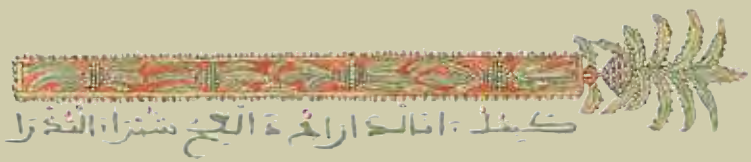
Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca
Universidad de Oviedo

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

Estudio, edición y glosario de
Pablo Roza Candás



Memorial de ida i venida hasta Maka

SEMINARIO DE ESTUDIOS ÁRABO-ROMÁNICOS
UNIVERSIDAD DE OVIEDO

COLECCIÓN DE LITERATURA ESPAÑOLA
ALJAMIADO-MORISCA

Dirigida por Juan Carlos Villaverde Amieva

COMITÉ CIENTÍFICO

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

VOLUMEN 16

Memorial de ida i venida hasta Maka

LA PEREGRINACIÓN DE ᶜOMAR PAṬŌN

Estudio, edición y glosario de

PABLO ROZA CANDÁS

OVIEDO
UNIVERSIDAD DE OVIEDO
2018

La presente obra ha sido sometida a evaluación externa y aprobada
por la Comisión de Publicaciones
de acuerdo con el Reglamento de la Universidad de Oviedo.

Editado en diciembre de 2018

© Pablo Roza Candás
© De esta edición: Universidad de Oviedo

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo
Campus de Humanidades – Edificio de Servicios
33011 Oviedo (España)
Tfno. 985 10 95 03 Fax 985 10 95 07
www.uniovi.es/publicaciones servipub@uniovi.es

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

Diseño: Garabica, Sear & Cía.
Composición: Mercantil Asturias

ISBN: 978-84-16343-67-6
Depósito Legal: As 2647-2018

Todos los derechos reservados. De conformidad con lo dispuesto
en la legislación vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación
de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte,
una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte,
sin la preceptiva autorización.

Impreso por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo

AGRADECIMIENTOS

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

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

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

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

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

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

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

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

A Desiderio Roza y Guillermina Candás, mis padres

PREÁMBULO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

París - Oviedo, primavera de 2018.

PRIMERA PARTE

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA

I
La peregrinación entre mudéjares y moriscos

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

1. Antecedentes y contexto socio-religioso

Época andalusí

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

2. La peregrinación en los textos aljamiados

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

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

---

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

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

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

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

Obras de jurisprudencia

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

II
La tradición manuscrita de la obra de ᶜOmar Paṭōn

1. Noticia preliminar

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

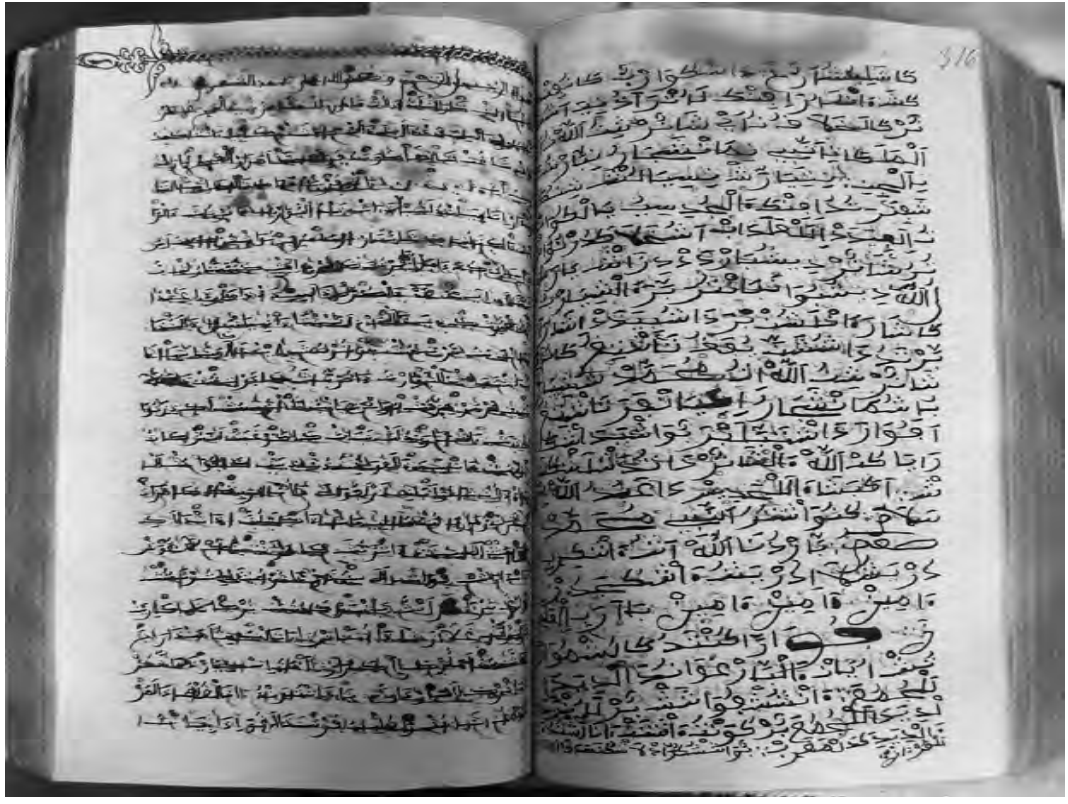
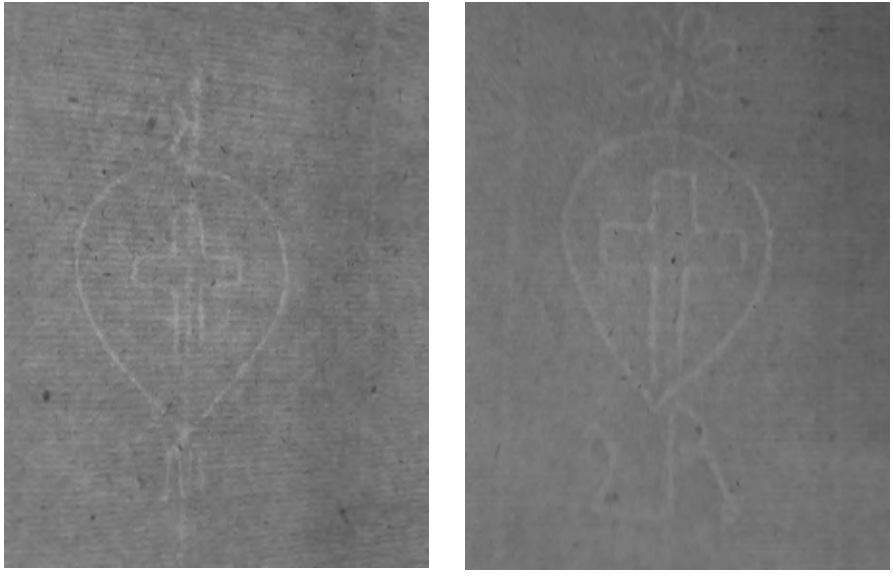


Figura 1: Ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza, fols. 316 *v* – 317 *r*.



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

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

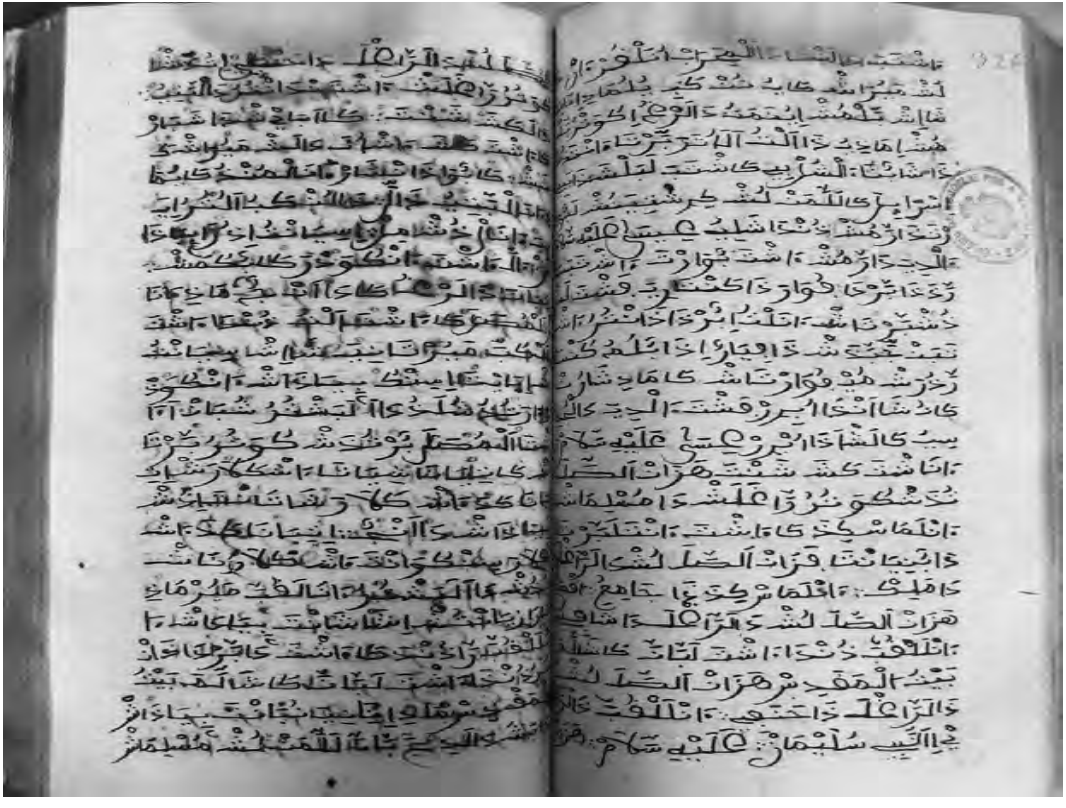


Figura 5: Ms. 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza, fols. 326 *v* – 327 *r*.

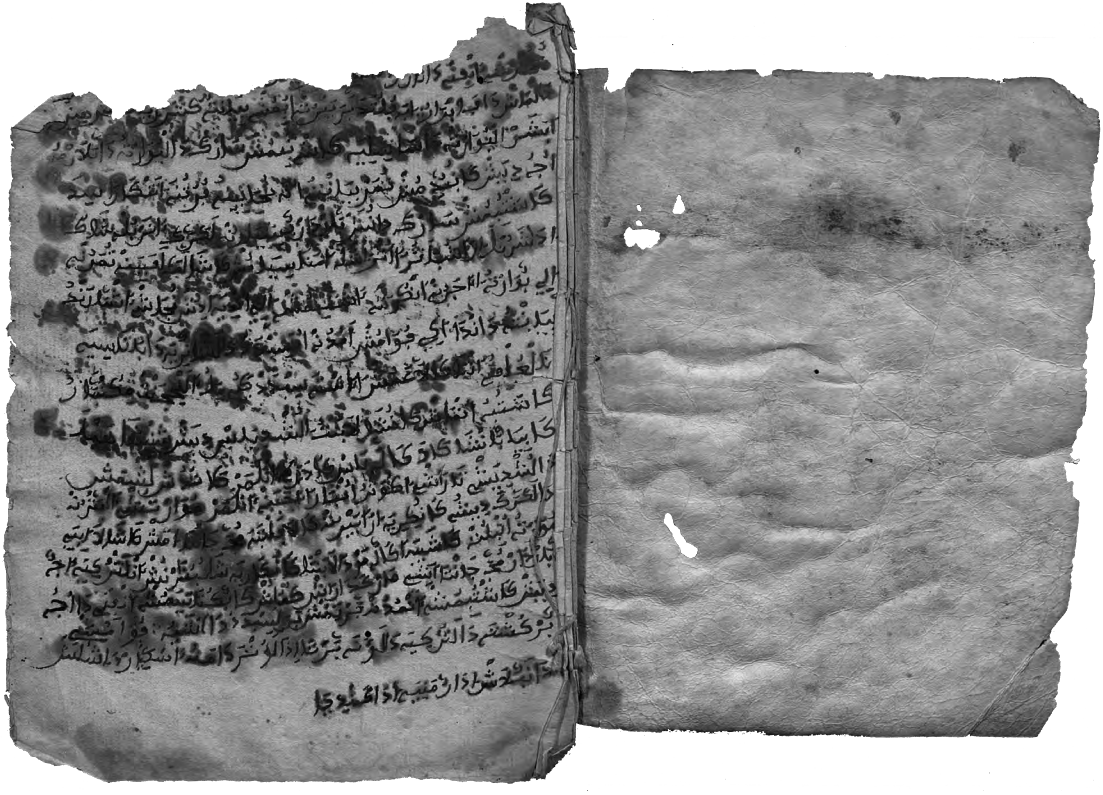


Figura 6: Ms. L771-4 del Fondo Documental de las Cortes de Aragón, fol. 1 *r*.

