

CORÓNICA Y RELACIÓN DE LA ESCLAREÇIDA DESÇENDENÇIA XARIFA (MS. D. 565 DE LA B.U.B): UNA NUEVA HIPÓTESIS SOBRE SU AUTORÍA

CORÓNICA Y RELACIÓN DE LA ESCLAREÇIDA DESÇENDENÇIA XARIFA (MS. D. 565 OF THE B.U.B): A NEW HYPOTHESIS ABOUT ITS AUTHORSHIP

Nezha NORRI*
Universidad de Murcia

BIBLID [1133-8571] 23 (2016) 73-91

Resumen: El presente artículo presenta el colofón de varias reflexiones sobre el primer tratado del manuscrito aljamiado D.565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia. Recoge una serie de argumentos que ponen de relieve tanto la génesis del texto como la identidad religiosa del autor. Nuestro estudio se fundamenta precisamente en argumentar que estamos ante un manuscrito aljamiado-morisco que tiene fines didáctico-religiosos tomando como base el marco histórico. Revela la identidad de un autor morisco exiliado que se aferra a ley islámica y que sigue los preceptos de sus ancestros, es decir, un autor que pertenece a la doctrina suní. Por tanto, se descarta la hipótesis de la adscripción del tratado a la doctrina chií propuesta en otros estudios. Asimismo se desarrolla otros nuevos elementos que podrían afirmar la autoría del tratado de la *Corónica*.

Palabra clave: Literatura aljamiado-morisca. Manuscritos aljamiados. Moriscos.

Abstract : This article is the result of several reflections on the first treatise in ms. D. 565, University Library of Bologna. It brings together a series of arguments that elucidate both the genesis of the text and the religious identity of its author, as well as elaborates on other issues that could determine the authorship of the *Corónica's* treatise. Our study argues that we are faced with an Aljamiado-Moorish manuscript created for educational and religious purposes by an exiled Moorish writer who clings to Islamic Law and follows the precepts of his ancestors, being an adherent of Sunni Islam. Therefore, the ascription of this work to a Shia Muslim, espoused by some scholars, is discussed and ruled out.

Keywords: Aljamiado texts. Manuscripts. Moriscos.

ملخص : هذا المقال عبارة عن حصيلة لبعض الاستنتاجات حول دراسة الجزء الأول من مخطوط الأحميادو D.565 الموجود حاليا بالمكتبة الوطنية لبولونيا بإيطاليا، والذي كان موضوع أطروحتنا التي تضمنت تحقيقا ودراسة سوسيوثقافية للمخطوط. يبرز البحث سلسلة من الإنباتات التي تكشف الهوية الدينية لهذا المؤلف، وذلك من خلال مقارنة مضامين الخطاب السردى للنص، هاته المقاربة تركز بالتحديد على تأكيد نوعية هذا المخطوط الذي يتضمن تعاليم دينية إسلامية استنادا إلى عنصر السيرة المقتبس من التاريخ الإسلامي. هذا الجزء من المخطوط يكشف عن هوية مؤلف موريسكي يتمسك كباقي أبناء عصره بالدين الإسلامي، و يتضح ذلك جليا من خلال اتباعه تعاليم أسلافه من أهل السنة. لذلك، وبعد تقديم البراهين والأدلة من النص، يتم استبعاد الفرضية المقترحة في دراسات أخرى والتي ترمي إلى تصنيف هذا الجزء من المخطوط ضمن المذهب الشيعي. المقال يضيف أيضا عناصر أخرى جديدة تمكن من الكشف عن شخص مؤلف الجزء الأول من المخطوط.

كلمات مفتاح : الموريسكيون، مخطوطات الأحميادو، الأدب الأعجمي.

El objetivo de este artículo es presentar varias reflexiones relacionadas con el primer tratado del manuscrito D.565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia. Es un texto aljamiado-morisco procedente del norte de África, escrito en caracteres latinos y que comprende tres tratados diferentes que pertenecen a la pequeña biblioteca del amanuense Mohamed Rubio, originario de Villafeliche y residente en Túnez. Reúne una serie de relatos religiosos y doctrinales; el primer tratado se titula *Corónica y relación de la esclareçida descendencia xarifa* (1-116 folios). El segundo, escrito por el morisco Bejarano, presenta una *Interpretación de algunos milagros que hizo el sancto profeta* (117-200 folios). El autor del tercer tratado, autor anónimo, aborda un devocionario litúrgico según la escuela hanafí titulado *Fardes, çunas y fadilas del guado y çala del guado y çala del madhab del çayd Abu Haniffa* (201-314 folios).

Este manuscrito y otros más, procedentes de Túnez, nos informan sobre la época que siguió a la llegada de la primera generación de los moriscos expulsos, que se habían visto obligados a cambiar radicalmente de medio geográfico y cultural. Los tres tratados de este manuscrito se presentan, pues, en una lengua castellana de su época, generalmente correcta, aunque salpicada de arabismos por acá y por allá;

* E-mail: nezha.norri@um.es

en el fondo estamos ante textos aljamiados pero escritos en caracteres latinos. Revelan ciertos aspectos sobre la época del exilio y nos informa sobre la vida espiritual posterior de los moriscos que se instalaron en los países del norte de África y, más concretamente, en Túnez. Juan Penella⁽¹⁾ dice al respecto que en el siglo XVII esta zona debió de acoger los elementos más cultos que se preocuparon por transmitir los aspectos culturales y espirituales de la sociedad morisca.

