

Antecedentes árabes de leyendas aljamiadas sobre la muerte

MIGUEL ÁNGEL VÁZQUEZ
Florida Atlantic University

Después de la caída de Granada, las persecuciones religiosas y las conversiones forzosas al cristianismo, los moriscos (últimos musulmanes españoles) continuaron aferrándose a su religión y produjeron, en la más completa clandestinidad una literatura conocida como literatura aljamiada compuesta en su mayoría por manuscritos escritos en español pero transliterados con el alfabeto árabe. Es bien sabido que una mayoría de los manuscritos aljamiados son traducciones de originales árabes. Los calcos semánticos del árabe, los arabismos sintácticos y, en general, las frases que a veces tienen sentido sólo cuando las entendemos en árabe¹ han sido copiosamente documentadas en aquellos estudios dedicados al aspecto lingüístico de esta literatura.² No obstante, esos estudios lingüísticos, que parten de las frases en aljamía que se reconocen como arabismos, al ser más bien catálogos de los diferentes ejemplos que ilustran esos arabismos, no nos

1. No hay que pasar por alto que algunos de estos rasgos bien pudieron ser parte del habla común de los moriscos. Es posible pensar que palabras como “almalake” y “quiteb” pudieron haber formado parte de los peligrosos *lapsus linguae* que le ganaron a tantos moriscos una acusación inquisitorial.

2. En todos los volúmenes de la colección CLEAM (Colección de Literatura Española Aljamiado Morisca) que se han venido publicando desde hace más de 30 años se incluye una sección dedicada a la lengua de los manuscritos editados en cada volumen donde se identifican, entre otros, los rasgos lingüísticos árabes de dichos textos. En cuanto a estudios sobre la lengua de los manuscritos moriscos, conviene recordar aquí los clásicos estudios de Eugenio Císcar Pallarés, Karl Kobbervig, Reinhold Kontzi y Consuelo López-Morillas.

dicen mucho sobre la naturaleza del original utilizado, ni del proceso de traducción de los mudéjares y moriscos, ni de la selección del material original árabe. Si queremos hacernos una idea más clara y completa del fenómeno literario que constituyen los textos moriscos, importa entender cómo se apropiaron sus amanuenses los textos en árabe que tuvieron a su disposición. Aunque los originales árabes de muchos textos aljamiados todavía nos eluden, cumple hacer un esfuerzo por dilucidar la relación entre el contenido de los códices moriscos y las historias originales en árabe que vayan apareciendo. Por ejemplo, las anécdotas que encontramos en los manuscritos aljamiados, ¿proviene de fuentes cercanas en tiempo y espacio a la España del siglo XVI? Las imágenes, temas, y leitmotivos, ¿son creación morisca? ¿producto de la época medieval tardía? ¿o se trata de una herencia centenaria y muy antigua que podríamos rastrear hasta Arabia y los primeros tiempos del islam? ¿Alteraron de algún modo los copistas las fuentes originales? Y si así lo hicieron, ¿por qué? No es este el lugar de dar cuenta detallada de lo escrito sobre el tema pero conviene destacar el clásico trabajo de Miguel Asín Palacios, así como el trabajo de Soha Abboud Hagggar, quien desde finales de los 90 lleva estudiando el *Kitāb al-Tafrī‘* de Ibn al-Ġallāb como una de las fuentes directas de *Las leyes de moros* ofreciendo importantes conclusiones. Hossein Bouzineb, por su parte, atiende varias narraciones fantásticas y Luce López-Baralt (*El viaje maravilloso*) le ha dedicado todo un estudio a los antecedentes árabes de la leyenda de Bulūqiyyā en donde compara episodio por episodio el texto aljamiado con las versiones árabes de la leyenda según la versión de las *Mil y una noches* y la de las *Qiṣaṣ al-anbyā’* [*Historias de los profetas*] de *Za‘labī*. Además, en su *Un Kama Sutra español*, la estudiosa también identifica a Aḥmad Zarrūq como una de las fuentes

más directas de un opúsculo morisco sobre el matrimonio y la intimidad en el contexto musulmán.³

En este trabajo, aunque no pretendo ofrecer la respuesta final a las preguntas antes expuestas, sí quiero ofrecer algunas de las posibilidades de discusión con las que contamos. Quisiera, pues, presentar otras conexiones que he encontrado entre textos moriscos sobre la muerte y varios tratados escatológicos árabes, algunos de los cuales datan del siglo IX de la era común. El corpus escatológico morisco a nuestra disposición está compuesto de historias o anécdotas pías que le describen al lector diferentes aspectos de la muerte y el proceso de morir. En términos generales, los textos moriscos a los que haré referencia son herederos de una antiquísima tradición textual musulmana que tuvo sus orígenes en la tradición oral, pero que rápidamente se codificó en importantes disquisiciones teológicas y que cuenta con un enorme número de anécdotas y leyendas. Conviene, por lo tanto, pasar revista rápida de esa tradición para contextualizar mejor los textos aljamiados.⁴ Tal vez sorprenda al lector saber que los árabes del siglo séptimo a los que Mahoma llevó el

3. Además de los estudios mencionados, cabe añadir los de Álvaro Galmés de Fuentes, Kobbervig (“Un cuento aljamiado”), María José Hermosilla, Alberto Montaner Frutos y María Luis Lugo Acevedo. Por otro lado, la estudiosa Francesca Bellino de la Universidad de Estudios Orientales de Nápoles ha publicado estudios que deben ser de interés para los aljamiadistas interesados en los originales árabes de textos moriscos que trazan la evolución de la leyenda de de Moisés con la paloma y el halcón (“Mosè, il falco e la colomba . . .”) y la de Tamīn al-Dārī (“Tamīn al-Dārī the Intrepid Traveller”).

4. Me limitaré aquí, por consideraciones de espacio, a bosquejar en unos cuantos párrafos las razones que llevaron al desarrollo de toda una literatura islámica ultramundana, sus autores y textos más importantes. El lector curioso que quiera más detalles, puede consultar el primer capítulo de mi libro *Desde la penumbra de la fosa*.

mensaje del islam no concebían la idea de otro mundo u otra vida espiritual al otro lado de la muerte. Para ellos la muerte era el final de todo y no había más. Aunque la idea de la vida eterna no les era desconocida—eran conscientes de las creencias de los judíos y los cristianos—el propio Corán recogió para la posteridad las objeciones que le hicieran a Mahoma cuando éste les prometía no sólo una vida después de morir, sino también una recompensa o castigo según su conducta en la tierra.⁵ La relativa novedad de la idea de una vida eterna llenó de todo género de interrogantes a aquellos que finalmente acabaron por aceptar el mensaje coránico.⁶ ¿En qué consistía el proceso de morir? Cuando el Corán⁷ dice: “Él . . . os envía ángeles que guardan memoria de vuestras acciones. Cuando se presenta la muerte a uno de vosotros, nuestros enviados lo llaman para conducirlo al Señor, y no son negligentes”,⁸ ¿quiere decir esto que hay ángeles que intervienen en el proceso de morir? ¿Cuántos y quiénes son? Cuando el Corán dice: “Quienes . . . sean llamados hacia Dios por los ángeles, oirán decir a éstos: ‘¿Quiénes fuisteis?’”,⁹ ¿quiere esto decir que los ángeles sostienen una conversación con el difunto y lo interrogan? ¿Es que acaso los muertos despiertan y conversan? Y cuando el Corán dice: “¡Si vieses

5. Véanse los siguientes pasajes coránicos que ilustran lo dicho: 17:49, 17:98, 22:5, 23:35, 23:82, 30:80, 32:10, 36:78, 37:16, 37:53, 44:35, 45:24, 56:47.

6. Para más información sobre la muerte según el islam, véase el clásico estudio de Ragnar Eklund. Para un estudio más al día es indispensable consultar el trabajo de Jane Idleman Smith e Yvonne Yazbeck Haddad, en el que las autoras, en lugar de limitarse sólo al islam clásico, dedican toda la segunda parte de su estudio al mundo musulmán contemporáneo.

