

El morisco Mohamed Rabadán y su *Discurso de la luz*: cómo el humanismo se convirtió en instrumento de salvación del pueblo morisco.

Z. David Zuwiyya
(Auburn University)

El propósito de este ensayo es trazar los contornos del poco estudiado humanismo morisco de Mohamed Rabadán. Nos fijaremos en los rasgos estilísticos y temáticos que distinguen su *Discurso de la luz* de 1603 de otras obras moriscas anteriores, particularmente del *Libro de las luces*. Planteamos que rompe con el estilo de escribir de sus predecesores y adopta el humanismo como instrumento de persuasión para convencer a los cristianos de que se equivocan en un aspecto tan importante de su religión como lo es la genealogía de sus profetas. De allí asociamos a Rabadán con los autores de los pergaminos de la Torre Turpiana, las láminas de plomo y la *Verdadera Historia* de Miguel de Luna, quienes se propusieron legitimar la continuada presencia de los moriscos en España por medio de la reescritura de ciertos aspectos de la historia peninsular.

1. Los textos y la cuestión de su grafía

En algún momento anterior al año 1603, el aragonés Mohamed Rabadán, de Rueda de Jalón, tomó la decisión de refundir y ampliar el *Libro de las luces*, una obra genealógica que narra en prosa aljamiado-morisca la vida de los portadores de la luz de la profecía entre Adán y Mahoma. Declara que su intención es la de llenar una laguna entre Šīt, hijo de Adán y Hāšim, el bisabuelo de Mahoma.¹ Para llevar a cabo el proyecto, cuyo título será el *Discurso de la luz*, Rabadán tendrá que seleccionar un alfabeto y un género. Según los textos que nos han llegado, éste será el verso romance y aquél el alfabeto romano. Sabemos que Rabadán usó la aljamía para otros poemas, por ejemplo, su “rrogatiua y petición” en el que se enumeran los noventa y nueve nombres de Alá. Esta obra tiene una introducción en donde leemos: “aduiertese que ban los nombres en arabigo por la margen y en drecho de aquellos su declaraçión aljemiada por modo de rrogatiua y petiçión ad Alla çubehanahu” (Lasarte, 304). Cabe preguntarse por qué Rabadán decidió no usar el aljamiado para el *Discurso de la luz*, como sí había hecho anteriormente. ¿En qué aspectos resulta diferente esta obra? Según Hegyi, la aljamía servía como signo externo de la integración de los moriscos en *al-umma* o la comunidad de musulmanes (17) al mismo tiempo que transmitía su herencia cultural islámica, inclusive el alfabeto árabe, ya que preservaba en su forma original términos de dicha religión con un aura casi mágica (e.g. los 99 nombres). De allí que llame mucho la atención que Rabadán eligiera no escribir su polémico *Discurso de la luz* en aljamía. A este respecto, el propio L.P. Harvey ha especulado que, de hecho, la obra se escribiera en aljamía y que luego se transliterara al alfabeto romano. Harvey se basa en la palabra “ojos” del Ms. de Londres (J.R.A.S., N.S. III, p.86, column 2, l.17) que en el manuscrito de Paris aparece escrita (correctamente) como *usos* (Lasarte, 271, l.119). Este descuido Harvey afirma que es fácilmente explicable si la palabra es entendida como error de transliteración de aljamía a romance (202). Bien puede ser, aunque el apoyo para esta

¹ “el quitebi lenuri que antiguamente se llamaua de las Luçes, que tractaua dello, solo haçia mençion de los de Abdulmunef y Hexim, quedando obscura y sepultada toda la demás genealogia, abiendo pasado indeuidamente desde Edam, alem, asta nuestro berdadero y ultimo profecta...” del Prólogo de Rabadán en la edición de Lasarte, 65.

suposición resulta escaso.² Pero una hipótesis alternativa podría achacar la discrepancia entre los manuscritos a un supuesto error de comprensión por parte de un copista morisco-tunecino que lo escribiera en algún momento posterior a la expulsión hacia 1610 y anterior a la compra del llamado Ms. de Londres por parte del Sr. Morgan en 1719 (Stanley, 1868, Vol.3, 81), ya que en aquellos momentos los conocimientos del castellano de los expulsados iban en declive. A propósito de la historia genealógica de Rabadán, Francisco Ximénez nos informa desde Túnez que el 4 de noviembre de 1722 compró un “libro de historia en verso compuesto por los moros que fueron expelidos de España. Trata de la vida del falso profeta Mahoma, la de su padre Abdala y la de su abuelo paterno Abdul Muctalib” (citado en Epalza, 214). Casi seguramente se refiere a una versión del *Libro de las luces* en verso, la cual no puede ser otra sino la de Rabadán. Además, el español Ximénez leía castellano y algo de árabe, pero difícilmente aljamía. Por tanto, este “libro de historia en verso” tendría que estar en lengua romance con grafemas latinos. De cualquier modo, volviendo al verso citado por Harvey, éste no forma parte del *Discurso de la luz*. La edición del Ms. de Londres de Stanley³ comienza con la “Historia del espantoso día del Juyçio” como si ésta fuera el principio del *Discurso de la luz*, pero en realidad se trata de una obra independiente recopilada en el mismo códice. En definitiva, los versos a los que se refiere Harvey vienen después de la terminación del *Discurso de la luz* marcada por las palabras: “fin de la historia de la luz de Mohamad” (Lasarte, 270, v. 3518). Quizá no debe extrañar que Rabadán escribiera su *Discurso* en grafemas latinos ya que no es el único caso, pues existen otros textos moriscos de polémica anticristiana que también están en letras romanas, como *El cántico islámico* de Taybili fechado en 1628.⁴ Además, observamos muchos rasgos textuales en el *Discurso de la luz* que explícitamente tratan de acercar este poema morisco a la poesía cristiana de su época, de los cuales hablaremos más adelante. Si el autor se propone evocar un tono familiar para un público castellanoparlante, se ve el uso del grafema romano como una decisión sensata, lógica y persuasiva.

Quizás la explicación más convincente del motivo que lleva a Rabadán a escribir en grafemas romanos—recordemos que los dos manuscritos que tenemos son de letras romanas—es la urgencia de la situación de los moriscos al entrar en el nuevo siglo (XVII). En aquel momento crucial, la conservación de su alfabeto ya no resulta tan de suma importancia para el pueblo morisco; pues el riesgo que corre su propia existencia—sus casas, su patria, su vida—relevan cuestiones de grafía a un segundo plano.

2. El declarado motivo del autor

Nuestro objetivo al analizar el *Discurso de la luz* será demostrar que Rabadán puso su obra al servicio de la causa más inmediata de su gente. Para ello deja de lado el “propósito conservador” de la literatura morisca señalado por Viguera (32), y en vez de

² Vespertino Rodríguez tampoco está convencido: “Si bien puede haber razones para con Harvey en un original aljamiado, hay muchas otras que parecen indicar lo contrario o en todo caso, no poder decir nada seguro”, 283.

³ Stanley no publica el Prólogo del Ms. de Londres ya que Gayangos lo editó junto con otras selecciones del *Discurso*. Véase Ticknor, Apéndice H, 275-330.

⁴ Este es el título que da su editor moderno a la obra. Su título original lo formarían sus primeras palabras: “Contradicción de los catorçe artículos de la fe cristiana, missa y sacrificios, con otras pruebas y argumentos contra la falsa trinidad, compuesta por Ybrahim Taybili, beçino de Taçator, este año de mil y tryenta y siete” (Bernabé Pons 1988, 139). Para una cronología de la evolución de las varias etapas de la producción aljamiado-morisca, véase Bernabé Pons (1988), 10-24.

eso elabora un argumento polémico cuya misión es vincular a Ismael (profeta islámico) en lugar de a Isaac (profeta cristiano) con el linaje profético para así restar legitimidad a la religión cristiana. De hecho nos lo dice el narrador, sin dejar lugar a dudas, en una insólita intervención suya en medio del quinto canto de la tercera historia:

En este Canto se cuenta la linea de Hizhaq[ue] patron de los judios y xpanos y el asiento del pueblo de Hirra el [Israel]; aunque no haçía a nuestro proposito pónese aquí por dos cosas: la una para distinguir esta origen de la de Hizmeyl porque se entienda por dónde caminaron cada una destas dos genealogías, que fue la causa y prinçipal motibo de hazer este alq[ui]teb [libro], porque abía muchos que las dos lineas haçían una y daban a Yzahq lo que no era suyo, diçiendo ser él el sacrificado y no Hizmeyl; la segunda causa es por el grande probecho que se puede seguir de los grandes fechos de los annabies que de aquí proçedieron hasta Hiçe, hibnu Mariam, y las ybantallas q[ue] de cada uno dellos heredamos. (136; v.2224-2232)

Estas palabras aseguran que Rabadán pretende destacar el papel profético de Ismael a pesar de que va en contra de la doctrina cristiana, pero al mismo tiempo ofrece una concesión a los que podrían ofenderse: Jesús, hijo de María, es fuente de “grande probecho” y ofrece muchas ventajas (“ybantallas”). Por muy ingenua que nos parezca esta jugada retórica—ninguna autoridad cristiana se iba a dejar convencer por su poema—parece ser lo que creía el morisco de Rueda de Jalón.

