



«La lengua de la gente común y no los priores de la gramática árabe». La *Doctrina christiana en lengua árabe y castellana* (1566) de Martín Pérez de Ayala¹

Teresa Soto²

Recibido: 31 de enero de 2019 / Aceptado: 3 de junio de 2019

Resumen. A lo largo del siglo XVI es abundante la producción de catecismos en España, sin embargo, muy pocos se dirigen directamente a la nueva población convertida del Islam y aún menos se redactan en árabe. Dada la relevancia del llamado «problema morisco», esta escasez resulta llamativa. El arzobispo de Valencia, Martín Pérez de Ayala (1504-1566), que participa en el Concilio de Trento, encarga durante su mandato la *Doctrina christiana en lengua árabe y castellana* (1566), un catecismo breve en árabe valenciano, que contiene oraciones e instrucciones sobre la pronunciación de la lengua árabe y la enseñanza de las bases de la doctrina cristiana a los nuevos convertidos. Se plantea aquí un estudio de este material catequético en relación con su contexto de producción. Se presta especial atención a los usos de la lengua árabe en el material doctrinal cristiano peninsular, así como a cuestiones de ideología lingüística y comunidad religiosa.

Palabras clave: Catecismos; Conversiones forzadas; Moriscos; Martín Pérez de Ayala; *Doctrina christiana*; Árabe; Árabe valenciano.

[en] «La lengua de la gente común y no los priores de la gramática árabe». The *Doctrina christiana en lengua árabe y castellana* (1566) by Martín Pérez de Ayala

Abstract. Despite the abundant production of *catecismos* in 16th century Spain, few of them were addressed directly to the new converted population, and fewer still were translated into or written in Arabic. Given the dimension of the *Morisco* question within Catholicism at the time, this scarcity is striking. Archbishop of Valencia and attending member of the Council of Trent, Martín Pérez de Ayala (1504-1566), commissioned one of these rare texts, the *Doctrina christiana en lengua árabe y castellana* (1566), written in Valencian Arabic. The text encloses a brief catechism containing mainly prayers but also a set of instructions about both Arabic phonetics and doctrinal matters. The present article intends to study the language ideology present in the translation of Christian doctrine into Arabic. In order to do so, it asks questions such as whether the emphasis on spoken Arabic is a conscious distance from a Koranic Arabic language, and how religious space is shaped through language.

Keywords: Catechisms; Forced conversions; Moriscos; Martín Pérez de Ayala; *Doctrina christiana*; Arabic; Valencian Arabic.

¹ La investigación para este trabajo se ha llevado a cabo en el marco de los proyectos: CORPI, «Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction: Early Modern Iberia and Beyond». European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007–13) / ERC Grant Agreement number 323316 y «Género y santidad» (PID2019-104300GB-I00), (2020/0080/001). Agradezco a mis compañeros de CORPI sus lecturas y comentarios, así como a Elena Arigita, de la Universidad de Granada.

² Universidad de Salamanca
Correo electrónico: teresa.soto@usal.es
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6859-1829>

Sumario. 1. Introducción. ¿Malos lenguajes, peores credos? 2. Entre Trento, Guadix y Valencia. Los itinerarios de Martín Pérez de Ayala. 3. Alcalá y Ayala: «La lengua de la gente común y no los priores de la gramática arábica» 4. ¿Un rezo, una comunidad? Conclusiones 5. Bibliografía.

Cómo citar: Soto, T. (2021), «La lengua de la gente común y no los priores de la gramática arábica». *La Doctrina christiana en lengua arábica y castellana* (1566) de Martín Pérez de Ayala, en *Illu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24, 125-141.

1. Introducción. ¿Malos lenguajes, peores credos?

Se atribuye a Francisco de Quevedo el poema satírico «La confesión de los moriscos»³, una composición breve en primera persona en la que un morisco se confiesa y al hacerlo revela su confusión sobre terminología de doctrina católica: los nombres de los apóstoles Pedro y Pablo se confunden con Perro y Palo y otros términos fundamentales como *apóstoles* y *penitencia* se pronuncian como *apóstatas* y *pestilencia*. Esta sátira entronca con formas de ridiculización lingüística como recurso teatral para la creación de personajes tipo, tal como puede verse en obras como *San Diego de Alcalá* (1613) de Lope de Vega. Tanto en Lope como en otras piezas del teatro áureo, esta figura de un morisco-gracioso, en diálogo con la del bobo tradicional, encarna en su personaje una forma de hablar similar a un argot o jerga morisco-castellana⁴.

Como en esta tradición teatral, parece que el objetivo principal de Quevedo es el del recurso cómico a través de un personaje tipo, bien conocido por el público, y en cuya caracterización el lenguaje se sitúa en el centro. En el poema de Quevedo casi cada palabra está mal pronunciada —con pocas excepciones (Padre, Dios, culpa, entre otras)— y aunque imita a quien no habla correctamente castellano porque su lengua materna es el árabe, apenas hay rasgos de las agramaticalidades generalmente atribuidas a este grupo (el uso del infinitivo en vez de formas flexivas verbales o la supresión total del subjuntivo en favor del infinitivo o del indicativo). Aunque se recogen elementos característicos como el vocalismo donde las vocales suelen intercambiarse (*esperetual* por *espiritual*) o reducirse de cinco a tres, otros elementos más estereotipados de esta ejecución fonética como la sonorización de la *p* y *k* por *b* y *g* no aparecen representados⁵.

La sátira de Quevedo, a pesar de todo, continúa siendo fundamentalmente una sátira lingüística pero acaba derivando en una suerte de semántica de la confusión que no se conforma con la representación de un tipo y un lenguaje sino que utiliza ese recurso para, a través de una confusión lingüística, exhibir otra que es doctrinal o teológica. Tal giro queda claro en el efecto que la forma errónea de pronunciar los términos provoca en la mayoría de las palabras volviéndose estas una negación de la doctrina cristiana y un rechazo del sacramento mismo de la confesión que, mal eje-

³ «Yo, picador, macho herrado, macho galopeado, me confieso a Dios barbadero y a soneta María tampoco, al bien trobado san Sánchez Batista y a los sonetos apóstatas san Perro y san Palo, y a vos, padre esperetual, daca la culpa, toma la culpa. Vuélvome a confesar a todos estos que quedan aquí detrás, y a vos, padre esperetual, que estás en lugar de Dios, me deis pestilencia de mis pescados, y me sorbáis dellos. Amén, Jesús.» Quevedo y Villegas 1986, 101.

⁴ Case 1993 y 1981.

⁵ Cfr. Alonso Hernández 1992, 931-940 y 1976; Epalza 1986, 111-114.

cutado en palabras, queda anulado. Estos y otros términos negativos van dotados en un principio de giros cómicos y ridículos («mis pescados y me sorbáis de ellos» en lugar de «mis pecados y me absolváis de ellos»; «yo, picador» en lugar de «yo pecador»), pero es inevitable ver que las confusiones derivan asimismo en giros insultantes hacia la doctrina católica («Dios barbadero» por «Dios verdadero»; «a Soneta María tampoco [me confieso]» por «a Santa María») dotando al poema de un evidente tono polémico («Padre esperetual que estáis en lugar de Dios»). El texto de Quevedo, escrito ya en los años en que los edictos de expulsión habían comenzado a ponerse en marcha y las primeras expulsiones estaban teniendo curso⁶, recoge dos aspectos fundamentales de la llamada «cuestión morisca»: por un lado, señala que, a pesar de los esfuerzos hechos, la población no se había asimilado lingüísticamente; y en segundo lugar, que el cristianismo tampoco había sido correctamente asimilado por los nuevos convertidos. La falta de asimilación lingüística se liga incluso a la religiosa, insinuando que una impide la otra. Ambos aspectos, tratados desde muy distintos ángulos, atravesaron lo que Antonio Feros llama «retóricas de la expulsión» que poblaron los discursos oficiales, arbitrios y debates que discutían qué hacer con los nuevos convertidos tras las conversiones forzosas⁷.