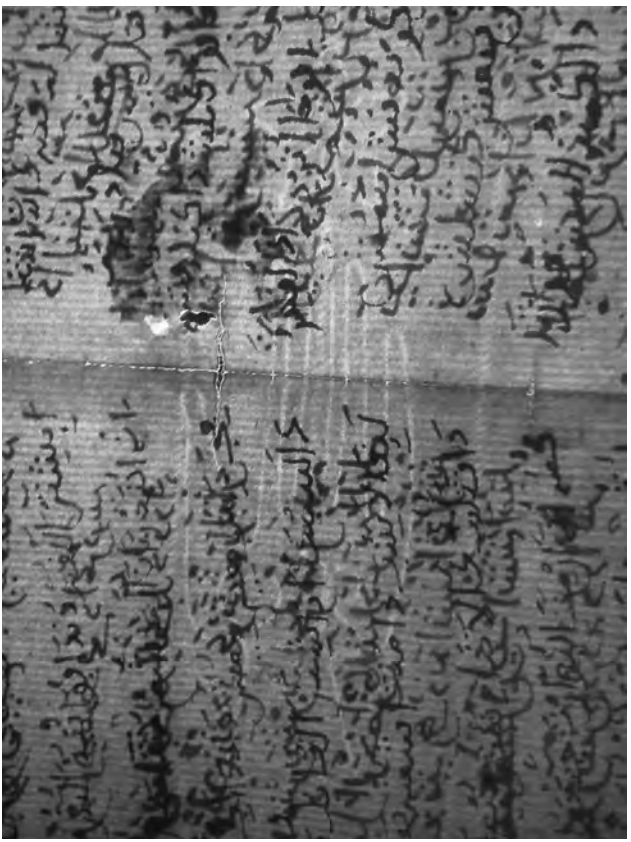
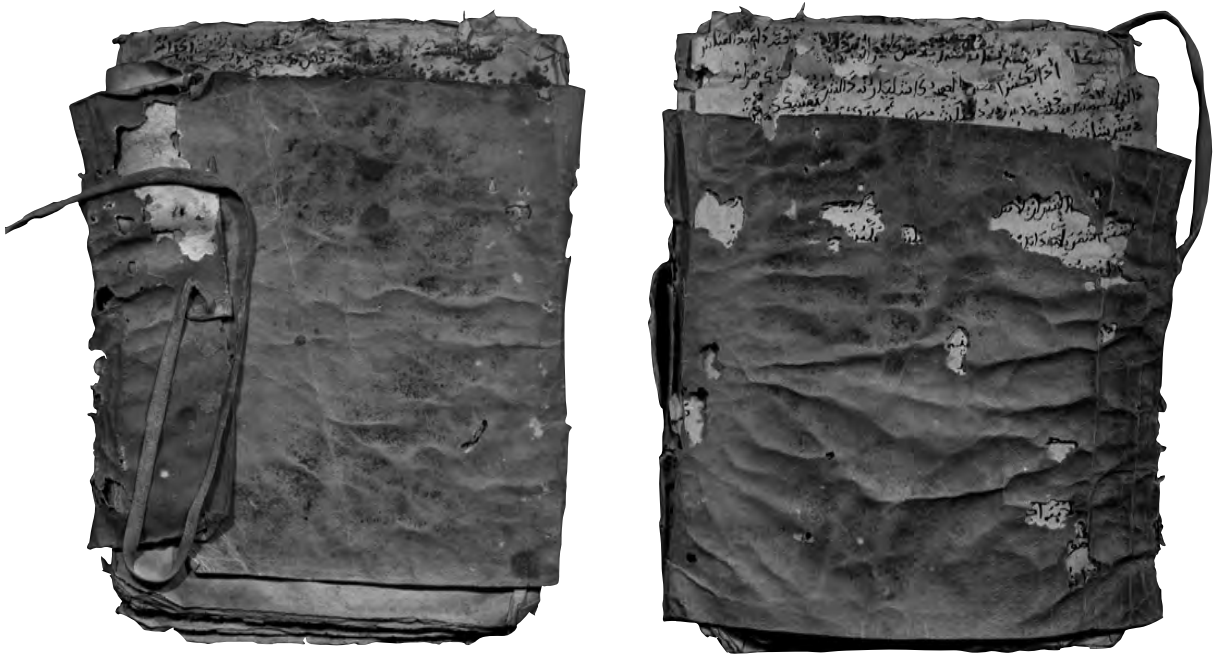


Figura 7: Filigrana del ms. L771-4 del Fondo Documental de las Cortes de Aragón, fols. 9 y 10.

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



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

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

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

4. Dos redacciones y su filiación textual

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MS. ESCUELAS PÍAS

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

MS. CALANDA

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

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

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

MS. ESCUELAS PÍAS

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

MS. CALANDA

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

MS. ESCUELAS PÍAS

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

MS. CALANDA

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

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

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

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

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

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

MS. ESCUELAS PÍAS

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

MS. CALANDA

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

III
Memorial de ida i venida hasta Maka de ᶜOmar Paṭōn

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

1. Contexto histórico y peregrinaciones a Oriente

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

Viajeros de la Península Ibérica a Oriente

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. La peregrinación de ᶜOmar Paṭōn

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

---

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

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

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

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

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

Significado del viaje

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

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

[35] Se buscaban especialmente en los Santos Lugares, como centros teológicos, transmisores fiables de la Tradición del Profeta. Véase Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 163.

[36] Porter, *Hajj. Journey to the heart of Islam*, pág. 164.

de Manuela Marín, «el traslado de la mente del viajero que registra novedades y coincidencias con su paisaje mental y (físico) habitual»[37].

Esta idea resulta, sin duda, mucho más evidente en el caso de la peregrinación, independientemente del credo, a los Santos Lugares que, como señala Netton «is not only a search for knowledge of one's God but a search within oneself as well»[38]. En este sentido, Gellens habla de una psicología del viajero musulmán y señala cómo muchos de estos peregrinos medievales «returned home thankful to be here, and their reintegration was often a measure of how succesfully the travel-for-study experience reinforced local identity and pride»[39].

Este interesante caso de conformación identitaria, planteado asimismo por El Mouden para los peregrinos marroquíes[40] y Marín para los magrebíes en general[41], puede sin duda extrapolarse a los mudéjares españoles. Creo que esto se deja entrever en el relato de ᶜOmar Paṭōn, musulmán y castellano, quien a lo largo del viaje va dando muestras de su autoafirmación en su identidad hispánica frente a su encaje en una comunidad islámica, diversa y multiforme, amplia y en parte desconocida, que en ocasiones puede resultarle ajena.

Este hecho se ve claramente reflejado en el episodio vivido en Jerusalén, en el que nuestros peregrinos resultan extraños para sus propios correligionarios y son ellos mismos quienes se definen como: «mōros de tierras cristianas que no sabíamos arābīgo» (ms. Cal, fol. 9 *r*). En este sentido, no deja de resultar significativo que el autor destaque

---

[37] Marín, «Periplos culturales», pág. 123.

[38] Ian Richard Netton, *Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond (Curzon Press), 1993, pág. xii.

[39] Gellens, «The search of knowledge in medieval Muslim societies», pág. 56.

[40] Abderrahmane El Mouden, «The ambivalence of *riḥla*: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800», en Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley – Los Angeles (University of California Press), 1990, pág. 69.

[41] Menciona asimismo Manuela Marín la generalización de este fenómeno entre los autores de *riḥla*, por lo que podría considerarse como una característica intrínseca del género («Viajeros magrebíes en Egipto: una mirada conflictiva», en Juan Pedro Monferrer Sala y María Dolores Gómez [eds.], *Entre Oriente y Occidente: ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada [Universidad], 2005, págs. 217 y 228).

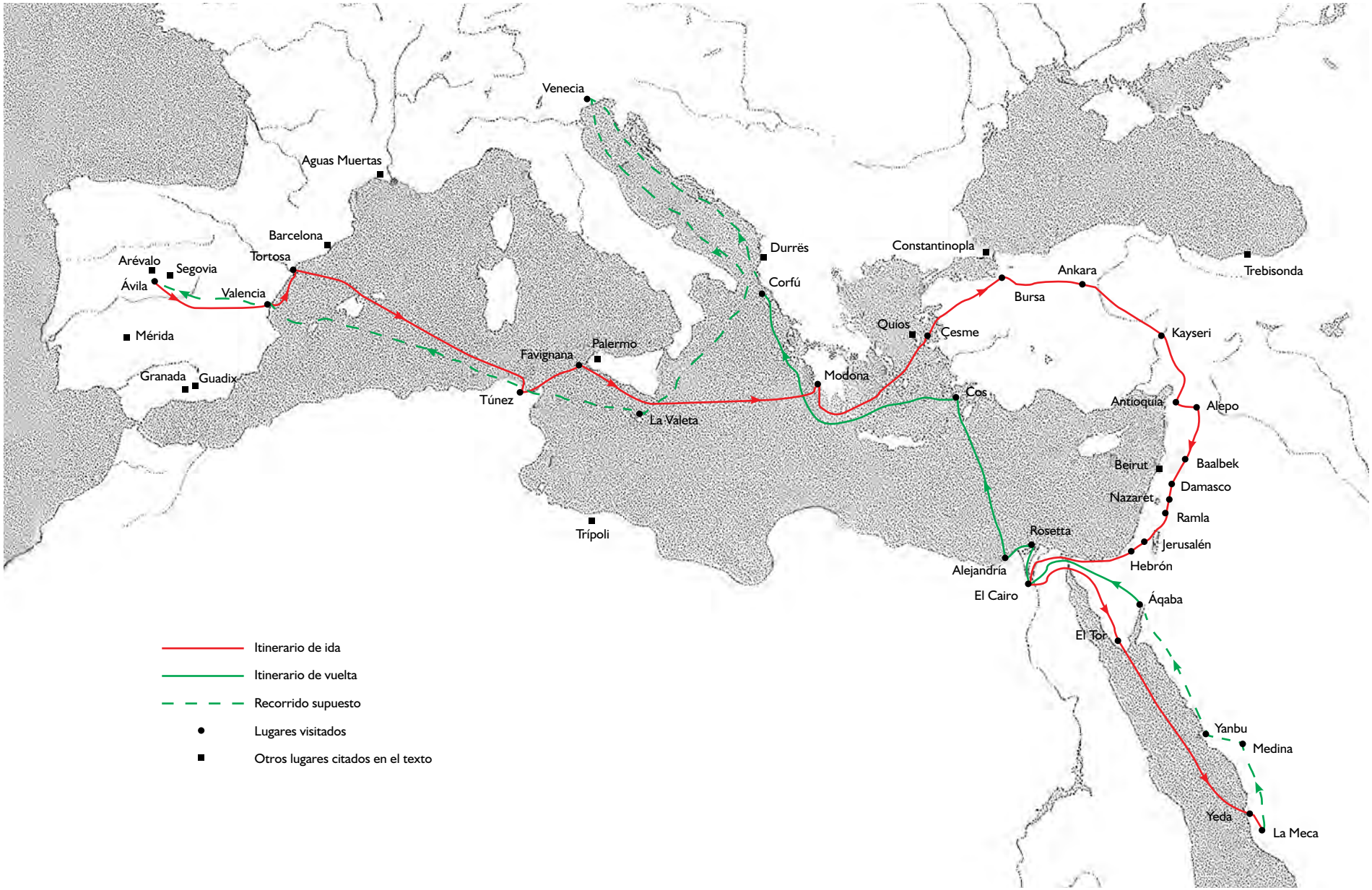
en su relato, no su encuentro con otros musulmanes y el intercambio de saberes (en una lengua árabe que, por otro lado, desconocía) sino su encuentro con otros compatriotas, independientemente del credo de estos, como el franciscano arevalense del Santo Sepulcro (ms. Esc, fol. 328 *v*, ms. Cal, fol. 8 *v*), los frailes catalanes de Monte Sion (ms. Esc, fol. 328 *r*, ms. Cal, fol. 8 *r*), el moro aragonés de El Cairo (ms. Cal, fol. 10 *v*), los andaluces de Damasco (ms. Esc, fol 322 *v*, ms. Cal, fol. 5 *r*) o el renegado, también andaluz, que comparte viaje con nuestros peregrinos desde Damasco a Jerusalén (ms. Esc, fol. 325 *v*).

Se da aquí la paradoja de que, a ojos de sus correligionarios de Jerusalén, nuestro peregrino es visto antes como castellano que como musulmán, lo que lo lleva a prisión, mientras que para el franciscano arevalense del Santo Sepulcro, no importa tanto su credo como el hecho de que sea compatriota y esto le reporta a Paṭōn un trato de favor[42].

Asimismo, en este reconocimiento de la identidad que supone la peregrinación jugaría un papel determinante el descubrimiento de nuevos territorios y órdenes sociales. A este respecto, resulta sin duda significativa la breve referencia de Paṭōn a la situación socio-religiosa de algunas zonas de Turquía, en la que nos ofrece el contrapunto de su propia realidad castellana:

---

[42] Episodios similares los encontramos en la literatura cristiana de viajes. Así, Pero Tafur relata a su paso por El Cairo su encuentro con el intérprete del sultán y menciona que «ovo de saber de mí cómo yo era castellano natural de Sevilla. E él huvo placer comigo, porque asimesmo él era de Sevilla» (*Andanças e viajes*, pág. 81). Es el caso también de Fray Diego de Mérida que en Venecia coincide con el embajador del sultán «el qual embaxador hera español de nación catalana & avía sido estudiante & deprendido en Salamanca» o, años más tarde, Fray Antonio de Aranda que apunta de los habitantes de la ciudad de Safed que «eran judíos, y todos hablavan español». Véase para estos dos últimos Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa*, págs. 139 y 290, respectivamente. Con todo ello, este tipo de pasajes, comunes en los libros de viajes cristianos, parecen constituir un tópico recurrente del género. Prueba de ello es el caso extremo que encontramos en el viaje imaginario del infante don Pedro de Portugal, en el que se narra su encuentro con otro castellano, nada menos que el sultán de El Cairo: «fezimos reverençia al Soldán y, desque supo que éramos de Poniente, ovo gran plazer con nosotros por él ser nacido en Castilla, y era hijo del maestre Martinianes de la Barbuda, e díxonos que avía nascido en Villanueva de la Serena». Véase Sánchez Lasmarías, «Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal*», pág. 17.



Mapa de la peregrinación a La Meca de ʿOmar Paṭōn.

IV
Caracterización lingüística de las copias manuscritas

Hace ya algunas décadas, en el primer volumen de la Colección de Literatura Española Aljamiado-Moriscos (CLEAM), Galmés de Fuentes caracterizaba la lengua de los textos aljamiados de esta manera:

> «Desde el punto de vista lingüístico tres rasgos caracterizan, en general, a la literatura aljamiado-morisca: En primer lugar, el arcaísmo; frente a la literatura coetánea de la España cristiana, los textos aljamiados ofrecen rasgos conservadores, que se aproximan a obras de épocas precedentes. En segundo lugar, el dialectalismo: la literatura morisca no sigue, generalmente, normas de la lengua nacional, sino que se expresa en el habla dialectal cotidiana. Como la mayor parte de la producción aljamiada procede de los moriscos de Aragón, gran parte de los textos reflejan las características del dialecto de aquella región. En tercer lugar, finalmente, la literatura aljamiado-morisca se caracteriza por la abundancia del arabismo, tanto léxico como sintáctico, reflejo del origen de sus autores»[1].