3. Antecedentes entre los moriscos con afinidad por las letras y el pensamiento de los cristianos

Su proyecto es gigantesco, y la labor de recopilar y ensartar tantas historias de profetas requiere que este autor finisecular abarque más que sus antepasados en términos de investigación de múltiples fuentes, ampliación de los textos e innovación estilística. En su metodología, veremos que se parece a los humanistas del siglo XVI, y que se inspiró tanto en la poesía cristiana de su época como en las obras de sus antepasados moriscos, mudéjares e hispanoárabes, al emprender esta versificación y ampliación del *Libro de las luces*. No debe de sorprendernos que un autor cripto-islámico consultase obras cristianas, pues frente a una posible pesquisa inquisitorial sería una buena manera de aparentar o disimular su integración. Al mismo tiempo, Rabadán no fue el único morisco que se nutre de la literatura de sus compatriotas. Oliver Asín ya señaló a otro morisco con gran afinidad por la literatura cristiana: el autor anónimo de *El arrepentimiento del desdichado* (443 y ss.).

Por otra parte, históricamente el verso no es el género preferido de los autores moriscos, pero el *Discurso de la luz* no es el único poema: el primero podría haber sido el *Poema de Yuçef*, que según la hipótesis de Menéndez Pidal sería una de las primeras obras aljamiadas (1952, 58). Tampoco es la única obra morisca cuya forma romance refleja un género occidental: recordemos la novela caballerescas *Historia de los amores de París y Viana*, editada por Galmés de Fuentes. Sin embargo, en su tono, la obra de Rabadán marca una ruptura tajante con la tradición, pues éste revela su conciencia de autor, conciencia de estilo y conciencia de contexto histórico en el que escribe. Como dice Vespertino Rodríguez, es como si entre los moriscos de principios del XVII asomara “un espíritu nuevo, no sé si renacentista o humanístico” (284).

Aparte de este comentario dirigido a Rabadán y otro de Martínez Ruiz que tilda de “morisco humanista” al granadino Alonso del Castillo (103), no se ha documentado lo suficiente la participación de este grupo minoritario en el humanismo peninsular. En vista de ello, intentaremos relacionar la nueva sensibilidad estilística de algunos moriscos con esta corriente de pensamiento en España. Nuestro análisis se enfocará principalmente en la versificación que realiza Mohamed Rabadán de la versión en prosa aljamiada del *Kitāb al-anwār* [*Libro de las luces*]⁵ de Abūl-Ḥasan al-Bakrī (s. XIII de Basora). Al comparar los dos textos, de especial interés será el cambio dramático en la calidad artística de los textos moriscos una vez que éstos empiezan a ser escritos en grafemas romanos durante la última parte del s. XVI.

Pero primero conviene meditar brevemente sobre dónde podrían haber adquirido los moriscos conocimiento del humanismo español: ¿no sería con la instrucción que recibieron los primeros sacerdotes moriscos en el cristianismo?⁶ En el recién conquistado reino de Granada poco después de 1492, Framiñán dice que fray Hernando de Talavera establece una Casa de la Doctrina en su propia casa (28) y Biersack documenta la existencia de una escuela en la catedral de la antigua capital granadina para indoctrinar y catequizar a los nuevos súbditos de Fernando e Isabel (164). De esta escuela salen moros doctos como Juan Andrés de Xátiva, quien en 1515 publica en la famosa editorial humanística de Valencia Juan Joffré una obra anti-alcoránica: *Confusión o confutación de la secta mahomética*,⁷ cuyo estilo culto y esmero en el castellano provocará que algunos críticos afirmen que no es obra propia del alfaquí, sino de algún clérigo cristiano que escribe en su nombre, teoría muy cuestionable por los muchos detalles que se ofrecen sobre el origen del islam difícilmente accesibles a un clérigo cristiano.⁸ Aunque Juan Andrés, siendo musulmán renegado, es de la otra parte de la contienda que Mohamed Rabadán y usa el humanismo para atacar al islam en lugar de defenderlo, los dos comparten mucho: son moriscos cultos tanto en árabe como castellano; trabajan con textos sagrados como el Corán, el hadiz, la Sunna y las biografías tempranas del profeta (como las de Ibn Ishaq y Ibn Hisham) así como con textos sagrados cristianos y los dos escriben acerca de los orígenes del Islam. Curiosamente durante la misma época en la que se publica *La confusión y confutación*, en Alcalá de Henares un equipo de traductores está elaborando la *Biblia políglota complutense*, una obra humanística por excelencia (1514-1517). Este proyecto de Cisneros nos hace pensar en la traducción del Corán y Sunna que el mismo Juan Andrés hizo para el obispo de Barcelona, Martín García, antes de escribir *La confusión o confutación*.⁹

⁵ Para el *Kitāb al-anwār*, véase Lugo Acevedo (1995); y también Lugo Acevedo (2008), en especial 34-51 para los varios códices árabes y aljamiados de dicha obra.

⁶ El esfuerzo continuado de alfabetizar a los nuevos convertidos se ve en las “Ordenanzas hechas por don Fernando de Toledo para doctrina de los cristianos nuevos de Huéscar y Castelléjar”: “que los niños hijos de los dichos nuevamente convertidos de edad de seis años hasta trece sean enseñados e instruidos e sepan leer e escribir” y continúa diciendo dicha ordenanza que los padres y los profesores contratados sean responsables de verificar según ciertos ‘padrones’ con cuyos objetivos se evaluará a los alumnos (Gallego y Burín y Gámir Sandoval, 183-184).

⁷ Para una edición moderna, véase la edición de Ruiz García y García-Monge.

⁸ Véase Weigers, (589, n6). Para el humanismo de Juan Andrés, véase Zuwiyya y para otra perspectiva el artículo de Szpiech.

⁹ El mismo Juan Andrés en su Prólogo menciona la existencia de esta traducción coránica. Al respecto, véase López Morillas (1999-2002).

Juan Andrés es un caso excepcional por haberse pasado al lado de los cristianos con un fervor descomunal y por haberlo hecho voluntariamente al principio del s. XVI. Pero en el antiguo alfaquí setabense vemos a un morisco que absorbe el espíritu humanístico en el ambiente de la iglesia,¹⁰ tal vez a través de figuras como Hernando de Talavera, bajo cuya dirección predicó a la población granadina, y Francisco de Cisneros a quien emula en su obra de traducción con enfoque en el islam.

Después de Juan Andrés, una serie de decretos encaminarán a los demás moriscos a convertirse y adoptar la lengua y cultura de la España cristiana: para la conversión forzada fueron los de 1502 en Castilla y 1526 en Aragón; mientras que para la prohibición de la lengua y cultura hispanoárabes fueron la Pragmática de Cisneros, promulgada en 1516, pero suspendida hasta el Decreto en Valencia de 1528, y la Pragmática de 1567 de Felipe II. A partir de entonces surge la mayor parte de los textos aljamiado-moriscos como vehículos para preservar su identidad musulmana, incluso la versión aljamiada del *Libro de las luces*, que según Viguera Molins pertenece a una época posterior a 1526, y anterior a la expulsión en 1609-1614 (12-13).

4. Comparación del lenguaje del *Libro de las luces* con el *Discurso de la luz*

Esta obra era una favorita clandestina entre los moriscos, quienes aparentemente la leían durante las fiestas que celebraban el cumpleaños del profeta. Es representativa de la producción en aljamía por ser una traducción de una obra árabe. Su lenguaje contiene muchos arabismos y aragonesismos por el texto árabe usado como base de la traducción y porque el escribano que después lo copia es aragonés, posiblemente de Urrea de Jalón, donde se encontró el manuscrito.¹¹ Es notable que este pueblo se encuentre a apenas cinco kilómetros de Rueda de Jalón que Rabadán identifica como su villa “natural” (68). No nos proponemos realizar una comparación exhaustiva del *Discurso de la luz* y el *Libro de las luces*, porque no dejaría lugar para otros temas que nos interesan, pero para apreciar el nuevo arte de Mohamed Rabadán es necesario usar un texto aljamiado como punto de referencia y lógicamente ese texto tiene que ser el *Libro de las luces*. Para ver cuán estrechamente emparentadas están las dos obras, conviene hacer una breve comparación de dos pasajes, uno en prosa aljamiada tomado del *Libro de las luces* y otro en verso en grafemas romanos del *Discurso de la luz* de Mohamed Rabadán. Para el *Libro de las luces* usamos la versión editada por F. Corriente en *Relatos píos y profanos* por preferir los criterios de edición, pero este pasaje igual podría haberse tomado de la edición de Lugo Acevedo (2008), que es casi idéntica. Para el *Discurso de la luz*, citamos de la edición del Ms. de Paris editado por Lasarte por ser en nuestra opinión el más antiguo y completo de los dos manuscritos que transmiten la obra de Rabadán.¹² Subrayamos los pasajes en los que la versión en prosa coincide casi exactamente con el verso romance. Por ejemplo, en el primero leemos «oyó entre las kurrukas de su fuente» y en el segundo «oyó entre las arrugas de su frente»¹³; seguido de «fazían attasbihes» que en verso romance aparece en

¹⁰ Para la difusión del humanismo en España a través de las escuelas y las imprentas, véase Gil Fernández.

¹¹ Véase la “Descripción del manuscrito” de Viguera Molins en Corriente, 10-13.

¹² Stanley comparte la misma opinión y nos ofrece las variantes entre los dos manuscritos en notas a pie (1868, 3, 84). Para una comparación lingüística de los manuscritos de Paris y Londres, véase Vespertino Rodríguez, 281-284.