Hasta el momento pocos son los estudios y ediciones de los que ha sido objeto este manuscrito. Los primeros en haberlo mencionado fueron Eduardo Saavedra⁽²⁾ y Ribera y Asín.⁽³⁾ Disponemos también de dos ediciones: la primera, completa y aún inédita, preparada por Juan Penella⁽⁴⁾ en la que el autor presenta un estudio minucioso del campo literario-histórico; la segunda es una edición parcial hecha por José Francisco Cutillas Ferrer⁽⁵⁾, donde se edita únicamente el primer tratado del manuscrito. Esta edición no incluye los dos últimos capítulos del tratado. El primero se titula *Coloquio entre el amor dibino y la fe y alabanças a el Muztafa Muhamad*, donde presenta también una loa sobre Dios y su Profeta Muḥammad. El segundo capítulo narra la vida de Salmān al-Fārisī⁽⁶⁾ y su conversión al Islam.

Las reflexiones que desarrollaré en este artículo forman parte del estudio del primer apartado de mi tesis doctoral que lleva como título *Edición y estudio sociolingüístico del manuscrito D.565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia* que se basa en este manuscrito aljamiado escrito por tres autores moriscos que padecieron la expulsión y conocieron la vida en Túnez, Argelia y Marruecos (zonas en las que se asentaron los moriscos en diversas fases de su exilio a partir de mediados del siglo XVI y sobre todo a partir de la Expulsión de 1609). Mi trabajo ha tenido por objetivo una edición completa y un estudio sociolingüístico de este manuscrito que se considera como uno de los más interesantes producidos por autores moriscos en el exilio. La propuesta de estudiar este texto ha emanado de la profesora Mercedes García Arenal, a la que me complace expresar todo mi agradecimiento, por sus consejos y recomendaciones. He de señalar que esta copia ha sido entregada gracias al profesor Juan Carlos Villaverde Amieva, al que por medio del presente trabajo, quisiera expresar mi sincera gratitud por habernos facilitado una copia digitalizada del manuscrito que trato en este artículo

Antes de exponer los detalles del tratado de la *Corónica*, objeto de este artículo, me gustaría hacer un pequeño alto en el camino a fin de recapitular el contenido de los tres tratados. Tras la primera lectura del texto de la *Corónica*, se evidencia que se trata de un tema religioso, en cuyo fondo plantea un contenido novedoso. Vemos que ya no se hablará de los relatos comunes en los manuscritos aljamiado-moriscos editados y estudiados anteriormente, sino que presenta una variante de relatos dentro de lo religioso. Los primeros párrafos están dedicados a contar la vida del Profeta Muḥammad, sus milagros y otros elementos caballerescos. En los capítulos siguientes, el copista trata de resaltar las virtudes de los cuatro califas ortodoxos, ensalzándolos espiritualmente, a fin de expresar al lector el grado de honor en el que se colocan los compañeros del Profeta. El tercer capítulo, y es el que ocupa la mayor parte del tratado, está dedicado a la crónica de los doce imanes de la rama chíí⁽⁷⁾, en donde dedica la gran parte del tratado a contar los sucesos de la batalla de Karbalā⁽⁸⁾ y la muerte de al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib⁽⁹⁾. Después de dicha presentación hagiográfica, el autor relata, en un tono poético, el *Coloquio entre el amor dibino y la fe y alabanças a el Muztafa Muhamad*, donde se presenta un diálogo entre el amor y la fe. En este capítulo se hace constar el valor de cada aspecto y la diferencia entre los dos elementos: uno completa al otro, mencionando las virtudes y milagros del Profeta Muḥammad. El autor pone fin al tratado con un relato sobre la vida de Salmān al-Fārisī y su conversión al Islam. Narra detalladamente los acontecimientos de su búsqueda de la verdad a través de las ciencias religiosas y sus encuentros con sabios ascéticos que le iban indicando el camino para encontrarse con el Profeta Muḥammad.

El segundo tratado fue traducido por el morisco Bejarano en donde se presentan tres capítulos traducidos del árabe al español por mandato de Mohamed Rubio. El primer capítulo es una interpretación en castellano del libro de *sife* [aš-Šifā] de al-Qāḍī ʿIyāḍ⁽¹⁰⁾ que trata los milagros del profeta Muḥammad⁽¹¹⁾.

(1) Penella, *El sentimiento religioso*, p. 21.

(2) Saavedra, *Índice general*, 1878.

(3) Ribera y Asín, *Manuscritos Árabes y Aljamiados*, 1912.

(4) Penella, *Los moriscos españoles*, 1975.

(5) Cutillas, *Corónica y relación*, 1998.

(6) Levi della Vida, "Salmān al-Fārisī", *EP*. Vol. XII (Supplement), pp. 701-702.

(7) Madelung, "Shī'a", *EP*. pp. 420-424.

(8) Honigmann, "Karbalā'", *EP*. pp. 637- 639

(9) Veccia Vaglieri, "al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib", *EP*. pp. 607-615

(10) Cf. art. "ʿIyāḍ b. Mūsā" de M. Talbi en *EP*.

(11) Véase la obra *aš-Šifā* de al-Qāḍī ʿIyāḍ. Al-Ḥaḡarī lo interpreta como "El libro de la salud", mientras que la interpretación correcta es "El libro de la curación". .2013 طبعة المؤلف القاضي عياض، تحقيق عبده علي كوشك، طبعة
الثقفا بتعريف حقوق المصطفى (ص) لمؤلفه القاضي عياض، تحقيق عبده علي كوشك، طبعة 2013.