---

[1] Álvaro Galmés de Fuentes, *Historia de los amores de Paris y Viana*, Madrid (Gredos, CLEAM, 1), 1970, pág. 217. Del mismo autor, véase también «Interés en el orden lingüístico de la literatura española aljamiado-morisca», *Actes du X^e Congrès international de linguistique et philologie romanes (Strasbourg, 1962)*, vol. II, Paris (Klincksieck), 1965, págs. 527-574, y Álvaro Galmés de Fuentes, «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa», *Revista española de lingüística*, 16 (1986), págs. 21-38, reed. en *Estudios sobre literatura española aljamiado-morisca*, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal), 2004, págs. 49-68.

Desde entontes, la mayoría de estudios lingüísticos que acompañan las ediciones de estos códices, independientemente del patrón de análisis adoptado, evidencian este estado de lengua que, a grandes rasgos, se define por su marcado carácter aragonés.

Lo que no parece tan claro, sin embargo, es si esta modalidad lingüística, a pesar de su fuerte dialectalismo, es reflejo de la lengua cotidiana realmente hablada en el contexto geográfico concreto en el que esta surge o, por el contrario, supone una acumulación de rasgos sin correspondencia directa con su lugar y momento de cultivo. En este sentido, señala Alberto Montaner que «la aljamía constituye una variedad marcada más desde un punto de vista diastrático que diatópico, dado que sus rasgos se mantienen básicamente constantes independientemente de la localización de los hablantes, según corrobora la comparación de textos de procedencia aragonesa oriental, como las *Coplas del alḥijante de Puey Monçón*[2], con otros occidentales, hallados en las comarcas de Borja o Tarazona»[3]. Por su parte, Fuente Cornejo opina que «la lengua de los textos aljamiados representa una especie de koiné escrita, en la que coexisten rasgos de diferentes áreas dialectales» o, más exactamente «de diversas áreas aragonesas»[4].

Ahora bien, estos planteamientos, tradicionalmente compartidos por los aljamiadistas, como el mismo Montaner señala, deberían tomarse con cierta cautela, ya que, por un lado, no se ha llevado a cabo aún un estudio sistemático en relación a la procedencia concreta de los códices y, por otro lado, la mayor parte de estudios realizados hasta el momento se corresponde con textos procedentes de una zona lingüísticamente homogénea y bien delimitada del dominio histórico aragonés como es la vega meridional del Ebro[5]. En el caso que ahora nos ocupa, la existencia de dos copias manuscritas de la obra, pro-

---

[2] Véase *supra* nota 171 del capítulo I, pág. 64.

[3] Montaner, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», pág. 99.

[4] Fuente, *Poesía religiosa aljamiado-morisca*, pág. 145.

[5] En relación a la procedencia geográfica de códices moriscos en Aragón, téngase en cuenta el trabajo de María José Cervera Fras, *Manuscritos moriscos aragoneses*, Zaragoza (Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo), 2010, págs. 61-77.

cedentes de dos comarcas aragonesas lingüísticamente diferenciadas (una del valle zaragozano del Jalón Medio y la otra del Bajo Aragón turolense), nos permiten avanzar aquí en el estudio de la dimensión variacional de la aljamía desde una perspectiva diatópica.

En otro momento ya dimos noticia de otros dos códices aljamiados singulares en cuanto a su lengua: el conservado en la Biblioteca Pública de Lleida[6], hallado en Aitona, localidad de la comarca ilerdense del Segrià, fronteriza con las tierras de Aragón, y uno de los custodiados en la Bibliothèque Nationale d'Algérie, en concreto el ms. 1944[7], de origen desconocido, pero muy posiblemente llevado a tierras argelinas por moriscos aragoneses en su destierro. Ambos textos, aunque lingüísticamente castellano-aragoneses, muestran una serie de particularidades dialectales de tipo oriental que, al mismo tiempo que los ponen en relación, también los diferencian, en cierta manera, de la *norma* aragonesa que, supuestamente, define al resto de la producción aljamiada.

Como los propios escribanos mencionan al inicio del relato, se recoge en el códice de las Escuelas Pías y en el de Calanda sendos *treslados* (extenso y abreviado), supuestamente de un original castellano, hoy desaparecido, redactado en los últimos años del s. XV o principios del XVI. En consecuencia, en tanto que copias de un original castellano, aunque sin descartar la existencia de posibles versiones aragonesas intermedias, ambos textos presentan la ventaja de permitirnos aislar quizá con mayor precisión, cronológica y geográficamente, el

---

[6] Véase el caso del ms. aljamiado de Aitona (Lleida), editado en Roza, *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona*. Algunas de sus particularidades gráficas y lingüísticas fueron tratadas en Pablo Roza Candás, «Rasgos aragoneses orientales en un manuscrito aljamiado-morisco», *Alazet* 23 (2011), págs. 83-95, y Pablo Roza Candás, «Particularidades gráficas y lingüísticas del manuscrito aljamiado de narraciones islámicas de Aitona», en Xavier Terrado y Flocel Sabaté (eds.), *Les veus del sagrat*, Lleida (Pagès), págs. 191-212.

[7] Para el ms. 1944 de la Bibliothèque Nationale d'Algérie, inédito hasta el momento, véase Pablo Roza Candás, «Glosario de voces aljamiadas de la *Historia de la donzella Arcayona* (ms. 1944 de la Bibliothèque Nationale d'Algérie)», *De Lingua Aragonensi*, 7 (2011), páginas 47-108, y su estudio codicológico en «Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Bibliothèque nationale d'Algérie», *Atalaya. Revue d'études médiévales romanes*, 16 (2016), págs. 1-28.

elemento dialectal. De tal manera, conviene llamar la atención sobre algunos aspectos singulares de la lengua de los manuscritos que ponen de manifiesto esa variación interna en la producción aljamiada en función de su lugar de producción. Procederemos pues al análisis por separado de la lengua del texto en ambos códices.

1. Manuscrito 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza[8]

Aspectos fonológicos

a) Vocalismo:

1. Se registran algunos casos de vacilación de timbre de la vocales átonas, fenómeno frecuente en aragonés[9] y, hasta el siglo xvi, en castellano[10]:

• Cambio *e* por *a*: *arraziad̲os* (319 *r*); *rapartid̲ores* (329 *r*) frente a *reparten* (323 *r*, 323 *v*, 329 *r*); *terranal* (321 *v*); *trasoro* (327 *v*); *víspara* (326 *r*).

• Cambio *a* por *e*: *treslado* (317 *r*), junto a la forma *trebajos* (324 *r* – 324 *v*) con el resultado etimológico esperable, frente a *trabajo* (326 *r*).

• Cambio *a* por *o*: *obrir* (326 *v* [2], 328 *v*) frente a *abrió* (330 *r*).

• Cambio *i* por *e*: *d̲ezienbre* (317 *v*, 324 *v*); *end̲içias* (329 *v*); *nenguno* (325 *r*) frente a *ninguno* (329 *r*) y *ninguna* (317 *v*, 330 *r*); *pestelençia* (318 *v*); *prençipia* (317 *r*); *prençipales* (319 *v*); *reçebir* (318 *v*); *reçebimos* (325 *v*); *vesitar* (317 *r*, 322 *v*, *et passim*); *vesitamos* (320 *v* [2], 321*v* [2], *et passim*); *vesitemos* (322 *r*).

---

[8] La siguiente caracterización lingüística se refiere únicamente a los folios que componen el relato aquí editado y no a la lengua de todo el códice.

[9] Javier Terrado Pablo, *La lengua de Teruel a fines de la Edad Media*, Teruel (Instituto de Estudios Turolenses), 1991, págs. 66-71.

[10] Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid (Gredos), novena ed., 1988, pág. 368; Vicente García de Diego, *Gramática histórica española*, Madrid (Gredos), 1970, pág. 62.

ANEXOS AL ESTUDIO INTRODUCTORIO

ANEXO I

Documentos sobre el embarque de ᶜOmar Paṭōn y otros mudéjares (castellanos, aragoneses y valencianos) en el puerto de Valencia[1]

Ofrezco a continuación la edición de varias licencias de viaje emitidas por la Batllia General de Valencia en 1491. En la lectura de estos documentos téngase en cuenta que: 1) Se ha regularizado el uso de mayúsculas y minúsculas, de *v* y *u* y de *i*, *j* e *y*. 2) Se emplea la *ç* en aquellos casos en los que, aunque ausente en el original, su uso es necesario. 3) La puntuación y la acentuación ha sido suplida siguiendo los criterios ortográficos actuales del catalán. 4) Se indican en nota aquellas partes de texto que están repetidas y se suprimen en la edición para facilitar la lectura del texto. 5) Aquellas incorrecciones que dificultan la lectura o dan lugar a equívoco se corrigen en la edición y se constatan en nota en su forma original.

I

1491, noviembre, 12. Valencia.

Licencia de embarque de Gomar Patón, moro de Ávila, en la galera veneciana de Thomas Diodo con destino a Túnez. Actúa como fiador Yúçef Medino, moro de Arévalo.

Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria, 707, fols. 918 *r* – 918 *v*.

---

[1] Véanse *supra* págs. 111, 113, 141-142 y 150 de los capítulos II y III.

Dictis die et anno

Com de ligència del molt noble Don Diego de Torres, conseller, *etcètera*, batle general del regne de València, Gomar Patón, moro de Àvila, va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia, ab les galeres venecianes de les quals és capità micer Thomas Diodo, lo qual va en romeria, perço lo dit serrahí promès e s'obliga en poder del dit noble batle general e cort sua lo notari scrivà de aquella stipulant *etcètera* que de ací a hun any primer vinent e contínuament següent sia tornat de les dites parts es presentarà davant lo dit noble batle general e cort sua sots pena de cent florins a la règia cort applicadors obligant-hi lur persona e béns, *etcètera*. E per tuhicio e seguretat de les dites coses dóna per fermança e principal obligat ab ell e sens ell et cascun per si e per lo tot a Yúçef Medino, moro de Arévalo, qui present és e acceptant, lo qual interrogat si feya la dita fermança e principal obligació ensemps ab lo dit Gomar Patón, simul et in solidum, quant a la pena de cent florins e digueren que sí, e per aquella les persones e béns obligarent *etcètera*, sotsmeteren-se *etcètera*, renunciaren *etcètera*, e encara renunciaren *etcètera*.

[918 v] Als honorables universes, *etcètera*. De nós, don Diego de Torres, *etcètera*, saluts e honor. A la saviesa vostra e de cascun de vós, per tenor de la present, fem a saber que Gomar Patón, moro de Àvila, portador de la present, és vehí e habitador del dit loch e contribuex en totes e sengles peytes e exaccions reals e vehinals ensemps ab los altres moros vehins et habitadors del dit loch.

On, com lo dit Gomar Patón de licència nostra va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia ab les galeres venecianes de les quals és capità lo magnifich micer Thomas Diodo, lo qual va en romeria, per tal, de part del dit senyor Rey als sotsmesos a la nostra juredictió dehim e manam, e als altres requerim e pregam, que al dit serrahí anant a les damunt dites parts estant e tornant-s'en de aquelles, mal ni dan algú no donets ni donar façats, consentats ni permetats que li sian fet ni donat en lur persona e béns, hans aquell lexets anar, estar e tornar, salvament e segura, e·l tractets, favorablement e benigna, com a natural e sotsmès de la terra e senyoria del dit Senyor Rey, com lo dit serrahí haja assegurat en poder nostre e de nostra cort e donades bones e suficients fermances de esser tornat de les dites parts dins un any primer vinent e contínuament següent. E nós en nom e loch del dit Seyor Rey guiem e assegurem aquell anant estant e tornant.

En testimoni de les quals coses fem fer e liurar la present nostra letra ab lo sagell major del nostre ofici en pendent sagellada. Data Valencie ut supra

2

1491, noviembre, 4. Valencia.

Licencia de embarque de Mahomat del Corral en la galera veneciana de Thomas Diodo con destino a Túnez. Actúan como fiadores Yúçef Vermejo y Abrahim Garcival, moros de Segovia.

Arxiu del Regne de València, Reial Cancelleria 707, fols. 916 *r* – 916 *v*.

Die intitulata quarta novembris anno a Nativitate
Domini M.º CCCCLXXXXI^mo

Com de lixència del molt noble Don Diego de Torres, cavaller, *etcètera*, batle general del regne de Valencia, Mahomat del Corral, moro de la vila de Mírida del realme de Castella, va a la ciutat de Tuniz de les parts de Barberia ab les gualleres de venecians, de les quals és capità lo magnifich micer Thomas Diodo, per mercadejar en la dita ciutat, perço lo dit serrahí promès e s'obligua en poder del dit noble batle general e cort sua lo notari scrivà de aquella stipulant, *etcètera*, que de ací a hun any primer vinent e contínuament següent sia tornat de les dites parts es presentarà davant lo dit noble batle general e cort sua sots pena de cent florins a la règia cort applicadors obliguant-hi lur persona e béns *etcètera*. E per tuhicio e seguretat de les dites coses dóna per fermança[2] e principals obliguats ab ell e sens ell cascu per si e per lo tot a Yúçeff Vermejo e Abrahimi Garcival, moro de la ciutat de Sogòvia del realme de Castella, qui presents eren e acceptants, los quals interroguats si feyen la dita fermança e principal obligació ensemps ab lo dit Mahomat del Corral, simul et in solidum, quant a la pena de cent florins e digueren que sí, e per aquella[3] les persones e béns hi obliguarent *etcètera*, sotsmeteren-se *etcètera*, renunciaren *etcètera*, e encara renunciaren *etcètera*.

[916 v] Als honorables universes, *etcètera*. De nós, don Diego de Torres, *etcètera*, saluts e honor. A la saviesa vostra e de cascun de vós, per thenor de la present ffem a saber que Mahomat del Corral, moro de la vila de Mírida del realme de Castella[4], és vehí e habitador de la dita vila, e alí pagua e

[2] Anotación lateral «Foren presents les fermances per en Basurto ab beneplacit del S.^or batle».

[3] Sigue palabra tachada ilegible.

[4] Escribe a continuación *portador* y lo tacha.