Tanto lenguaje como doctrina tocan muy de cerca el material didáctico que se produjo en el siglo XVI para los nuevos convertidos y que se presenta aquí. Sin embargo, pocos catecismos optan por utilizar el árabe como herramienta para este fin. A lo largo del siglo XVI, tan solo tres trabajos de estas características se imprimieron en España con el objetivo de proporcionar doctrina cristiana en lengua árabe: el *Arte para ligeramente saber la lengua arábica* (1505) del fraile jerónimo Pedro de Alcalá, en árabe granadino; la *Doctrina christiana* (1554)⁸ de Martín Pérez de Ayala (1504-1566) como obispo de Guadix, también en árabe granadino y, finalmente, el mismo Ayala, siendo ya obispo de Valencia, la *Doctrina christiana en lengua arábica y castellana para instrucción de los nuevamente convertidos del reino de Valencia* (1566)⁹.

2. Entre Trento, Guadix y Valencia: los itinerarios de Martín Pérez de Ayala

La decisión de proporcionar una doctrina cristiana en lengua árabe no era un asunto fácil ni menor. Desde la caída de Granada en 1492 y la ruptura posterior de los acuerdos de las Capitulaciones de Santa Fe, se dieron paso a políticas de conversión forzada al cristianismo ya desde comienzos del siglo XVI y posteriormente a decretos de prohibición del uso del árabe, entre otras prácticas culturales vinculadas al Islam¹⁰.

⁶ Es amplia la bibliografía sobre la expulsión de los moriscos, entre la literatura más reciente véanse: García-Arenal y Wiegers 2013; Lomás Cortés 2011.

⁷ Feros 2013, 67-101.

⁸ De esta obra solo se conserva una copia en la Biblioteca Nacional de Argelia. Claire Gilbert le dedica algunas páginas en su tesis doctoral «The politics of Language in the Western Mediterranean c. 1492-c. 1669: Multilingual Institutions and the Status of Arabic in Early Modern Spain», 2014, 298-301.

⁹ La doctrina cristiana de Martín Pérez de Ayala se reedita en 1911 por Roque Chabás (canónigo de Valencia) en la imprenta Hijos de F. Vives Mora, con un prólogo de Julián Ribera. Hoy disponible en la Biblioteca Digital Hispánica (BNE). La edición se hace en fotograbado basado en un ejemplar, ya raro, propiedad de Chabás adquirido en Valencia por José Serrano Morales y que hoy forma parte de los fondos de la Biblioteca del Ayuntamiento de Valencia.

¹⁰ Entre ellas la Pragmática de prohibición del uso del árabe impulsada por el obispo de Granada, Guerrero, en 1567, a la que siguió la rebelión de las Alpujarras.

Una de las consecuencias de este desarrollo de los hechos fue la progresiva asociación de la lengua árabe con el Islam y parte de la campaña de supresión de este, a pesar de esfuerzos como el de Núñez Muley (1490-1568) de que no fuese así. Esta posición llega por tanto a ser mayoritaria a lo largo de los siglos XVI y XVII, aunque se contemplan algunas excepciones: se permite, por un lado, el estudio de la lengua árabe como herramienta de control y traducción para el Tribunal de la Inquisición para todos aquellos asuntos tocantes al hallazgo de materiales escritos en árabe que pudieran inculpar a los nuevos convertidos de no profesar la fe del todo sinceramente; por otra parte, también se autoriza su uso en ciertos contextos de evangelización¹¹. Como consecuencia de esta tendencia homogeneizadora de la religión hecha ya asunto de Estado, pero también como respuesta al proceso reformador reinante en Europa tras el Concilio de Trento (1545-1563)¹², los catecismos fueron, junto con las obras de devoción, los materiales que más circularon y se imprimieron durante todo el siglo XVI en la península¹³. Puede considerarse este siglo por tanto el «siglo de los catecismos», llegando a imprimirse más de un centenar en España y al menos otro tanto en América con ese mismo impulso tridentino¹⁴. El propio Concilio dará lugar a una obra de estas características, el *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini*, traducido al castellano como el *Catecismo Romano del Concilio de Trento*, que se imprime en 1566¹⁵, aunque la influencia real de su contenido en los materiales preparados en este momento en España no acabe de ser del todo clara¹⁶.

Entre las decisiones de Trento de índole reformadora, una de las principales era el de la formación religiosa tanto del pueblo como del clero. Luis Resines, quien en España se ha ocupado más por extenso de estudiar el género del catecismo desde su tradición medieval hasta la contemporánea, sintetiza en tres estas medidas propuestas en el Concilio: 1. Exigencia de un predicación dominical y en las principales fiestas sobre los vicios que deben evitarse y las virtudes que deben practicarse; 2. la recomendación de la explicación de las sagradas escrituras a diario o al menos tres días a la semana, los domingos, los días de fiesta, adviento y cuaresma; y 3. la catequesis de niños diferenciada de la de los adultos que debía estar centrada en lo sacramental, a fin de que fuesen capaces de recibir los sacramentos en las mejores condi-

¹¹ También en algunos tratados de polémica contra el Islam, y en los llamados anti-Alcoranes, se registran usos del árabe —principalmente citas coránicas— con fines argumentativos, en una línea todavía medieval que entronca con formas de predicación dominica, entre otras. En estos trabajos, se incluían fragmentos del Corán en árabe y se ofrecía a menudo su transliteración y su traducción a la lengua vernácula.

Sobre estos materiales, el jesuita Ignacio de las Casas comenta en su *Memorial a Cristóbal de los Cobos*: «Aunque an salido varios catecismos o contra alcoranes, son en lenguas que ni éstos saben ni ven y los que para los de España an salido en la nuestra, an sido tales que, méritamente, an sido prohibidos, así porque guiándose los autores dellos por solas relaciones y por lo que hallan en otros libros atribuyen a la secta lo que no admite o niegan lo que admite, como por lo principal que se a esperimentado que, no siendo los argumentos tales que valgan a convencerlos bastamente, lo que dellos los v[e]ían, se mofavan de todo y, citando costumbres y lugares del Alcorán, los compravan (más para enterarse en sus ceremonias y costumbres, que las hallaban allí juntas, ya que no les permitían tenerlas de otra manera) que para convencerse.» El Alaoui 2011, 16-17.

¹² Las sesiones del Concilio tuvieron lugar en Trento (1545-1547), Bolonia (1547) y Trento (1551-1552 y 1561-1563).

¹³ Las obras de devoción, los sermones y los tratados de teología moral alcanzan aproximadamente el 40% de la producción total de la centuria. Cfr: Marsá 2001, 97.

¹⁴ Resines 2002, 33-37 y Resines 1997, 173-215.

¹⁵ Rodríguez y Lanzetti 1982. El catecismo se tradujo pronto a las lenguas de la cristiandad, incluido el árabe, de cuya traducción se encargó el jesuita Gianbattista Eliano Romano.

¹⁶ Resines 1997, 189.

ciones¹⁷. Para que estos tres objetivos se llevaran a cabo adecuadamente en la población y el clero fuera capaz de ejecutarlos correctamente, llegaba a contemplarse el uso del vernáculo de ser necesario. Así, esta instrucción podía realizarse «incluso en lengua vernácula si hay ocasión»¹⁸. Podría dar pie esto a pensar que paradójicamente Trento, tal como señala Claire Gilbert, pudo propiciar una tendencia doctrinal y una ideología lingüística más asimiladoras que excluyentes, al promover el uso de las lenguas vernáculas para el rezo y la predicación, lo que acabó afectando tanto los catecismos producidos para los moriscos como el propio proceso de vernacularización que estaba llevándose a cabo en la Península Ibérica. Para Gilbert, Trento también conformó un espacio en el que por primera vez se trató de esbozar una teoría específica en la que lenguaje, ortodoxia y relación sujeto-estado pudiesen ser definidos¹⁹.