La obra fue glosada, según el autor, para transmitir en lengua castellana la grandeza de los milagros de Mahoma, así como para honrar su nacimiento. Así pues, el autor revela una serie de milagros prodigiosos del Profeta con objeto de mostrar las pruebas de su carácter de mensajero divino y con la evidente intención de desdibujar las de Cristo. El segundo capítulo presenta una carta redactada en París y que va dirigida a varios moriscos de Constantinopla. Finalmente, el tercer apartado expone la traducción de un sermón que circularía anónimo entre los musulmanes de la época.

Por último, el autor del tercer tratado aclara mediante una serie de capítulos los preceptos, normas y virtudes de la ablución y la oración, conforme a la escuela ḥanafí. Dilucida igualmente todo tipo de prácticas islámicas que pueden servir al lector musulmán. Tal y como se deja ver a lo largo de todo el tratado, asistimos a la reiteración de fórmulas e invocaciones religiosas al Profeta, con objeto de obtener su gracia, perdón, indulgencia y toda suerte de bienes espirituales y materiales.

En las páginas que siguen planteo, como he señalado anteriormente, varias reflexiones sobre el tratado de la *Corónica* cuyo objetivo consiste, pues, en presentar un texto acerca de los descendientes del Profeta Muḥammad. Asimismo, desarrollaré los elementos más destacados que expone el autor, mencionaré las hipótesis estudiadas anteriormente sobre dicho tratado y, paralelamente, comentaré mi visión al respecto.

El autor del texto comienza el tratado con un capítulo en el que procura trazar una breve biografía sobre el Profeta Muḥammad. He aquí un pasaje:

No se podrá tomar principio a una obra como ésta y a lo que la ymayinación tiene propuesto sin encomendarla a el que es causa de todas las causas y pedir a su dibina probidencia crie en mi gracia para que comience la presente obra que es tratar la vida y milagros de su querido el Mustafa Muhamad çalam y de sus compañeros de quien dixo nadie diga mal de mis compañeros que son como las estrellas y el que los amara me ama a mí y el que los aboreçe me aboreçe a mí (fº 1v).

Cutillas Ferrer⁽¹²⁾ opina que dicho elemento podría revelar un posible estado de *taqiyya* en el autor a fin de no revelar la adscripción del tratado a la doctrina chií⁽¹³⁾. Considera que aparte de este elemento existen otros detalles que comentamos más adelante, que permiten atribuir el texto a esta doctrina.

Juan Penella⁽¹⁴⁾, por su parte, piensa que en la *Corónica* se entrevé una clara influencia chií. De igual forma, Mercedes García Arenal percibe el carácter chií en esta obra⁽¹⁵⁾.

A mi juicio, esta hipótesis carece de argumentos convincentes. Ya que centrándonos en algunos detalles presentados en el mismo tratado, no sólo no constato dicha «precaución o disimulo», sino que aprecio claramente la identidad sunní⁽¹⁶⁾ del autor. Como veremos más adelante, existen varios elementos que indican la pertenencia de nuestro autor a la doctrina sunní y que sigue los preceptos de sus antepasados.

A mi modo de ver, el tratado de la *Corónica* revela, en cierto modo, una literatura épico-caballeresca dentro del mundo árabe, manifestada en las personas de Muḥammad, ‘Alī⁽¹⁷⁾ y su hijo al-Ḥusayn y construida según el género de *al-siyar wa-l-mağāzī*, donde se narran en forma novelada las expediciones guerreras de los primeros tiempos del Islam y se ofrece un conjunto de composiciones épico-caballerescas, tradicionales y maravillosas.

La mayor parte del contenido del tratado de la *Corónica*, como hemos indicado anteriormente, concierne el relato detallado de la vida del califa más apreciado, tanto por los sunníes como por los chiíes, evocando su vida durante el califato omeya, sus virtudes, su muerte el día de ‘*Āšūrā*’, décimo día de Muḥarram. El autor presenta la conmemoración de este día en una escena dramática, honrando el perfil del imán al-Ḥusayn y maldiciendo a Yazīd b. Mu‘āwiya⁽¹⁸⁾, que fue quien derramó su sangre en la batalla de Karbalā’.

Los detalles y la cantidad de informaciones que nos brinda el autor en el tratado exponen con claridad la pertenencia del autor a la élite culta que solía leer y escribir obras religiosas. Cutillas Ferrer⁽¹⁹⁾ considera que la estructura de la *Corónica* plantea la cuestión de si el autor intenta camuflar la heterodoxia del texto al sunnismo, que construían la mayoría de los moriscos hispanohablantes. Así pues, inicia la obra con el relato de la vida de los personajes más significativos del Islam en general, el Profeta Muḥammad, los califas ortodoxos, los doce imanes, etc. Según su hipótesis, los elementos más destacados de la *Corónica* que

(12) Cutillas, *Crónica*, p. 36.

(13) Madelung, “Shī‘a”, *EP*, pp.420-424.

(14) Penella, “Los moriscos españoles”, p. 20.

(15) García Arenal, “Shurafā in the last years”, p. 177 .

(16) Brown, “Sunna”, *EP*, pp. 878-881.

(17) Veccia Vaglieri, “‘Alī b. Abī Ṭālib”, *EP*, vol. I, pp. 381-386.

(18) Hawting, “Yazīd (I) b. Mu‘āwīa”, *EP*, vol. XI, pp. 309-311.

(19) Cutillas, “Un texto chií en castellano”, p. 395.

permiten evidenciar la adscripción del tratado a la doctrina chií se resumen en el hecho de narrar los acontecimientos hagiográficos de la vida de los doce imanes de la escuela chií, dedicar el mayor capítulo del tratado a narrar la historia de la muerte del al-Ḥusayn, nieto del Profeta Muḥammad, en la batalla de Karbalā' y la enumeración elogiosa de los doce imanes, mencionando el duodécimo imán al-Mahdī⁽²⁰⁾.