7. Cuando cito del Corán lo hago siempre a partir de la traducción de Juan Vernet. El resto de las traducciones del árabe son mías a menos que se indique lo contrario.

8. *Corán* 6:61.

9. *Corán* 4:97.

a los injustos cuando estén en los abismos de la muerte, mientras los ángeles extienden sus manos castigándoles y diciendo: ‘Despojaos de vuestras almas’ . . .”,¹⁰ ¿quiere decir que la muerte es dolorosa? Éstas serían algunas de las tantas interrogantes que la falta de detalles del libro sagrado sobre la muerte inspiraría en aquellos primeros musulmanes. El Corán, sin embargo, nunca respondió de manera directa a esas preguntas y se limitó sólo a describir vagamente el proceso de morir.

Esto, sin embargo, no fue óbice para que surgiera un abundante acervo textual basado en los *aḥādīṣ* [tradiciones del profeta Mahoma] que detallara para los creyentes las minucias del proceso de morir. Al asomarnos a los textos que componen ese corpus los lectores que venimos de un trasfondo religioso-cultural judeo-cristiano no podemos más que asombrarnos ante el despliegue de una imaginación que en muchos casos produjo episodios verdaderamente aterradores. Para un cristiano los muertos descansan en la tumba hasta el día de la resurrección; para un musulmán, las primeras horas después de la muerte no constituyen el final de una vida dedicada a la salvación del alma sino que todavía en la tumba, en la propia antesala al otro mundo, tendrá que enfrentarse a otra dura prueba que bien puede poner en peligro de condena al creyente más pío. Tan temprano como el siglo IX de la era común (siglo II del calendario musulmán de la hégira) ya contamos con varias colecciones que recogen un sinnúmero de anécdotas sobre el proceso de morir en las que se nota que la mayoría de los temas, imágenes y tópicos más recurrentes asociados a la escatología musulmana ya estaban sólidamente codificados. Dos colecciones pioneras son *Kitāb al-marwt* [Libro de la muerte] y *Kitāb al-qubūr* [Libro de las

10. *Corán* 6:93.

tumbas] de Ibn Abī al-Dunyā.¹¹ Éste, proverbial por la vida ascética que cultivó, fue un prolífico escritor bagdadí (823–894 de la era común) y maestro de varios príncipes abasíes e incluso de califas como al-Muʿtaḍid y al-Muqtafi. Ibn Abī al-Dunyā se interesó muchísimo por los temas del más allá como bien lo demuestran no sólo los citados tratados, sino otros tantos con títulos como *Man ʿāsha baʿd al-marwt* [Quien vivió después de morir] o *Kitāb al-ayāt wa man takallama baʿd al-marwt* [Libro de los milagros o de quien habló después de morir]. Ávido lector de los tratados de Ibn Abī al-Dunyā lo fue el famosísimo al-Ġazālī (1058–1111) quien en su más importante obra (*Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* [Revivificación de las ciencias de la religión]) dedica el libro número 40, titulado “*Kitāb dīkr al-marwt wa mā baʿdahū*” [El recuerdo de la muerte y el más allá] al tema de la muerte.¹² Otro famoso texto que se le atribuye a al-Ġazālī es *Al-durra al-faḥīra fī kashf ʿulūm al-āḥira* [La perla preciosa sobre la revelación del conocimiento del otro mundo],¹³ aunque T. J. Winter advierte que la autoría de al-Ġazālī sobre este texto ha sido puesta en entredicho (xxvi–xxvii n40). También importa destacar *Al-tadkīra fī aḥwāl al-marwtā wa umūr al-āḥira* [Recordatorio sobre el estado de los muertos y asuntos del otro mundo] del

11. Estos tratados, aunque se han perdido para siempre, quedaron conservados en las citas que de ellos hicieron importantes escritores de la talla de al-Ġazālī y al-Suyūfī. Leah Kinberg, quien editó ambos textos en árabe, se dio a la tarea, nada fácil, de recoger cuantas citas pudo de los tratadistas que citan de Ibn Abī al-Dunyā para tratar de reconstruir en la medida de lo posible el texto original del *Kitāb al-marwt* (143 citas) y del *Kitāb al-qubūr* (121 citas).

12. T. J. Winter, en su introducción a su traducción del *Kitāb dīkr al-marwt* (*The Remembrance of Death and the Afterlife*), indica que por lo menos el veinte por ciento de las citas o anécdotas que al-Ġazālī presenta en su *Kitāb dīkr al-marwt* las tomó de Ibn Abī al-Dunyā (xix).

13. Estudiado y traducido al francés por Lucien Gautier en 1878, y más recientemente por Jane Idleman Smith en 1979 como *The Precious Pearl*.

famoso comentarista coránico cordobés al-Qurtubī (muerto en 1273); *Kitāb al-rūḥ* [Libro del espíritu] de Ibn al-Qayyim al-Ġawziya (1292–1350); y el importante *Kitāb šarḥ al-ṣudūr* [La expansión de los corazones] de Ġalāl al-Dīn °Abd al-Raḥmān al-Suyūfī (1445–1505).

Por las páginas de todos estos clásicos de la escatología musulmana vemos desfilar imágenes francamente impresionantes. Uno de los temas más destacados que se nos ofrecen una y otra vez es la idea que el proceso de morir es profundamente doloroso y traumático: “Šaddād ibn Aws dijo: ‘La muerte es para el creyente el más terrible horror en este y el otro mundo. Es peor que ser serruchado con sierras, o cortado con tijeras, o hervido en pucheros. Si el difunto saliera y le contara a la gente de este mundo sobre la muerte, no les aprovecharía la vida, ni encontrarían deleite en el sueño’” (*Ihyā’* 1773). Otro elemento constante en estos textos es el Ángel de la Muerte que curiosamente sólo se menciona explícitamente de manera muy escueta y una sola vez en el Corán,¹⁴ pero que pasa a ser uno de los personajes más importantes de todos estos tratados escatológicos. Junto al Ángel de la Muerte, e igualmente importantes, encontramos a los temibles Munkar y Nakīr,¹⁵ ángeles descritos de manera hiperbólica y de apariencia horrorosa, su misión es interrogar al difunto en su tumba sobre su fe islámica. El resultado del interrogatorio determinará si el tiempo que pase en la tumba será uno placentero o tortuoso. En ese sentido la misma

14. Ver Corán 32:11: “Di: ‘El Ángel de la Muerte, al que se ha encargado de vosotros, os llamará. Luego seréis devueltos a vuestro señor’”.

15. A propósito de sus nombres (*munkar* quiere decir ‘abominable’ y *nakīr* ‘detestable’), algunos de los miembros de la *mi‘tazila* (escuela de pensamiento musulmán que utilizó la lógica y la filosofía para entender la religión), aunque aceptaban la idea del interrogatorio no concebían que Dios creara unos ángeles con nombres tan desagradables (Eklund 5–6).

tumba también emerge como un personaje importante en estos textos. En primer lugar llama la atención la llamada *dağta* o doloroso estrechamiento de la fosa que, según muchas fuentes, sufrirán todos los difuntos en mayor o menor medida, y que según otras fuentes, sufrirán sólo los pecadores. Además, como un atisbo a la pena eterna, se habla sobre el *‘adāb al-qabr* [castigo o tormento de la tumba] que sufrirá el pecador en la misma por tiempo indefinido hasta el día de la resurrección.¹⁶ La tumba en sí misma también forma parte del eje discursivo de los autores clásicos que instan al creyente a recordar y pensar mucho en la muerte para no olvidar que esta vida es pasajera y que es importantísimo obrar rectamente para ganar el premio de una vida eterna en el Paraíso. En ese sentido no hay más que recordar que Ibn Abī al-Dunyā tituló uno de sus tratados *El libro de las tumbas*. Las 121 citas, anécdotas o fragmentos poéticos recogidos en ese texto giran todos en torno al tema de la tumba convirtiéndola en el *memento mori* ideal para el creyente pues le recuerda siempre cuál será su morada final.