¹³ Compárese con “oyó quentre las orejas” del Ms. de Londres (1868, Vol.3, 401, col. 2, l.33), donde “orejas” se distingue claramente de “kurrukas” del *Libro de las luces* en prosa aljamiada. Esta variante entre el Ms. de Paris y el de Londres fue notada por Stanley.

forma del gerundio «tazbihando». Al observar el resto de las semejanzas entre las dos obras, es importante tener en mente que el *Discurso de la luz* no es una copia del *Libro de las luces*, sino una versificación hecha por un poeta que usa necesariamente mucha paráfrasis y licencia poética para lograr una estética nueva que iremos apreciando en las próximas partes de este ensayo:¹⁴

<i>Libro de las luces</i> en prosa aljamiada transcrita (circa 1526-1609)	<i>Discurso de la luz</i> en verso romance (1603)
<p>“i kuando Adam oyó entre las kurrukas de su fuente (1) ke fazían attasbihes (2) ad-Allah i lo santefikaba i lo ensalçaba i dezían atahliles i atakbiras i eskuytolo</p> <p>Adam i entendiolo i dixo: “Señor (3) tan bendito es tú, ke kosa son estos attasbihes ke oygo en mí?” Dixo Allah: “Ya Adam, ese attasbih (4) haze el sello</p> <p>de los annabíes e kabdiello (5) de tus hijos todos (de los primeros) i de los çageros i de los annabíes i mesajeros: tan bien abenturado será kien lo amaré i ta-mal abenturado será kien lo kontrastará.</p> <p><u>Tamala, ya Adam</u> (6), kon mi omenaje i mi</p> <p>fialdaje ke no lo akomandes (7) sino en los</p> <p><u>linpios</u> de los onbres i en <u>la kasta de las mulleres</u> (8), ke sap ke es krecido en mi poder por este flor de las flores, el fillo linpio en onrra i ensalçamiento. Así ke esta luz del annabi Muhammad ş‘m parecía i se beía en el rrolde de la kara de Adam ‘alayhi iççalam komo el sol en el rrolde de su rrueda komo la luna kunplida ke klareaba su luz los cielos i a todas las kortes de los almalakes iado¹⁵ a todos los trasponimientos de kabo a kabo del mundo. I Adam, ‘alayhi iççalam kuando</p>	<p>“oyó entre las arrugas (v.1309) de su frente (1), estauan dando boçes que a su Dios llamauan lohándole y tazbihando (2), y dixo enta su Señor con un hablar tierno y blando:/ “Señor (3) ¿qué uoçes son estas que en mi frente están çumbando”</p> <p>Díxole Allá: “esos tazbihes (4) Me haze mi sierbo amado Mohamad, mi gran caudillo (5) Y esa luz está inuocando A su prinçipal patron Ques por quien yo la é criado Depositándola en ti Y en tu linaxe preçiado: <u>Aduierte, querido Edam</u> (6), mira que te encargo y mando Que de tú sea respectada Con reuerençia y acato y a sus hijos la <u>encomiendes</u> (7) de la suerte que yo hago, y aduíérteles que la entreguen en bientes <u>limpios y castos de las onrradas mugeres y barones</u> (8) más preçiados hasta que la desamparen en este baron onrrado;</p>

¹⁴ En los dos textos citados a continuación, separamos el texto con espacios para facilitar la comparación.

¹⁵ Según Corriente, “voz incompleta o deturpada” (89, n.55).

<p>kería dormir kon Huwa, mandábale ke <u>se tahrarse</u> (9) i se perfumase diziendo: “Ya Hawa tãhrate i çafúmate i aféytate: por abentura Allah akomandarà esta luz en la linpeza de tu biente”. I no cesó de fazer akesto fasta ke s-enpreña Hawa de Sit, annabí i kabeça de los mesajeros, i amaneció Adam akel día sin la luz de su kara i pasóse a la kara de Hawa i gióse kon ello Adam, i kreció Hawa en la luz sobre luz i beldat sobre beldat, acercabánla las abes del aljanna i las alhuras i los almalakes i albriciábanla kon la luz del annabi Muhammad ‘alayhi iççalam i tráyanle presentes de partes de Allah i dábanle a beber de la fuente de Taçnim... <u>fue enjendrado Sit en su biente solo i seño</u> (10), ke... <u>kada bentrada dos, barón i fenbra</u> (11), salbo a Sit, ke lo haleqó Allah solo por onrra de su annabi Muhammad ş‘m. I fue así fasta ke parió Hawa a Sit i komo lo parió miró i bido la</p> <p>luz del annabi ‘alayhi iççalam entre sus wellos</p> <p><u>ke rrelunbraban kon muy altos rrayos</u> (12), i fue puesto entre ella i Ibliç el maldito, estallo de klaredat groseza de andadura de cincientos años, i non cesó Iblis el maldito de seer empresionado fasta ke plegó Sit a siet años i todavía el rramo de la luz entre cielo i tierra ke nunca se partió de su kara. I <u>kuando plegó Sit a la edat dixo Adam</u> (13): “Ya fillo, yo no me partiré de tú fasta ke yo lige ell omenaje sobre tú i testefike la karta” I fue kon él al <u>prado del apagamiento</u> (14).... (Corriente 89)”¹⁶</p>	<p><u>tahararéys</u> (9) uuestros cuerpos antes que ayáys de xuntaros con uuestras mugeres, y ellas agan el mesmo recato (v.1340)</p> <p>[...]</p> <p>Diçe Abulhaçan que Agua (v.1409) <u>En todos cuantos preñados tuvo, parió hijo e hija, de dos en dos engendrados</u> (11); y quando Allá fue seruido</p> <p>saliese el espeçialdo, <u>se engendró único y solo</u> (10) y la luz luego hiço paso sobre la frente de Hagua quedando Edam sin sus rayos y en pariendo, la sacó el niño glorificado, <u>resplandeçiendo su cara qual rayos del sol lançados que desde su hermosa frente llegan al çielo mas alto</u> (12). A este le llamaron Siz De la luz el mayorazgo; <u>Y quando ya tubo edad Siendo ya baron formado Lo sacó su padre Edam</u> (13) A un fertil y berde <u>prado En donde Allá se pagaua</u> (14) De reçibir olocaustos y todas las petiçiones ... (v. 1430; 91-92, also in ed. Stanley (401) consultado por medio de la Hathi Trust Digital Library Collection)</p>
---	---

¹⁶ Compárese con la versión en Lugo Acevedo (2008), 105-108.

De la comparación de estos pasajes tomados del primer libro del *Libro de las luces*, encontramos hasta 14 puntos de contacto que están subrayados y enumerados. También ambos textos—el Ms. aljamiado de Urrea de Jalón y el poema romance de Mohamed Rabadán de Rueda de Jalón—siguen el mismo orden de los elementos narrativos: comienzan con las voces de alabanza que Adán oye en su frente; en seguida viene el diálogo directo entre Adán y Dios, con la explicación de que Mahoma es el que hace las voces y con la advertencia de Dios sobre que sus hijos y sus descendientes se junten siempre con mujeres limpias y castas; a continuación Adán manda a H̄awa (Eva) que se limpie según las costumbres musulmanas para concebir a su primogénito, futuro portador de la luz; finalmente termina con el traspaso de la luz de la cara de Adán a la de H̄awa con rayos que alcanzan el cielo. La multitud de detalles que coinciden: las arrugas de la frente, el sustantivo “caudillo” utilizado para referirse a Mahoma, el verbo “encomendar”, los adjetivos “limpios” y “castos”, el hecho de que Eva daba a luz siempre gemelos excepto con Sit, “el prado en donde Alá se pagaua”/ “el prado del apagamiento”, todo esto confirma los resultados de Lugo Acevedo, quien comparó tres pasajes cortos de otra versión aljamiada con el *Discurso de la luz* y concluye que “cuan cerca va Rabadán del código aljamiado” (2002, 998), lo cual sugiere que el poeta podría haber tenido una copia del texto aljamiado parecida a la que manejamos aquí y que la modernizó al mismo tiempo que la versificó.

En el lenguaje vemos la reducción en la frecuencia del arabismo, además de la castellanización. En cuanto al primero, en el pasaje citado del año 1603 encontramos dos arabismos: (basados en *tasbīḥ* ‘alabanza a Dios’ y *ṭahāra* ‘pureza ritual’), mientras que en el texto aljamiado encontramos unos doce (“attasbihes”, “atahliles”, “atakbiras” con variantes de raíz diferente, “ṭáhrate”, “annabíes”, “aljanna”, “alḥuras”, “almalakes”, “tamala”, “ṣ‘m”, “alayhi iḥḥalam”). Consciente de su época, Rabadán entiende que sus lectores han perdido el conocimiento de la lengua de sus antepasados y modifica su texto de manera correspondiente. Por otra parte, conserva algunas palabras de raíz árabe de índole religiosa, especialmente aquellas palabras árabes que para él no tienen una traducción equivalente en romance.¹⁷

Otro componente de la renovación estilística de Rabadán es la modernización del texto.¹⁸ Del pasaje citado arriba notamos los siguientes ejemplos: “kurrukas”>“arrugas”; “fruenta”>“frente”; “kabdiello”>“caudillo,” “linpeza”>“limpieza”, “mulleres”>“mugeres”, “akomandes”>“encomiendes”, “bentrada”>“preñada” [‘embarazo’].¹⁹ Se vislumbra el intento del autor de atenerse a las normas de la época al abandonar las formas aragonesas

¹⁷ Con respecto al uso del castellano para expresar conceptos religiosos islámicos, dice un morisco desterrado en Túnez que “esta lengua bulgar es tan corta de bocablos, que no se puede perfectamente traducir, sino sólo el sentido, y pareçe dicha una cosa en la una tan diferente, que no se recibe aquella dulçura que tiene en su elucençia...” (Oliver Asín 414). Curiosamente, hacia 1580 Juan de Ribera dice algo parecido con respecto al uso del árabe para comunicar conceptos cristianos: “Buscar predicadores que sepan arábigo sería imposible y quando los uiesse no conuendría enseñarles en aquella lengua, por falta de términos para manifestar los principales misterios de nuestra fe y los que se buscan equivalentes por circunloquios no sólo no explican la fuerza, pero las más de las veces dicen errores en nuestra religión” (García Cárcel 164).