En cuanto a la posibilidad de la práctica de la *taqiyya* o disimulo por parte del copista, según el mismo autor, se revelan tanto en la introducción del tratado que relata la vida de Muḥammad, su familia y sus cuatro califas, como cuando trata al personaje de Muṣāwiya —el primer califa omeya—, personaje que, como es sabido, concita el desprecio de los que pertenecen a la doctrina chií, mientras que en el tratado mantiene el perfil positivo que conecta con la sociedad sunní. Asimismo, apoya su hipótesis haciendo referencia al modo de relatar la muerte de al-Ḥusayn en el tercer capítulo, cuya representación dramática es manifestada a través de una forma literaria de condolencia propia del día diez de Muḥarram (*ʿĀšūrāʿ*), que es un día muy señalado para los chiíes.

Desde mi punto de vista, la forma de exponer una temática variada en un mismo tratado y la amplitud de la exposición de cada uno de los capítulos se hallan en consonancia con la soltura que se entrevé en las expresiones del autor. Lo que no se puede afirmar con certeza es la pertenencia tanto del tratado como del autor a la doctrina chií, porque, como se verá más adelante, los acontecimientos citados podrían ser recitados por cualquier autor morisco seguidor de la escuela sunní. Referente al hecho de exponer una breve biografía del Profeta Muḥammad, sus milagros y otros elementos caballerescos, para luego relatar los sucesos más importantes de la descendencia *šarīfa*, no es un argumento que afiance la práctica de *taqiyya* por parte del autor. Es más, el autor no tiene nada que camuflar al narrar el relato biográfico de la vida del Profeta Muḥammad, ya que para las dos doctrinas este tema no tiene aspectos de desemejanza.

Tras la muerte del Profeta Muḥammad, como es sabido, viene el liderazgo de los cuatro califas, Abū Bakr⁽²¹⁾, ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb⁽²²⁾, ʿUṭmān b. ʿAffān⁽²³⁾ y ʿAlī b. Abī Ṭālib. El autor presenta en orden cronológico a dichos califas, describiendo sus virtudes y su justo liderazgo, tanto político como espiritual. En un tono puramente sunní, como queda patente al relatar sus cualidades, el autor esboza los rasgos de sus personalidades que les han hecho dignos de dirigir a los musulmanes y difundir el islam. He aquí algunos fragmentos que revelan dicho aspecto.

1) Sobre Abū Bakr dice lo siguiente:

Diçen es su nombre Hadiq que es libre porque le libró Alla del fuego, y se conforman todos los sabios en que fue llamado Çidiq por Alla taala. Y dixo el yman Aly que se llamó Abu Baquir por lengua de el Mustafa —çalm—, y la causa de llamarse Çidiq fue el aber obedecido y creydo en todo a el Mustafa Muhamad —çalm—, y de su subida a los çielos la noche de el mihraçe. Y fue de los primeros que entraron y sustentaron el Lizlem, y el aberse recohido con el (fº 13v).

2) En cuanto a ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb tenemos:

Omar ebnu al Hatab, radia lahu anhu, gobernador de los muzlimes de lo mejor de Curayx. Y quando el querido de Alla —çalm— enbió el requerimiento que tomasen la ley de el Izlem era Omar caudillo de la jente y de los más esforçados y balientes contrarios que tenía el Izlam y el que más lo acosaba y perseguía. Y quiso la dibina probidencía de Alla que biniese a ser su amparo y defensor y el que más defendió y ensalcó el Lizlam, después de treinta y nueve ombres y onze mujeres, cumpliéndose con él los quarenta. Dixo ebnu (fº 15r) Mazhod⁽²⁴⁾, radia lahu anhu, que fue el Lizlam de Omar guía y su reclusión ámparo y su gobierno piedad, y ninguno osó ni pudo haçer açala en la Caba hasta que entró Omar en el Izlam, y tantos mató de ellos que nos dexaron libre la Caba. Y dixo el Mustafa Muhamad —çalm— que Alla taala manifestó la berdad por boca de Omar. Y se conformaron los sabios en que fue el primero que fue llamado amir al muminin, y fue uno de los señalados y prometidos en la gloria y el segundo halifa de los raxitina (fº 15v).

3) Y por último, a ʿUṭmān b. ʿAffān lo menciona como sigue:

Y en un dicho de los çiertos diçe que el mensajero de Alla —çalm— recohió sus ropas y dixo tengo berguença de un ombre de quien tienen berguença los ángeles dél (fº 17r) [...] y lo mataron en su casa estando leyendo en un Corán, cuya limpia y santa sangre fue derramada sobre las ojas del dicho Corán (fº 17v).

(20) Madelung, “al-Mahdī”, *EF*, vol. V. pp. 1230-1238.

(21) Montgomery, “Abū Bakr”, *EF*, vol. I. pp. 109-111.

(22) Levi de la Vida y Bonner, “ʿUmar (I) b. al-khaṭṭāb”, *EF*, vol. X. pp. 818-821.

(23) Levi de la Vida y Khoury, “Uṭmān b. ʿAffān”, *EF*, vol. X. pp. 946-949.

(24) Vadet, “Ibn Masʿūd”, pp. 873-875.