Con las observaciones anteriores en mente, ahora es posible

16. Importa añadir que los *mu‘tazilīes* no aceptaban la idea del castigo de la sepultura y ponían como prueba el que cuando se desenterraba a alguien, no se encontraban en la tumba ni serpientes, ni alacranes, ni fuego, ni el cuerpo parecía haber sido atacado por tales. A esto responde al-Ġazālī en su citado *Kitāb dīkr al-marwt* que el castigo de la fosa ocurre al nivel de otro orden de las cosas que pueden percibir sólo unos pocos escogidos, como el profeta a quien le fue dado ver más allá del mundo visible. A ese nivel alterno de la realidad accedemos a través de estados alterados de consciencia, como el sueño. Se trata de uno de los planos de la existencia a caballo entre el mundo material que se percibe con los sentidos y el mundo inteligible que se percibe sólo con el intelecto. Al-Ġazālī arguye que el tormento de la tumba se experimenta del mismo modo que un hombre sueña que una serpiente lo muerde: éste siente el dolor de la mordedura, aunque en la realidad tangible no haya tal serpiente (*Iḥyā’* 1813).

acercarse con detenimiento a los manuscritos aljamiados que reflexionan sobre la muerte y a sus antecedentes árabes. Dado que la literatura de los moriscos es eminentemente religiosa no sorprende que los temas del más allá y de cómo prepararse para el mismo figuren de manera prominente. Una conocida historia aljamiada, la del “*ḥadīṣ* de los dos amigos”¹⁷ tiene estrecha relación con antiguísimas anécdotas del islam. La historia comienza con el relato de dos hombres que llevaban más de treinta años practicando juntos obras y ejercicios píos. Entre sus plegarias le solicitaban a Dios que les concediera que, cuando muriera uno de ellos, pudiera hablar con el que quedara vivo para relatarle sus experiencias con la muerte y su paso al más allá. Después de la muerte de uno de ellos, el difunto le cuenta al que le sobrevivió los pormenores de su paso al trasmundo. Esta premisa de los dos amigos que se quieren tanto que se prometen comunicarse desde el otro lado de la muerte la he podido encontrar atestiguada en el *Kitāb al-manām* [El libro de los sueños] de Ibn Abī al-Dunyā.¹⁸ Este libro está todo dedicado a relatar 349 sueños en los que los vivos entran en contacto con los muertos y son aleccionados en materia de la religión y buen comportamiento espiritual. De entre estos sueños, cinco relatan cortas historias cuya trama es muy parecida a la que encontramos en la historia morisca de los dos amigos. Como las cinco anécdotas son tan parecidas, traduzco aquí sólo una de ellas, protagonizada por Salmān al-Fārisī, cuya muerte se atestigua en varios manuscritos moriscos:¹⁹

17. Manuscritos BNM 5301, folios 2r-10r, y BNM 5305 folios 6r-13v.

18. Editado en árabe por Leah Kinberg, con introducción en inglés: *Morality in the Guise of Dreams. A Critical Edition of Kitāb al-Manām*, Leiden: E. J. Brill, 1994. Hasta donde he podido ver, no existe traducción del texto árabe.

19. La historia de la muerte de Salmān al-Fārisī (o Çilmān, como le llaman los moriscos) se cuenta en los manuscritos J 55 del Consejo Superior de

Nos contó Abū Bakr, nos contó Ishāq bin Ismā‘īl, nos contó Ġarīr según Yaḥyā bin Sa‘īd según Sa‘īd bin al-Musīb que dijo: ‘Abd Al.lāh bin Salām y Salmān al-Fārisī se encontraron y uno de ellos le dijo al otro:

—Si mueres antes que yo, ven a mí y dame noticias de qué encontraste de tu Señor; y si muero yo antes que tú, pues yo te daré noticias.

Y uno le dijo al otro:

—¿Acaso los muertos se encuentran con los vivos?

—Sí, sus almas en el Paraíso van a donde quieren.

Entonces murió Fulano y en sueños fue al encuentro del que quedó vivo y le dijo:

—¡Confía [en Dios] y alégrate! ¡Jamás he visto confianza tal!
¡Confía [en Dios] y alégrate! ¡Jamás he visto confianza tal! (14)

Aunque la citada anécdota es muy corta, comparada con la extensión del relato aljamiado, que por su parte relata otros detalles, la premisa de ambas historias es exactamente la misma, es decir, dos amigos hacen un pacto según el cual, el primero que muera le dará al que quede vivo noticias sobre la muerte. Cabe apuntar, por otro lado, una discrepancia importante entre el relato aljamiado y la antigua narración que recoge Ibn Abī al-Dunyā. En el manuscrito aljamiado, el muerto no le habla a su amigo vivo en sueños, sino que lo hace desde su fosa. La diferencia es de notar porque el tópico de comunicarse con los difuntos a través de los sueños aparece mucho en los textos escatológicos árabes que cité anteriormente y en ese sentido resulta curioso que entre los cientos de narraciones aljamiadas haya poquísimas narraciones en las que un muerto se comunica en sueños con

Investigaciones Científicas de Madrid, folios 21v–44r; en el BNM 5313, folios 182r a 194v y en el llamado “Manuscrito de Urrea de Jalón”—encontrado en Zaragoza tan tarde como 1984—folios 182r–185r.

un vivo. Tal vez la más famosa de estas narraciones sea la del “Sueño del *ṣāliḥ* [hombre pío] de Túnez” (ms. J 55 del CSIC y Escorial 1880) en el que nada menos que el propio profeta Mahoma le habla desde el más allá al *ṣāliḥ* sobre la fe y los acontecimientos del fin del mundo cuando la humanidad se enfrente finalmente al tribunal divino.

Por lo que toca al motivo de los dos amigos, María Rosario Suárez Piñera, en su artículo sobre esta leyenda, tras identificar esta misma trama como un tópico muy antiguo presente en textos como el *Speculum morale* de Bauvais o el *Decamerón* de Boccaccio, sospecha que el tema tendría sus orígenes en la literatura oriental y propone que el relato aljamiado de los dos amigos corrobora tales sospechas, si bien de manera indirecta:

La consideración de estas versiones [occidentales] llevaba fácilmente a suponerles precedentes orientales, partiendo de que gran número de los temas piadosos y legendarios occidentales poseen tales fuentes . . . Aquí es donde, una vez más, la literatura aljamiada viene a proporcionar el testimonio indirecto de que esas fuentes existieron, y, sobre todo que tienen su raíz en temas centrales escatológicos musulmanes. (557)

Con el *Kitāb al-manām* ofrezco aquí la evidencia directa de la presencia de este mismo motivo literario en la Bagdad del siglo IX. Importa subrayar que dado que Ibn Abī al-Dunyā recoge otras cuatro anécdotas que siguen la misma premisa podemos decir sin lugar a dudas que estamos ante un antiguo tópico de la literatura escatológica musulmana—precedida, seguramente, por toda una tradición oral—que ha sobrevivido por siglos y que encontró expresión en la literatura clandestina de los moriscos. Hasta el momento no me ha sido posible rastrear el original árabe de la versión aljamiada del relato

de los dos amigos, pero resulta interesante ver en esta última cómo la historia fue evolucionando de una corta anécdota en un relato más extenso y bien desarrollado en donde los personajes están trazados con un perfil psicológico con el que el lector puede identificarse fácilmente.

