

ISBN: 978-84-338-7570-9

DL. Gr. 801-2025

© de la edición: Universidad de Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

© de los textos: sus autores

© de las imágenes: sus autores y propietarios legales

AGRADECIMIENTOS

La Universidad de Granada y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas quieren agradecer la participación de todas las instituciones y personas implicadas sin cuya colaboración este proyecto no hubiese sido posible.

A los miembros de los proyectos EUQU y DeQuDy, ILC-CCHS-CSIC: Laura Rodríguez del Pozo, Arturo Guerrero Enterría, Teresa Madrid Álvarez-Piñer, Adrián Rodríguez Iglesias y Patricia Díaz Gallego
María Artés Rodríguez
Carlos Ballesta López

Maria Luisa Bellido Gant
Laura Donadeo Navalón
Miriam Font Ugalde
Jose Manuel Jiménez Álvarez
Emilio Lozano Tonkin
Purificación Marinetto Sánchez
Pilar Martínez Olmo
Olga María Moreno Trujillo
Rubén Muñoz Vargas
José Miguel Puerta Vilchez
María Ángeles Rodrigo Muñoz
Rodrigo Ruiz-Jiménez
Arsenio Sánchez Hernampérez
Elena Sánchez López
David Torres Ibáñez

FINANCIACIÓN

Esta exposición se enmarca dentro de las acciones desarrolladas al amparo de los proyectos EuQu The European Qu'ran. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150–1850, (ERC, grant agreement no. 810141), DeQuDy Deciphering Quranic Dynamics in Spain, TED2021-131758B-I00 financiado por MCIN/AEI/ 10.13039/501100011033 y CorAl Corán Aljamiado, Ayuda CNS2023-145377 financiada por MICIU/AEI /10.13039/501100011033 y por la Unión Europea NextGenerationEU/PRTR, y de las actuaciones conjuntas que lleva a cabo la Unidad Asociada de I+D+I Patrimonio Cultural Árabe e Islámico (PACAI) de la Universidad de Granada al CSIC (2024-2027)



UNIVERSIDAD
DE GRANADA



CSIC
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

patrimonio / **UGR** /



The project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme <https://erc.europa.eu/>.
ERC-1010



Financiado por
la Unión Europea
NextGenerationEU



وَضَلَّكَ سَبِيلَهُ وَهُوَ اعْلَمُ