En este contexto, hay que recordar que, según la doctrina chií, el Profeta Muḥammad habría escogido como sucesor, antes de morir, a ʿAlī b. Abī Ṭālib, que sin embargo, en lugar de primero, ocuparía el puesto de cuarto califa. Como sabemos, las fuentes chiíes no reconocen la elección del liderazgo de los tres primeros califas (Abū Bakr, ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, ʿUṭmān b. ʿAffān), ya que representan un perfil negativo, imagen esta que no aparece en el tratado de la *Corónica*, sino más bien al contrario.

Otros dos elementos que saltan a la vista son las descripciones positivas de Muʿāwiya⁽²⁵⁾ y ʿĀʿiṣa⁽²⁶⁾, la mujer del Profeta. El autor los representa en armonía con la doctrina y el pensamiento sunní, mientras que, como es sabido, todas las fuentes chiíes representan negativamente tanto a Muʿāwiya como a ʿĀʿiṣa, ya que les reprocha vehementemente su comportamiento perjudicial en la historia del Islam. Veamos los siguientes pasajes:

Sobre ʿĀʿiṣa dice:

Y dixo Ayxa radia lahu anha: ‘Nunca tube celos de las muxeres de el querido de Alla —çalam— como tube de Jadicha, solo de ber tanto como lamentaba y alababa en todas las oras, y dixo más, que quando a Raçuli lahi —çalam— mataba alguna res y la hacía quartos, la repartía por los deudos de Jadicha y deçia: “Esto es para los deudos de la señora de el uniberso” (fº 6r) [...] La más abentahada después de Jadicha fue Ayxa, radia lahu anhu chumain (fº 12v).

Y sobre Muʿāwiya:

El qual Muagya fue ombre justo y santo, temeroso a el Señor en cuyo tiempo tubieron muchas bitorias de los infieles (fº 26r) [...] y tendiendo su derecha mano y inbocando la unidad del Señor se despidió y desamparó la justa alma a el cuerpo y murió radia lahu anhu (fº 28r).

También, a mi juicio, el hecho de exponer la vida de los doce imanes no forzosamente indicaría la filiación de la *Corónica* a la doctrina chií, ya que la *sunna* reconoce asimismo a dichos imanes. De igual forma, la creencia en el duodécimo imán no constituye una exclusividad de las fuentes chiíes, ya que la doctrina sunní también cree en la aparición del mismo antes del fin de los tiempos, para unir a la humanidad bajo la ley del Islam. Mercedes García Arenal⁽²⁷⁾ dice al respecto:

No es el mesianismo un rasgo exclusivo del Islam chií, sino en el Islam occidental, igualmente existe la creencia en un Mahdī, es decir, un mesías que aparecerá antes del Fin de los Tiempos para llevar a los musulmanes a una gran victoria final y a la unión de toda la Humanidad bajo una sola Ley, la del Islam y un solo pastor, al-Mahdī, especie de Muhammad redivivo, emperador del Final, ha estado muy extendida y ha dado lugar a cantidad de movimientos políticos y religiosos.

En el siguiente pasaje vemos representada la creencia en el imán oculto y su aparición al final de los tiempos:

Su apellido Abul Càçim el Halifa, el Çālihe y es el postrero de los doçe imanes de su estirpe y el imam el Mehdi como lo dixo su anteçeçor el Mensajero de Alla çalm y el que bendrā a la fin de el tiempo a encontrarse con çeydina Eça (fº 83r).

Si nos inclinamos a la hipótesis de la pertenencia de la *Corónica* a la doctrina chií, evidentemente deberíamos plantear el argumento más significativo e importante que marca la diferencia entre las dos doctrinas (sunna y chíia), y que no está mencionado en la *Corónica*: a saber, el carácter infalible de los doce imanes. La doctrina chií cree en dicha perfección, mientras que la escuela sunní no admite dicho aspecto, ya que se considera una cualidad reservada a los profetas. Si el autor hubiera mencionado o insinuado dicho aspecto, podríamos, en este caso, pensar en la hipótesis de la adscripción de la *Corónica* a la doctrina chií.

En cuanto al relato del autor sobre el personaje de Yazīd b. Muʿāwiya y al hecho de que en la misma *Corónica* exponga su mal gobierno y su confrontación con al-Ḥusayn en la batalla de Karbalāʾ, el autor lo representa en una imagen negativa, debido a los sucesos históricos que acontecieron durante su mandato. Veamos el siguiente fragmento:

(25) Hinds, “Muʿāwiya b. Abī Sufyān”, *EF*, vol. VII, pp. 263-268.

(26) Montgomery, “ʿĀʿiṣa bt. Abī Bakr”, *EF*, vol. I, pp. 307-308.

(27) García Arenal, “Taqiyya”, pp. 350-351.

Como llegase la ora y se cumpliese el plaço y último fin de su vida de Maugya, estando en la çidad de Damasco se halló a su cabeçera el Yaçit su hijo, maldito sea de Alla, y díxole a su padre “A el fin, padre mio, que mueres”. A lo qual Respondió el bienabenturado padre “Si hijo, porque toda cosa criada a de morir y no quedará sino el que es eterno en su reismo, el que es perfeto ser de vida, el que no le alcança ni toca (fº 26v) el morir ni pasa por tiempo” (fº 27r).

Como es bien sabido, para la doctrina chií, Yazīd b. Mu‘āwiya es un personaje condenado al fuego y perseguido por la maldición, mientras que en la *sunna* hay dos tendencias: una que concuerda con la visión de los chiíes y otra que se mantiene neutral respecto de si hay maldición o bendición. Por tanto, para las dos doctrinas, dicho personaje no representa una imagen positiva.