En la primera tipología de catecismos que propone Resines se habla de materiales «ortodoxos», «heterodoxos» y «americanos». De todos ellos, los primeros son con diferencia los más numerosos e incluyen también los que van destinados a los nuevos convertidos, sin establecer una diferencia específica con respecto a los de los cristianos viejos. Tales materiales tampoco son considerados heterodoxos pues no sufrieron censura inquisitorial por contenidos considerados desviados de lo dogmático por el Consejo de la Inquisición ni por los censores —como sí lo hicieron los de Carranza, Juan de Valdés o Francisco de Enzinas, por ejemplo—. Más adelante, en su edición del *Catecismo del Sacromonte*, Resines incluyó una nueva tipología para clasificar el material catequético («específicos») en la que incluye tanto material americano como el producido expresamente para los moriscos. Es interesante esta falta de división tipológica inicial entre catecismos «ortodoxos» y aquellos destinados a los nuevos «convertidos de moros». Curiosamente, el elenco de obras de catecismos específicos para moriscos apenas incluye una decena de trabajos: el de Alcalá y los de Martín de Ayala, junto con el de Alonso de Orozco, Hernando de Talavera y Pedro Guerra de Lorca entre otros. Resulta cuanto menos chocante que siendo la «cuestión morisca» de tan grande apremio en la época y siendo este siglo tan prolijo en material doctrinal, la producción de estas características sea tan menor. Una posibilidad lógica es que el material usado para predicar entre los nuevos convertidos fuera el mismo que se usaba con los cristianos viejos, quienes por supuesto eran objeto de doctrina, en la gran cruzada contra la ignorancia de Trento. De ser así, cabría preguntarse si resulta de algún modo significativa esta elección y si, en efecto, la cuestión morisca era una cuestión también cristiana, un aspecto más del problema del catolicismo pero diferenciado de casos en apariencia más cercanos como el de la realidad americana²⁰.

La labor catequética de Martín de Ayala (1504-1566) es prolija y fiel reflejo del celo del momento. Además de los catecismos mencionados, publicó otros tres no dirigidos específicamente a cristianos nuevos, todos en castellano: la *Doctrina cristiana para los*

¹⁷ Resines 1997, 187-188.

¹⁸ *Ídem*.

¹⁹ Gilbert 2014, 280: «Both politics of language, however differently they were enacted, were motivated by shared experiences at Trent, which formulated for the first time a specific theory of language, orthodoxy and the relationship of the subject to the state. Thus the 1560s were, just as they had been a decade of rebellion, were also a decade of reform, in which the ideas and experiences of the previous half century were synthesized, opening the door for a revised politics of language that would ultimately become the domestic preserve of the state.»

²⁰ García-Arenal 1992, 153-176.

que entienden algo más de lo que a los niños se les suele enseñar (Milán, 1554) o el *Catecúmeno o Cristiano instruido* (Milán, 1552) y el *Breue compendio para bien examinar la conciencia en el juicio de la confesión sacramental* (Valencia, 1567). En cuanto a los dedicados a los nuevos convertidos, Ayala sí opta por un material dedicado explícitamente a los conversos. La obra *Doctrina christiana en lengua árábica y castellana* (1566), redactada en lengua árabe vernácula valenciana el mismo año que el *Catecismo Romano* de Trento y aunque muy distinta formalmente de este, representa un ejemplo de este tipo de proyecto y así va declarado en su justificación inicial:

Recibid (...) esta breve summa de la doctrina Christiana, que para vuestro provecho hemos recogido, y mandado traducir en la lengua arábica vulgar deste Reyno: para que los que de vosotros no entendieren la lengua Española, no dexen por ello de ser aprovechados en la instrucción de la fe, y religión Christiana²¹.

Ayala había formado parte de las sesiones conciliares de Trento y, como representante de este espíritu reformador, no es raro que hubiese sido designado por el rey para aplicar los principios reformadores en España y que para ello se le asignase la sede arzobispal primero de Guadix (en 1548) y luego de Valencia (1564), tras un breve paso por Segovia (1560), ya que tanto la sede de Granada como la de Valencia eran áreas de abundante presencia morisca y de las más arabizadas de la península. Tampoco es casual que ambas nominaciones coincidan con la segunda y tercera vuelta de Ayala de las sesiones conciliares²².

Martín Pérez de Ayala encarga esta obra siendo obispo de Valencia, cargo para el que había sido designado por el rey recién llegado de su última estancia en Trento en 1562/3 y del que no toma posesión hasta abril de 1565 por motivos de salud y algunas vacilaciones a las que me referiré más adelante. Tales circunstancias no le impidieron no obstante formar parte de las Juntas de Instrucción para los nuevos convertidos celebradas en Valencia en 1561 ni, recién incorporado a su puesto, en el último año de su vida, preparar y encargar un catecismo para los hablantes nativos de árabe. El ámbito geográfico en el que se ubica la obra de Ayala es también significativo: a lo largo de todo el siglo XVI y principios del XVII, Valencia representa un espacio donde tanto el árabe como las comunidades convertidas del Islam seguían teniendo una presencia activa e influyente en otros núcleos peninsulares como Castilla y Aragón y donde el árabe seguía funcionando como lengua culta y de comunicación. Aunque Ayala formó parte de actividades vinculadas con la formación de los nuevos convertidos, en su *Discurso de la Vida*²³ no habla apenas de su trabajo apostólico, más a menudo lo hace de sus participaciones y viajes a Trento. A lo largo de su carrera eclesiástica se va a ver envuelto en variados asuntos relacionados con la formación de los nuevos cristianos ya desde su primer cargo en Guadix, donde participa y preside el célebre Sínodo de Guadix en el que entre otras cosas se plantean asuntos tocantes a la formación de los nuevos convertidos²⁴. Sería tras el sínodo, y su segunda vuelta de Trento, cuando habría llevado a cabo la comisión y ejecución de un catecismo para los nuevos convertidos que manda traducir al granadino a Bartolomé Dorador²⁵. Acaba

²¹ Martín Pérez de Ayala, *Doctrina christiana*, 2r.

²² C. Gutiérrez 1951, 774-793.

²³ Pérez de Ayala, *Discurso de la vida*, 9-73.

²⁴ Burín y Gámir Sandoval 1968.

²⁵ Torres Palomo 1971; Garrido García 2008, 123-137.

Ayala por tanto elaborando tres catecismos para los nuevos convertidos: el encargado a Dorador, la *Doctrina christiana* valenciana de 1566 del que trato aquí —posiblemente encargada al jesuita Jerónimo de Mur— y un tercero que prepara, al parecer, en Granada pero que ya imprime en 1599 su sucesor Ribera y cuya autoría queda algo cuestionada por presentar un programa doctrinal y un contenido radicalmente distintos; se trata del *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*, más próximo a materiales catequéticos en forma de disputa y contenido polémico²⁶.