ANEXO II

Viajeros de la Península Ibérica (y europeos) a Oriente entre los siglos XV y XVI[1]

Ofrezco aquí un listado de viajeros de origen hispánico (cristianos, musulmanes y judíos) a Oriente de los siglos XV y XVI, junto a otros europeos citados en este trabajo. El propósito de este inventario es únicamente el de facilitar al lector una contextualización más amplia del relato de ᶜOmar Paṭōn en el marco de los viajes a Tierra Santa. Junto a una breve descripción del itinerario seguido, cito para los viajeros hispánicos[2] la referencia a la primera edición de la obra de la que se tiene noticia y aquellas otras modernas que he utilizado en este estudio. En el caso de los viajeros europeos únicamente refiero las ediciones a las que he tenido acceso.

a) VIAJEROS CRISTIANOS

Castellanos

1403

Ruy González de Clavijo: Expedición de una delegación diplomática de Enrique III de Castilla desde el Puerto de Santa María hasta la corte de Tamerlán, en Samarcanda, con regreso a Castilla en 1406.

---

[1] Véanse *supra* págs. 130-135 del capítulo III.

[2] Para para una información más detallada sobre los viajeros cristianos, remito aquí al reciente catálogo de la exposición *Urbs Beata Hierusalem* de la Biblioteca Nacional de España. Véase VÍCTOR DE LAMA DE LA CRUZ, *Urbs Beata Hierusalem: los viajes a Tierra Santa en los siglos* XVI *y* XVII, Madrid (Biblioteca Nacional de España), 2017.

Ruy González de Clavijo, *Historia del gran Tamorlan e itinerario y enarracion del viage: y relacion de la Embaxada que Ruy Gonçalez de Clavijo le hizo, por mandado del muy poderoso Señor Don Henrique el Tercero de Castilla; y un breve discurso fecho por Gonçalo Argote de Molina*, Sevilla (Casa de Andrea Pescioni), 1582; Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Madrid (CSIC – Instituto Nicolás Antonio), 1943; Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, ed. de Francisco López Estrada, Madrid (Castalia), 1999.

1435

Pero Tafur: Viaje emprendido en Sanlúcar de Barrameda en 1435 durante el que visita Tierra Santa, Egipto y Turquía. Regresa en 1439 a Castilla, tras haber atravesado gran parte de Europa (Grecia, Italia, Alemania, Polonia, Austria, etc.).

Marcos Jiménez de la Espada, *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*, Madrid (Imprenta de Miguel Ginesta), 1874; Pero Tafur, *Andanças e viajes de un hidalgo español*, estudio y descripción de Roma por José Vives Gatell; presentación, edición, ilustraciones y notas por Marcos Jiménez de la Espada; con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada, Barcelona (Albir), 1982; Pero Tafur, *Andanças e viajes*, ed. de Miguel Ángel Pérez Priego, Sevilla (Fundación José Manuel Lara), 2009; Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, ed. de Miguel Ángel Pérez Priego, Madrid (Cátedra), 2018.

1483

Fray Antonio Cruzado: Viaje a Tierra Santa, donde permanecerá como Custodio General de la Orden franciscana hasta 1485.

Antonio Cruzado, *Los misterios de Jerusalem*, Sevilla (Jacobo Cromberger), 1511-15; Autor referido en la compilación anónima de 1520 (ms. BNE 10883), editada por Joseph R. Jones, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* xvi *y* xvii*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 107-243.

1507

Fray Diego de Mérida: Peregrinación a Tierra Santa emprendida desde Venecia en 1507 y regreso en torno a 1512 por El Cairo, la península del Sinaí, Alejandría y Candía.

Manuscrito del s. xvi conservado en la Real Academia Española (Legado Rodríguez-Moñino – María Brey, n.º E-1-4861). Relato contenido parcialmente en la compilación anónima de 1520 *Viaje de Tierra Santa* (ms. BNE 10883), editado por A. Rodríguez-Moñino, «Viaje a Oriente (1512)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, xviii (1945), págs.

115-187; tirada aparte: DIEGO DE MÉRIDA, *Viaje a Oriente (1512)*, ed. de A. Rodríguez-Moñino, Barcelona (Balmesiana), 1946; JOSEPH R. JONES, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* XVI *y* XVII*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 107-243.

1514

Fray Antonio de Medina: Peregrinación a Tierra Santa, con salida desde Valencia y llegada al puerto de Beirut. Regreso por Rodas, Sicilia, Cerdeña y Mallorca hasta el mismo puerto de Valencia.

FRAY ANTONIO DE MEDINA, *Tratado de los misterios y estaciones de la Tierra Santa,* Salamanca (Herederos de Juan de Cánova), 1573; «Tratado de los misterios de la Tierra Santa», en JOSEPH R. JONES, (ed.), *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos* XVI *y* XVII*)*, Madrid (Miraguano/Polifemo), 1998, págs. 313-347.

Principios del siglo XVI

Alonso Gómez de Figueroa: Expedición (posiblemente ficticia) a Tierra Santa, la India, Europa, África y América.

ALONSO GÓMEZ DE FIGUEROA, *Alcázar imperial de la fama del muy ilustrísimo señor el Gran Capitán, con la Coronación, y otras coplas de arte mayor y real en las cuales se declaran las cuatro partidas del mundo*, Valencia (Diego de Gumiel), 1514.

1519

Fadrique Enríquez de Ribera: Peregrinación a Jerusalén con salida desde Bornos (Cádiz) en 1518 y regreso a Sevilla en 1520. Viaja por Francia e Italia para embarcarse en Venecia con destino a Jafa, travesía en la que coincide con Juan del Encina. En su regreso hace escala en las principales ciudades italianas.

FADRIQUE ENRÍQUEZ DE RIBERA, *Este libro es el viaje que yo, don Fadrique Enriques de Ribera, marqués de Tarifa hize a Jerusalem…*, Sevilla, 1521; FADRIQUE ENRÍQUEZ DE RIBERA, *Viage de Jerusalem: de D. Fadrique Enríquez de Ribera, Marqués de Tarifa, i otros caballeros*, Madrid (Imprenta de Francisco Martínez Abad), 1733; PEDRO GARCÍA MARTÍN, CARLOS MARTÍNEZ SHAW, MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ, VICENTE LLEÓ CAÑAL, VICENÇ BELTRÁN y MARÍA DEL CARMEN ÁLVAREZ MÁRQUEZ, *Paisajes de la tierra prometida. El* Viaje a Jerusalén *de Don Fadrique Enríquez de Ribera*, Madrid (Miraguano), 2001.

Juan del Encina: Peregrinación a Jerusalén y al monte Sinaí, compartida desde Venecia con Fadrique Enríquez de Ribera.

SEGUNDA PARTE

EDICIÓN DEL TEXTO

Bi̱çm*i* *i*ll*a*h*i* *i*l-r*a*ḥm*ā*n*i* *i*l-r*a*ḥ*ī*m*i* w*a* ṣ*a*l*à* *A*ll*a*h*u* ᶜ*a*l*à* M*u*ḥ*a*mm*a*d *a*l-k*a*r*ī*m

Este es treslado de un memorial que hizo çīḏa alḥaği ᶜOmar Paṭōn ḏe la çiuḏaḏ ḏe Ávila de las cosas que vio en su camino, y-es según se sigue, cuando fue a Makka a hazer alhağ.

Prençipia así.

Esforçándome con-el que tiene el poḏer i temiendo la su pena estando al puerto de Tortosa ḏel reyno ḏe Catalunia quise poner por memoria nuestro camino, así ḏe bien como ḏe mal o ḏe[1] fortuna que por mí i mis conpañeros pasase a mí i-a Muḥammad ḏel Corral ḏe la çiuḏaḏ ḏe Mériḏa i ᶜAbdu Allah el Morisco.

[*De Valencia a Túnez*]

Día ḏe alḥad a veinte ḏe novienbre ḏel-año ḏe noventa y-uno partimos para Tortosa i-ante que[2] amaneçiese ya estábamos al puerto ḏe Tortosa, que partimos de Valençia por mar. Hízonos buen tienpo. Estuvimos aquí ḏizinueve ḏías esperando las naves que cargaban lanas que no salimos d-ençima ḏel-agua sino ḏos ḏías que fuemos al pieḏ ḏe una sierra a vesitar la fuesa ḏe un morabiṭ que hazen allí gran romería los muçlīmes ḏe Cataluña. I ḏende aquí fuemos a la

[1] Escrito sobre la línea.
[2] Escrito sobre la línea.

çiudad de Tortosa que (…)[3] çinco leguas dende esta fuesa a la çiudad de Tortosa. I tornámonos luego por Ebro abaxo y-enbarcámonos, porque se querían partir las galeazas de Túneç.

I en-el camino a manderecha dexamos a Mallorca i a Cabrera i a mano içquierda dexamos a Menorca i a Çerdeña. Y-en-entrando en-el golfo[4] de la mar luego se nos revolvió fortuna de agua i de viento **[fol. 317 v]** contrario. Estuvimos en calma onze días que no vimos tierra de ninguna parte i quiso Allah que llegamos entre dos islas del reyno de Túneç, la-una era donde se pesca el coral[5], la-otra donde crían los falcones, que se llama la Isla de los Falcones[6], ye es despoblada, que la rodea[7] la mar.

Llegamos a Túneç día de alḥamīç a vinte i çinco de dezienbre del-año susodīcho. Lo que solían pasar en cuatro [o]-ocho días dende Valençia fasta Túneç nos duró a nosotros trenta días. Pagamos el paso de la mar lo primero al patrón, cada tres ducados i medio. I pagamos por una cámara donde traímos nuestro fardel dos ducados. Por sendos bancos donde nos recostábamos a dormir, que tenía cada banco dos palmos de ancho i seis de largo, que todo los más de la noche estábamos en pied, lo uno por-ell-agua i lo otro por dar lugar a los que servían las velas. Algunos ubo que después que s-enbarcaron en Valençia no se desnudaron fasta llegar a Túneç.

Esta çiudad es la más gentil çiudad que aya en toda la Berbería. Estuvimos aquí treze meses que nunca *p*udimos aber paso para Levante. En fin de treze me**[fol. 318 r]**ses tornaron a venir las mismas galeaças en que pasemos. Mi primo el-alfaquí tornose con-ellas a su tierra i nosotros partimos en-una carraca genovesa a catorze del mes[8] de febrero, i partimos con voluntad de irnos a desenbarcar en Bayrut.

---

[3] Un roto en el folio impide la lectura de una palabra.

[4] Parece referirse al golfo de Cagliari, en la costa meridional de la isla de Cerdeña.

[5] Famosa por su coral, se refiere a la isla tunecina de Tabarka, posteriormente unida al continente.

[6] Se refiere a la isla tunecina de La Galite, a unos 65 km al norte de las costas de Tabarka.

[7] Ms. يُذَاا

[8] Repite *del mes*.

[*De Túnez a Turquía*]

I vínonos viento contrario que nos fizo pasar el puerto ḏe Çeçilia y-estuvimos çerca ḏel puerto ḏe Palermo ocho días que no pudimos tomar viento bueno para ir nuestro camino. Una noche vino fortuna tan grande que venimos a *p*unto ḏe perḏernos. Pusieron la carraca en-árbol seco[9] i dešáronla ir a su aventura. *Ll*egamos a una isla que se llama La Faviana, tomaron a*llí* puerto i e*ch*aron áncoras. Estuvimos aquí un día i ḏos no*ch*es esperanḏo viento bueno.

De aquí fuemos a Modón[10], que es una çiuḏaḏ que está en la señoría ḏe Veneçia, en-el Golfo[11]. Antes que llegásemos a esta çiudaḏ cayó malo mi conpañero Muḥammad que estuvo u-mes que no se levantó i los ḏiez ḏías sin hablar, que bien *p*ensé que de aquella vez queḏaría en la mar, que toḏos los más ḏe los **[fol. 318 v]** días e*ch*ábamos tres o cuatro personas ḏe nuestra carraca en la mar muertos. El patrón ḏīšo que no quería ir a Bayrut, que le faltaba mucha gente, i más, que se le abía muerto[12] un marinero que sabía bien la mar ḏe Levante, que no quería sino ponernos en la Turquía, por ḏonḏe e*ch*ó a perḏer mu*ch*a gente, así ḏe mercaderes como ḏe los que poco tenían.

En fin ḏe o*ch*o días que estuvimos en Modó, partimos para la çiuḏaḏ ḏe Ašío. Fuemos sienpre por costa ḏe la Turquía ḏe la una parte, i ḏe la otra veímos[13] islas ḏe Romania i ḏe Candía i ḏe Coraçare. Pasamos por la isla ḏe Greçia i ansí llegamos al puerto ḏ-Ešayo. I salliéronnos a reçebir una galiaça i puso pena a nuestro patrón que no entrara en-el puerto ḏ-Ešeyo, que la nave gruesa[14] estaba en-el puerto i-abía fecho a saber en la çiuḏaḏ ḏe cómo abía en nuestra ca-

---

[9] En *árbol seco* o *palo seco*, antigua expresión náutica con la que se designaba al mástil con las velas plegadas a causa del fuerte viento.

[10] Ms. مُدُتْ

[11] Si bien la forma *Golfo* suele hacer referencia al mar Adriático, aquí lo hace en realidad al Jónico.

[12] Ms. مُوَاتْ

[13] Lectura conjetural.

[14] Ms. غُوَارَاشَ

Šuᶜayba[83] el-annabī, ᶜalayhi ççalām, suegro de Mūçà, **[fol. 325 v]** ᶜalayhi ççalām. Más adelante, çerca del camino, vesitamos la fuesa[84] de Abī Hurayraᵗᵃ, raḍiya Allahu ᶜanhu, i la fuesa de ᶜUçmān Alfārāçiyu.

Más aḏelante ḏos chornaḏas fuemos a vesitar el lugar[85] ḏonḏe serraron[86] a Zakariyā, ᶜama, dentro en-el tronco ḏel-árbol, que se puso allí por esconderse de los judíos cuanḏo lo corrieron para matarlo, i púsose dentro en-este tronco, i çerrose el tronco ḏel-árbol i los judíos vidiéronlo. I de aquí fuemos en ḏos días a la çiudad ḏe La Ranbla. Estuvimos en-ella ḏos días i medio i posamos en la Mezquiḏa Blanca, qu-está de fuera de la çiudad[87]. Dišéronnos que abía en-esta mezquiḏa mu*ch*os aˡnabíes[88] enterraḏos. Aquí vesitamos la fuesa ḏe Çide Alf*a*ḍi, fijo del-ᶜAbbāç, raḍiya Allahu ᶜanhu, i la fuesa de Ḥadiğğa, la primera mujer que ubo l-annabī Muḥammad ᶜalayhi ççalām.