El capítulo más extenso de la *Corónica*, como anteriormente señalamos, narra los sucesos de la batalla de Karbalā’ y conmemora la muerte de al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib. El relato de dicho capítulo tampoco revela forzosamente la adscripción del tratado a la doctrina chií. Es cierto que los chiíes tienen algunas tradiciones relativas al día de ‘Āšūrā’ que conmemoran la muerte de al-Ḥusayn; hoy en día representan algunas escenas dramáticas para expresar el dolor y la tristeza. Pero para los sunníes también el diez de Muḥarram simboliza un día sagrado y muy significativo: celebran también sus tradiciones en el día de ‘Āšūrā’ como la práctica del azaque, la visita de los familiares a los cementerios, comprar regalos a los niños, el papel del agua, el juego de las hogueras, etc. Por lo tanto, podríamos decir que las dos doctrinas tienen un especial recuerdo en este día, ya que cada una tiene sus tradiciones y que se siguen practicando hasta hoy en día.

A continuación destaco un detalle mencionado en el tratado que para Cutillas Ferrer⁽²⁸⁾ designa un rasgo de la doctrina chií: una de las costumbres que suelen llevar a cabo los chiíes en el día de ‘Āšūrā’ es la lectura de la historia de al-Ḥusayn. Veamos el siguiente pasaje:

Y ansí quelquiera que la leyere el día de Axora le dará Alla taala tanto premio como el que murió xahid y apartará Alla de el todo mal y no tendrá malas bascas a la ora de su muerte (fº 64v) y berá en su sueño a el Muzaḥfa Muhamad çalm y le será buen compañero dándole su mano a el pasar de el çirat y goçará el descanso de la gloria eterna (fº 65r).

Como se deja ver, el tratado de la *Corónica* recoge el detalle de la lectura de esa historia el día de ‘Āšūrā’, pero no sólo refiriéndose a la historia de al-Ḥusayn, sino a las historias de todos los imanes, como revela el siguiente párrafo claramente: “*pues animémonos a leer sus santas vidas y muertes participando de sus méritos ansí letores como trasladadores y oyentes*” (fº 65r).

Hay otro detalle mencionado en la *Corónica* que no debemos pasar por alto, ya que podría confirmar la identidad religiosa del autor: declarar abiertamente que la verdadera doctrina que debe seguirse es la sunní. He aquí el párrafo:

Y que la jente de su uma sería repartida en muchas partes unos siguiendo y manteniendo la berdad que es la çuna, y otros contrarios a mis compañeros y a la çuna y abrá (fº 4r) entre ellos muchas guerras y muertes (fº 4v).

Con objeto de corroborar mi hipótesis, trataré de abordar de nuevo el tema del califato omeya. Se trata de la descripción de los detractores de Mu‘āwiya en relación a su infidelidad, ya que, como he referido anteriormente, según el pensamiento chií el Profeta Muḥammad habría designado a un sucesor antes de su muerte. Este sucesor era su yerno, ‘Alī b. Abī Ṭālib, y sus descendientes serían, así pues, los califas legítimos. Dicha cuestión no está tampoco mencionada en la *Corónica* sino más bien al contrario. El siguiente pasaje lo revela claramente:

Muerto nuestro Profeta Muhamad —çalm— dexó nombrado en su lugar a Abu Baquir el Çidiq (fº 13v.).

Y también:

[Y] el dexalle señalado y nombrado a el punto de su muerte (fº 14v).

Por tanto, ‘Alī b. Abī Ṭālib fue elegido califa en cuarto lugar. Pero, tras su elección, como sabemos,

(28) Cutillas, “Un texto chií”, p. 39.

se desató un enfrentamiento que dio lugar a la división de la nación islámica en tres bloques: los partidarios de ʿAlī, que se hacen llamar chiíes; los partidarios de Muṣāwiya, su oponente y primer califa omeya, que constituirían la mayoría (los suníes), y un tercer grupo, *al-ḥawāriġ*, opuestos tanto a unos como a otros. Por ello, el autor, al relatar los hechos hagiográficos de la *Corónica* dice lo siguiente:

El qual Muagya fue ombre justo y santo, temeroso a el Señor, en cuyo tiempo tubieron muchas bitorias de los infieles (f° 26r).

Es evidente que los infieles, para este autor, son los partidarios de ʿAlī; por lo tanto, mediante dichos detalles reveladores, las visiones destacadas en la *Corónica* sobre los compañeros del Profeta, los personajes históricos como Muṣāwiya y su hijo Yazīd se caracterizan más por el pensamiento de la doctrina sunní. Así pues, parece descartada la filiación del tratado a la doctrina chií y avalada la identificación del autor como perteneciente a la doctrina sunní, representando dicha *Corónica* como una temática novedosa en forma de material didáctico-religioso. Asimismo, pienso que hay que descartar la hipótesis de la precaución del autor, ya que dicha actitud no se percibe notoriamente en el autor de la *Corónica*, puesto que son muchos los elementos que señalan con claridad la identidad del autor como un morisco sunní que se aferra a sus creencias mediante los relatos de su *Corónica*.

Finalmente y tomando como punto de partida: a) la forma en la que el tratado de la *Corónica* presenta una parte de la vida del Profeta Muḥammad; b) el modo en que desarrolla varios capítulos sobre los califas ortodoxos y resaltar sus virtudes; c) la exposición de los doce imanes, detallando sus nombres y los acontecimientos más relevantes durante sus mandatos; y d) la narración de la historia de Salmān al-Fārisī y su conversión al Islam; podría considerarse, en definitiva, que dicho tratado está dirigido a un lector hispanohablante y que tiene un claro fin religioso-moral, siendo un novedoso método didáctico y hagiográfico elaborado por un morisco exiliado que sigue los preceptos de sus antepasados.