A pesar de esta implicación, en el *Discurso de la Vida* apenas se recogen unas notas puntuales, en las que se percibe un esfuerzo por establecer una distancia con estas tareas, destacando sus intereses en el estudio, situación familiar y las gestiones de los arzobispados, como sus tareas principales. La primera vez que Carlos V designa a Ayala para ocupar el puesto de arzobispo de Guadix y no el de Cartagena como le había sido ofrecido en primer lugar, muestra su descontento y expresa abiertamente al rey su confusión pues él no era predicador ni, como dice, sabía árabe ni nada de moriscos: «porque yo no acostumbraba a predicar y, aunque había estado en Granada, no sabía nada de las lenguas ni costumbres de moriscos»²⁷. Similares quejas, incluso tras la experiencia granadina, vuelven a producirse cuando, tras el obispado de Segovia, y estando de nuevo en Trento, Felipe II lo nombra arzobispo de Valencia. Ayala dice pensárselo al menos diez días antes de responder y no mostrarse «inclinado a aceptarlo, así por venir a hacer vida con gente nueva y no de nuestra nación del todo y reino, donde había una ciudad que era una Babilonia y lo demás era de infieles»²⁸. Ayala alega como factor para aceptar el cargo su responsabilidad como representante de Trento («yo el primero en quien el decreto tridentino se había de ejecutar») pero deja asimismo clara su incomodidad por la recurrente asociación (y proximidad) que el rey establece entre su cargo y los nuevos convertidos. De esta sugerida proximidad se esfuerza por distanciarse y es por tanto como adalid de Trento —también como contestación a sus enemigos («porque no dijese mis enemigos que no osaba aceptarlo por miedo de Roma») — por lo que acepta ir a lo que él llama la «Babilonia» valenciana (además de por ser «tierra templada») ²⁹.

El catecismo de Ayala contiene, a diferencia del trentino, un catecismo breve y sencillo, de cierto corte erasmista³⁰, y similar a los catecismos producidos a princi-

²⁶ La aclaración de Ribera en el prólogo de que su intervención en la obra es mínima no resulta convincente como también señala Gilbert 2014, 306-307.

²⁷ «Yo entonces fui a besar las manos del emperador por la memoria y confianza que de mí hacía en tenerme para más de lo que era, que yo creía Su Majestad había tenido respecto en aquel nombramiento a que yo era predicador y que sabía la lengua y costumbre de los moriscos, desengañando a Su Majestad si lo estaba, porque yo no acostumbraba a predicar y, aunque había estado en Granada, no sabía nada de las lenguas ni costumbres de moriscos, y que si a algunas de aquellas cosas había tenido respecto en el nombramiento, que yo le desengañaba para que, antes que le aceptase, su Magestad pudiese proveer lo que le cumpliese al descargo de su conciencia. Él me respondió: En lo del predicar, vos podréis de manera que lo hagáis bien presto, pues tenéis tan buen caudal; lo de esotro no se ha tenido respecto da nada». Pérez de Ayala, *Discurso de la vida*, 31-32.

²⁸ Pérez de Ayala, *Discurso de la Vida*, 69.

²⁹ «Finalmente, por no parecer que tenía en poco la merced que Su Majestad me había hecho sin yo demandársela, antes teniendo tantos adversarios como sé que tuve en la provisión, y porque no dijese mis enemigos que no osaba aceptarlo por miedo de Roma y porque había de ser yo el primero en quien el decreto tridentino, que hablaba de esto, se había de ejecutar, y por la salud y venir a vivir a tierra templada donde podía mejor trabajar, yo lo acepté dando a Su Magestad las gracias debidas». Pérez de Ayala, *Discurso de la vida*, 69.

³⁰ Esta conexión con Erasmo que también Luis Resines apunta habría que examinarla más de cerca, aunque muestran alguna proximidad con el pensamiento erasmista, como en el caso de Alcalá y de Ayala, ambos estudiantes en Alcalá. «Se puede dar un paso más en lo que se refiere a la catequesis española, puesto que se puede percibir la repercusión que el pensamiento de Erasmo tuvo sobre algunos de los autores de catecismos españoles: así,

pios de siglo donde la prioridad era la comprensión y la ejecución de las oraciones en el sacramento de la eucaristía. El llamado *Catecismo Romano*, en cambio, nacía como

[...] una alternativa precisamente a toda esa literatura catequística de principios del XVI, algunos padres conciliares la habían concebido como un texto breve y sencillo de corte erasmiano pero en la redacción realizada por una comisión de tres dominicos se convirtió en un auténtica suma teológica de fuerte cuño tomista³¹.

En el prólogo, Ayala insiste particularmente en que se aprendan al menos

el Pater noster, y Aue María, y Credo, y Mandamientos y obras de misericordia, y la confesión. Porque esto es lo más substancial, y desto se les tomará cue[n]ta por los Curas, y por nuestros Visitadores. Lo demás de la doctrina, andando el tiempo lo sabrán³².

Otros elementos paratextuales se suman al contenido doctrinal y estos van exclusivamente en castellano, entendiendo que se dirigen al clero que va a poner en práctica la doctrina; tales anexos consisten en un «Summario de las cerimonias y composición de cuerpo, que guardarán oyendo Missa» y unas «reglas para las dictiones Arauigas desta doctrina».

Así, salvo estos elementos que ciñen y presentan el texto con el objetivo claro de dirigir la tarea de los clérigos y de marcar unas intenciones apostólicas, ¿qué diferencias presentan los materiales doctrinales de Ayala con los de los catecismos que circulaban en la península para cristianos viejos? Pocas, salvo las dichas y la más obvia: la lengua. Contenido y forma resultan muy cercanos a los catecismos breves de circulación peninsular para uso de cualquier cristiano viejo. En cuanto al uso del árabe, resulta relevante analizar más de cerca cómo es la lengua árabe del texto y en qué medida se asemeja a los materiales peninsulares preexistentes, en concreto, el de Pedro de Alcalá, en árabe granadino³³.

3. Alcalá y Ayala: «La lengua de la gente común y no los priores de la gramática arábica»

En cuanto al contenido y forma lingüísticos de la *Doctrina* de Ayala, un antecedente claro es la obra de Pedro de Alcalá, el *Arte para ligeramente saber la lengua arábica* (1505)³⁴, en árabe granadino, que además de la doctrina ofrece también un breve

Pedro de Alcalá durante su época de estudiante en Alcalá de Henares escuchó lecciones en que se citaba a Erasmo; igualmente, Martín Pérez de Ayala estudió en Alcalá, en el Colegio Trilingüe, a pesar de que no acepte plenamente los criterios de Erasmo sobre que la Escritura ha de estar al alcance de todos, o sobre el culto de los santos; pero reconoce y trata al erasmista Arias Montano». Resines 1997, 183.

³¹ Prosperí 2008, 91.

³² *Doctrina christiana*, 21v.

³³ En cuanto a otros materiales peninsulares posteriores, se conserva una gramática árabe con oraciones cristianas en la Biblioteca del Hospital Real de Granada (BRH, caja C-097) que García-Arenal y Rodríguez Mediano estudian y atribuyen a Marcos Dobelio en *The Orient in Spain*, 2013, 264. Sería interesante hacer un estudio más exhaustivo de estos materiales en la península. Agradezco a Fernando Rodríguez Mediano que me facilitase las imágenes de las oraciones recogidas en este manuscrito.