¹⁸ Compárese con el estudio lingüístico literario que hace Bernabé Pons de *El cántico islámico* de Taybili (1988, 71 y ss.), y con el de Vespertino Rodríguez del mismo *Discurso de la luz* (284-286).

¹⁹ Para un estudio lingüístico del *Libro de las luces*, véase Corriente, “Notas lingüísticas”, 55-62.

y arcaicas de sus compañeros que escribían en aljamía, probablemente hacia finales del s. XVI. Hasta qué punto emuló a los autores cristianos se ve en su uso de un dios romano para una metáfora, “Quando vino la mañana/bio salir el claro *feuo*” (3.83-84²⁰; cursiva mía). Por otra parte, imita a sus contemporáneos al aspirar a un lenguaje culto y novedoso, visto en el fenómeno de la ultracorrección como en “hinsignia” (3.939), “hinorme” (3.1058), “hignores” (3.1106), “hinominiosas muertes” (2.42). O con cultismos como “odoríferas aguas” (3.1583), “superlativos dones” (3.1270), “perniçiosos” (2.42), “porque esta nuestra prosapia / más que de reyes, se estima” (5.60-61).²¹ El lenguaje de Rabadán está en línea con la tendencia de finales del XVI, principios del XVII, cuando el aragonés retrocede plenamente frente al castellano. Sin embargo, el proceso no está completo porque el poema de Rabadán aún tiene muchos aragonesismos como “deseçada” (3.2413) por seca, “drecho” (Pr. 65) por derecho, “eslito” (3.950) por elegido y “espeçialdo” (3.1199) por singular/esclarecido, que es calco del árabe, “contino” (3.1319) por continuo, “arrudillado” (3.211) por arrodillado, “andó” por anduvo (3.2756)²² por señalar solo algunos.

5. Rabadán apropia recursos estilísticos y poéticos de los cristianos

Para ser capaz de modernizar el lenguaje anticuado del texto aljamiado-morisco que usaba como fuente, Rabadán tenía que haber asimilado primero este vocabulario mediante variadas lecturas de obras de autores cristianos. Se ha empezado a documentar las prácticas de lectura de los moriscos. Conocido es el anónimo soneto morisco “Dios, que a los suyos padeciendo mira” que pone en estrecho contacto la literatura de los moriscos con la de la España cristiana.²³ Asimismo Oliver Asín señala en la arriba mencionada novela morisca *El arrepentimiento del desdichado* las reminiscencias de la literatura de la España cristiana, pues ésta contiene citas de Jorge Manrique, Lope de Vega, Garcilaso, Góngora y Quevedo, junto con los romances moriscos y artificiosos (422-449). Finalmente, en el prólogo del *Cántico islámico*, el morisco Taybili nos informa desde el exilio que estuvo de compras en una librería en Alcalá de Henares en 1604, donde además de comprar libros como el *Césares* de Pedro Mexía y el *Relox de príncipes y Epístolas* de Antonio de Guevara vio una edición del *Quijote* (153).

Rabadán sabía que para evocar a los grandes autores cristianos necesitaba no solo el lenguaje, sino también los recursos poéticos y estilísticos que manejaban. Vázquez reconoce que Rabadán y otros autores moriscos “utilizaron formas tradicionales de la poesía española, incluyeron tópicos aprendidos de la literatura que les fue contemporánea y estructuraron sus textos como los libros que habían leído, con prólogos al lector, dedicatorias y poemas laudatorios preliminares” (238-239). En primer lugar, se nota que Rabadán llama su obra ‘discurso’ en lugar de ‘libro’, lo cual refleja el tono argumentativo que viene²⁴. Divide la obra en ‘historias’ adhiriéndose a su fuente, pero añade cantos dentro de las historias al igual que ocurre en obras famosas como las *Églogas* de Garcilaso, la *Eneída* y la *Divina Comedia*. Luego, su *Discurso de la luz* cuenta con un prólogo en prosa

²⁰ Nótese que las referencias al *Discurso de la luz* indican primero el número de libro y luego el número de verso.

²¹ Bernabé Pons también señala cultismos en *El cántico islámico del exiliado* morisco Taybili (1988, 77).

²² Para los “Perfectos que cambian de tema” en el aragonés, como aquí ‘andar,’ véase Alvar (246-247).

²³ Véase Galmés de Fuentes (1977-1978).

²⁴ Otras obras con ‘Discurso’ como título son: *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Etienne de la Boétie (circa 1574), *Discurso de la ciudad de Cartagena* de Francisco Cascales (1597) y en el *Quijote* I, el capítulo XXXVIII “que trata del curioso discurso que hizo don Quijote de las armas y las letras” (487).

y otro en verso con una invocación divina con los que expande la introducción del *Libro de las luces* que se limita a un breve resumen del contenido, un ensalzamiento de Mahoma típico de los textos araboislámicos, y las siguientes palabras: “Pues leerás, ya kreyente lector, en este alkitab [libro] i rretorna en su leerlo i pensarás en entender lo ke en él leerás dell eslito [elegido] bien abenturado giyador...” (88). Con su “rretorna en su leerlo” se trata de adoctrinar al lector creyente, mientras que el tono de Rabadán es más didáctico: se propone corregir un error que tienen los cristianos con respecto al hijo Isaac, hijo de Abrahán, mediante un discurso argumentativo. Otras adaptaciones que hace Rabadán a su modelo incluyen la frecuente eliminación del *isnad* o ‘fuente(s)’ típico del islam, que marca en especial el principio de las historias del *Libro de las luces*. Por ejemplo, después de su prólogo, se encuentra la cadena de fuentes (algo corrupta): “Rekuéntase por Ka[...] Wabh fillo de ‘Abdu Munāf Ibnu ‘Abbāç” (88). De hecho, el escrupuloso autor del *Libro de las luces* cita su fuente al principio de cada una de sus siete “estorias”, mientras que Rabadán cita la fuente al principio de la Historia Primera (“cuenta Melique en sus dichos / y su consorçio de nahues [=gramáticos]”; 73) y en su Historia Quinta (“según Alhaçan señala”; 153). El *isnad* en la literatura islámica de tema sagrado cumple su función de asegurar que la información presentada es fidedigna. Pero Rabadán habría entendido que resaltar sus fuentes islámicas en cierta medida desautoriza su discurso frente a lectores cristianos. Por otra parte, un topos que Rabadán sí ve entre sus contemporáneos es el sumario del contenido de cada historia que los impresores frecuentemente incluían en sus libros, por ejemplo,

Comiença la Historia primera del discurso de la luz de Mohamad, calm. Tracta el origen de la luz la fundaçion del mundo el halecamiento de Edam la destronaçion de Luzbel y cayda de nuestros primeros padres con lo que fue de su destierro y prevaricança y pasa la Uaronia de luz hasta Noh aclm contiene esta Historia dos cantos (106)

que se parece a lo que se encuentra en el Quijote (“Cap. II que trata de la primera salida que de su tierra hizo el ingenioso don Quijote”, 48), lo que podría indicar una familiaridad con las normas editoriales de los textos publicados en la España de su momento. También con el efecto de marcar la división interna y dar unidad a su texto, Rabadán frecuentemente añade unas palabras de anticipación al final de las historias: “como Hibrahim, cuyos fechos/ requiere nueva garganta,/ que para tan grande empresa/ ya tengo la uoz cansada” (105, v.654-655).

En fin, estos son varios rasgos formales que sugieren la influencia de lugares comunes de la literatura cristiana en las decisiones editoriales del morisco Mohamed Rabadán.

El primer aspecto estilístico que señalamos de Rabadán es que su poema de nueve libros con más de siete mil versos se escribe en verso romance bien medido:

Antes que fuese criado
Edam, nuestro primer padre,
Antes de fraguar los çielos
Y antes del mundo formarse,
Cuenta Melique en sus dichos
Y su consorçio de nahues [gramáticos]
Un caso muy singular

y un secreto memorable
 que hiço el Señor piadoso
 en fauor de los mortales,
 por donde nos enseñó
 aquel amor entrañable
 que a nuestra umana naçión
 quiso Allá comunicarle:
 y fue que mandó a Gibril
 que con su mano guiase
 el alcalam [pluma], y escriuiese
 una carta de omenaxe
 en la qual quedo estampada
 su promesa y delytaxe. (I. 9-28)

En estos versos, el poeta aprovecha su licencia para emplear la dialefa en ‘criado’ y ‘guiase’. Asimismo se nota el lenguaje llano, sin hipérbatos. Incluso se reproduce el enlace vocálico entre la palabra final de un verso y la palabra inicial del siguiente que caracteriza el habla común. En los versos arriba citados observamos “criado/Edam” y “padre/, Antes”. Rabadán parece adherirse al principio reinante del lenguaje renacentista—señalado por Menéndez Pidal—que aparentemente perdura hasta su época: “escribo como hablo” (1957, 36).²⁵ El mismo Menéndez Pidal nos explica que a partir de 1525 el escritor español “se propende a la sencillez, al habla común, la que todos participan (25). Y son estos preceptos los que gobiernan el verso de Rabadán aunque en el momento en que escribe se vislumbra la inauguración de una nueva poética en España. Tal vez es por el mismo motivo de proyectar la claridad que Rabadán evita recursos que ofuscan el mensaje como los encabalgamientos, aunque en algunas ocasiones emplea esta técnica, por ejemplo en “sin perder sola una darra²⁶/de tiempo; y cuando vinieron” (3.2861-62).