Otro texto aljamiado y su conexión con otra historia árabe antigua que he encontrado es el relato que he llamado “la historia del mancebo necrófilo”.²⁰ En la misma, un joven entra llorando amargamente ante Mahoma porque ha cometido un pecado tan grande que le da vergüenza confesárselo a su profeta. Ante la persistencia de Mahoma, el joven confiesa finalmente que es saqueador de tumbas y que ha desenterrado el cuerpo de una joven muerta que acabó poseyendo sexualmente; tras de lo cual, la vejada difunta volvió a la vida para aleccionarlo severamente y advertirle que sería rigurosamente castigado por Dios. El profeta, escandalizado ante tal confesión, lo echa de su presencia avisándole que no tendrá el perdón de Dios. La historia termina cuando el ángel Gabriel le dice a Mahoma que Dios ha perdonado al mancebo pecador. El mensaje del relato es, en primer lugar, una reflexión sobre la extensión de la misericordia de Dios, y en segundo, funciona como recordatorio de que el profeta, aunque es el ser humano preferido de Dios, no tiene potestad ninguna para decidir si alguien es perdonado o no.²¹ Como en el caso de la narración de los dos amigos, el posible antecedente árabe que he encontrado para este relato no es la fuente directa de la historia, pero establece con claridad la presencia

20. Manuscrito BNM 5223, folios 242r-244r.

21. En ese sentido, y en el contexto histórico en que se da el texto aljamiado, este aspecto de la historia resonaría de manera especial entre los moriscos lectores (u oyentes) de la misma, pues parece haber aquí una crítica velada a la institución de la confesión católica que le otorga al sacerdote el poder de perdonar o no los pecados de sus feligreses.

de una tradición temática centenaria que desemboca en los textos moriscos. Se trata de una corta anécdota que aparece recogida en dos textos de gran importancia en la historia de las letras árabes: La *Risāla al-quṣayriyya fī ʿilm al-taṣawwuf* [Epístola de al-Quṣayrī sobre los principios del sufismo] de Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm bin Hawzān al-Quṣayrī (siglo XI) y el ya citado *Kitāb ṣarḥ al-sudūr* de al-Suyutī (siglo XV). En cuanto al primero y más antiguo, ninguna historia de la literatura sufi estaría completa sin mencionar a al-Quṣayrī y su famosa *Risāla*. En el capítulo 50 de la misma, que recoge anécdotas de milagros de santos y personas pías a las que Dios les ha otorgado favores especiales, nos encontramos con el relato que traduzco a continuación:

y se cuenta que uno de ellos era un ladrón de tumbas. Entonces murió una mujer y la gente oró por ella y este ladrón de tumbas oró [también] para saber cuál era la tumba. Cuando se hizo noche cerrada, excavó la sepultura y ella dijo:

—¡Alabado sea Dios! ¡Un hombre que ha sido perdonado [*mağfir*], se lleva la mortaja de una mujer que ha sido perdonada [*mağfira*]!

Él dijo:

—Supón que has sido perdonada, ¿de dónde sacas que yo también lo he sido?

Ella dijo:

—Dios, el Altísimo, me perdonó a mí y a todos los que oraron por mí, y tu oraste por mí.

[Él contó]:

Entonces la dejé y la volví a enterrar.

Luego el hombre se arrepintió, y fue sincero su arrepentimiento.
(354-55)

Como ya adelanté el mismo relato aparece casi idéntico, con diferencias sin consecuencia en el en el capítulo 38 de *Ṣarḥ*

al-ṣudūr de al-Suyuṭī (201) que versa sobre la consciencia que tiene el difunto sobre quién visita su tumba. Como se puede apreciar, el relato árabe y el relato aljamiado comparten muchas semejanzas aunque la versión aljamiada sea mucho más elaborada. En la anécdota árabe el ladrón de tumbas no es más que eso y no hay razón para pensar que el excavador quiera hacer algo más que robar. Pero en ambos casos tenemos a una mujer muerta, expuesta y desnuda, que se levanta para aleccionar al transgresor. En ambos casos también se trata de historias que comentan la misericordia de Dios. En cuanto a la versión aljamiada ya se ha visto que existen nuevos personajes que no aparecen ni en al-Quṣayrī ni en Suyūṭī (‘Umar, Mahoma, y el ángel Gabriel); además de que la versión aljamiada ostenta una trama mucho más compleja que la del antecedente (el llanto del mancebo, su confesión ante el Profeta, y la reflexión sobre la falta de autoridad del profeta para perdonar los pecados). En cuanto al proceso de selección y traducción, ¿leerían los copistas de esta historia directamente la *Risāla al-quṣayriyya* o el *Kitāb šarḥ al-ṣudūr*? Aquí importa andar con cautela, pues no creo que podamos decir que los moriscos (o mudéjares) que adoptaron la historia del mancebo necrófilo hubieran tomado la pequeña anécdota que aparece en los citados clásicos árabes y la hubieran sometido a un proceso de *amplificatio* tan extenso. Más bien lo que podemos sugerir es que el texto aljamiado—otro tanto por lo que toca al “Ḥadīz de los dos amigos”—evidencia un proceso de elaboración y evolución de una antigua y corta anécdota que pasando de generación en generación fue adquiriendo nuevos personajes, detalles y añadidos narrativos hasta culminar en la versión de la que se sirvieron los moriscos para escribir su versión. Esa versión que hasta ahora no está atestiguada, pero que teorizo existe, bien pudo traducirse al aljamiado sin adiciones y en caso de

haber habido modificaciones, cabría preguntarse si fueron sustanciales.

Pasando a otras historias escatológicas moriscas, el mismo códice BNM 5323 del que sale la narración del mancebo necrófilo, ofrece otros relatos o comentarios sobre la muerte, para los que he encontrado, si no la fuente directa árabe, versiones árabes cuya cercanía al texto aljamiado evidencian la tradición centenaria de la que parten los textos moriscos. Es de notar también que estas anécdotas han evolucionado poco y han permanecido casi intactas a pesar del paso de los siglos. Por ejemplo, en el folio 239v de dicho manuscrito, Dios le pregunta a Moisés cómo ha sentido la muerte, a lo que Moisés contesta: “Yā señor, como una res que la ‘esqüerchan viva” y que recuerda un pasaje ya recogido en el siglo IX por el citado Ibn Abī al-Dunyā: “Se le preguntó a Moisés, sobre él sea la paz: ‘¿Qué te pareció el sabor de la muerte?’²² Dijo [Moisés]: ‘Me pareció como una broqueta que se ha metido en un vellón de lana y luego es extraída’. Dijo: ‘Oh Moisés, te lo hemos hecho más llevadero” (*Kitāb al marwt* 31). Y más adelante, en el mismo folio del manuscrito aljamiado que vengo citando se dice que “Ka’bu al-Aḥbar dezzīa ‘No se siente menos la muerte que a uno le pusiesen un espinó por la boca y se lo sacasen por baxo”. Esto también recuerda otro pasaje del mismo *Kitāb al-marwt*: “‘Umar [ibn al-Ḥaṭṭāb] le dijo a Ka’b [al-Aḥbār] ‘Dime algo sobre la muerte’. Dijo [Ka’b]: ‘Es como un árbol lleno de espinas dentro del hijo de Adán donde no hay vena en la que no haya una espina, y un hombre de brazos muy fuertes lo agarra y lo arranca’. Entonces ‘Umar lloró” (*Kitāb al marwt* 31). Nótese que aunque el pasaje árabe es más largo—nos ofrece el contexto

22. Suponemos que es Dios el que habla con Moisés, pues el epíteto de Moisés en el islam es, de hecho, *kalim Allāh* [el interlocutor de Dios].

en que Ka'b habló—la cita es prácticamente la misma y en ambos casos es el mismo personaje histórico el que habla. Por otro lado, en el folio 241r, se indica “I dīxo ell annabī Muḥammad, ṣalā Allāhu ‘alayhi wa ṣalam [Dios lo bendiga y salve], que ‘ser atišereado con tišeras i serrado con sierra es mejor que la enbriaguesca de la muerte”. La cita usa casi las mismas imágenes que al-Ġazālī en su *Kitāb dīkr al-marwt* le atribuye a Šaddād ibn Aws: “La muerte es para el creyente el más terrible horror en este y el otro mundo. Es peor que ser serruchado con sierras, o cortado con tijeras, o hervido en pucheros” (*Iḥyā’* 1773).