³⁴ Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua arábica*, 1505.

tratado de gramática para uso de los predicadores. Pedro de Alcalá —muy próximo al primer obispo de Granada, Hernando de Talavera (ca. 1430-1507), a quien dedica la obra y quien probablemente la encarga, además de compañero de orden Jerónimo— ejerció su apostolado en Granada en los primeros años del siglo XVI, apenas comenzado el periodo de las conversiones forzadas y antes de la expulsión de los moriscos granadinos tras la rebelión de las Alpujarras en 1568, un contexto algo alejado del de la segunda mitad de siglo en el que se ubica la obra de Alcalá. Las dos obras presentan, no obstante, pocas diferencias de contenido: la obra de Alcalá se trata de una breve gramática, acompañada también de un vocabulario romance-árabe andalusí, y una doctrina cristiana; la obra de Ayala, por su parte, no proporciona un método de aprendizaje del árabe sino tan solo los textos de doctrina cristiana, aunque sí contiene, como ya se ha mencionado, un apéndice titulado «reglas para saber leer las dictiones Aravigas desta doctrina» en el que se especifica la pronunciación de fonemas ausentes en el romance. Hay asimismo bastantes afinidades en ambas obras: las dos están escritas en caracteres latinos y ambas—contra las políticas que impedirán más adelante el uso del árabe para enseñar plegaria— contienen doctrina y oraciones en esta misma lengua. En ellas se incluyen las oraciones básicas que solían incluirse en tales catecismos: «el santiguar, el Ave María, el *paternóster*, el Credo, el Salve Regina y la confesión». El árabe figura transliterado en ambas y cabe suponer por la cronología y los moldes de imprenta que Alcalá va a servir de modelo a Ayala en cuanto al sistema de transcripción e incluso al concepto pastoral, que no solo se ve por tanto influido por el Trento sino por modelos peninsulares precedentes y por las etapas de formación tanto en la Universidad de Alcalá como en su etapa de estudio en Europa.

En cuanto a la disposición del texto, en la obra de Alcalá hay fragmentos que solo están en árabe y otros que se muestran a doble columna en árabe y en castellano, siempre en caracteres latinos. En Pérez de Ayala, en cambio, el texto principal va en árabe en redonda, acompañado de una traducción interlineal y en cursiva, su traducción castellana. La decisión del uso del alfabeto latino para la transcripción del árabe se justifica por la ausencia de tipos de imprenta árabes, algo que en el caso Ayala-Alcalá dará lugar a ingeniosas formas de transcribir (todavía con abundantes problemas) el texto árabe recurriendo a signos diacríticos para marcar elementos como la cantidad vocálica, el acento y algunos fonemas ausentes en la lengua romance —sistema al que Federico Corriente se ha referido en su estudio léxico de la obra de Alcalá como «primer sistema occidental de transcripción científica del árabe»³⁵:

Porque la lengua Arauiga (como todas las demás) tiene no solamente propios caracteres, pero aun proprias pronunciaciones y sonidos de letras, que no se pueden bien suplir con letras Latinas. (...) Esta fogira de tilde ‘pusimos sobre las cinco

³⁵ Corriente 1988, IV. No todos los textos con alfabeto árabe escritos o publicados en este periodo se sirvieron de este tipo de transcripción. Era común el uso del alfabeto latino sin más signos diacríticos y, a menudo, muy poco sistematizado. Un buen ejemplo son las obras de polémica contra el Islam, como *Confusión de la Seta Mahométrica* (1515), de Juan Andrés, que conoció una amplia circulación también en Europa; y *Lumbre de fe contra la seta del Alcorán* (ca. 1520), de Martín Figuerola, aunque esta última no llegó a imprimirse. Este tipo de transcripción dio lugar a algunos materiales deficientes de difícil lectura e interpretación que, no obstante, han favorecido el estudio de particularidades fonéticas y su relación con variedades dialectales del árabe. Un ejemplo de un trabajo en este sentido es el de Everette Larson sobre la variedad del árabe que se puede rastrear en las citas coránicas recogidas en la obra de Juan Andrés. Larson 1984.

vocales españolas, en lugar de la letra que los Arauigos llaman 'ay. Tiene el mismo sonido que el ayn Hebreo y es letra muy difícil de pronunciar a los que no son naturales Arauigos³⁶.

Los tipos para este sistema de transcripción se fabricaron para la obra de Ayala en las prensas de Joan Mey, uno de los impresores más conocidos de Valencia, de origen flamenco, cuyas ediciones muy cuidadas, con una tipografía de ligaduras que semejava las aldinas, incluyen obras bien conocidas³⁷.

Sobre las diferencias formales de estos dialectos, Julián Ribera, en el prólogo a la edición en fotograbado de la obra de Ayala de 1911 a cargo de Chabás, comenta que la proximidad entre ambos (granadino y valenciano) tal como aparecen reflejados aquí hace pensar que se trata de una única lengua, a pesar de que también nota que algunas diferencias (sobre todo en el vocalismo) darían pie a pensar que no lo son³⁸. Tras cotejar la primera de las oraciones que se incluye en ambas doctrinas, *el santi-guar*, apenas se aprecian diferencias léxicas ni sintácticas. La única diferencia en cuanto a decisiones léxicas es la elección del término *señal* en «por la señal de la cruz/ por la señal de la sancta cruz» en la que Alcalá opta por el término *Bihāq* mientras que Ayala elige *Birāxim*. Salvo este cambio léxico la mayoría de las variaciones tiene que ver con cambios vocálicos: cambio de /ī/ por /e/ como en: *çalīb* [AI] en vez de *acáleb* [A]³⁹; /u/ por /e/: *rābune* [AI] y *rābena* [A] donde también se sustituye la /e/ final por una /a/. En el término usado para *enemigos*, que en ambos es el mismo, diptonga en Alcalá y se mantiene en Ayala: *dēina* [AI] y *a'adēna* [A]. Otros cambios significativos son el cambio de acento fonético en la palabra santo: *cudūç* [AI] en vez de *alcúduç* [A]. En ambos se usa la partícula *mata* en vez del sintagma de rección, donde la yuxtaposición ya se había abandonado y se habían introducido las funcionales *min* y *mata*⁴⁰.

En el *paternóster* se aprecian algunas diferencias léxicas también menores como el uso del verbo *kāna* [AI] en vez de *sār* [A] en: *Lecūnu yrādatsuq* [AI] y *ticir irādatsuq* [A] «hágase tu voluntad»; *xarr* en vez de *dun*: *cúlli dún* [del mal]; *quemě* en lugar de *quif*. Llama más la atención el cambio del pronombre de primera persona del plural: *nāhnu* [AI] mientras que en Ayala se registra como *hēnna*. Otro verbo que varía es el de *a'atīnehu* en vez de *ahthlène*.

³⁶ *Doctrina christiana*, 23 r.

³⁷ Valencia había sido uno de los núcleos más destacados en cuanto a talleres de imprentas e impresores, además de pionera. Allí se establecieron Cristóbal Kofman, Juan Joffre y Juan Mey entre otros. Mey será quien inicie una verdadera transformación en la imprenta valenciana, por la elección de sus tipos y por la subvención conseguida por parte de los Jurados Valencianos. Aunque imprime obras más profanas (*Orlando Enamorado* 1555, *Crónica general de España* de Beuter de 1546 entre otras) que devotas, la *Doctrina christiana* saldrá de sus prensas. Vid. María Marsá 2001, 162-167.

³⁸ «Se notan semejanzas en tal grado, que inducen a pensar que ambos están escritos en una misma lengua; pero también aparecen a primera vista diferencias tales que permiten afirmar que son dialectos distintos». Julián Ribera 1911, VIII-IX. Asimismo Ribera califica el árabe del texto como mero calco y traducción literal («calco disparatado e ininteligible») y duda de su eficacia («no podía servir sino para diversión y burla de los nuevos cristianos») Ribera 1911, VI. Cabe notar que los errores que Ribera señala también se dan en Alcalá y en otras versiones modernas de las oraciones, lo cual obliga, más que a rechazarlo o achacarlo al literalismo, a hacer un estudio comparado de estos y otros materiales modernos con el objetivo de estudiar tanto las variantes dialectales como sus usos.

³⁹ Utilizo en el cotejo que sigue las abreviaturas [A] y [AI] para referirme respectivamente a Martín Pérez de Ayala y Pedro de Alcalá.