Siguiendo con las técnicas poéticas, está muy presente el recurso de la anáfora, que se ve en los siguientes versos en los que el ángel de la muerte visita a Abrahán:

en solo berte me alteras
 en ablarme, me corrompes
 en mirarme me atribulas
 y causas que me acongoxe;
 mi color palido [sic] y yerto
 mis benas cortas y rompes
 mis lados me titubean
 mis junturas desconpones;
 mi alterado coraçon
 en su aposento no coje,
 ques su morada pequeña
 y no halla dó repose, (3. 1115-1126)²⁷

²⁵ Sobre el lenguaje del humanismo español, véase también Menéndez Pidal (1950).

²⁶ “darra” = ínfima parte (voz del árabe)

²⁷ Para otro ejemplo de anáfora, véase los versos 1. 781-790.

Luego, abundan los ejemplos de la enumeración de varios elementos en serie como en los versos “ojos, labios, bista y talle / y todas sus perfecciones / todo inçitaba a contento” (3.1293-95), los cuales en cierta medida recuerdan el famoso soneto “Mientras por competir con tu cabello” de Góngora donde dice “goza cuello, cabello, labio y frente”; u otros ejemplos como los versos “el que las copiosas huestes / acaua, deshaze y rompe” (3.1147-48) cuya cadencia hace pensar en la enumeración de un verso de “En tanto que de rosa y azucena”, el famoso soneto de Garcilaso, donde dice “el viento mueve, esparce y desordena”. Otros ejemplos son “yo las dulçes compañías / tractos y conbersaciones / aparto, desago y trueco” (3.1167-69), o “lo abraçan, besan y tientan” (8.755), o “esta tenía una hija/ muy hermosa, noble y casta” (7. 390-391).

Otro rasgo del lenguaje del siglo XVI que señala Menéndez Pidal es la pareja sinónima (1957, 33), donde el gusto de la época prefería la equilibrada armonía de dos términos de significado parecido.²⁸ Rabadán emplea el recurso muy a menudo, por ejemplo en los versos “muy contentos y pagados” (1.1492), “de tu cara hermosa y bella” (8.2999), y en “sus alumas y naciones” (1.1523) donde el autor morisco yuxtapone la palabra árabe con su equivalente en castellano. Por no proliferar, nos limitamos a señalar tres de las muchas decenas de parejas sinónimas en el *Discurso de la luz*.

También encontramos la antítesis, como se aprecia en el canto de Rabadán del apasionado sacrificio de Ismael por su padre el profeta Ibrahim: “O desaboridos gustos/ o gustos desconcertados” (3.1433-1434), donde también el poeta recurre al apóstrofe. En otro momento, Rabadán describe los altibajos de la vida humana sobre la tierra en términos antitéticos: nuestra vida consta de

contemplanças y pesares
descansos y pesadumbres
dulçe amargo agrio y suabe,
calor frio sed cansaçio [sic]. (75, 1.143-147)

Pero cuesta trabajo encontrar más ejemplos de antítesis tan característica de ciertos géneros de poesía en el Siglo de Oro español. Podría ser que para este pío autor morisco, había poco de atractivo en la literatura amorosa e hizo lo que pudo por evitar aludirla.

De manera parecida, en la obra de Rabadán no abundan las metáforas, excepto en el prólogo donde el autor al contemplar emprender una obra de tan grandes dimensiones, se pinta a sí mismo como un hombre a la deriva que

se engolfa en un mar inquieto
Sin remos y sin entenas
Roto el mastil y el gouierno,
Con solo la triste proa
De su flaco entendimiento
Que rompe las fieras ondas
El ánimo de su çelo,
Confiado que tu graçia
Le dé fauorable biento,

²⁸ Menéndez Pidal agrega que “los sustantivos, los adverbios, los verbos se repiten en parejas sinónimas, las parejas de vocablos se acompañan por parejas de frases. Es el lenguaje paralelo” (1957, 25).

Con el qual, sus cortas belas,
Arriben a saluo puerto. (68)

Aparte del prólogo, encontramos poquísimos casos de metáfora, a excepción de los versos: “bino a tanto rompimiento/ y a ser tan higual la llaga, que a más andar comprendía/ Toda la naçion humana” (2.100-103), donde ‘la llaga’ se refiere a la corrupción moral de la humanidad durante la época de Noé. El ejemplo del prólogo citado arriba nos confirma que Rabadán es capaz de asimilar el lenguaje corriente de los poetas cristianos de su época, aunque para narrar los eventos sagrados prefiere el lenguaje sobrio y más transparente que le transmiten sus fuentes araboislámicas.

Otra técnica artística a la que alude nuestro autor morisco es el claroscuro. En el prólogo, al hablar de sus fuentes, dice que “cosas que en mi ñiñez hauía estudiado y bisto, por sombraluz benían a la memoria y aquéllas buscaua para conseguir mi propósito” (Pr. 73-74). La imagen que usa para describir la memoria de lecturas hechas hace años es tomada de la pintura cristiana de su época.

Además de los recursos poéticos, una característica del lenguaje en la España de fin del siglo XVI era el neologismo. Según Menéndez Pidal, los escritores como Juan de Pineda en su obra *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589 a.d.) “[avisan] de que todo va a mudarse. Selección no invención era la norma para los coetáneos de Juan de Valdés y de Fray Luis de León; pero ahora el P. Pineda, al frente de los neologistas, parece decirnos: invención más que selección” (43). Para los moriscos lo novedoso no consta únicamente de latinismos y préstamos de otras lenguas romances, para ellos, neologismo es tanto latinismo como arabismo, y hay que reconocer su contribución a la expansión de la lengua castellana por medio de acuñar nuevos arabismos. Así el castellano del s. XVI, además de importar palabras del latín y griego, el italiano, el francés y las Américas, recibió vocablos como ‘halecar’ [crear] (1.213), ‘alqueferino’ (Pr. 40) por *al-kafir* [descreyente] + sufijo romance “ino”, “tan faltos de monestación *muzliminada*” [la cursiva es mía], y multitud de otros ejemplos, que desde luego nunca se difundieron entre la población cristiana ni perduraron en el castellano más allá de la expulsión.

6. Lugares comunes literarios y la temática de la obra de Rabadán

Hasta aquí hemos visto la obra de Rabadán en su aspecto lingüístico, pero no es solamente en el lenguaje que procura evocar la literatura del Siglo de Oro español, sino también en su contenido. Comencemos con el mismo “Prólogo al creyente lector,” pasaje creado enteramente por Rabadán. Inmediatamente, reconocemos el topos de la modestia, igual que en cualquier obra del Medievo o Siglo de Oro.

Pues si en esta copilaçion y discurso se hallare alguna disonançia o açento desfalleçido o sentençia mal aplicada, al discreto lector suplico, lo corrija y enmiende con discreçion y prudençia, considerando piadosamente mi buen intento, pues es çierto, abrá sido hignorança, de la qual no se pudo librar el más sabio, quánto más un miserable. (67)

El pasaje citado podría haberse levantado de las páginas de don Juan Manuel: “non pongan la culpa a la mi entençion...mas pónganla a la mengua del mi entendimiento,” (6) o de Fernando de Rojas: “suplico suplan discretos mi falta” (73). Sin duda el topos aún pervive

en la época de Cervantes, de cuyo prólogo al *Quijote* leemos “quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse. Pero no he podido yo contravenir al orden de naturaleza; que en ella cada cosa engendra su semejante. Y así ¿qué podrá engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío...?” (9). Antes de pasar al próximo apartado, cabría preguntarse ¿quién es el “discreto lector” al que se dirige Rabadán, y si es de alguna manera diferente al que se dirigen los autores de *El Conde Lucanor*, *La Celestina*, o el *Quijote*. No lo contestamos por el momento, porque tendremos más oportunidad de explorar la naturaleza del público ideal de Rabadán más adelante.

Si por un lado nuestro autor hace hincapié en el topos de la modestia, por otro no se refrena lo más mínimo al reclamar un cierto renombre por sus esfuerzos como poeta, a la manera de Juan Ruiz en el *Libro de buen amor*. Al mismo tiempo, como autor tiene conciencia del acto de escribir de una manera comparable a la de don Juan Manuel, Juan de Mena, o Cervantes.

Se deue dar tanto premio
al que saca a luz la historia
como al patron della mesmo;
pero el que açertó a estampalla
en término tan moderno
que en musica se cantase
en dulce y sabroso açento,
éste mereçió mas gloria
porque hiço dos supuestos:
que dio mas fuerça a la fama
y al mundo mayor contento
porque como sea berdad
que el testimonio mas çierto
que dan el cuerpo y el alma
de su grande ayuntamiento
es la uoz, que entre los dos,
concuerdan y dan al biento;
y el que haze que sonore
la uoz, en dulce resueno,
es el berso, que nos muestra
el cumbido [zumbido] del aliento;
por el qual muchos an sido
puestos en çelebre asiento. (Pr. 217-239)

Más adelante, Mohamed Rabadán se compara con un poeta árabe famoso (Umar) y (no tan modestamente) con el rey David²⁹ y sus salmos para terminar su poética naciente:

Es el berso reclamante

²⁹ Rabadán dice “Omar aquel gran guerrero,/ quando a publicar su ley / salió con el mensagero” (v.249-250) y se alude al episodio del auxilio que dio David a Saúl (“David, cantando, expelía / los axitanes [demonios] perversos / del cuerpo del rey Saúl” (v.252-254).