Otro tema de este mismo códice morisco que resuena en las fuentes árabes es el discurso de la tumba al muerto. En la versión aljamiada (239v–240r) la tumba le habla al vivo como para aleccionarlo e invitarlo a recordarla a ella como un emblema de la muerte que está por sufrir en carne propia:

Caḍa día habla la fuesa quatro vezzes i dizze: “Yo soy la casa de la ‘escureḍaḍ. Yo soy la casa de la soledaḍ. Yo soy la casa de la bravezza. Yo soy la casa de los gusanos”. Asimismo habla la tierra caḍa día çinco vezzes i dizze: “Yā [joh!] hijo de Edam, andas sobre mis questas I tu tornaḍa será mañana con mí en mi vientre. Yā hijo de Edam, icómo te gozzas sobre mis cuestas! Pues aún serás entristeçido en mi vientre. Yā hijo de Edam, pecas sobre mis cuestas, pues aún te conbrán los gusanos en mi vientre”.

En el capítulo siete del citado *Kitāb dīkr al-marwt* de al-Ġazālī hay una sección titulada “Bayān kalām al-qabr li al-mayyit” [Exposición del discurso de la tumba al muerto] que guarda cierto parecido con el fragmento citado:

Dijo el enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve: “La tumba le dice al difunto cuando es enterrado en ella: ‘¡Ay de ti, hijo de

Adán! ¿Qué te distrajo de mí?²³ ¿No sabías que yo soy la casa del tormento, la casa de la oscuridad, la casa de la soledad, la casa de los gusanos? ¿Qué te distrajo de mí cuando pasabas cerca de mí pomposamente?” (*Iḥyā'* 1810)

Como puede apreciarse no se trata de textos exactamente iguales, pero en ambos casos se pretende que el lector vea la tumba como un *memento mori* que lo obligue a reflexionar sobre su mortalidad. De ahí el título que al-Ġazālī le da a su tratado sobre la muerte *Dīkr al-mawt* [*Recuerdo de la muerte*] porque para al-Ġazālī el recordar constantemente la muerte es un ejercicio espiritual que bien puede ganarle la salvación eterna al creyente. La tumba *per se* es destacada como el punto focal perfecto a través de cuya reflexión sería el ser humano podrá diferenciar entre lo verdaderamente importante en su vida (la salvación de su alma) de lo que no merece tanta atención (la vida terrenal y sus placeres). Sospecho que Ibn Abī al-Dunyā tenía la misma intención al escribir su *Kitāb al-qubūr* [*Libro de las tumbas*]. Como ya he dicho no sabemos a ciencia cierta cómo estaba estructurado ese tratado, sólo contamos con las citas que Leah Kinberg logró rescatar de otros tratados, pero el conjunto de ellas nos permite hacernos una idea del tono del mismo. Todas las anécdotas tienen que ver con el cementerio o las tumbas como un signo que el que tenga la sabiduría y pureza espiritual necesarios podrá entender con toda claridad.

Volviendo a la literatura aljamiada y al tema que me ocupa, una anécdota que parece haber sido favorita de los tratadistas escatólogos es la del grupo de israelitas que llega a un cementerio y decide pedirle a Dios que reviva un muerto para poder conversar con él sobre el proceso de morir. La

23. Es decir, que el ser humano debió haber tenido siempre presente la tumba para que le recordara su destino final y obrara de acuerdo a esa consciencia.

misma se encuentra en el citado BNM Ms 5223, que como ya se ha dicho, abunda en narraciones ultramundanas:

Más reqüenta Ġābir hijo de ‘Abdu Allah por ell annabī Muḥammad, ṣallā Allahu ‘alayhi wa ṣallam [Dios lo bendiga y salve], que vinieron una conpañā de los de Banī Iḡrā’ila [israelitas] a un almaqābir [cementerio] i dixieron:

—Hagamos aṣala [oración] en este almaqābir i roguemos aḍa Allah, ta’alā [el Altísimo], que salga a nosotros un muerto i nos haga a saber qué cosa es la muerte.

I hizie[ro]nlo así i quando lo ubieron hecho veos un onbre que se asomó de su fuesa, su cabeça muy negra, la color muy demudada i él dizziendo:

—Yā [oh] gentes, ¿e qués lo que querés?

Dixieron:

—Querémoste demandar por la muerte.

I la ‘ora les dixo:

—Por Allah, os digo que an pasado sobre mí setenta años i la amargura de la muerte no á çesado de mí hata [sic] agora. I todavía [estoy] rogando aḍa Allah que me quisiese tornar como era de primero.

I este onbre tenía entre sus ojos el rastro del açağdar [prosternarse] aḍa Allah. (238v–239r)

El corto relato, basado en un *ḥadīz ṣaḥīḥ* (auténtico) que recogen tanto Buḥārī como Abū Dāwud sobre la permisibilidad de contar historias de los judíos,²⁴ no ofrece mayor dificultad

24. “Según ‘Abd Allah ibn ‘Amr el Profeta dijo “Transmitan mis enseñanzas a la gente aunque sólo se trate de una sola oración y cuenten las historias de los israelitas que les han sido enseñadas a ustedes porque no es pecaminoso hacerlo. Y quien diga una mentira sobre mí, ciertamente que tendrá su lugar en el Infierno” (*Ṣaḥīḥ Buḥārī*, vol. 4, libro 56, número 667). Abū Dāwud también cita dos variantes de este *ḥadīz* (*Sunan Abū Dāwud*, libro 25, números 3654 y 3655).

para entenderlo pero conviene llamar la atención a algunos detalles. Aquí lo interesante es que tenemos un grupo de israelitas protagonizando una historia con un mensaje islamizante, y esto se justifica añadiendo el *ḥadīṣ* del profeta que hace permisible esa historia. La presencia judía en relatos árabo musulmanes no es extraña pues los judíos protagonizan muchos relatos de los primeros años de la época islámica. Además, como se verá más adelante, el original árabe, que dicho sea de paso es antiquísimo, también es protagonizado por un grupo de israelitas. En cuanto a su contenido, uno de los primeros detalles que saltan a la vista es el aspecto del difunto que sale de su tumba, ya que su demudado rostro tiene rastros de que algo profundamente sobrecogedor le ha acaecido: los furores de la muerte aquejan al difunto de una manera tan abrumadora que su amargo sabor persiste por décadas. Esto a pesar de que—y he aquí el remate del mensaje de la historia—se trata de un hombre tan religioso que lleva en su frente la marca de haberse prosternado mucho durante la oración. La anécdota aparece en muchos tratados árabes y de entre los que he podido consultar, el más antiguo en que la encontré documentada es el citado *Kitāb al-marwt* de Ibn Abī al-Dunyā, cuyo texto árabe no deja duda de que se trata de la misma historia. Traduzco del árabe:

Según Ĝābir un grupo de israelitas pasó por un cementerio y uno de ellos le dijo a los otros:

—Si le ruegan a Dios, el Altísimo, para que haga salir ante ustedes a un muerto de este cementerio, le podrían hacer preguntas.

Entonces le rogaron a Dios, el Altísimo, y he aquí ante ellos que un hombre con la huella de prosternarse entre sus ojos se levantó, salido de una de las tumbas, y dijo:

—¡Oh gente! ¿Qué quieren de mí? Hace 50 años que probé

la muerte, y no se ha aliviado la amargura de la muerte de mi corazón. (30)

Al-Ġazālī, por su parte, copia *verbatim* el texto de Ibn Abī al-Dunyā en el *Kitāb dīkr al-marwt* de su *Ihyā'* (1773), y otro tanto hace al-Suyūfī en su *Šarḥ al-šudūr* (39). Por otro lado, el andalusí al-Qurṭubī también incluye esta anécdota en su *Kitāb al-tadkīra*, aunque con ligeras variantes que realmente no afectan la misma:

Abū Bakr ibn Abī Šayba citó en su *Musnad* que según Ġābir ibn ʿAbd Allāh, el Profeta dijo:

—Cuenten [historias] de los israelitas, ya que había prodigios entre ellos.