⁴⁰ Barceló Torres 1984, 196.

Más allá de una identificación tipológica de las variedades lingüísticas, cabe preguntarse en el contexto de la evangelización y de las conversiones forzadas qué papel tenía la lengua árabe, cuál era su agencia y qué tipo de percepción de esta y de sus variedades existía. Llama la atención que los materiales doctrinales que se produjeron para adoctrinar a los nuevos convertidos en época moderna en la península fueran ambos en árabe granadino y valenciano, respectivamente, y no en árabe clásico o que al menos el material fuera así presentado aunque la realidad fuera otra. También esto genera preguntas no solo en torno a sus variedades, sino también en torno a los distintos niveles de habla y escritura. Esta conciencia, ya está clara en la edad moderna, cuando Juan de Valdés escribe el *Diálogo de la Lengua*: «No os rogamus que scriváis, sino que habléis, y, como sabréis, palabras y plumas el viento las lleva»⁴¹. La insistencia, no obstante, en el uso de una variedad de árabe hablada para los materiales catequéticos se recoge en ambas obras. Alcalá dice no preocuparse por los «prios de la gramática aráuiga» y de querer solo prestar atención a la lengua de la gente común: «Pero destos y de otros primores yo no curo, porque mi intención principal es hablar y enseñar la lengua de la gente común y no los primores de la gramática aráuiga»⁴². También Ayala insiste en lo mismo aunque sin llegar a referirse a esa otra lengua culta: «Para vuestro provecho hemos recogido y mandado traduzir en la lengua Arauiga vulgar deste Ryeno»⁴³. No obstante, parece que en el contenido doctrinal de Alcalá, sí se registra el uso del árabe clásico (*la lengua aráuiga*) y no el coloquial (*lengua aráuiga vulgar*); modelo que también parece seguir Ayala en su *Doctrina christiana*.

4. ¿Un rezo, una comunidad? Conclusiones

Resulta difícil en un contexto religioso como este, con un léxico en muchos casos ya codificado por modelos precedentes de un cristianismo oriental determinar qué responde a giros coloquiales y qué a un lenguaje ya formalizado de tipo litúrgico. La cercanía semántica con estas mismas oraciones en sus versiones modernas resulta llamativa y sería interesante considerarlo más por extenso, así como con otros materiales peninsulares más tardíos⁴⁴. También Corriente nota esta misma influencia, de un registro y otro en los textos de Alcalá:

No le interesó el árabe clásico, pero tampoco ignoraba que las oraciones y otros textos litúrgicos no debían estar en registro coloquial, por lo que intentó hacerlos clásicos con escasa corrección y seguramente basándose en alguna fuente escrita cristiana oriental o mozárabe: esto hace que dicha parte de su obra [la doctrina] no sea utilizable como documentación del árabe granadino⁴⁵.

⁴¹ Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, 12.

⁴² Pedro de Alcalá, *Arte*, aV.

⁴³ *Doctrina christiana*, 2r.

⁴⁴ Por ejemplo en este Ave María, transcrito de un testimonio oral y autógrafo de una hablante de libanés actual, Maya Kerbage, junto con otras muestras similares en <<http://www.holymary.info/hailmaryinarabic.html>> [consultado: 28/01/2019]: «Ahsalahmoo Ahlay'eekee, Yah Maree'um. Yah moom tahlee'ahtah nã'mah Al'rahboo mah'ahkee moobarak'ahtun entee bay'eenah nee'sah, wah moobarahkun thum'rahtoo butneekee Sah'ee Yedahnah Yesoo'ah Mus'seehã.cYah kahdeesah Maree'um, Yah Wahleedahtah Allah, sahlee lee äz'leenah nahaa'noo ha'tah'ah alen wah fee sah'ahtee mahoteenah. Ameen.»

⁴⁵ Corriente 1988, III.

No sería extraño pensar en cómo el contexto de la vernacularización que estaba teniendo lugar en España como parte del proceso de las identidades nacionales y religiosas pudiera tener un papel en este mismo proceso. El recurso a un modelo culto de lengua, identificado en el contexto castellano con el latín, afecta el proceso de fijación del texto escrito, del mismo modo que podría percibirse el árabe clásico en relación con el árabe vernáculo y estableciendo de este modo un sistema de jerarquías que también afecta a las políticas lingüísticas además de las corrientes de pensamiento. A la par, habría que considerar esta tendencia de vernacularización en España no como necesariamente plurilingüe, pues el castellano va progresivamente conformándose como la variedad estándar del contexto geopolítico de España. Este proceso va a conllevar a su vez una serie de problemas acerca de cómo proceder a su formalización que también pudieron influir a conformar cierta ideología lingüística en torno al árabe⁴⁶. ¿Qué relación hay entre un proceso y otro? Para Valdés, por ejemplo, ignorar el latín ha conllevado una mala ortografía del castellano: «La ñorancia de la lengua latina que los tiempos pasados ha avido en España, ha sido muy principal causa para la negligencia que avemos tenido en el escribir bien la lengua castellana»⁴⁷. También los tratados de *tajwīd* para la correcta pronunciación del árabe, que circularon y se produjeron en los contextos de estas comunidades musulmanas hacen visible las percepciones de ruptura entre lengua escrita y hablada también en el árabe, aunque este caso en concreto se preocupe específicamente por la correcta ejecución del texto coránico en el rezo⁴⁸.

Contando con la identificación casi inmediata del árabe con el Islam como un estereotipo de la época, algo que, por ejemplo, el jesuita Ignacio de las Casas trata de desmentir: «Pues no solamente usan della los mahometanos de las regiones del Asia, África y Europa sino los varios christianos y judíos que en las dos ay»⁴⁹, no sería raro pensar que es aquí donde también se abre probablemente otra diferencia entre un modelo lingüístico coránico y otro que no lo es y que daría pie a preguntarse si parte de la elección de la lengua árabe vernácula como vehículo doctrinal tiene algo que ver con la necesidad de marcar una fisura entre un modelo y otro. Tal diferencia debía de resultar bien perceptible pues si bien la lengua del Corán ha de ir bien vocalizada, ha de fijarse correctamente y responde a unas reglas de pronunciación y de recitación propias, la lengua que tanto Ayala como Alcalá usan para las oraciones cristianas es «la lengua del pueblo» que responde a parámetros bien distintos tanto en su fonética como en su ejecución y en la posible ideología que conlleva su uso⁵⁰.

En estos materiales, no obstante, la línea que divide una y otra lengua, como ya se ha dicho, no es clara. Si bien en ambos se reconoce la tendencia (y voluntad) de utilizar un registro lingüístico específico, identificado como «árabe vulgar», asimismo las interferencias entre uno y otro registro son constantes también en el léxico litúrgico. Esta dinámica es observada por Federico Corriente en su estudio del léxico

⁴⁶ Modelo no ajeno al de las tipologías establecidas en el estudio del árabe desde occidente en época más reciente. Cfr. Vicente 2011, 353-370 y Vicente 2003, 173-195.

⁴⁷ Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, 42.

⁴⁸ Algunos manuscritos moriscos que incluyen este tipo de tratados son: Junta XCVIII, BNE (Solà-Solé, 1970) y Junta III (Kontzi, 1974). Reseñados por Corriente 2010, 134-137.

⁴⁹ El Alaoui 2011, 20. Idea también defendida por Núñez Muley en su célebre *Memorial*.

⁵⁰ Una forma de entender el concepto de ideología lingüística puede ser como un conjunto de creencias en torno al lenguaje y sus usos que van ligados a valores sociales e históricos y que a menudo sirven a los hablantes como formas de racionalizar y justificar estructuras y usos percibidos en torno a las prácticas lingüísticas tal como proponen Woolard y Shieffelin 1994, 55-82. Cfr. Callaway 2008.

de Alcalá, como ya se ha anotado más arriba: «(...) intentó hacerlos clásicos con escasa corrección y seguramente basándose en alguna fuente escrita cristiana oriental o mozárabe».