Que abiua el entendimiento
 Y haze que con más juycio
 La memoria remobemos;
 Y es bien que los hechos raros
 En general los cantemos
 Porque siempre su acordança
 Nos exorta con su exemplo. (Pr. 264-271)

El premio que merece el poeta mencionado en el verso arriba citado es la gloria, que nos lleva al próximo aspecto que comparte Rabadán con sus contemporáneos cristianos: los temas de la fama y la fortuna. El segundo libro del *Discurso de la luz* se trata del Diluvio de Noé. En la introducción a dicho libro, que citamos más abajo, el autor alude a la soberbia y corrupción moral de los pueblos humanos durante la época de Noé, según se cuenta en el Génesis. Sin embargo, se percibe una no muy velada alegoría a la soberbia de la Corte e Iglesia españolas de la época de Rabadán.

Muchos hubo en esta uida
 Que lebantaron sus famas
 A la cumbre de potença
 Donde quisieron figarllas [fijarlas]
 Pensando que su fortuna
 Para eterneçar bastaua
 Sus fechos que hindignamente
 Hastal unes [hasta las nubes] lebantán
 Quál con pompas y ambiçiones
 Quál con crueles con açañas
 Quál inuentando eregias
 Setas, çismas ydolatras
 Dexando la rienda suelta
 A las maldades nefandas
 Como si absolutas fueran
 Para poder perpetuallas
 Y al fin, quando en mayor punto
 Sus malos fechos estauan
 Y quando menos cuydaron
 Tener contraria mudança
 Pensando estar más seguros,
 Dio buelta su rueda baria
 Dando con ellos al fondo
 De la baxeça más baxa
 Donde fueron satisfechos
 Donde tubieron la paga
 De sus perniciosos triunfos
 De sus hereticas causas. (2.1-31)

Cuando Rabadán se refiere a algunos que se elevaron a tal punto que llegaron a la cumbre de la potencia, no podemos dejar de pensar en el imperio español en el siglo XVI, el más poderoso en la historia hasta el momento. Pero nótese que el poeta pone esa potencia en el pretérito, como si ya hubiera pasado, como si estuviéramos en la época de después de la derrota de la Armada Invencible en 1588 (“dando con ellos al fondo/de la baxeça más baxa”), cuya memoria aún pervive cuando Rabadán escribe su magna obra. Rabadán propone que la fama duradera no puede acompañar a los que tienen grandes ambiciones, por ejemplo la de expandir su imperio hasta los confines del mundo, ni a los que se dedican a cometer actos crueles (como los autos de fe), ni a los que acusan a los ciudadanos de falsas herejías (como a los judíos, moriscos, luteranos), ni a los que ejercen su poder de forma absolutista (como la monarquía habsburga y su centralismo). Esta fama escolla y se hunde en una mera tormenta. Al contrario, la fama más deseable, la perpetua, se consigue de otra forma:

Cómo en solo Allah debemos
poner nuestras confianças
y en administrar su ley
tendremos perpetuas famas
en este mundo, qual éste,
y en el otro, eterna alchanna [‘eterno paraíso’]. 2. 54-58.

Junto con la alusión a la rueda de la fortuna en los versos citados arriba (“Dio buelta su rueda baria”), la temática de la consecución de la fama eterna recuerda en especial las “Coplas por la muerte de su padre” de Jorge Manrique

Pues otra vida más larga
de la fama gloriosa
acá dexáis.
Aunqu'esta vida d'honor
tampoco no es eternal
ni verdadera;
mas, con todo, es muy mejor
que la otra temporal,
peresçedera. (copla 35)

o a cualquiera de los grandes escritores cuya obra circulaba durante el Siglo de Oro.

Al mismo tiempo, la atención que el autor dedica a la actualidad es propia de los humanistas. Si en los versos citados arriba Rabadán alude alegóricamente a la situación presente de España, en otra parte, menciona más explícitamente que sus contemporáneos viven “amedrentados” (65, Pr. 25), “amenazados y pugnidos por el braço alquefirino [=de los descreyentes]” (66, Pr. 40), con clara referencia a la Inquisición.

Otro de los grandes temas de fines del siglo XVI era el libre albedrío. En el primer capítulo del *Discurso de la luz*, justo antes del momento de la Creación, Allah habla con los ángeles y les explica que a ellos les espera una vida contemplativa sin trabajos. Pero Allah tiene reservado otro destino para los hombres:

Y sobre lo que aora formo,
 contemplanças y pesares
 descansos y pesadumbres
 dulce amargo agrio y suabe,
 calor frio sed cansaço [sic]
 con otras calamidades
 a lo que estarán suxetos
 mientras bida sustentaren;
 Pero tendrán tal franquía
 En sus fechos variables,
 Que harán absolutamente
 A sus libres uoluntades
 Sin hauer quién su designio
 Les estorbe ni contraste. (75, 1.143-156)

Por la expresión “franquía/ en sus fechos variables” entendemos “libertad de obrar” porque tienen una voluntad no solamente libre, sino absolutamente libre, sin que nada como un destino predeterminado les estorbe de su deseo individual. Y más adelante en este mismo capítulo, al crear a Adán, Rabadán introduce el tema del libre albedrío en concreto,

después le dio por morada
 la alchana [el paraíso], en que se olgase,
 dándole *libre albedrío*
 porque donde quiera ande;
 el querer, el no querer,
 el salvarse, el condenarse,
 todo lo puso en su mano.

El tema del libre albedrío³⁰ no está en la fuente de Rabadán, que verificamos al comparar la escena en el *Libro de las luces* en aljamiado.³¹ Rabadán tampoco lo encuentra en la Biblia en referencia a la creación de Adán ni en el Corán.³² Pero sin duda a partir del Concilio de Trento (1545-1563), el tema del libre albedrío relacionado con la gracia divina y el predeterminismo llegó a ser uno de los grandes temas de la teología de finales del siglo

³⁰ En árabe *al-irāda*.

³¹ Véase la version en *Relatos píos y profanes* (Corriente 88-90) y la que edita Lugo Acevedo (2008), 103-105.

³² El Islam se adhiere a la doctrina de la predeterminación, como se aprecia en esta traducción de las palabras del gran comentarista coránico Sahih Bukhari : “Narrated 'Abdullah bin Mus'ud: Allah's Apostle, the true and truly inspired said, "(The matter of the Creation of) a human being is put together in the womb of the mother in forty days, and then he becomes a clot of thick blood for a similar period, and then a piece of flesh for a similar period. Then Allah sends an angel who is ordered to write four things. He is ordered to write down his (i.e. the new creature's) deeds, his livelihood, his (date of) death, and whether he will be blessed or wretched (in religion). Then the soul is breathed into him. So, a man amongst you may do (good deeds till there is only a cubit between him and Paradise and then what has been written for him decides his behavior and he starts doing (evil) deeds characteristic of the people of the (Hell) Fire. And similarly a man amongst you may do (evil) deeds till there is only a cubit between him and the (Hell) Fire, and then what has been written for him decides his behavior, and he starts doing deeds characteristic of the people of Paradise" (4:54:430).

XVI, justo durante la vida adulta de nuestro autor morisco, con el debate entre el dominico Domingo Báñez en contra del libre albedrío y los jesuitas Prudencio de Montemayor y Luis de Molina (1535-1600) a favor, donde prevaleció Molina en 1582 con la ayuda de fray Luis de León. Para Canet, hacía tiempo que el tema del libre albedrío había alcanzado a una amplísima gama de los humanistas europeos, gracias a que fue introducido en el siglo XV por el italiano Lorenzo Valla en su *Libero arbitrio* (24-25). En España vemos que el tema aparece en varias ocasiones como en *El peregrino en su patria* (1604) de Lope de Vega donde el dramaturgo intenta difundir los preceptos del Concilio de Trento, entre ellos el libre albedrío³³ a través del personaje Voluntad. Según Descouzis, con este personaje Lope se proponía “explicar a las masas una noción tan controvertida en aquella época” (262). También aparece el tema en el *Quijote* unos años después, cuando Cervantes advierte a su lector de que “tienes tu alma en tu cuerpo y tu libre albedrío” (10). El que más popularizó el tema del libre albedrío sería Calderón de la Barca en *La vida es sueño*,³⁴ algo posterior a nuestro poeta morisco. Al unirse temáticamente a un grupo tan notable de escritores y teólogos—y quizás en contra de la propia doctrina islámica—Mohamed Rabadán se muestra enterado de las corrientes de pensamiento de su época y dispuesto a adoptar posturas humanísticas.