Luego empezó a contarnos diciendo:

Un grupo de ellos salió y llegó a uno de sus cementerios, entonces dijeron:

—Si oramos con dos prosternaciones y le rogamos a Dios, saldrá a nosotros un muerto que nos dé noticias sobre la muerte.

Dijo:

Y lo hicieron [así]. Y cuando estaban en eso, he aquí que se levantó un hombre con la cabeza blanca, excepto algo oscuro entre sus ojos de la marca de prosternarse, y dijo:

—¿Qué quieren conmigo?! Hace cien años que he muerto y no ha cesado en mí hasta ahora la amargura de la muerte. Ruéguenle, pues, a Dios que me torne como estaba. (25)

Otra fuente importante en la que aparece esta misma historia es el famoso *Tanbīh al-ġāfilīn* [Advertencia de los descuidados] de Abū al-Layz Naṣr ibn Muḥammad al-Samarqandī (también conocido como *Kitāb al-Samarqandī*). Como se verá, las variantes son mínimas:

Nos contó Muḥammad bin Faḍl; nos contó Muḥammad bin Ġāʿfar; nos contó Ibrāhīm bin Yūsuf; nos contó Wakīʿ, según

Rabī° bin Sa°īd, según Muḥammad bin Sābiṭ, según Sa°īd bin Dābiṭ, según Ġābir bin °Abd Allāh, que el Profeta, Dios lo bendiga y salve, dijo:

—Cuenten [historias] de los israelitas, pues no hay objeción [con hacerlo], ya que había prodigios entre ellos.

Luego empezó a contarnos diciendo:

Un grupo de israelitas salió hasta que llegó a un cementerio y dijeron:

—Si oramos y le rogamos a Nuestro Señor hasta que salga ante nosotros un muerto, nos dará noticias sobre la muerte.

Oraron y rogaron a Su Señor y estando así salió de una de las tumbas su cabeza ennegrecida y dijo:

—Oh ustedes, ¿qué quieren? Por Dios que morí hace noventa años y la amargura de la muerte persiste como si fuera hoy. Ruéguenle a Dios, el Altísimo, que me torne como estaba.

[Y el muerto] tenía entre sus ojos la marca de prosternarse.

(17)

Finalmente, otra fuente importante que hay que tomar en cuenta, es la versión aljamiada de esta misma historia según la traducción aljamiada del *Tanbīh al-ġāfilīn* que aparece en el manuscrito BNM 4871, editado en su totalidad por Juan Carlos Busto Cortina:

i fue recontado por Jābir fijo de °Abdi il.lahi que el mensajero de Al.lah, ṣalā Al.lahu °alayhi wa ṣal.lam dīšo: “Alhadizemos por los de Banī Iṣrā’īla i no abrá peçado en-ello, porque ello es que fueron en-ellos las maravillas. Dīšo: “I sallió una conpañā de los de Banī Iṣrā’īla fasta que vinieron a un almaqābir i dīseron: “Fagamos aṣala; depués rueguemos aḏa Al.lah, fasta que salga a nosotros partiḏa de los muertos que nos hagan a saber por la muerte”. I fizieron aṣala. Depués ruegaron a su señor, pues entretanto que ellos estaban en aquello, veos con-un onbre que asomó sobr-ellos de su fuesa con su cabeça negra su color, i dīšo: “iYā gentes, qué es lo que querýs? [sic] que por Al.lah

que á que é muer/to tiempo á de setenta años i çien años, i la amargura de la muerte no se á ido de mī fasta aora. Ruegad ada Allah que me torne así como me estaba” I tenía entre sus ojos el rastro de el açajdar. (19)²⁵

Con el objeto de facilitar la comparación entre todas estas versiones tanto árabes como aljamiadas que he conseguido identificar, he preparado una tabla donde incluyo los diferentes textos antes citados y, siguiendo el orden en que aparecen en la historia, aquellos aspectos que más llaman la atención al compararlos. Le recuerdo al lector que tanto el *Kitāb dīkr al-marwt* de al-Ġazālī, como el *Kitāb šarḥ al-šudūr* de Suyūṭī citan verbatim el texto del *Kitāb al-marwt* de Ibn Abī al-Dunyā, por lo que los trato como una misma versión y los agrupo en la misma columna. Para efectos de la comparación, destaco los siguientes aspectos de la historia: 1) el *isnād* o cadena de autoridades que legitima el *ḥadīṣ*; 2) la invitación del profeta a contar historias de los judíos; 3) la aclaración de que no es pecado contarlas aunque se trate de otra religión; 4) el detalle del color de la cabeza del difunto; 5) el detalle de que el difunto que se levantó a hablar tenía en medio de su frente la marca que tienen los que se prosternan mucho durante la oración; 6) diálogo (o falta de diálogo) de los israelitas con el difunto; y 7) la cantidad de años que el interlocutor difunto lleva de muerto.

25. Respeto el sistema de transliteración de Busto Cortina—de ahí las variantes con mi sistema—pero me he tomado la libertad de eliminar las barras diagonales con las que señalaba los cambios de líneas y los números entre paréntesis que señalaban el cambio de folio.

Kitāb al-mawt (s. IX) Ḍikr al-mawt (s. XI) Šarḥ al-šudūr (s. XV)	Al-Ġāfilīn ár. (s. X)	Al-Taḍkira (s. XIII)	Al-Ġāfilīn alj. (ca. s. XVI)	BNM 5223 (ca. s. XVI)
<i>Isnād</i> sólo Ġābir.	<i>Isnād</i> más largo de todos. Menciona a Ġābir.	<i>Isnād</i> más largo. Menciona a Ġābir.	<i>Isnād</i> más corto que el original árabe. Menciona a Ġābir.	<i>Isnād</i> sólo Ġābir.
∅	Se puede contar historias sobre los judíos.	Se puede contar historias sobre los judíos.	Se puede contar historias sobre los judíos.	∅
∅	No hay objeción con contar esas historias.	∅	No es pecado contar esas historias.	∅
∅	La cabeza del difunto está ennegrecida.	La cabeza del difunto es blanca.	La cabeza del difunto está ennegrecida.	La cabeza del difunto está ennegrecida.
Marca de prosternarse a menudo en la oración.	∅	Marca de prosternarse a menudo en la oración.	∅	∅
∅	∅	∅	∅	Corto diálogo con el difunto.
50 años de muerto.	90 años de muerto.	100 años de muerto.	70 años de muerto.	70 años de muerto.
∅	Marca de prosternarse a menudo en la oración.	∅	Marca de prosternarse a menudo en la oración.	Marca de prosternarse a menudo en la oración.

Como se observa, en esencia, el contenido de los textos es el mismo: un grupo de israelitas pasa por un cementerio y decide pedirle a Dios que reviva un muerto para que comparta con ellos la experiencia de morir. Las diferencias tienen que ver menos con la diégesis de la historia—que es siempre la misma—que con los detalles; y es partir de éstos que podemos establecer alguna filiación. En primer lugar el *isnād* (cadena de informantes) es diferente en todas las versiones tanto aljamiadas como árabes, pero importa destacar que Ġābir ibn ʿAbd Allāh aparece en todas como el informante clave. Es interesante que la versión aljamiada necesite indicar su nombre completo, mientras que en la de los textos en árabe sólo fue necesario decir “Ġābir” para que el lector entendiera que se trataba del conocido compañero del profeta. En tres de las cinco versiones (la de la *Tadkira* de al-Qurṭubī, y tanto la versión árabe como la aljamiada del *Tanbīh al-ġāfilīn*) justo después del *isnād* pero antes de entrar de lleno en la anécdota, se nos indica que el profeta permitió que se contaran historias de los judíos. De éstas tres, sin embargo, sólo las del *Tanbīh* añaden el detalle que no es pecado contar ese tipo de historias. Por su parte, la versión del BNM 5223 no dice nada al respecto y pasa directamente del *isnād* a contar la aventura de los judíos en el cementerio. Ya en el cementerio la versión más antigua de este relato entre los textos aquí citados (la del *Kitāb al-marʿat* de Ibn Abī al-Dunyā, repetida en los textos de al-Ġazālī y al-Suyūṭī), es la única que no dice nada al respecto del color de la cabeza del difunto que sale de su tumba. Esto indica que lo más seguro es que ese detalle, que aparece en las otras versiones, se añadió más tarde. Importa además llamar la atención al hecho de que la versión de al-Qurṭubī dice que la cabeza del difunto era blanca lo que contrasta con las demás versiones, según las cuales la cabeza del difunto se había ennegrecido. La diferencia es