Cuando Juan de Valdés (ca. 1509-1542) en *Diálogo de la Lengua* hace referencia al léxico de la lengua castellana, dice que consiste principalmente en vocablos latinos, árabes y griegos. Cuando más tarde se refiere al ámbito que ocupan los árabes dice:

Los que tiene de la lengua arábica, son de cosas extraordinarias o, a lo menos, no tan necesarias, y de cosas viles y plebeyas, los quales vocablos tomamos de los moros con las mesmas cosas que nombramos con ellos, y que los que [tenemos] de la lengua griega, casi todos son pertenecientes o la religión o a [la] doctrina⁵¹.

Los préstamos del árabe en el castellano tienen por tanto que ver, según Valdés, con lo extraordinario o lo plebeyo pero distan de ocuparse de los asuntos de doctrina o religión. En efecto, el trasvase y la relación entre ambas lenguas no fue fácil y muy especialmente en lo relacionado con la fe. Ante la carencia de relación y transferencia entre las dos religiones en materia lingüística cabe preguntarse de qué modo podía operarse la actividad de traducción y traslado de una lengua a otra en términos doctrinales y cómo hacerlo hacia el modelo hablado. Además de esto, las decisiones de tipo léxico dentro de la propia lengua árabe resultan también fundamentales a la hora de trazar una ideología lingüística y doctrinal tras los textos. Hay en este sentido estudios fundamentales como el de Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano sobre la lengua de los plomos del Sacromonte⁵²; o el de Heyberger⁵³ sobre el proyecto maronita de traducción de textos cristianos al árabe y la creación de un léxico árabe cristiano, totalmente depurado de términos islámicos. Resulta muy sugerente pensar, junto con García-Arenal y Rodríguez Mediano, que las demarcaciones de léxico islámico y cristiano funcionaron siempre necesariamente como indicadores claros de esta dicotomía. Efectivamente «las cosas, en la Península Ibérica, habían estado muy mezcladas, muy entrelazadas durante mucho tiempo. No eran tanto las palabras, como las frases tales como “No hay más Dios que Dios”, las que certificaban la condición islámica de los textos»⁵⁴. Por ejemplo, en Pedro de Alcalá el término *confesar* no se traduce al árabe sino que se mantiene en romance con morfología árabe: «Lo primero qué cosa es co[n]fessar / al-āguil. Arhū ma’anī *al confessar*». En Ayala, en cambio, este término sí aparece traducido como *tiquèrr*: «El segundo, confessarás tus peccados al sacerdote, alomenos una vez cerca de Pascua / Athēni, *tiquèrr* fi dunúbeq lal *quèçiç* elequél huéhde márra careb *al é’ed*.» Nótese la elección de los términos: sacerdote, Pascua y confesión; términos que, por ejemplo, en el caso de sacerdote/*quèçiç* se va a combinar con el uso de *capellán* (en romance), también recogido en fuentes mozárabes previas y que en Alcalá en cambio será traducido casi sistemáticamente como *faqih*.

Así como la división términos islámicos y cristianos debería ser revisada; también la división dicotómica entre asimilacionismo y exclusionismo ha de ser sujeto

⁵¹ «Dixe que la lengua castellana consiste principalmente en vocablos latinos, así enteros como corrompidos, y en vocablos arábicos o moriscos, y en algunos pocos griegos». Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, 77.

⁵² García-Arenal y Rodríguez Mediano 2010a, 300-309, y 2010b. También Rodríguez Mediano, 2013.

⁵³ B. Heyberger 1994.

⁵⁴ García-Arenal y Rodríguez Mediano 2010, 307.

de análisis. De hecho, esta no resulta tan estable a lo largo del siglo como puede parecer a primera vista en los materiales de catequesis dedicados a moriscos. En esta división, los catecismos aquí estudiados (que incluyen solo doctrina cristiana traducida al árabe) presentan diferencias claras con catecismos en forma de diálogo dirigidos a sacar del error a través de una estructura muy cercana a la polémica. Este doble corpus presente en los dos tipos de catecismos preparados para los moriscos lleva algunos trabajos como el de Claire Gilbert y el de Ehlers sobre el catecismo de Ribera a concluir que los primeros —que clasifican como etapa temprana (Alcalá y Ayala)— responderían a una corriente más asimilacionista mientras que los segundos ya se harían eco de tendencias más excluyentes. El modelo binomial responde efectivamente en parte a tendencias doctrinales de la época y resulta bastante convincente pero tal vez resulte algo arriesgado proponer una periodización con un corpus tan escaso y hablar de decisiones mayoritarias o centralistas cuando parte de estos proyectos respondían a iniciativas vinculadas a ciertos círculos y no eran uniformes en toda la península. Por otro lado, el corpus tal vez debería ampliarse puesto que convive con otro tipo de literatura tanto la de corte polémico (anti-Alcoranes y obras similares), sermones y otras semejantes también destinadas a uso de predicación y catequesis de los nuevos convertidos, entre ellas, las producidas también en contexto valenciano y aragonés por parte del círculo próximo al obispo Martín García en las primeras décadas del siglo XVI⁵⁵. En cualquier caso, preguntarse sobre qué comunidades religiosas se querían formar o se estaban formando, conlleva también plantearse qué idea de ecumenismo existía en el momento y si es posible leerlo en los materiales estudiados.

En la exhortación apostólica postsinodal de Benedicto XVI, *Ecclesia in Medio Oriente*, el Epígrafe 17 contiene una reflexión sobre en qué consiste la unidad ecuménica que resulta relevante en este contexto. Según Benedicto, el ecumenismo podría más fácilmente alcanzarse con el esfuerzo conjunto por lograr un lenguaje común al menos en una oración, *el padre nuestro*, y el rezo conjunto que por la uniformidad de las tradiciones y celebraciones:

La unidad ecuménica no es la uniformidad de las tradiciones y las celebraciones. Pero estoy seguro de que, para empezar, y con la ayuda de Dios, se podría llegar a acuerdos para una traducción común de la Oración del Señor, el Padre Nuestro, en las lenguas vernáculas de la región, allí donde sea necesario. Al orar juntos con las mismas palabras, los cristianos reconocerán sus raíces comunes en la única fe apostólica, en la que se funda la búsqueda de la plena comunión. Por otra parte, la profundización común del estudio de los Padres orientales y latinos, así como de las respectivas tradiciones espirituales, también podría ayudar mucho en la correcta aplicación de las normas canónicas que regulan esta materia⁵⁶.

La exhortación papal contiene preocupaciones similares a las aquí planteadas en cuanto a la lengua de rezo y a la unión de la comunidad. Resulta asimismo sugerente para replantearlas desde la pregunta del ecumenismo en la modernidad de la Península Ibérica. Abre también una línea de reflexión sobre los materiales aquí estudiados

⁵⁵ Cfr. Soto y Starczewska 2016, 199-228.

⁵⁶ Benedicto XVI, *Ecclesia in Medio Oriente*, 18-19, <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html> [acceso: 30/01/2019].

y presentados en relación a la lengua y el rezo como espacio agente individualizado y dotado de unas características teológicas y sociales propias, entre ellas, la de integrar o configurar una comunidad nueva a través de un proyecto de unidad ecuménica todavía con fisuras y tensiones claras.