[*Jerusalén*]

Otro día llegamos a la çiudad ḏe Jesusalem, i traíamos por conpañero ḏende Adimasco un caballero de l-Anḏaluzía que abía seiḏo cristiano que se llamaba l-alcayḏe Marfūẓ, de quien reçebimos mucha onra con-él. I con la fortuna ḏel tienpo **[fol. 326 r]** ḏel-ivierno, ḏe los fríos grandes que hizo depués que sallimos ḏe Adimasco, cayeron

---

[83] Citado por Harawī, se trata del mausoleo de Šuᶜayb y su esposa, en las inmediaciones de la localidad de Ḥiṭṭīn o Ḥuṭaym, al oeste del lago Tiberíades, en la ruta hacia Nazaret. *Vid*. Harawī, pág. 51.

[84] Citado por Harawī, se localiza a un kilómetro al sur de la ciudad de Tiberíades, en el lugar conocido como Qaṣr al-Bint. Otro posible emplazamiento mencionado por Harawī es el de la localidad de Yubna, entre Jaffa y Ascalón. *Vid*. Harawī, págs. 49 y 77.

[85] Lugar no mencionado por Harawī. Probablemente se refiera Paṭōn a una de las posibles localizaciones de la tumba de Zacarías en el lugar de Sabasṭiya, en los alrededores de Nablús. *Vid*. Elad, pág. 130.

[86] Se refiere a la tradición transmitida por aṯ-Ṯaᶜlabī según la cual, tras la muerte de su hijo, Zacarías huyendo de las autoridades se habría refugiado en uno de los árboles de un jardín próximo a Jerusalén. Delatado por Iblīs ante el rey, este ordena serrar el árbol y con él el cuerpo de Zacarías. *Vid*. Elad, pág. 123-124.

[87] La Mezquita Blanca o al-Masğid al-Abyaḍ de Ramla, templo omeya en el que según la tradición estarían enterrados 40 de los compañeros del Profeta.

[88] Ms. ءاشْ ٱلنَبِي

malos mi conpañero i el-alcayde Marfūẓ, que harto trabajo pasaba en servir a ellos i-a sus caballos. Estuvimos en-esta çiudad dende la víspara de Naviḏad fasta ḏos días dentro en janero. Vesitamos esta casa santa i los lugares ḏonde servían los aˡnnabíes[89] aḏa Allah taᶜālà i l-alquba ḏe Ṣaḥra ḏonde llaman los muçlimes Casa Santa i los cristianos lo llaman el Santo Santorun, donde está la peña la que dizen Alṣaḥra, que tiene setenta *p*ieḏes ḏe largo i cuarenta de ancho. Junto con-esta alquba está el tenplo ḏe la Caḏena ḏonde hazía justiçia el rey Ḏāwūd, ᶜalayhi iˡççalām. A la otra parte del tenplo de Ḏawūd, ᶜalayhi iˡççalām, está l-alqubba i l-almiḥrab ḏe donde subió nuestro aˡnnabī Muḥammad ṣᶜm a los çielos.

A la otra parte, d-enta ḏonḏe salle el sol, está Ǧāmiᶜu Ālāqṣà[90] que es una meçquiḏa muy rica i muy granḏe, en ḏonḏe se ajuntaban los aˡnnabíes[91] en su tienpo a hazer aˡṣṣala, que la claman esta meçquiḏa los cristianos el tenplo de Santa María. Agora hazen toḏos los ḏe la çiudaḏ aˡṣṣala en-ella. **[fol. 326 v]** Estaba delante del-almiḥrāb un-alqur'ān ḏe los mayores que yo nunca vi. Yo lo medí i tenía seis palmos i-una mano de largo i cuatro palmos i meḏio ḏe alto.

A la otra parte, enta ḏonḏe se pone el sol, vī qu-estaba la balsa ḏe Banī Içrā'ila, que la llaman los cristianos la Puerta ḏe Ramos, ḏonde salió ᶜĪçà, ᶜalayhi ççalām, el día de Ramos. Esta puerta estaba çerraḏa ḏe par de fuera ḏe cantería fasta las ḏos partes en-alto, i por ḏe ḏentro estaban chapaḏas ḏe fierro i ḏe plomo, con çerraḏuras muy fuertes, que me dišeron que no se an ḏe obrir fasta el día del judiçio, que las á ḏe obrir ᶜĪçà, ᶜalayhi ççalām.

En-esta casa santa hazen aˡṣṣala toḏos cuatro reglas de muçlimes. En la meçquiḏa que está enta la parte de poniente fazen aˡṣṣala los de la regla de Malik. En la meçquiḏa ḏe Ǧāmiᶜu Āqṣà hazen aˡṣṣala los de las regla de Šāfī. En l-alqubba ḏonde está la peña que se llama Baytu Almaqadiç hazen aˡṣṣala los ḏe la regla ḏe Ḥanafī. En l-alqubba[92] ḏel

---

[89] Ms. ءاشْ اَلنَّبِي

[90] Ms. اَالاَنْصَى

[91] Ms. ءاشْ اَلنَّبِي

[92] Se refiere a la Qubbat Sulaymān mencionada por algunos autores de la época como as-Suyūṭī o Muǧīr ad-Dīn. *Vid*. Elad, págs. 90-93.

buenas tierras i agua de donde se basteçe Maka[ta] de frutas, de habas, i melones, i duraznos, e limones; los dátiles[177] valen más barato qu-en Castilla las castañas.

Por-otra parte andarés[178] i quinze días que no toparés yerbas ni ramō verde[179] salvo sierras[180] quemadas de fuego sin agua ne[181] por consolaçión, que maravilla es de ver donde está formada Makka[ta], [c]azzahā Allah, i la çibdad d-a[l]nnabī Muḥammad, ṣalà Allahu [c]*ala*yh*i* wa çallam, que no lo pueden conportar las gentes, sino fuese por bendiçión que Allah puso en los camellos i-annaqas que andan o*ch*o i dieç días que no beben ni comen sino dos almueçes de habas medio molidos envuelto en cuescos de dátiles. I si no lo abrá, andan sin comer i sin beber quinze días. Estuvimos aquí en Ǧudda cuatro días, no más porque estamos en al[c]umra[ta]. Alquilamos un camello **[12 v]**[182] (...)mahdíes[183] qu-es en castillāno. I *p*artimos después del-[c]aṣar[184] i llegamos a la media no*ch*e a un lugar que se llama Ḥaddā. I estuvimos allī otro día fasta ora de al[c]aṣar.

[*La Meca*]

I partīmos i llegamos a la onrada[185] Casa de Maka[ta], a[c]azzahā Allahu, ante de media no*ch*e. I entramos a dizio*ch*o del mes da ša[c]bān. I fuemos luego a Baytu Alḥarām. Entramos *p*or[186] una *p*uerta que se llama Babu A[l]çallām con las palabras que mandan dezir. I fuemos luego al pozo de Zamzam, i no entramos en l-aljub donde está, sino acá de fuera. Tomamos agua i fuemos luego a l-Alka[c]aba[t], e roḏémosla siete vezes. I llegamos a besar la Piedra Negra. A*p*artámo-

---

[177] Ms. دَتَلاَشْ
[178] Sigue *diez* tachado.
[179] Sigue *donde está* tachado.
[W.] Ms. سَّيَارَشْ
[181] Lectura conjetural.
[182] Al menos tres palabras ilegibles por roto en el folio en la primera línea de texto.
[183] Forma no identificada, posiblemente parte de una voz.
[184] Lectura conjetural.
[185] Ms. لَوْنْرَدَ
[186] Sigue palabra tachada.

nos a hazer dos alrrakcas como es mandaḏo en el llugar de Ibrāhīm, calahi alççalām, qu-estaba junto con la piedra que la trayó[187] por andamyo, la que fue deçendida de alğana, que se llama Almaqām de Ibrāhīm. I sallimos luego fuera por otra puerta i fuemos enfruente de otra puerta entera[188] de piedra[189]. I subimos por-unas gradas hasta ponernos debašo de unos arcos muy antigos. I dende aquí se pareçía a dos tiros de ballesta una plaça arrība dos torres que se llama alṣ-Ṣafā wa-l-Marwata siete caminos a unos lugares corriendo i otro andando apriesa.

Acabando nuesa vesitaçión prīmera, vīno el-alín[190] i tornamos a rapar las cabeças, i hizīmos alṣubhi, i fuémosnos a vestir camisas que otra ropa non podīamos traer de la gran calor, que después que hizīmos aliḥrām anduvīmos esnudos de la çinta arrība […][191] **[14 r]** [des]calços (...)[192] que fueron doze días de la (...)[193] la cabeça e se me quemaron las suelas los piedes en Makkata[194] que no podía tener sobr-ellos. Se cunplió nueso daseo que ayunamos ramaḍān.

Ábrenla[195] el-alğumuca*ta* des*p*ués d-alṣṣubḥi, una ora i media está abierta, i cuando se á d-abrir se haze muy gran çelimonia ḏ-esta manera. E traen una escala de l-an*ch*ura de la puerta qu-está sobre ruedas d-alanbre desviada de la puerta, i la puerta dos ta*p*ias i más de-alto al batente debašo, i traen esta escala gente i vienen ad-asir d-ella como si fuese alğannata que no veyen la ora[196] d-entrar dantro. Sube delante dos alfaquíes, a los tres pasos páranse alçadas las manos i las caras de cara la puerta, i deyzen una adduca qu-están una ora en dezirla. I luego viene otro alfaquī con l*a* llave por medio de los otros, i besa

[187] Ms. تَرَايُّ
[188] Lectura conjetural.
[189] Se refiere a la puerta de aṣ-Ṣafā.
[190] Lectura conjetural.
[191] Seguiría a continuación el fol. 13, actualmente perdido.
[192] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.
[193] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.
[194] Añadido debajo de la línea.
[195] Pasa a describir la Kaaba.
[196] Ms. لَوْزَ

a el batiente de la puerta ante que ponga í los pies ençima. I abre las puertas diziendo[197] ad-altas vuezes: «Biçmi illahi wa *All*a*h*u *a*kb*a*r». I-entra la gente con lágrimas de plazer a hazer a[l]ṣṣala de caras to̲das cuatro partes. No hazen [all]ī[198] salvo annāfilas. Los que fazen alḥiğ cuando se á de hazer no entran allī porque (...)[199] no entra dentro ni mu*ch*os onbres (...)[200] lo que mandó la regla dišeron[201] que pequé que a[bía] pecado **[14 v]** (…)[202] alçé mis ojos a mirar arrība Allah (...)[203] daré bien fe de lo que allí estaba.

El tamaño de l-Alka[c]aba[ta] de Allah es de çincuenta *p*ies de l[argor] [i] [cua]renta de an*ch*o i doze tapias de alto. Toda esta casa, de dentro i de fuera, está cubierta de seda. De cada un año le ponen una cobertura[204] nueva domasquīna, enforrada en lienço muy delga̲do. Envía el soldán d-Alqāhira[ta] la de fuera[205]. Es cobirtura negra, muy fīna i alta dieç ta*p*ias. E[n]-alto tiene *un*a ṣanefa a la redonda de letras de hīlo de oro tirado una ta*p*ia de-alto en l-an*ch*ūra del retal[206]. Delante de la *p*uerta tiene un doser[207] de oro fīno i-álçanle cuando viene ell-alba hasta que viene a[l]ṣubḥi todos cuatro almadhabes. I tórnanle a bašar fasta que pergüenan ad-almaġrab. Está alçado fasta que hazen a[l]ṣṣalā al[c]atama[ta]. Las puertas están chapādas de plata i unos maderos grandes i aldabas de plata por dentro[208]. Tiene Alka[c]aba[ta] cobertura de seda colorada i blanca i el[209] te*ch*o tiene como joyas razīmos de oro, lo que me pareçió, mas yo pequé por mirarlo. L-almadhab del Mālik no da liçençia de mirarlo, i los otros sī. Estas joyas envían allí los grandes reyes.

---

[197] Ms. دِزَايِنْدْ
[198] Folio roto.
[199] Al menos cinco palabras ilegibles por roto en el folio.
[200] Dos palabras ilegibles por roto en el folio.
[201] Ms. دِشَيَارُنْ
[202] El deterioro del folio no permite la lectura íntegra de las dos primeras líneas de texto.
[203] Al menos una palabra ilegible por roto en el folio.
[204] Corrige *cobirtura*, forma que aparece más adelante.
[205] Se refiere a la *kiçwa* que recubre la Kaaba.
[206] Se refiere al *ḥizām*.
[207] Es decir, la *sitāra* o *burqu'*.
[208] Lectura conjetural.
[209] Añade entre líneas *e*.

Los mercaderes d-esta tierra son muy[210] rīcos, i por que sepas cuán ricos son, a lo que supe muy çierto, que un mercader d-Aˡš-Šām[211] que (...)[212] hīzo de aˡṣṣadaqaᵗ in los desertes d-Aˡš-Šām seys mesones todos (...)[213] [b]óvedas que no ay madero en-ellos salvo las p[uertas] [cha]padas de hierro con sus[214] **[15 r]**[215]

(……..)

i dieç mil duqados dī[o] de alṣṣadaqaᵗᵃ para los caños[216] i vienen (...)[217] çient i çincuenta mil duqados.

Hīzo más en Makkaᵗᵃ, una casa para los *p*obres (...)[218] [me]çquinos[219] que le costó çincuenta mil[220] šarafíes. Dešóle renta (...)[221] él a cuatro çientos i çincuenta *p*obres dos vezes cada día i cuando (...)[222] [en]traron dos alfaquíes escogidos por-el rey[223] i *p*artieron su hazienda i tomaron de sus dere*ch*os dozientas i vintaçinco mil doblas. Tiene aquī en Makkaᵗᵃ un ermano i-un hijo, i-otro[224] tiene en las Indias que tiene poco menos hezienda qu-el padre, otro mercader. Me mostraron dentro en-Ašām que tiene dozientos i vente duqados cada día.

Torno a dezir del tamaño de la Casa de Makkaᵗᵃ. Tiene ocho çientos i setenta piedes de largor i tiene d-ancho seysçientos[225] y çinco,

---

[210] Ms. مُنْ

[211] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[212] Se refiere a Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Muzalliq, destacado comerciante damasceno, muerto en el año 1444, y uno de los grandes benefactores de los Santos Lugares. Miembro de una de las familias más influyentes de Damasco, su hijo Aḥmad, también mercader (*vid*. Ashtor, págs. 281-283), es mencionado más adelante como residente en la India.