curiosa porque por lo que toca al rostro del difunto las fuentes árabes tienden a decir que el rostro del difunto que ha vivido una vida recta se vuelve blanco mientras que el rostro del pecador se ennegrece. Así mismo lo indica el relato aljamiado de la muerte de Çilmān (BNM 5313) cuando sus buenas obras personificadas le prometen que el día del juicio recibirá las recompensas que reciben los que obraron con piedad, entre las cuales se encuentra precisamente “enblanquecer” su rostro: “i yo seré sombra a tú i claredad delante de tú; i yo te defenderé de los espantos daquel día; i yo enblanqueçeré tu cara el día que enblanqueçerán las caras o las enegreçerán” (192v–193r). En el contexto del relato de Çilmān el rostro blanco es la recompensa de los buenos creyentes, mientras un rostro ennegrecido es parte del castigo de los pecadores. ¿Por qué entonces ennegrecer el rostro de un hombre piadoso? Es posible que lo que propone la historia con este detalle tiene que ver menos con la piedad o impiedad del difunto y más con los devastadores efectos que la amargura de la muerte tiene sobre él.

Pero volvamos a la comparación de los textos que me ocupan. El elemento más interesante que ostenta el BNM 5223 es que la información que da el difunto sobre la amargura del proceso de morir se presenta en la forma de un pequeño diálogo que los israelitas sostienen con el muerto en el cementerio:

—Yā [oh] gentes, ¿e qué lo que querés?

Dixieron:

—Querémoste demandar por la muerte.

I la `ora les dixo:

—Por Allah, os digo que an pasado sobre mí setenta años i la amargura de la muerte no á çesado de mí hata [sic] agora. (238v–239r)

La forma dialogada dota al texto de mayor agilidad y lo hace fluir mejor. Este detalle está ausente en todas las otras versiones antecedentes en las que la información se presenta de manera más directa, tal y como aparece en el *Kitāb al-marwt* de Ibn Abī al-Dunyā: “¡Oh gente! ¿Qué quieren de mí? Hace 50 años que probé la muerte, y no se ha aliviado la amargura de la muerte de mi corazón” (30). La forma dialogada de presentar esta parte de la historia, ¿es acaso un *amplificatio* de factura morisca o todavía hay otra versión árabe que tiene el diálogo y que hasta ahora no he visto? Es posible, pero habrá que consultar más tratados mortuorios árabes antes de responder a ciencia cierta a esta pregunta.

Un elemento que comparten todas las versiones de la historia de los israelitas es el detalle de que el interlocutor difunto tenía entre sus ojos la marca que desarrollan los que se prosternan mucho durante la oración, detalle que para el lector debe ser testimonio de la alta religiosidad del difunto. Pero tres de las versiones (tanto el *Tanbīh* árabe como el aljamiado y el BNM 5223) no mencionan el detalle sino hasta el final del relato, como queriendo reservarlo como el remate que lo cierra, dándole mayor dramatismo. Finalmente queda mencionar el número de años que el difunto lleva de muerto. Como se observa en la tabla, todas las versiones difieren en cuanto a este aspecto de la historia, excepto la del *Tanbīh* aljamiado y la del BNM 5223. En última instancia, cuando tomamos en cuenta todos estos elementos comparativos, todavía no podemos identificar con absoluta certeza ninguno de los antecedentes árabes como la fuente directa de que se sirvieron los copistas del manuscrito BNM 5223. Este manuscrito no comparte todos los elementos comparados con un solo antecedente en particular. Se nota, sin embargo, que hay una mayor filiación entre la versión de

este manuscrito y la versión de la traducción aljamiada del *Tanbīh*. Esto me lleva a preguntarme si la fuente de la que se sirvieron los copistas del BNM 5223 fue o el *Tanbīh* aljamiado o bien el *Tanbīh* árabe original y si las diferencias responden al proceso de copia o traducción en sí. Si esto último fuera el caso, explicaría la diferencia del pequeño diálogo al que aludí más arriba, pues tal vez los amanuenses lo añadieron al traducir.

A lo largo de este trabajo he querido presentar los diferentes antecedentes árabes que he podido identificar para varios relatos aljamiado-moriscos que tratan sobre el tema de la muerte.²⁶ He preferido hablar de “antecedentes” más que de “originales árabes” porque en muchos casos no creo que todavía estemos ante los originales de que los traductores moriscos se sirvieron para producir sus manuscritos. Al hablar de “antecedentes” podemos estar hablando tanto de un original árabe como de un tópico tradicional recurrente porque la palabra sugiere un nivel variable de conexión entre un texto árabe antiguo y su refundición aljamiada, que pudo ser producto en mayor o menor medida de un proceso de evolución y reescritura hasta culminar en la versión morisca. La conexión puede ser tan inmediata que notamos que estamos ante lo que posiblemente fue el texto de traducción o puede ser indirecta, en la que sólo se identifican las huellas temáticas de un antiguo texto árabe en un texto morisco. En algunos casos (los menos) se hace más fácil identificar el texto fuente porque se trata de textos que gozarían de cierta

26. Existen otros relatos moriscos sobre la muerte entre los manuscritos aljamiados para los cuales todavía no he encontrado ni el original árabe ni un antecedente. Entre los más notorios están la historia de la muerte de Moisés, la famosa leyenda de Jesús con la calavera, el relato de la muerte de Mahoma, y la historia de la muerte de Salmān al-Fārisī.

fama en el mundo musulmán como, por ejemplo, la leyenda de Buluqyā o el *Tanbih al-gāfilīn*. Pero en el caso de los cortos relatos anónimos que aparecen en tantos manuscritos aljamiados, la tarea de identificar el texto base se vuelve más difícil en parte por el abanico de posibilidades que a veces se abre al investigador. En ese sentido, me parece muy útil hablar de los diferentes tipos de filiación que encontramos entre la versión de una anécdota aljamiada y su posible fuente o antecedente. Los ejemplos discutidos más arriba se pueden dividir en dos grandes apartados de acuerdo a su nivel de filiación. Por un lado he encontrado en la literatura clásica de ultratumba una serie de tópicos que se repiten en los relatos aljamiados aunque sea obvio que el texto antiguo no es el modelo directo para la versión aljamiada. Este sería el caso del *ḥadīz* de los dos amigos o la historia del mancebo necrófilo. En ambos casos creo que es admisible pensar que el texto árabe establece una tradición textual que se fue elaborando hasta llegar a la versión de la que se tradujo el relato aljamiado. Es decir que las dos antiguas versiones árabes con las que contamos constituyen una fase primitiva de una anécdota que fue evolucionando y a la que se le fueron añadiendo detalles hasta culminar en el relato que fue traducido en aljamiado, rico en detalles, diálogo, y en el dibujo del carácter de los personajes. Sin embargo, lo que no me parece plausible es sugerir que, en el caso de la historia del mancebo necrófilo, los moriscos leyeran la *Risāla* de al-Quṣayrī o el *Ṣarḥ al-ṣudūr* de Suyūṭī; o, en el caso del *ḥadīz* de los dos amigos, los moriscos leyeran el *Kitāb al-manam* de Ibn Abī al-Dunyā. La presencia en estas historias de tantos arabismos y calcos semánticos del árabe se explica mejor suponiéndoles un texto original árabe que fuera traducido. Es decir que entre el antiguo texto árabe y la versión aljamiada media por lo

menos un texto (o textos) intermedio que todavía nos elude y que fue la fuente de la que tradujeron los mudéjares. A ese respecto soy consciente que en los años inmediatos a la caída de Granada se perderían cientos de libros árabes entre los que destruyeron las autoridades cristianas y los que se llevaron consigo los que se exiliaron. Con todo, estoy de acuerdo con el colega ovetense, Juan Carlos Villaverde, que hay que hacer un mayor esfuerzo por encontrar los originales árabes de los textos aljamiados entre aquellos manuscritos árabes encontrados junto a los mismos manuscritos aljamiados. Si aquellos depósitos clandestinos de manuscritos formaban parte de la colección de alguna escribanía morisca, es lógico pensar que se trataría de conservar juntos tanto los originales árabes como sus traducciones y refundiciones.