7. Conclusiones: ¿qué haría uno por quedarse en España?

Ha llegado el momento de hacernos la pregunta, ¿para qué versificar un texto que ya circulaba en prosa aljamiada? ¿Cuáles son sus propósitos más allá de suplir una parte que faltaba del *Libro de las luces*? Según Vespertino Rodríguez, fue compuesto con un fin devoto “que no es otro que excitar la devoción de los lectores piadosos” (280). Rabadán dice que pretende recordar la genealogía del Profeta y enmendar los errores o confusiones de sus compatriotas al hablar del linaje de Mahoma. Pero la obra con sus nueve libros es mucho más que lo afirmado en el prólogo, el *Discurso de la luz* revestido de la retórica poética del Renacimiento de la segunda mitad del XVI coloca al morisco Mohamed Rabadán en la vanguardia de los humanistas españoles de su época. Están presentes todos los elementos que definen al humanista: la renovación del lenguaje. Rabadán pasa de la aljamía con el alfabeto árabe al romano. En su lenguaje se limitan los arabismos con respecto a sus fuentes y moderniza su dialecto aragonés para que se parezca más al castellano. Además, activamente emplea latinismos cultos a la vez que acuña neologismos creados a base de raíces árabes cuando sirve a su propósito. Rabadán usa un gran nivel de erudición al explorar los orígenes de la identidad morisco-española para establecer bases sólidas genealógicas; las fuentes de sus obras son los textos primarios del islam y el cristianismo. Como autor, demuestra ser consciente de la situación del hombre en el presente al referirse en múltiples ocasiones a la opresión de sus coetáneos. Finalmente, su obra abarca uno de los grandes temas humanísticos, el libre albedrío, en boga durante su época. Con este tema en particular, quizás pensaba abrirle la puerta a la Corona para desviar el rumbo de la cuestión morisca; la corte tenía libre elección para decidir su destino.

El propósito de Rabadán tras el *Discurso de la luz* puede haber sido más grande que una sola persona y un libro. Sería insuficiente limitarse a incitar a la devoción como exhorta el autor del *Libro de las luces* con su “¡retorna en su leerlo!”. El salvar al pueblo

³³ Descouzis dice que “la noción del libre albedrío es el segundo postulado contrreformistas de categoría que se discute en el auto” (261-262).

³⁴ Para más información sobre el tema del libre albedrío en Calderón, puede consultarse Fanconi.

morisco de lo que ponderaban las autoridades al final del s. XVI—el destierro, posiblemente con dejar atrás a sus hijos menores, y la expoliación de sus bienes muebles e inmuebles—se volvía cada vez más urgente. En 1598 parecía que les iba bien con el edicto del Santo Oficio destinado a los moriscos de Valencia que los absolvió de sus herejías (Pérez-Bustamante 220). Esta postura benevolente se reiteró el 19 de febrero de 1600 cuando el Consejo de Estado “volvió a insistir en la conveniencia de apurar los medios pacíficos de conversión” (Pérez-Bustamante 220). Sin embargo, de pronto, por la insistencia del Arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, la idea de clemencia para los moriscos desaparecería definitivamente cuando el 3 de enero de 1602 el Consejo de Estado se decidió por la expulsión, comenzando con los moriscos de Valencia y Aragón (Pérez-Bustamante 222). Si el *Discurso de la luz* se termina en 1603, entonces justo en torno a esa decisión del Consejo de Estado es cuando posiblemente se concibe y se escribe la obra. Para entender la reacción de Rabadán ante la prospectiva de un destierro masivo, conviene verlo en el contexto de sus predecesores y contemporáneos.

Como antecesor señalamos a Francisco Núñez Muley (1490-1568), quien, como morisco noble y representante ante el rey Felipe II, argumentó que había que dejar a los moriscos conservar sus rasgos culturales que existían separados a la religión.³⁵ Igual que los otros diversos grupos étnicos en la península, los de Aragón, los de Navarra y los de Castilla, los moriscos eran uno más de los que integraba la multifacética identidad española. Por tanto, no era justo denegarles la práctica de su cultura como efectivamente se hizo en 1567-1568, justo el año en el que murió el distinguido diplomático.

El siguiente hito en la lucha de los moriscos por establecer su derecho a permanecer en España fueron los hallazgos de la Torre Turpiana de Granada en 1588 que apuntaban a los restos de San Cecilio, un árabe cristiano que había acompañado a Santiago en el corazón de la antigua capital árabe.³⁶ Lo curioso del hallazgo es que contiene una profecía escrita en castellano y en árabe sobre la extinción del islam en España, lo cual sugiere que tanto la lengua árabe como la lengua castellana estaban presentes en Iberia desde siempre y que aunque el islam en la península iba a desaparecer, los moros eran tan españoles como los cristianos. Pocos años después (1595-1599) viene el descubrimiento de los libros plúmbeos en el Sacromonte en Granada. Se trata de una serie de tablillas en donde se expone una doctrina que sincretiza el islam y el cristianismo. La lengua de estos libros de plomo era otra vez el árabe preislámico andalusí supuestamente. La serie de 22 tablillas describe una versión del cristianismo que resulta menos ofensiva para los moriscos (sin la trinidad, sin la toma de vino para la eucaristía, sin el culto de los iconos). En su época estos descubrimientos levantaron mucha polémica que no se resolvió hasta 1682 cuando el Vaticano declaró que tanto los pergaminos de la Torre Turpiana como las tablillas del Sacromonte eran un fraude. Hoy se suele atribuir la autoridad de estos engaños genialmente coordinados a los moriscos aristócratas Alonso del Castillo³⁷ y Miguel de Luna.³⁸ Su objetivo fue crear lazos histórico-religiosos entre cristianos y moriscos para dar a los elementos moderados de la corte un motivo por el que dejar que los moriscos se quedaran en España.

³⁵ Para más información sobre Núñez Muley, véase Vincent y también Rubiera Mata.

³⁶ Un excelente artículo sobre los libros plúmbeos es el de García Arenal

³⁷ Para la figura de Alonso del Castillo, véase Cabanelas (1965).

³⁸ Remito al estudio de Márquez Villanueva sobre Miguel de Luna.

Por último, mencionaremos *La verdadera historia del rey don Rodrigo*, publicado en su conjunto en 1603³⁹ por Miguel de Luna, quien se identifica en el texto como traductor de un manuscrito árabe antiquísimo en la colección de la biblioteca de El Escorial. Dicha historia pretende demostrar la común humanidad de todos los habitantes de España. Como ha señalado Márquez Villanueva, esta afirmación se fundamenta en el hecho de que los primeros pobladores de España después del Diluvio llegaron con un tal Sem, hijo de Jáfet, hijo de Noé, pero no el Sem Tubal⁴⁰ (legendario primer rey en Iberia) sino un Sem de apellido Tofáil, árabe y semita, astrólogo, matemático y filósofo, y enteramente laico (77). Otra vez, Miguel de Luna quiere sembrar la duda de que España fuera tan bíblicamente cristiana en sus orígenes, como algunos cristianos querrían pensar.⁴¹ Quizás con la duda, un rey sin tanto celo católico no estaría tan dispuesto a poner en efecto las medidas extremas contra los moros.

Lo que tienen estos llamados “falsos cronicones” en común con el *Discurso de la luz*, aparte de su clara progresión cronológica—1588, 1592, 1595-1599, 1600, 1603—es la re-examinación de los mismos cimientos de la cultura española, los mitos en los que se basa la identidad nacional. En su aspecto lingüístico, según el pergamino de la Torre Turpiana, tanto el árabe como el castellano son lenguas con mucha antigüedad en la península; ambas se remontan a mucho antes de la invasión de los visigodos. Según los Libros plúmbeos del Sacromonte, los españoles del siglo XVI no practicaban su religión como se hacía originariamente en los primeros siglos del cristianismo. Se entiende que la forma pura del cristianismo peninsular de antaño sería más asequible para los moriscos y por tanto los dos grupos—cristianos viejos y moriscos—podrían integrarse en un terreno común. Según Miguel de Luna en la *Verdadera Historia*, la cultura hispana no se traza a los visigodos, sino a los árabes. Sabiendo esto, si tenemos en cuenta ahora a Rabadán y su *Discurso de la luz*, se podría afirmar que los estudios pseudo-históricos de la genealogía indican que los cristianos también están equivocados al identificar a Isaac como el hijo preferido de Abrahán, cuando los textos demuestran que es Ismael, lo que da la razón a los moriscos. En todos los casos se trata de replantear la historia para apelar al intelecto de los círculos moderados de la Corte—su público objetivo. Rabadán dice en su prólogo, refiriéndose a su “uoluntad y çelo / qués, de açertar a escribir / el fin deste gran misterio, / que a enseñarlo a todo el mundo” (Pr. 282-286; cursiva mía). ¿A quién se refiere con “todo el mundo”? Aparte de la comunidad morisca, el hecho de que haya seguido un modelo humanístico sugiere que espera que también algunos cristianos lean su obra. Está en castellano, con un lenguaje moderno repleto de gracia natural por un lado y neologismos por otro. Se recita en el verso más llano: el romance. Usa los recursos poéticos más reconocibles entre cristianos y los lugares comunes temáticos más propios de la literatura de la época (referencias a la fama, la fortuna y el libre albedrío). Para Rabadán el humanismo es la herramienta a su disposición para poner un “fin” favorable al “gran misterio” mencionado aquí. Literalmente, se está refiriendo a cómo escribir una obra de tal envergadura que abarque toda la historia sagrada del islam. Pero eso de “açertar el fin” del misterio podría ser cómo forjar un destino apacible para su gente. Podemos agregar que para Rabadán, su parte en esta gran conspiración—palabra que usamos para el esfuerzo de

³⁹ La primera parte se publicó en 1592 y la segunda parte en 1600 (Márquez Villanueva 45).

⁴⁰ Para más información acerca de Sem Tubal, puede consultarse Magans y Arnedo (33 y ss.).

⁴¹ Al hallazgo de los restos de San Cecilio y los Libros plúmbeos y a la *Verdadera Historia del rey Rodrigo*, podríamos añadir el Evangelio de Bernabé. Véase Bernabé Pons (2002).

los moriscos por salvarse—era levantar de categoría su voz literaria y entrar en el gran estadio de las letras, pues al mimetizarse con el entorno cristiano, le tomarían a él más en serio y cabría la posibilidad de que le dejaran la puerta abierta a su gente a permanecer en España. La aljamía era pesada, restrictiva, tajantemente divisiva—no tenía público cristiano—y con ella no se podía entrar en polémica con los cristianos acerca de la genealogía profética, ni acercarse a las autoridades con capacidad de influir en la situación de los moriscos.