[213] Dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[214] Lectura conjetural.

[215] La rotura del folio afecta a las nueve primeras líneas de texto.

[216] Lectura conjetural.

[217] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[218] Al menos dos palabras ilegibles por roto en el folio.

[219] Lectura conjetural.

[220] Sigue palabra tachada.

[221] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[222] Una palabra ilegible por roto en el folio.

[223] Ms. بُرَااَلرَّايْ

[224] Lectura conjetural.

[225] Ms. شَانشْ

ANEXO A LA EDICIÓN

Ms. L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón (fols. 1 *v* – 9 *v*)

[Biçmi il-Lahi il-raḥ]m[āni il-raḥī]mi[1]

Aquest-es un treslado i memoria de ᶜOmar *P*aṭōn, vezino de la çibdad de Ávila, i lo que le acaeçió en su camino de ida i de venida hasta Makaᵗᵃ aᶜazzahā Allah.

Partí de mi casa con el poder de Allah, ᶜazza wa ğalla, jornada enpués de jornada hata el reino de Qatalluñia[2], yo i mi conpañero Muḥammad Alcorral, hata plegar a una rábita. Dende aquī llegamos a la çibdad de Ṭorṭōsa qu-era (…)[3]. **[2 r]** Dende aquī llegamos a la çib[dad] (...)[4], tornamos luego por-Ebro[5] abašo. Enbarcamos porque (...)[6] i de aquī partimos para[7] Tūnuç.

En-el camīno, a manderec*h*a dešamos [Ma]llorca i-a Cabrera[8], i-a man esquerra dešamos a Menorca i-a Çerdeña. [Ent]rando en-el golfo luego

---

[1] Restos de escritura apenas visibles de la *basmala*, fórmula común de encabezamiento de los textos islámicos. Si bien el relato comienza en el fol. 1 *v*, en el fol. 1 *r* el copista repite el contenido del fol. 2 *v* corrigiendo el olvido de un fragmento en la copia. Véase *supra* lo indicado al respecto en el estudio codicológico, pág. 84.

[2] Lectura conjetural.

[3] Queda en blanco la mitad inferior del folio.

[4] Ilegible más de la mitad de la primera línea de texto por roto en el folio. Muy probablemente se referiría el peregrino aquí a la ciudad de Amposta, situada al sur de Tortosa, en las riberas del Ebro.

[5] Ms. بُرَابْرُ

[6] Ilegibles al menos tres palabras por roto en el folio.

[7] Ms. بَرَّ

[8] Ms. كَبْرارَ

nos revolvió fortuna de agua i viento [con]trario. Estuvimos onze días en calma que no pudimos ver terreño. I quiso Allah que amaneçamos entre dos islas del reino de Tūnuç, la una[9] donde pescan el coral, la otra[10] la isla da los falcones, des*p*oblada, que la rodea la mar. Llegamos a Túneç el ḥamīç, a vintiçinco días de dizenbre[11]. Lo que solía pasar en cuatro o en-ocho días, estuvimos dende Valençia[12] fasta Tūneç trenta días.

Pagamos al patrón por-el pa[so][13], cada tres duqados e paguemos por una camra donde traímos la despensa dos duqados i medio. Pagamos cada, medio duqado por sendos bancos en que nos llegamos a dormir, que tenían cada banco dos palmos de an*ch*o e seys de largo, que todas las más de las noches[14] estábamos en *p*ies, la una[15] por dar lugar a los serviçios de las velas, la otra[16] por l-agua. Algunos ubo que después que s-enbarcaron en Valençia no se desnudaron.

Esta es Túneç, la más gentil çibdad que ay en toda la Barbería. Estuvimos aquī treze meses que nunca pudimos aber balsa para Levante. E tornaron a venir las *g*aleras **[2 v]**[17] (…) a su tierra (…). Partimos en-una

---

[9] Ms. لَوُّنَ

[10] Ms. لَوُّتَر

[11] Ms. دِازنْبَارَا

[12] Ms. نُلاَّنسِيَ

[13] Por salto de igual a igual *patrón* / *paso*, omite el fragmento *paso de la mar lo primero al patrón*, que aparece en la versión de los Escolapios.

[14] Ms. نُجَا

[15] Ms. لَوُّنَ

[16] Ms. لَوُّتَر

[17] Consciente del error en la copia en la que falta un fragmento, el copista repite el contenido íntegro corregido en el primer folio del códice (fol. 1 *r*) que había quedado en blanco. Reproduzco a continuación la versión paralela contenida en este primer folio y entre corchetes el fragmento olvidado por el copista: «[no]sotros en fin de treze (…) del mes de febrero, iba flotada para Bayrut. Ubimos viento contrario (…) hizo abašar al *p*uerto de Çeçilia, qu-estuvimos çerca del *p*uerto de Palermo o*ch*o días que no pudimos tomar viento. Una no*ch*e vīno fortuna i tan creçida qu-estuvimos çerca de nos perder. Pusieron la carraca en-árbol seco i dešáronla ir a su vetura. I otra isla amaneçiemos que se llama La Fabián. Tomaron allī puerto i e*ch*aron áncoras. Estuvimos allī un día i dos no*ch*es esperando viento. Dende aquī fuemos a Modón, una çibdad de la Señoría de Veneçia, en-el *G*olfo. Ante que llegamos a esta çibdad, cayó malo el-alḥiğant, mi conpañero, que estuvo un mes que no se levantó i los dieç días sinse habla, que bien pensé que d-aquella veç quedaría en la mar, que todos los más de los días, tres e cuatro onbre e*ch*aban en la mar muertos. El patrón de la carraca dīšo que no quiría ir a Bayrut, que le faltaba mucha gente [e más, que se le abía muerto un *p*ilot que sabía aquella mar de Levante, que no quería seno *p*onernos en la Turquía. Echó perder mucha gente], asī mercaderes como los que poco

carraca genovesa a catorze [días] de febrero[18], iba flotada para Bayrut. Ubimos viento contrārio que nos hizo a *p*asar el *p*uerto de Çeçilia, qu-estuvimos çerca del *p*uerto de Palermo ocho días que no pudīmos tomar viento. Una no*ch*e vīno fortuna i tan creçida qu-estuvimos çerca de nos perder. Pusieron la carraca en-árbol seco i dešáronla ir a su avetura. I otra isla amaneçemos que se llama La Faviana. Tomaron[19] allī puerto e e*ch*aron áncoras. Estuvimos allī un día i dos no*ch*es esperando viento.

Dende aquī fuemos a Modón, una çibdad de la Señoría de Veneçia, en-el *G*olfo. Ante que llegásemos a esta çibdad, cayó malo el-alḥiğant, mi conpañero, que estuvo un mes que no se levantó i los diaç días sinse habla, que bien pensé que d-aquella veç quedara en la mar, que todos los más de los días, tres i cuatro onbres e*ch*aban en la mar muertos. El patrón de la carraca dīšo que no quiría ir a Bayrut[20], que le faltaba mucha gente [e más, que se le abía muerto un *p*ilot que sabía aquella mar de Levante, que no quería seno *p*onernos en la Turquía. Echó perder mucha gente][21] asī mercaderes como los que poco teníemos.

En fin de o*ch*o días qu-estuvimos en Modón, partimos *p*ara la çibdad d-Ešyo. Fuemos por la costa de la Turquía, de la una[22] *p*arte i de la otra[23], de mano eçquierda[24], islas de Nápoles i de Romania i de Candía i de Andarnápol **[3 r]** por la isla da *G*reçia llegamos (…)[25] una galera. I puso pena el patrón de nuesa carraca que no entrase en-el puerto d-Ešeo porque la nave Negrona estaba en el *p*uerto i abía fe*ch*o a saber en la çibdad cómo abía en-nuesa nave *p*estilençia. Ubimos de pasar dos leguas adelante i hizieron *p*uerto e tomaron una barja. I sacáronos de la carraca i metiéronos en-aquella barja, i fuemos fasta seysçientos onbres.

E*ch*áronos en-un desesperado puerto de la Turquía que se llama Šišma, sesenta i dos jornadas por tierra de donde nos abía de poner por mar, porque

---

teníamos. En fin de o*ch*o días qu-estuvimos en Modón, partimos *p*ara la çibdad de Ešayo. Fuemos por costa de la Turquía, de la una *p*arte i de la otra, de mano eçquierda, islas de Nápoles i de Romanía i de Candíe».

[18] Ms. فَابْرَرُ

[19] Repite تُمَرِنْ

[20] Ms. بَيْرِنْ

[21] Entre corchetes reproduzco el fragmento incluido en el fol. 1 *r*.

[22] Ms. دَالَوْنَ

[23] Ms. لَوْنَرْ

[24] Ms. اَسْكَيَارْدَ

[25] Ilegible la mitad de la primera línea de texto por roto en el folio.

TERCERA PARTE

GLOSARIO

I

Voces comunes

a

a, 'en' (prep.).

se haze un gran milagro a un almaqābir, Cal: 22r; *estando al puerto de Tortosa*, Esc: 317r (2).

Valor locativo estativo de la preposición *a* común en catalán, aunque conocido también en época medieval en aragonés, castellano y asturiano. Vid. Sánchez-Prieto, págs. 393-406.

abašar, 'bajar, descender'.

Cal: 6r, 17v; *abašamos*, Cal: 8r.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *abaxar*; *Autoridades*, s. v. *abaxar*; *DRAE*, s. v. *abajar*; *DCECH*, s. v. *bajar (abajar)*; Andolz, s. v. *abaxa-se* 'agacharse, rebajarse'; *Endize*, s. v. *abajar*; *DCVB*, s. v. *abaixar*.

Comp. *bašar* y *deçender*.

abašo, 'abajo'.

Cal: 2r, 8r.

Cfr. *GVAM*, s. v.

Comp. *abaxo* y *bašo*.

abaxo, 'abajo'.

Esc: 317r.

Comp. *abašo* y *bašo*.

açotaḍo. 'azotado'.

Esc: 321v.

Comp. *açotar*.

[açotar], 'azotar'.

açotaron, Esc: 328r.

Cfr. *GVAM*, s. v.

Comp. *açotaḍo* y *çotar*.

abe, 'hay, tiene'.

Cal: 6v.

GVAM, s. v.

ad, 'a' (prep.).

Cal: 14r, 14v, 17r, 21r, 22r; *aḍ*, Cal: 17v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ad*[1]; *Autoridades*, s. v. (ant.); *DRAE*, s. v. (prep. desus.); *DCVB*, s. v. (dial. Valencia).

El uso de la variante *ad* ante palabra de inicial vocálica, que en el siglo XII y comienzos del XIII se registra en zonas castellanas (Norte, Este, Toledo), va quedando pronto limitado a textos aragoneses y así Juan de Valdés en el *Diálogo de la Lengua* lo desaprueba como dialectal de Aragón (*DCECH*, s. v. *a*).

Comp. *ada*.

ada, 'a' (prep.).

Cal: 6r, Esc: 323r (2); *a̲da*, Esc: 326r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ad*[1].

Variante surgida por el empleo preferente de *ad* ante los demostrativos con *a-* inicial (*DCECH*, s. v. *a*).

Comp. *ad*.

addu^{c}a, 'oración, plegaria'.

Cal: 14v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *a^{l}ddu^{c}ā*.

Voz ár. *ad-du^{c}ā'*.

Comp. *a^{l}ṣṣalā* y *annāfila*.

[adoleçer], 'caer enfermo'.

a̲doleçí, Esc: 319r.

Cfr. *GVAM*, s. v. 'caer enfermo o padecer alguna enfermedad', 'estar triste'; *Autoridades*, s. v. 'enfermar, padecer de algún achaque'; *DRAE*, s. v. *adolecer*, 2.ª ac.; *Endize*, s. v. *adolezer-se* 'apiadarse, compadecerse'.

adreçar, 'preparar'.

Cal: 10v.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *adereçar*; *Autoridades*, s. v. *adrezar* (desus.); *DRAE*, s. v. *adrezar* (desus.); *Endize*, s. v. *adrezar* 'poner en orden'; *DCVB*, s. v., 5.ª ac. 'pertrechar'.

Variante contracta común en lo antiguo, conservada en el español de México y en aragonés (*DCECH*, s. v.).

agora, 'ahora'.

Cal: 10v, 12r, Esc: 326r.

Cfr. *GVAM*, s. v.; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.); ANDOLZ, s. v.; ROHLFS, s. v.; *Endize*, s. v.

Forma común en aragonés, de uso general en castellano hasta el fin de la Edad Media y literariamente hasta el siglo XVIII (*DCECH*, s. v. *hora*).

aguadó, 'ablución ritual'.

Cal: 17r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *alguado* y *alwaḍū*.

Forma posiblemente influida por el romance *agua*. Nótese, en cualquier caso, el reflejo de la vocalización andalusí *alwaḍú* frente a la forma clásica *al-wuḍū'*.

Comp. *alwaḍū*, *aliçtinğe* y *ṭahorar*.

[ajuntarse], 'juntarse'.

se ajuntaban, Esc: 326r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *ajuntar*; *DRAE*, s. v. *ajuntar*, 2.ª ac. (desus.).

al^{c}ābid, 'devoto, asceta'.

Cal: 4v.

Cfr. *GVAM*, s. v.

Voz ár. *al-^{c}ābid.*

alanbre, 'cobre'.

Cal: 3v, 14v.

Cfr. *Autoridades*, s. v. *alambre* (desus.); *Endize*, s. v. *alambre.*

Es la forma empleada durante la Edad Media para referirse al cobre o al bronce. La acepción moderna 'hilo tirado de bronce o cualquier metal' no se documenta hasta finales del siglo XVI (*DCECH*, s. v. *alambre*). *Autoridades* da la voz como desusada frente a *cobre*, mientras que refiere el uso de la variante antigua *arambre* (q. v.) aún en algunas zonas de Murcia y La Mancha.

Comp. *aranbre*, *alatón* y *fierro*.

al^{c}arab, 'árabe del desierto, beduino'.

Cal: 10v; *al^{c}arabes*, Cal: 21r.