Los otros ejemplos discutidos anteriormente pertenecen a un segundo tipo de filiación, esta vez más directa, es decir textos aljamiados que guardan una estrecha relación con uno o más antecedentes árabes. En esta categoría cabe hablar de las sentencias que diferentes personajes famosos emitieron sobre el proceso de morir. Igualmente cabe hablar aquí del citado relato de los israelitas en el cementerio. Como se ha visto, he encontrado diversas citas de textos árabes que o se parecen a los dichos aljamiados en cuestión o son los mismos. El problema, sin embargo, surge a partir del hecho que se trata de citas o anécdotas tan cortas que no tenemos suficiente evidencia para identificar de dónde exactamente salieron. Es decir, en un texto más extenso es posible identificar variaciones de diverso tipo (trama, diálogo, vocabulario, etc.) que ayudan a determinar cuál de los diferentes textos fue el que probablemente se utilizó en el proceso de refundición. La falta de variación que a veces existe entre las diferentes versiones puede deberse a que estamos ante dichos o anécdotas que han

evolucionado muy poco o casi nada posiblemente por ser muy famosos y conocidos popularmente. El caso de la historia de los israelitas es curioso. Ésta empieza con un conocido *ḥadīṣ ṣaḥīḥ* (el de que es permisible contar historias de los judíos) y después que se le añadió la historia del cementerio, parece haberse cristalizado muy pronto sin sufrir mayores cambios desde por lo menos el siglo X hasta el siglo XVI cuando lo refundieron los moriscos en dos diferentes versiones. Habría que preguntarse si el hecho de empezar con un *ḥadīṣ* auténtico (según Buhārī y Abū Dawud) pudo causar aprensión entre los refundidores ante la idea de cualquier *amplificatio*. Una cosa es añadir o quitar personajes a una historia pía, otra cosa es alterar lo que se consideran las palabras del profeta. Con todo, aunque no se pueda identificar la fuente textual de los mismos, lo que sí podemos decir con certeza es que estamos ante dichos y relatos de una tradicionalidad indiscutible y que, por lo menos con respecto a lo que toca a las historias de ultratumba, los mudéjares y moriscos no se apartaron del camino textual que les precedió.

Obras citadas

- Abboud Hagggar, Soha. “Las leyes de moros son el libro de *Al-Tafrī*”. *Cuadernos de Historia del Derecho* 4 (1997): 163–201.
- Asín Palacios, Miguel. “El original árabe de la novela aljamiada ‘El baño de Zariab’”. *Homenaje a Ramón Menéndez Pidal*, vol. 1. Madrid: Hernando, 1925. 377–88.
- Bellino, Francesca. “Mosè, il falco e la colomba: Origine, trasformazioni e intrecci di una storia della letteratura islamica”. *Quaderni di Studi Arabi* 20–21 (2002–2003): 207–28.
- _____. “Tamīm al-Dārī the Intrepid Traveller: Emergence, Growth and Making of a Legend in Arabic Literature”. *Oriente Moderno* 89.2 (2009): 197–226.
- Busto Cortina, Juan Carlos. “El alkitāb de Çamarqandī: Edición del ms 4871 de la BNM, con un vocabulario completo y un estudio de algunos cuentos que en él aparecen”. Tesis de doctorado, Universidad de Oviedo, 1991.

- Bouzineb, Hossein. "Las leyendas aljamiadas de carácter maravilloso: un aspecto de la cultura morisca". *Langues et Littératures. Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines* 5 (1986): 67–83.
- Císcar Pallarés, Eugenio. "'Algaravía' y 'algemía'. Precisiones sobre la lengua de los moriscos en el reino de Valencia". *Al-Qanṭara* 15.1 (1994): 131–62.
- Eklund, Ragnar. *Life between Death and Resurrection according to Islam*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1941.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. "Un conte d'al-Ghazali et le fabliau français 'Du vilain asnier'". *Romance Philology* 39.2 (1985): 198–205.
- al-Ġazālī, Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Beirut: Dār al-Ma'arifa, 2004.
- _____. *The Precious Pearl. A Translation with Notes of the Kitāb al-Durra al-Fakhira fi Kashf 'Ulūm al-Ākhira*. Trad. Jane. I. Smith, Missoula: Scholars Press, 1979.
- Hermosilla, María José. "El original árabe de un cuento morisco". *Al-Qanṭara* 7 (1986): 273–86.
- Ibn Abī al-Dūnyā, Abū Bakr 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Amr. *Kitāb al-mawt wa kitāb al-qubūr*. Ed. Leah Kinberg. Hayfa: Universidad de Hayfa, 1983.
- _____. *Mortality in the Guise of Dreams. A critical Edition of Kitāb al-Manām*. Ed. Leah Kinberg. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Ibn Qayyim al-Ġawziyya. *The Soul's Journey after Death*. Trad. A. Bewley. Londres: Dār al-Ṭāqwa, 1987.
- Kobbervig, Karl. "Un cuento aljamiado y dos originales árabes". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 6 (1981): 43–66.
- _____. "The Spanish of the Muslims". *Islamic Studies* 30.1–2 (1991): 141–47.
- Kontzi, Reinhold. "Características lingüísticas de la literatura aljamiada". *Actas de las II jornadas internacionales de cultura islámica: Aragón vive su historia*. Madrid: Al-Fadila, 1990. 201–11.
- López-Baralt, Luce. *Un Kama Sutra español*. Madrid: Siruela, 1992.
- _____. *El viaje maravilloso de Buluqiyā a los confines del universo*. Madrid: Trotta, 2004.
- López-Morillas, Consuelo. "Aljamiado and the Moriscos Islamization of Spanish". *Perspectives on Arabic Linguistics* 6. Ed. Mushira Eid, Vicente Cantarino y Keith Walters. Amsterdam: John Benjamins, 1994. 17–23.
- Lugo Acevedo, María Luisa. *El libro de las luces. Leyenda aljamiada sobre la genealogía del Mahoma. Estudio y edición crítica*. Madrid: Sial, 2008.
- Montaner Frutos, Alberto. *El recontamiento de al-Miqdād y al-Mayāsa*. Zaragoza: Fundación Fernando el Católico, 1988.
- al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr ibn Farḥ.

- Al-tadkīra fī ahwāl al-marwāt wa umūr al-āhira*. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 2004.
- al-Samarqandī, Abū al-Layz Naṣr ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tanbīh al-Ġāfilīn fī maufīza bi ahādīz sayyid al-anbiyā’ wa al-murasilīm*. Beirut: al-Maktaba al-‘adiriyya, 2003.
- Smith, Jane Idleman e Yvonne Yazbeck Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. New York: State University of New York Press, 1981.
- Suárez Piñera, María Rosario. “La leyenda de los dos amigos en la literatura española aljamiado-morisca: su relación con otras versiones”. *XIV Congreso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza. Napoli, 15–20 aprile 1974*. Nápoles: G. Macchiaroli, 1976–1981. Vol 5 (1981): 555–62.
- al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Kitāb šarḥ al-ṣudūr bi šarḥ ḥāl al-marwāt wa al-qubūr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2001.
- Vázquez, Miguel Ángel. *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*. Madrid: Trotta, 2007.
- Vernet, Juan, trad. *El Corán*. Madrid: Planeta, 1986.
- Winter, T. J. (Traductor). *The Remembrance of Death and the Afterlife: Book XL of the Revival of the Religious Sciences*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1989.