Obras citadas

- Alvar, Manuel. *El dialecto aragonés*, Madrid: Gredos, 1953. 246-247.
- Bernabé Pons, Luis F. “Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el *Evangelio de Bernabé*”. *Al-Qanṭara* 23.2 (2002): 477-498.
- . “Introducción”. *El cántico islámico del morisco Taybili*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988. 5-137.
- Biersack, Martín. “El estudio municipal de gramática en Granada a principios del XVI”. *Crónica Nova* 34 (2008): 161-197.
- Cabanelas, Dario (ed.). *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada, 1968.
- . *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965.
- Canet, José Luis. “El humanismo cristiano: trasfondo de las primeras comedias”, *Relación entre los teatros español e italiano siglos XVI-XX: Actas del Simposio Internacional Celebrado en Valencia (21-22 noviembre 2005)*. Irena Romera Pintor y Josep Lluís Sirera (eds.). Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2006. 15-28.
- Corriente Córdoba, Federico. *Relatos píos y profanos del Ms. aljamiado de Urrea de Jalén*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1990.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. Barcelona: Círculo de Lectores, S.A., 2004.
- Descouzis, Paul. “Efemérides tridentinas de Lope de Vega”, *Thesaurus* 30.2 (1975): 259-270.
- Discurso de la luz*. Véase Lasarte López.
- Epalza, Mikel de. “Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII”. *Studia Historica et Philologica in Honorem M. Batllori*. Roma: Instituto Español de Cultura, 1984. 195-228.
- Fanconi Villar, Paloma. “Teología y libertad en *El mágico prodigioso*”. Tomás Albaladejo Mayordomo (ed.). *Calderón de la Barca y su aportación a los valores de la cultura europea : 14 y 15 de noviembre de 2000 : Jornadas Internacionales de Literatura Comparada*. Madrid: Universidad San Pablo-CEU, 2001. 81-92
- Framiñán de Miguel, María Jesús. “Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertos en el siglo XVI”. *Criticón* 93 (2005): 25-37.
- Gallego y Burín, Antonio y Alfonso Gámir Sandoval. *Los moriscos del reino de Granada: según el Sínodo De Guadix De 1554. Edición preparada por Fr. Darío Cabanelas Rodríguez*. Granada: Universidad de Granada, 1968.
- Galmés de Fuentes, Álvaro (ed.), *Historia de los amores de Paris y Viana*. Madrid, 1970.
- . “Sobre un soneto barroco de un morisco”, *Archivium* 27-28 (1977-1978): 201-217.
- García-Arenal, Mercedes. “El entorno de los Plomos: historiografía y linaje”. *Al-Qanṭara* 24 (2004): 295-325
- García Cárcel, R. “Estudio crítico del catecismo de Ribera-Ayala”, *Les morisque et leur temps: Table Ronde Internationale, 4-7 Juillet 1981*. Montpellier, Paris, 1983, 161-168.
- Gil Fernández, Luis. “Los *Studia Humanitatis* en España durante el reinado de los Reyes Católicos”. *Península. Revista de estudios ibéricos* 2 (2005): 45-68.

- Hegyí, Ottmar. *Cinco leyendas y otros relatos moriscos: (ms. 4953 De La Biblioteca Nacional De Madrid)*. Madrid: Gredos, 1981.
- Juan Manuel. *El conde lucanor*, ed. Guillermo Serés. Barcelona: Crítica, 1994.
- Lasarte López, J. A. (ed.). *Poemas de Mohamad Rabadán-Canto de las lunas-Día del Juicio-Discurso de la luz-Los nombres de Dios*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1991.
- López-Morillas, Consuelo. "The Genealogy of the Spanish Qur'an". *Journal of Islamic Studies* 17.3 (2006): 255-94.
- . "El Corán romanceado", *Sharq al-Andalus* 16-17 (1999-2002): 263-284.
- Lugo Acevedo, María Luisa (ed.). *El Libro de las luces: leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica*. Madrid: Trivium, 2008.
- . "Mohamed Rabadán, poeta morisco-aragonés, lector del *Libro de las luces*, estudio comparativo" en *Morada de la palabra, homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, Vol.1. Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 2002. 989-1002.
- . "Kitab-al-anwar: el copista ante su texto", en Abdeljelil Temimi (ed.) *Actes du VI Symposium International d'Etudes Morisques sur: Etat des Etudes de Morisologie durante les Trente Dernières Années*. Zaghuan: Publications du Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanas, Morisques, de Documentation et d'Information, 1995. 161-171.
- Magans, Vicente Nicolás y Cipriano de Arnedo (eds.). *Museo histórico español*. Madrid: Domínguez, 1849, Archivado en internet por el Boston Public Library: <http://archive.org/stream/museohistoricoesp00maga> [sic].
- Márquez Villanueva, Francisco. "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna". En *El problema morisco: desde otras laderas*. Madrid, 1991. 45-97.
- Martínez Ruiz, Juan. "El humanismo en Granada: referencias al Inca Garcilaso". *Chronica Nova* 16 (1988): 101-115.
- Menéndez Pidal, Ramón. "El lenguaje en el XVI", en *Mis páginas preferidas. Estudios lingüísticos e históricos*. Madrid, 1957. 9-45.
- . *Poema de Yuçuf: Materiales para su estudio*, Granada, Universidad de Granada, 1952.
- . "La lengua en tiempos de los Reyes Católicos: Del retoricismo al humanismo". *Cuadernos hispanoamericanos* 5 (1950): 9-24.
- Libro de las luces*. In F. Corriente Córdoba (ed.), *Relatos píos y profanos del Ms. de Urrea de Jalón*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1990.
- Manrique, Jorge. *Coplas*. Ed. A. Medina-Bocos. Madrid: Editorial Edaf, 2004.
- Oliver Asín, Jaime. "Un morisco de Túnez, admirador de Lope". *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* 1.2 (1933): 409-450.
- Pérez-Bustamante, Ciriaco. "El pontífice Paulo V y la expulsión de los moriscos". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 129 (1951): 219-233.
- Poema de Yuçuf: materiales para su estudio*. Ed. Ramón Menéndez Pidal. Granada, Universidad de Granada, 1952.
- Rabadán, Mohamed. Véase Lasarte López.
- Rojas, Fernando de. *La Celestina*. Ed. D. Severin. Madrid: Cátedra, 2004.
- Rubiera Mata, M^a Jesús. "La familia de los Muley-Fez: príncipes meriníes e infantes de Granada". *Sharq al-Andalus* 13 (1996): 159-167.
- Ruiz García, Elisa y María Isabel García-Monge (eds.). *Opera Chiamata Confvsione della setta Machumetana*. Mérida: Editorial Regional de Extremadura, 2003.

- Sahih Bukhari*. <https://www.sahih-bukhari.com>, consultado 19 de sept. de 2016.
- Szpiech, Ryan. "Juan Andrés Preaching Paul to the Moriscos". *La corónica* 41.1 (2012): 317-343.
- Stanley, H. E. J. "The Poetry of Mohamed Rabadan, of Aragon". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (New Series)* [JRAS] 3 (1868): 81-104.
- . "The Poetry of Mohamed Rabadan, of Aragon". JRAS 3 (1868): 379-413.
- . "The Poetry of Mohamed Rabadan, of Aragon". JRAS 4 (1869): 138-177.
- . "The Poetry of Mohamed Rabadan, of Aragon". JRAS 5 (1870): 119-140.
- . "The Poetry of Mohamed Rabadan, of Aragon". JRAS 5 (1871): 303-337.
- . "The Poetry of Mohamed Rabadan, of Aragon". JRAS 6 (1873): 165-212.
- Taybili, Ibrahim. *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*. Ed. Luis F. Bernabé Pons. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988.
- Ticknor, George. *Historia de la literatura española por M.G. Ticknor, traducida al castellano, con adiciones y notas críticas por D. Pascual de Gayangos, individuo de la Real Academia de la Historia, y D. Enrique de Vedia*. Tomo Cuarto. Madrid, 1856. El *Discurso de la luz* se encuentra en el Apéndice H. 275-330.
- Vázquez, Miguel Ángel. "Poesía morisca (o como el español se convirtió en lengua literaria del islam)". *Hispanic Review* 75.3 (2007): 219-242.
- Vespertino Rodríguez, Antonio. "El *Discurso de la luz* de Mohamed Rabadán y la literatura aljamiada de los últimos moriscos en España". *Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisque sur: Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*. Ed. Abdeljelil Temimi. Zaghuan, 1990. 279-291.
- Viguera Molins, María Jesús. "Prólogo". *Relatos píos y profanos del Ms. de Urrea de Jalón*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1990.
- Vincent, Bernard. "Histoire d'une déchéance: la famille des Fez Muley à Grenade au XVI^{ème} siècle". *Cahiers du C.R.I.A.R.* 21 (2002): 69-79.
- Weigers, Gerard. "Moriscos and Arabic Studies in Europe". *Al-Qanṭara* 31.2 (2010): 587-610.
- Zuwiyya, Zachary David. "Juan Andrés's Humanist Rhetoric in the *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* from 1515", en C. Scarborough (ed.), *Revisiting Convivencia in Medieval and Early Modern Iberia*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2014. 373-386.