Cfr. *GVAM*, s. v., y *al^{c}arabī.*

Su uso con el artículo aglutinado era habitual durante el Siglo de Oro. Véase MONTANER, *La aljamía*, pág. 163.

Del ár. and. *al^{c}arab,* y este del ár. clás. *al-^{c}arabī.*

al^{c}aṣar, 'la tarde, el atardecer'.

Cal: 12v, 18v; *ora de al^{c}aṣar*, Cal: 12v, 23v; *^{c}aṣar*, Cal: 12v.

Cfr. *GVAM*, s. v. Voz empleada con referencia a la oración que se hace en dicho momento del día.

Voz ár. *al-^{c}aṣr*.

Comp. *al^{c}atama^{ta}*, *alẓẓohar*, *almaġrab* y *al^{l}ṣṣubḥi*.

al^{c}atama^{ta}, 'primer tercio de la noche'.

al^{l}ṣṣalā al^{c}atama^{ta}, Cal: 14r; *al^{c}atima^{ta}*, Cal: 16r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *al^{c}atama*.

Voz empleada con referencia a la oración que se hace en dicho momento.

Voz ár. *al^{c}atama^{ta}*.

Comp. *al^{c}aṣar*, *alẓẓohar*, *almaġrab* y *al^{l}ṣṣubḥi*.

al^{c}atima^{ta}. Vid. *al^{c}atama^{ta}*.

alatón, 'latón'.

Cal: 3v, Esc: 320r.

Cfr. *GVAM*, s. v. *allatón*; *Autoridades*, s. v.; *DRAE*, s. v. (desus.); ANDOLZ, s. v.

Aparece en textos literarios de los siglos XV y XVI y era todavía usual en el XVIII (*DCECH*, s. v. *latón* I). *Autoridades* le atribuye poco uso frente a las formas *latón* y *azófar*.

Del ár. *al-lāṭūn*.

Comp. *alanbre*, *aranbre* y *fierro*.

alberca, 'depósito, cisterna'.

Cal: 18r.

Cfr. *Puey Monçón*, s. v. *alaberca*.

alcamiçe, 'camisa, túnica'.

Cal: 18v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *alqamiṣ* y *kimisa*.

Voz ár. *alqamīṣ*.

Comp. *sayo* y *vistido*.

alçar, 'erigir'.

Esc: 322v.

Cfr. *GVAM*, s. v. *alçar*[1] 'guardar, conservar', *alçar*[2] 'perdonar, eximir', *alçar*[3] 'robar, quitar, apartar'; *Auto-*

II
Antropónimos

A

Abdu Alḥaq. Personaje no identificado.

Cal: 22v.

ᶜAbdu Allah el Morisco. Primo y compañero de viaje de ᶜOmar Paṭōn.

Esc: 317r.

ᶜAbdu Allah ibnu Alḥaṭāb. ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb, hijo del segundo califa y uno de los más fecundos tradicionistas. Murió asesinado en Medina en el año 73/693.

Cal: 16r.

Abdu Alwarra'aq. Personaje no identificado.

Cal: 22v.

Abī ᶜUbayda. Abū ᶜUbayda b. al-Ǧārraḥ, personaje perteneciente a la tribu de Qurayš y uno de los primeros conversos al islam, a quien, con otros nueve creyentes, Mahoma había prometido el paraíso.

Cal: 6r; *Abī ᶜUbayḍa*, Esc: 324v

Cfr. *GVAM*, s. n. *Abī ᶜUbaydati bnu al-arraḥ*; *EI²*, I, pág. 163.

Abī ᶜUbayḍa. Vid. *Abī ᶜUbayda*.

Abi Hurayra. Abū Hurayra ad-Dawçī al-Yamanī, compañero de Mahoma y famoso tradicionista dotado de una memoria legendaria.

Cal: 6v; *Abī Hurayraᵗᵃ*, Esc: 325v; *Abī Hurāyraᵗᵃ*, Cal: 16v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Abī Hurayra*; *EI²*, I, págs. 132-133.

Abī Hurayraᵗᵃ. Vid. *Abi Hurayra*.

Abī Hurāyraᵗᵃ. Vid. *Abi Hurayra*.

Abī Lahbi. Abū Lahab, tío y adversario de Mahoma.

Cal: 17r, 16r.

Abū Bakri. Abū Bakr, el primer califa de los llamados ortodoxos. Padre de ᶜĀ'iša y suegro de Mahoma. Por su sinceridad y fe recibió el sobrenombre de *aṣ-Ṣiddīq* 'justo, honrado, virtuoso'.

Cal: 17r (2); *Abū Bakrin Aˡṣṣidīq*, Cal: 5v; *Alṣidīq*, Cal: 16v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Abu Bakri*; *Puey Monçón*, s. n. *Abu Bakri*.

Abū Bakrin aˡṣ-Ṣidīq. Vid. *Abū Bakri*.

Abū Ǧahli. Abū l-Ḥakam ᶜAmr b. Hišām b. al-Muġīra, miembro de una de las familias más importantes de La Meca y enemigo encarnizado de Mahoma. Murió según la tradición en la batalla de Badr.

Cal: 17r, 16r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Abu Ǧahli*; *EI*², I, págs. 118-119.

Ādam. Adán o Ādam, el primer hombre.

Cal: 5v, 11v, 18v, 22r, Esc: 323r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Adam*; *Puey Monçón*, s. n.

Agustín, Fray. Vid. *Agustín de San Françisco*.

Agustín de San Françisco, Fray. Fraile franciscano, natural de la villa de Arévalo, citado en el relato como guardián del Santo Sepulcro de Jerusalén.

Cal: 8v; *Fray Agustín*, Esc: 328v.

Comp. *Garçía de la Cárçel*.

Aḥmad Albadawiyyu. Aḥmad al-Badawī (m. 1276), santón nacional egipcio por excelencia venerado en la localidad de Ṭanṭā.

Cal: 22r.

Alfaḍi fijo del-ᶜAbbāç. Vid. *Alfaḍl bnu ᶜAbbāç*.

Alfaḍl bnu ᶜAbbāç. Al-Faḍl b. al-ᶜAbbāç, primo de Mahoma.

Cal: 6v; *çide Alfaḍi fijo del-ᶜAbbāç*, Esc: 325v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Al-Faḍli*.

ᶜAlī Abī Ṭālib. Vid. *ᶜAlī bnu Abī Ṭālib*.

ᶜAlī bnu Abī Ṭālib. ᶜAlī b. Abī Ṭālib, primo y yerno de Mahoma, y tercer califa desde el año 35/656.

Cal: 5r (2), 5v, 17r, Esc: 322v; Cal: *ᶜAlī Abī Ṭālib*, 16r.

Cfr. *GVAM*, s. n.; *Puey Monçón*, s. n. *ᶜAlī ibnu Abī Ṭālib*.

Ališandre. Alejandro Magno.

Cal: 18v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Ališšandᵉre* y *Al-Eçkandar*.

Allah. Dios, Allāh.

Cal: 1v, 5v (2),11r (2), 17v, 18v, 14v (3), 16v, 21r (2), Esc: 317v, 323r (3), 326r.

Nótese que en los textos aljamiados la voz suele aparecer generalmente sin el trazo característico de *fatḥa* larga.

Cfr. *GVAM*, s. n.; *Puey Monçón*, s. n.

Almiqadāl. Vid. *Almiqdād*.

Almiqdād. Al-Miqdād b. ᶜAmr o b. Açwad, personaje árabe de La Meca. Huyó a Medina para permanecer fiel al Profeta.

Cal: 5r; *Almiqadāl*, Esc: 322v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Al-Midād ibnu Al-Açwad al-Kandiyyu*.

Alṣidīq. Vid. *Abū Bakri*.

Ānaç. Vid. *Anás*.

Anás. Anás, hijo de Set, sumo sacerdote del Sanedrín.

Cal: 8r; *Ānaç*, Esc: 328r.

Comp. *Qayfás*.

Aˡrrabiyaᵗᵃ. Rābiᶜa al-ᶜAdawiyya al-Qayssiyya (m. 801), mística sufí, erróneamente identificada en el relato como hija de Ibrāhīm.

Cal: 8r; *Rabiya, ficha ḍe nuestro padre Ibrāhīm*, Esc: 327v.

ᶜĀyšaᵗᵃ. ᶜĀ'iša bint Abī Bakr, hija de Abū Bakr, tercera mujer de Mahoma y su esposa preferida. Nacida en La Meca hacia el año 614.

Cal: 17v; *ᶜA'yšaᵗᵃ*, Cal: 16r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *ᶜAyšah*.

ᶜA'yšaᵗᵃ. Vid. *ᶜĀyšaᵗᵃ*.

B

Banī Içrā'ila. Banū Içrā'īl, los hijos de Israel, los judíos.

Esc: 326v.

Cfr. *GVAM*, s. v., *Banī Içrāil*.

Banī Šaybaᵗᵃ. Banū Šayba o Šaybíes, familia de la región de al-Ḥiğāz encargada de custodiar las llaves de la Kaaba.

Cal: 15v.

Banī Umayya. Vid. *Banī Umayyah*.

Banī Umayyah. Los Omeyas de Damasco.

Meçquida de Banī Umayyah, Cal: 5r (2); *Banī Umayyah*, Cal: 4v; *meçquiḍa ḍe Banī Umayya,* Esc: 322v; *meçquida de Banī Umayyaᵗᵃ*, Esc: 322r; *meçquiḍa de Banu ᶜUmayaᵗᵃ*, Esc: 322v; *Banu Umayaᵗᵗᵃ*, Esc: 322r.

Banī Umayyaᵗᵃ. Vid. *Banī Umayyah*.

Banu ᶜUmayaᵗᵃ. Vid. *Banī Umayyah*.

Banu Umayaᵗᵗᵃ. Vid. *Banī Umayyah*.

Belal bnu Hamāmaᵗᵃ. Vid. *Bilāl bnu Hamāmaᵗᵃ*.

Bilāl bnu Hamāmaᵗᵃ. Bilāl b. Rabāḥ o b. Ḥamāma, liberto de origen etíope. Tomó parte de todas las expediciones y fue el primer almuédano del islam. Cuando murió Mahoma, abandonó al-Ḥiğāz trasladándose a Siria. Murió en Damasco el año 20/641.

Cal: 5v; *Belal bnu Hamāmaᵗᵃ*, Cal: 16v; *Bilāl ibnu Ḥamāma*, Esc: 323v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Bilāl bnu Ḥamāma*.

III
Topónimos

A

Adimasco. Vid. *Dimasq*.

Adimasqo. Vid. *Dimasq*.

Aḍomasco. Vid. *Dimasq*.

Adomasq. Vid. *Dimasq*.

Adomasqe. Vid. *Dimasq*.

ᶜ**Aǧām.** África subsahariana (?)
Aunque se trata de una forma empleada habitualmente para referirse a Persia (*al-ᶜAǧām*), a lo largo de la historia y dependiendo del autor, las tierras de los *ᶜaǧam* 'extranjeros, los de lengua no árabe', se han correspondido con diferentes realidades geográficas, como los territorios islámicos de África subsahariana e incluso, entre autores norteafricanos, para aludir a los pobladores de la Península Ibérica. Véase MATAR, págs. XVIII-XIX y 113.
Cal: 21r, 21v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Alᶜaǧam*.
Ár. *ᶜAǧām.*

Aguas Muertas. Aigues-Mortes, puerto del sur de Francia.
Cal: 21r.

Ālāqṣà. Vid. *Ǧāmiᶜu Ālāqṣà*.

Alᶜarbiyuna. Vid. *Ǧāmiᶜa Alᶜarbiyuna*.

Alazhar. Vid. *Ǧāmiᶜa Alazhar*.

Albunduqiya. Venecia.
Cal: 18v.
Ár. *Al-Bunduqiyya*.
Comp. *Veneçia*.

Alcaçería. Kayseri, ciudad de Turquía, en la península de Anatolia.
Cal: 4r; *Qayçería*, Esc: 320r.
Ár. *Al-Qayṣariyya*.

Alcahara. Vid. *Alqāhiraᵗᵃ*.

Aleçcandaría. Alejandría.

Cal: 22r; *Aleçcandría de Du Alqarnayn*, Cal: 22r; *Āliçkandería*, Cal: 21r; *Iscandería*, Cal: 21v.

Cfr. *GVAM*, s. n. *Al-Eçkandarîya*.

Ár. *Al-Açkandariyya*.

Comp. *Ališandría*.

Aleçcandría de Du Alqarnayn. Vid. *Aleçcandaría*.

Alfarrāt. Vid. *Furāt*.

Algarbe. Literalmente 'el Occidente', los territorios islámicos de Poniente.

Cal: 17v, 21r.

Aparece la misma forma en el relato de Puey Monçón (ms. CSIC Junta 13, fol. 215 *r*), aunque Khedr no la consigna en su glosario.

Ár. *Al-Ġarb*.

Alğarra. Vid. *Ğāmiᶜa Alğarra*.

Alğarrā. Vid. *Ğāmiᶜa Alğarra*.

Alḥandaq. Parece tratarse de la localidad egipcia de al-Ḫānka.

Por este mismo lugar, hoy parte de la periferia norte de El Cairo, pasó a mediados del siglo xv el peregrino italiano Messore, al que llama *Channeche* (Véase Messore, pág. 128). A finales de la centuria, los viajeros judíos Mešullam da Volterra y ᶜObadyah da Bertinoro refieren el mismo lugar con el nombre de *al-Ḥaniqah* (Véase Magdalena, págs. 63 y 125, respectivamente). Parece ser el mismo lugar al que, a finales del siglo xvi, Pedro de Escobar Cabeza de Vaca se refiere con el nombre de *Yanqui* o *Ianqui*. Véase Escobar, pág. 371. Posiblemente sea el mismo lugar que aparece recogido en *GVAM*, s. n. *Alḥandaq*, identificado como Alhandega.

Cal: 9v.

Alḥiğazis. Parece referirse a la región del Ḥiğāz, en la costa occidental de la Península Arábiga.

Alḥiğazis mayores, Cal: 11r.

Ár. *Al-Ḥiğāz*.

Alhinde. La India.

Cal: 11v.

Cfr. *GVAM*, s. n., y *Al-Hindi*; *Puey Monçón*, s. n. *Alhinde*.

Ár. *Al-Hind*.