Así pues, parece acertado decir, citando a Hossain Bouzineb⁽²⁹⁾ que en cierto modo este tipo de historias permitía a los moriscos identificarse con la coacción padecida por los partidarios de ʿAlī, asimilada a la que sufrieron ellos mismos con la Inquisición española. Opina que en este tipo de literatura, los moriscos, o más bien algunos moriscos, encontraron un amparo socio-cultural en estas crónicas y que, tal como se deja ver, nuestro tratado se caracteriza por las peculiaridades de los libros de caballería, cuyo origen probablemente viene de entre las capas populares.

A modo de conclusión, se podría decir que estamos ante un tratado que presenta un material religioso-moral mediante el cual se pretende informar, o más bien instruir a la sociedad morisca tomando como base el marco histórico, y que mediante sus capítulos se pretende también apreciar las buenas obras de los descendientes del Profeta.

Otra cuestión que me gustaría abordar en este artículo es el tema de la autoría de la *Corónica*, ya que como es sabido, la mayoría de los manuscritos aljamiado-moriscos obvian cualquier información al respecto. Asimismo, nuestro tratado no ofrece ninguna referencia que indique o insinúe la adscripción de dicho texto a un autor concreto. No obstante, Cutillas Ferrer⁽³⁰⁾ ha realizado un pequeño análisis sobre una posible autoría basado en hipótesis de otros autores. Además de dicho estudio, desarrollaré otros puntos que afianzan esa posible autoría. Para él, el morisco Ibrāhīm Ṭaybīlī, que lleva el nombre cristiano de Juan Pérez, pudo haber sido el autor de la *Corónica*. Esta hipótesis está basada en algunos detalles, como el que se revela en la obra de Bernabé Pons⁽³¹⁾, donde aparece un dato sospechoso recogido del manuscrito de Ṭaybīlī:

También os tengo sacado de arábigo en castellano toda en bersso, otabas como las presentes, la muerte del Haçan, hijo del Çaydi Hali Ybnu Abi Talib, radia Alahu hanhu, una de las mejores y más sintidas que yo e leydo.

Y esto se deja ver a través del capítulo de la *Corónica* (soneto a El-Haçan), que contiene catorce versos, donde se habla de las virtudes de al-Haçan. Gerard Wiegers⁽³²⁾ señala a su vez, tal como apuntaba Bernabé Pons, que el autor de la *Corónica* podría ser Ṭaybīlī:

In Bologna, B.U.Ms, [...] Corónica y relación [...], the translator of this treatise may be Ybrahim Ṭaybīlī.

(29) Bouzineb, “Los libros de caballería”, 105-116.

(30) Cutillas, “Crónica”, p. 27-28.

(31) Pons, “El cántico islámico”, p. 131.

(32) Wiegers, “Yça Gidelli”, p. 180.

[...] *In the epilogue of that work Ṭaybīlī announces that he has already prepared a first versión of a translation from Arabic to Spanish, a work in prose about the death of Haçan, ibn Hali Ybnu Abi Talib.*

Otros detalles que podrían corroborar dicha probabilidad, siempre con reservas, como señala Cutillas, son los usos grafológicos y los señalados por el profesor Bernabé en su estudio lingüístico, entre el tratado de la *Corónica* y el manuscrito de Ṭaybīlī (*Contradicción de los catorçe artículos de la fe cristiana...*), ya que dichas características se mantienen en ambos manuscritos e incluso llegan a ser idénticas.

Hay otros elementos que corroboran la hipótesis sobre dicha autoría y que no debemos pasar por alto. Se trata, por ejemplo, del contacto que mantuvo nuestro amanuense (Mohamed Rubio) con algunos moriscos, ya que una de sus actividades fue el hacer encargos de traducciones de la lengua aljamiada al castellano y viceversa. Por tanto, los moriscos que contribuían a esos trabajos de traducción eran un grupo de colegas conocidos en Toledo y establecidos en Túnez, y entre ellos: al-Ḥağarī, Muhammad b. ʿAbd al-Raḥī, los hijos de b. al-ʿĀṣī, al-Ukayḥil e Ibrāhīm Ṭaybīlī. Todos ellos eran hombres sabios y píos; escribían, traducían y enseñaban los fundamentos de su religión, la vida espiritual y la terrenal. Así pues, si Ṭaybīlī forma parte del grupo de los traductores de la época y sus rasgos, tanto grafológicos como lingüísticos son casi idénticos a los del tratado de la *Corónica*, entonces, no sería de extrañar que él mismo fuera el autor de ésta.

También hay otro detalle lingüístico que caracteriza la *Corónica* y que podría corroborar la probabilidad de que Ibrāhīm Ṭaybīlī fuera nuestro autor. Se trata de la aparición frecuente de la epéntesis representada en la forma *muncho* (ff^o 69r, 75r, 75v), *muchos* (ff^o 59r, 71v). Enrique Pato⁽³³⁾ en su artículo profusamente documentado sobre la forma “muncho” aporta nuevos datos sobre la cuestión. Documenta este rasgo lingüístico —según los datos de CODEA— desde 1496 a 1625 «*especialmente en Écija (Sevilla), Granada y Calatayud. También aparece, aunque en menor proporción, en documentos notariales de Burgos, Toledo y Madrid*». Presenta, igualmente, un mapa que muestra la extensión de esta forma en el ALPI (Atlas Lingüístico de la Península Ibérica) en que se ha comprobado que «*se registra en el centro y este de Asturias, de manera esporádica en Aragón (sur de Zaragoza y Teruel) y Murcia. En este caso particular, los datos del ALPI resultan un poco limitados, ya que la forma “muncho” constituye uno de los rasgos caracterizados del murciano*». Ahora bien, según la extensión geográfica de la forma *muncho*, se constata que Toledo y Murcia forman parte de dichas ciudades donde esa forma fue un rasgo característico, y como bien sabemos, Ibrāhīm Ṭaybīlī nació en Toledo, aunque de origen murciano, de ahí el uso frecuente de la forma *muncho*.