6. Bibliografía

Fuentes impresas

- Alcalá, Pedro de. *Arte para ligeramente saber la lengua árábica*. Granada, Juan de Varela de Salamanca, 1505.
- Pérez de Ayala, Martín. *Doctrina christiana en lengua árábica y castellana*, Valencia, Ioan Mey, 1566.
- Pérez de Ayala, M. y Chabás, R. (ed.), 1566, *Doctrina christiana en lengua árábica y castellana*, Valencia, (re. Valencia 1911). Imp. Hijos de F. Vives Mora.

Bibliografía

- Alonso Hernández, L., 1992, “Los lenguajes de industria (función y descripción de algunos)”, en M. Ariza Viguera (coord.), *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua española*, vol. 1, 931-940.
- Alonso Hernández, L. 1976, *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro*, Salamanca.
- Andrés G. de, 1979, “La biblioteca de un teólogo renacentista: Martín Pérez de Ayala”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 27.82, 91–111.
- El Alaoui, Y., 2011, “El jesuita Ignacio de las Casas y la defensa de la lengua árabe. Memorial al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla (1607)”, *AREAS, Revista Internacional de Ciencias Sociales* 30, 11-28.
- Barceló Torres, C., 1984, *Minorías islámicas en el país valenciano. Historia y dialecto*, Valencia.
- Callaway, N., 2008, *Judeo-Spanish and the Success of the Standard: A Case Study of Standard Language Ideology's Role in Language Shift*, Düsseldorf.
- Case, T. E., 1993, *Lope and Islam: Islamic Personages in his Comedias*, Newark, Delaware.
- Case, T. E., 1981, “El morisco gracioso en el teatro de Lope”, en *Lope de Vega y los orígenes del teatro español. Actas del primer congreso internacional sobre Lope de Vega*, Madrid.
- Corriente, F., 2010, “Pronunciación del árabe”, en *Memoria de los Moriscos*, Madrid, 134-137.
- Corriente, F., 2003, *Diccionario de arabismos y voces afines en Iberorromance*, Madrid.
- Corriente, F., 1997, “Balance y perspectivas de los estudios de árabe granadino”, *Estudios Nazaríes*, Granada, 147-163.
- Corriente, F., 1989, “Notas adicionales a la edición del léxico árabe andalusí de Pedro de Alcalá”, *Al-Qanṭara*, 10, 413-51.
- Corriente, F., 1988, *El léxico árabe andalusí según Pedro de Alcalá*, Madrid.
- Delgado Barrado, J. M., 2004, “Martín Pérez de Ayala: (Segura de La Sierra, Jaén 1503-Valencia, 1566)”, en Pedro Antonio Galera Andreu y Vicente Salvatierra Cuenca (coord.), *Universitarios giennenses en la historia: apuntes bibliográficos*, Jaén, 57–62.
- Ehlers, B., 2006, *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, Baltimore.

- Epalza, M. de, 1986, “Sociolingüística de mudéjares y moriscos”, *Las lenguas pre-valencianas*, Alicante.
- Feros, A., 2013, “Retóricas de la expulsión”, en M. García-Arenal y G. Wieggers (eds.), *Los moriscos: Expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, 67-101.
- Gallego Burín, A. y Gámir Sandoval, A., 1968, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix (1554)*, Granada.
- García García-Estévez, A., 1994, “El carácter episcopal según Don Martín Pérez de Ayala”, *Salmanticensis* 41.2, 273–290.
- García-Arenal, M., 1992a, “El problema morisco: propuestas de discusión”, *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* 13.2, 491–504.
- García-Arenal, M., 1992b, “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”, *Chronica Nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* 20, 153-175.
- García-Arenal, M., y Rodríguez Mediano, F., 2010a, *Un Oriente Español*. Madrid.
- García-Arenal, M., y Rodríguez Mediano, F., 2010b, “Los libros de los moriscos y los eruditos orientales”, *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* 31.2, 611–46.
- García-Arenal, M. y Rodríguez Mediano, F., 2013, *The Orient in Spain*, traducción de Consuelo López Morillas, Leiden.
- García-Arenal, M. y Wieggers G. (eds.), 2013, *Los moriscos: Expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia.
- Garrido García, C. J., “El uso de la lengua árabe como medio de evangelización–represión de los moriscos del reino de Granada: nuevos datos sobre Bartolomé Dorador, intérprete y traductor de Martín de Ayala, obispo de Guadix”, *MEAH* 57, 2008.
- Gilbert, C., 2014, “The politics of Language in the Western Mediterranean c. 1492-c. 1669: Multilingual Institutions and the Status of Arabic in Early Modern Spain”, PhD Dissertation, University of California-Los Angeles (tesis doctoral inédita).
- Gutiérrez, C., 1951, *Españoles en Trento*, Valladolid.
- Heyberger, B., 1994, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Roma.
- Higueras Maldonado, J., 1996, “Dos Humanistas Giennenses: Luis de Carvajal (1500-52) y Martín Pérez de Ayala (1504-66)”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 162, 275–287.
- Larcher, P., 2008, “*Al-lugha al-fusha*: archéologie d’un concept ‘ideolinguistique’”, *REMMM* 124, 263-278.
- Larson, E., 1984, *A Study of the ‘Confusión de la secta mahomática’ of Juan Andrés*, PhD Dissertation, Catholic University of America (tesis doctoral inédita).
- Lomás Cortés, M., 2011, *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Valencia.
- Marsá, M., 2001, *La imprenta en los Siglos de Oro (1520-1700)*, Madrid.
- Miller, K. A., 2008, *Guardians of Islam. Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York.
- Navarro López, G., 1957, “El Arzobispo Martín Pérez de Ayala”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 13, 175–182.
- Pérez de Ayala, M., 1947, *Discurso de la vida*, en *El Concilio de Trento*, Buenos Aires-México.
- Peñarroja Torrejón, L., 1990, *El Mozárabe de Valencia: Nuevas Cuestiones de Fonología Mozárabe*, Madrid.
- Prosperi, A., 2008, *El Concilio de Trento: Una introducción histórica*, traducción de Jesús Villanueva, Ávila.

- Quevedo y Villegas, F. de, 1986, *Obras completas*, Felicidad Buendía (ed.), Madrid.
- Resines, L., 1997, *La catequesis en España. Historia y Textos*, Madrid.
- Resines, L. 2002, *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid.
- Ribera, J., “Prólogo”, en Roque Chabás (ed.), Martín Pérez de Ayala. *Doctrina christiana en lengua araviga y castellana*, Valencia, Ioan Mey, 1566 (re. 1911, 2ª ed. en fotograbado).
- Rodríguez, P. y Lanzetti, R., 1982, *El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del catecismo del Concilio de Trento (1566)*, Pamplona.
- Rodríguez Mediano, F., 2013, “Conversion, langue et historie: la christianisation de la langue arabe dans l’Espagne moderne”, en Jocelyne Dakhliya y Wolfgang Kaiser (eds.), *Les musulmans dans l’histoire de l’Europe, vol. II, Passages et contacts en Méditerranée*, París, 537-563.
- Soto, T. y Starczewska K., 2016, “Authority, Philology and Conversion under the Aegis of Martín García”, en M. García-Arenal (ed.), *After conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden.
- Valdés, J. de, 1964, *Diálogo de la lengua*, Madrid.
- Vega, L. de, 1988, *San Diego de Alcalá*, Thomas E. Case (ed.), Kassel.
- Vicente, A., 2011, “La diversidad de la lengua árabe como lengua de comunicación”, *MEAH* 60, 353-370.
- Vicente, A., 2003, “Fuentes para el estudio de los dialectos árabes”, *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 7, 173-195.
- Wiegers, G., 2010, “Moriscos and Arabic Studies in Europe”, *Al-Qanṭara* 31.2, 587-610.
- Woolard, K. y Shieffelin B., 1994, “Language Ideology”, *Annual Review of Anthropology* 23, 55-82.