ᶜ**Alī bnu Walid.** Posiblemente el monte Ali Daği, al sur de la ciudad turca de Kayseri.

Serras de ᶜAlī bnu Walid, Cal: 4r.

Āliçkandería. Vid. *Aleçcandaría*.

Alᶜīrāq. Iraq.

Cal: 16v; *el ᶜIrāq*, Cal: 18r.

Cfr. *GVAM*, s. n. *ᶜIraq*; *Puey Monçón*, s. n. *Alᶜiraq*.

Ár. *Al-ᶜIrāq*.

Ališandría. Alejandría.

Cal: 17v, 22r (2).

Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Ališandría*; Tafur: *Alixandría*, pág. 111.

Comp. *Aleçcandaría*.

Alkaᶜabaᵗ. Vid. *Alkaᶜbaᵗᵃ*.

Alkaᶜabaᵗᵃ. Vid. *Alkaᶜbaᵗᵃ*.

Alkaᶜbaᵗᵃ. La Kaaba.
Cal: 18r (2), 18v; *Alkaᶜabaᵗ*, Cal: 12v; *Alkaᶜabaᵗᵃ*, Cal: 14v (2), 15v (3).
Cfr. *GVAM*, s. n. *al-Kaᶜaba*; *Puey Monçón*, s. n. *Alqaᶜba*.
Ár. *Al-Kaᶜba*.
Comp. *Baytu Alḥarām*.

Almadīnaᵗᵃ. Medina, literalmente 'la ciudad', anteriormente llamada Yaẓrib.
Cal: 6r.
Cfr. *GVAM*, s. n. *Almedina* y *Almedina del annabi*.
Ár. *Al-Madīna*.

Almaqām de Ibrāhīm. El Maqām Ibrāhīm, situado en la explanada de la mezquita de La Meca.
Cal: 12v; *Llugar de Ibrāhīm*, Cal: 12v.
Cfr. *Puey Monçón*, s. n. *Almaqām*.

Almuḥarram. La ciudad siria de Maᶜarra o Maᶜarrat an-Nuᶜmān, en referencia a un hijo del compañero del Profeta, an-Nuᶜmān b. Bašīr, allí fallecido. A medio camino entre Alepo y Hama, es lugar de peregrinaje citado por Harawī, págs. 14-15.
Cal: 4v; *Muḥarram*, Esc: 321v

Almunna, La. Localidad a orillas del lago Tiberíades, próxima a la ciudad de Safed.
Cal: 6v; *L-Almunna*, Esc: 325r.
Cfr. Messore: *Munia*, pág. 63.

Almuzdalifaᵗᵃ. Muzdalifa, punto de peregrinación de La Meca, en el camino entre Mina y ᶜArafa.
Cal: 18v.

Alqāhiraᵗ. Vid. *Alqāhiraᵗᵃ*.

Alqāhiraᵗᵃ. El Cairo.
Cal: 4r, 9v (2), 12r, 17v, 18r, 14v, 21r (4), 21v, 22r; *Alcahara*, Esc: 324v; *Alqāhiraᵗ*, Cal: 21v; *Alqahra*, Cal: 6r; *Qāhiraᵗ*, Cal: 21v; *Qāhiraᵗᵃ*, Cal: 10v.
Aparece en el relato de Puey Monçón la forma *Alqahra* (ms. CSIC Junta 13, fol. 204 *r*, pág. 372) que Khedr no consigna en su glosario. Cfr. Enríquez de Ribera: *Alcayro*, pág. 219.
Ár. *Al-Qāhira*.

Alqahra. Vid. *Alqāhiraᵗᵃ*.

Alṣaḥra. Aṣ-Ṣaḫra, la roca de Jerusalén desde la que Mahoma ascendió a los cielos.
Esc: 326r; *alquba ḍe Ṣaḥra*, Esc: 326r.

Anatolia vieja. Forma con la que el peregrino se refiere a las tierras bajo dominio islámico del sur de Anatolia habitadas por cristianos.
Cal: 4r; *L-Anotalia viecha*, Esc: 320r.

Anḏaluzía. Andalucía, el territorio islámico peninsular.
l-Anḏaluzía, Esc: 325v.

ÍNDICE

Agradecimientos 7
Dedicatoria 9
Preámbulo 11

PRIMERA PARTE

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA

I. La peregrinación entre mudéjares y moriscos

1. Antecedentes y contexto socio-religioso 17
Época andalusí 17
Época mudéjar 22
Época morisca 33
2. La peregrinación en los textos aljamiados 39
Obras de jurisprudencia 40
Obras parenéticas 45
Otros textos 47
Textos exílicos 54
3. La peregrinación en los relatos de viajes mudéjares y moriscos 57
Sobre el género de la *riḥla* 57

Relatos de viaje de época mudéjar y morisca 61

II. La tradición manuscrita de la obra de ᶜOmar Paṭōn

1. Noticia preliminar 69
2. El manuscrito II (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza . . . 72
El hallazgo de Almonacid de la Sierra y los manuscritos aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza 72
Descripción codicológica del ms. n.º 11 (*olim* D) 75
3. El manuscrito L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón 80
El hallazgo de Calanda 80
Descripción codicológica 81
Particularidades gráficas 86
Datación 92
4. Dos redacciones y su filiación textual 93
5. ᶜOmar Paṭōn: noticias biográficas 108
6. Producción castellana y recepción aragonesa 114
Libros islámicos en Ávila y Castilla 115
Calanda: foco de producción libraria 120

III. *Memorial de ida i venida hasta Maka* de ᶜOmar Paṭōn

1. Contexto histórico y peregrinaciones a Oriente 127
Viajeros de la Península Ibérica a Oriente 130
2. La peregrinación de ᶜOmar Paṭōn 135
Significado del viaje 136
Planificación y desarrollo del viaje 139
Itinerario 148
Los peligros del camino 162
Un camino de devoción 168
La Meca: rituales de la peregrinación 177
3. Otros aspectos del relato de ᶜOmar Paṭōn 182

Una *riḥla* con ecos de la literatura cristiana 182
El relato de Paṭōn, fuente sobre la época 185

IV. Caracterización lingüística de las copias manuscritas

1. Manuscrito 11 (*olim* D) de las Escuelas Pías de Zaragoza 200
Aspectos fonológicos 200
Notas sobre morfosintaxis 206
Cuestiones de léxico 212
2. El manuscrito L771-4 de las Cortes de Aragón 216
Aspectos fonológicos 217
Notas sobre morfosintaxis 230
Cuestiones de léxico 240
3. A modo de conclusión 246

ANEXOS AL ESTUDIO INTRODUCTORIO

I. Documentos sobre el embarque de ᶜOmar Paṭōn y otros mudéjares en el puerto de Valencia 251

II. Viajeros de la Península Ibérica (y europeos) a Oriente entre los siglos XV y XVI 259

SEGUNDA PARTE

EDICIÓN DEL TEXTO

Sistema de transliteración 273
Sobre la edición 277
Obras citadas de forma abreviada en el aparato crítico 279

Edición del texto 283

ANEXO A LA EDICIÓN

Ms. L771-4 del Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón 331

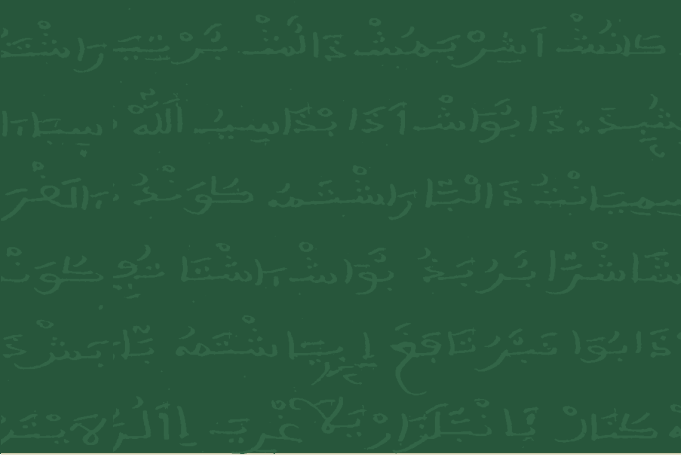
TERCERA PARTE

GLOSARIO

Criterios de elaboración 345
Obras citadas de forma abreviada 349
Orden alfabético 353
Abreviaturas utilizadas 354

I. Voces comunes 355
II. Antropónimos 411
III. Topónimos 423
IV. Frases y expresiones árabes 441

Bibliografía citada 445



COLECCIÓN DE LITERATURA ESPAÑOLA
ALJAMIADO-MORISCA

Fundada por Álvaro Galmés de Fuentes
Dirigida por Juan Carlos Villaverde Amieva

1. Álvaro Galmés de Fuentes, *Historia de los amores de París y Viana*, 1970.

2. Álvaro Galmés de Fuentes, *El Libro de las Batallas: narraciones épico-caballerescas*, 2 vols., 1975.

3. *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, julio de 1972)*, 1978.

4. Ottmar Hegyi, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos (Ms. 4953 de la Bib. Nac. Madrid)*, 1981.

5. Mercedes Sánchez Álvarez, *El manuscrito miscelá-neo 774 de la Biblioteca Nacional de París (Leyendas, Itinerarios de viajes, Profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)*, 1982.

6. Antonio Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, 1983.

7. Karl I. Kobbervig, *El Libro de las Suertes (Tratado de adivinación por el juego de azar)*, 1987.

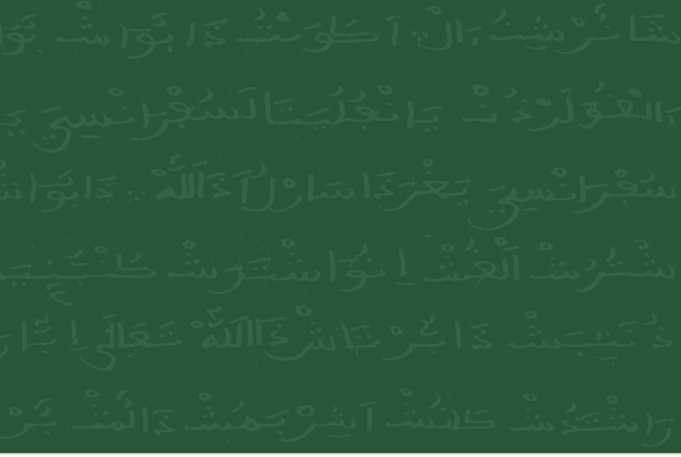
8. Álvaro Galmés de Fuentes, *Dichos de los siete sabios de Grecia: sentencias morales en verso*, 1991.

9. Hussain Bouzineb, *Literatura de «castigos» o adoctri-namientos*, 1998.

10. Toribio Fuente Cornejo, *Poesía religiosa aljamiado-morisca*, 2000.

11. Ridha Mami, *El manuscrito morisco 9653 de la Biblio-teca Nacional de Madrid*, 2002.

12. Gregorio Fonseca Antuña, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, 2002.



13. Tarek Khedr, *Códice aljamiado de varias materias (Manuscrito n.º* XIII *de la antigua Junta para Ampliación de Estudios)*, 2004.

14. Álvaro Galmés de Fuentes, *Tratado de los dos caminos, por un morisco refugiado en Túnez (Ms. S 2 de la Colección Gayangos, Real Academia de la Historia)*. Preparado para la imprenta por Juan Carlos Villaverde Amieva, con un estudio preliminar de Luce López-Baralt, 2005.

15. Raquel Suárez García, *El compendio islámico de Mohanmad de Vera. Un tratado morisco tardío*, 2016.

EN PREPARACIÓN

Antonio Vespertino Rodríguez, *De los textos aljamiados aragoneses a la literatura morisca del exilio. Aspectos lingüísticos y literarios*.

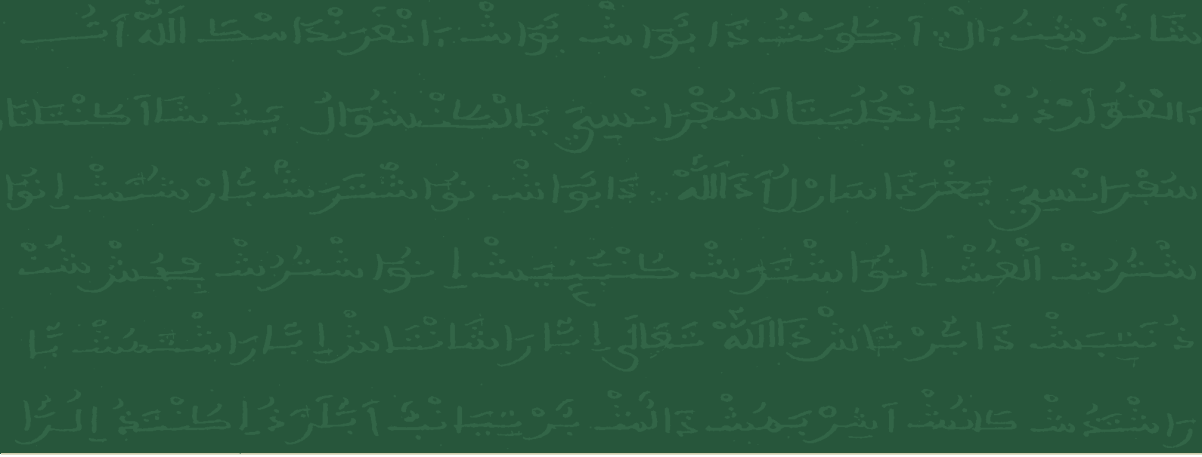
Raquel Suárez García, *Vocabulario completo y concordancias del manuscrito Espagnol 397 de la Biblioteca Nacional de Francia.*

Pablo Roza Candás, *Vocabulario completo y concordancias del* Recontamiento del rey Ališandre.

Raquel Montero Muñoz, *El hundidor de çismas y erejías. (Ms. S 5 de la colección Gayangos, Real Academia de la Historia)*. Edición, estudio lingüístico y glosario.

Ottmar Hegyi, *La variante islámica del español. Estudios sobre literatura aljamiado-morisca.*

Juan Carlos Busto Cortina, *El alkitāb de Çamarqandī (Ms. 4871 de la Biblioteca Nacional de España)*. Edición, estudio y glosario.



ediuno
Universidad de Oviedo
Universidá d'Uviéu
University of Oviedo