Otro elemento que salta a la vista es el tipo de literatura que narra la *Corónica* (literatura caballerescas) que caracterizan el tratado. Bouzineb⁽³⁴⁾ opina que Ṭaybīlī debió de leer también los libros de caballerías, como bien se transparenta de su prólogo al lector, hecho a su poemario. Considera que este autor morisco se caracteriza, a través de sus escritos, tanto por su enfrentamiento a la fe católica y a sus instituciones religiosas, como por su aferramiento a la religión islámica. «*No duda en tomar parte en el debate literario de su época que no era otro sino el planteado por el propio Cervantes a propósito de los libros de caballerías y de la calidad de la literatura*».

Así pues, basándonos en todos estos elementos podríamos pensar o afirmar que el autor del tratado de la *Corónica*, efectivamente, podría tratarse del morisco toledano Ibrāhīm Ṭaybīlī.

(33) Pato, “Sobre la forma *muncho*”, p. 329-342.

(34) Bouzineb, “Libros de caballería”, pp. 105-116.

Bibliografía

- Bernabé Pons, Luis Fernando, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybīlī*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988.
- Bouzineb, Hossain, *Libros de caballerías, también los moriscos tuvieron los suyos*. Ed. Sociedad estatal de conmemoraciones culturales, Madrid, 2006.
- Cutillas Ferrer, José Francisco, *Corónica y relación de la esclarecida descendencia xarifa*. Estudio, edición y notas, Universidad de Alicante, Alicante, 1998.
- Cutillas Ferrer, José Francisco, “Un texto chíi en castellano del siglo XVII, en el universo cultural islámico de los moriscos expulsado”, *Sharq al-Andalus*, (1995), pp. 393-400.
- Cutillas Ferrer, José Francisco, “Political Plots, Espionage, and a Shi‘a Text among The Moriscos”, *Journal of Shi‘a Islamic Studies*, vol.V. No. 1, (2012), pp. 49-64.
- García Arenal, Mercedes, “Taqiyya: disimulo legal”, *al-Qanṭara*, XXXIV 2, (2013), pp. 345-355.
- García Arenal, Mercedes, “*Shurafā* in the last years of al-Andalus and in the Morisco period. *Laylat al-mawlid* and genealogies of the Prophet Muḥammad”, en Morimoto Kazuo (ed.) *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies. The Living Links to the Profet*. London-New York: Routledge, 2012, pp. 161–184.
- Hawting, G. R., “Yazīd (I) b. Mu‘āwīa”, *EP*, vol. XI, 2002, pp. 309-311.
- Hinds, M., “Mu‘āwīya b. Abī Sufyān”, *EP*, vol. VII, 1991, pp. 263-268.
- Juynboll G., H. A., “Sunna”, *EP*, vol. IX, 1997, pp. 878-881.
- Levi della Vida, G. - ([Bonner. M]), “Umar (I) b. al-Khaṭṭāb”, *EP*, vol. X, 2000, pp. 818-821.
- Levi della Vida, G. - ([Khoury. R.G]), “Uthmān b. ‘Affān”, *EP*, vol. X, 2000, pp. 946-949.
- Levi della Vida, G., “Salmān al-Fārisī”, *EP*, vol. XII (Supplement), 2004, pp. 701-702.
- Madelung, W., “al-Mahdī”, *EP*, vol. V, 1986, pp. 1230-1238.
- Montgomery Watt, W., “Abū Bakr”, *El2*, vol. I, 1986, pp. 109-111.
- Pato, Enrique, “Sobre la forma *muncho*”, en *ELUA (Estudios de Lingüística. Universidad de Alicante)*, 2013, pp. 329-342.
- Penella Roma, Juan, *Los moriscos españoles emigrados al norte de Africa*, 1975, (Resumen de tesis) Secretariado de Publicaciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Penella Roma, Juan, *El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: Notas para una literatura morisca en Túnez*, 1972, Editorial Gredos, Madrid, pp. 447-472.
- Penella Roma, Juan, *Introduction au Manuscrit D.565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne, Etude sur les moriscos andalous en Tunisie*, 1973, Dirección General de Relaciones Culturales – Madrid, pp. 258-263.
- Qāḍī ‘Iyāḍ: .2003. طبعة القاهرة، دار الحديث، القايرة، طبعة 2003.
- Ribera, J. y Asín, M., *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1912.
- Saavedra, Eduardo, *Índice general de la Literatura Aljamiada*, Memorias de la Real Academia Española, Madrid, VI, 1889, pp. 140-328.
- Talbi M. “‘Iyāḍ b. Mūsā”. *EP*, vol. IV. pp. 289-290.
- Veccia Vaglieri, L., “(al-) Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib”, *EP*, vol. III, 1986, pp. 240-243.
- Veccia Vaglieri, L., “al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib”, *EP*, vol. III, 1986, pp. 607-615.
- Veccia Vaglieri, L., “‘Alī b. Abī Ṭālib”, *EP*, vol. I, 1986, pp. 381-386.
- Wieggers, Gerard, *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado*, 1991, Leiden.