

EL METARRELATO MORISCO EN EL EXILIO: ESTUDIO DE LAS COPLAS DE IBRAHIM DE BOLFAD

Isaac Donoso
Universidad de Alicante

Resumen

Este trabajo estudia los elementos narrativos en el comentario manuscrito en lengua castellana y grafía latina a la poesía escrita por el morisco Ibrahim de Bolfad, morisco residente en Argel. Se trata de uno de los pocos poetas moriscos exiliados que escriben en lengua española cuyo nombre nos es conocido, autor de un poema en quintillas sobre los principios del Islam, la vida del Profeta, los atributos divinos y los principales temas de la teología islámica. El comentario a la poesía de Ibrahim de Bolfad se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de España [BNE: 9653], obra posiblemente de un morisco exiliado en Túnez. El presente trabajo pretende estudiar los elementos narrativos tanto en el comentario como en la poesía con el fin de resaltar la construcción de un metarrelato sobre la identidad morisca en el exilio norteafricano, como actividad narrativa desarrollada en lengua castellana en la Argelia de la edad moderna. La edición de las 114 quintillas como texto unitario apareció en el número 9 de esta misma publicación.

Palabras clave: Moriscos, Argelia, Ibrahim de Bolfad, metarrelato, poesía, doctrina islámica.

* * *

MORISCO META-NARRATIVE IN EXILE: STUDY OF IBRAHIM DE BOLFAD'S POETRY

Abstract

This work studies the narrative elements in the manuscript commentary in Spanish language and Latin script to the poetry written by Ibrahim de Bolfad, Morisco resident in Algiers. He is one of the few Muslim exiles writers whose name is known. He was the author of a poem in quintuplets on the Islamic doctrine, the life of the Prophet, the divine attributes and the main themes of Islamic theology. The commentary on the poetry of Ibrahim de Bolfad is preserved in a manuscript at the Spanish Biblioteca Nacional [BNE: 9653], being probably the work of a Morisco from Tunis. The present work aims to study the narrative elements both in the commentary and in the poem to highlight



the construction of a meta-narrative on Morisco identity in the North African exile, as a conscious cultural program in Algeria in the modern age. The edition of the 114 *quintillas* as a unitary text appeared in the issue number 9 of this publication.

Keywords: Moriscos, Algeria, Ibrahim de Bolfad, meta-narrative, poetry, Islamic doctrine.

Ibrahim de Bolfad y la literatura morisca en el exilio

Dentro de la nómina de autores moriscos que escribieron en castellano en el exilio posterior a 1609, ya no sólo textos aljamiados, sino obras insertas de forma natural en el ambiente cultural de la España moderna —es decir, no necesariamente imitando y siguiendo los modelos artísticos de los cristianos viejos, sino simplemente expresándose en su propia lengua, la castellana¹—, el nombre de Ibrahim de Bolfad se suele citar junto al de Juan Alonso Aragonés, Ibrahim Taybilí o Muhamad Rabadán. Incluso estas menciones se remontan a autoridades del nivel de Marcelino Menéndez Pelayo que, conocedor seguramente del manuscrito 9653 de la Biblioteca Nacional de España —donde se encuentra la obra de Bolfad—, dio noticias, hace ya muchos años, de la misma. No obstante, lo que don Marcelino vino a decir fue prácticamente lapidario, pues tan maltratada quedó la obra de Bolfad que, con lo poco que dijo, ahuyentó el interés que pudiera tenerse en el texto, sin duda como documento de algún valor literario. Efectivamente, Menéndez Pelayo despacha con rapidez y desgaire los versos que encuentra en ese manuscrito 9653, de indudable cariz islámico. Era tal vez el momento, fundacional y todavía intransitado, para dar forma crítica y dignificar la voz de los moriscos, de

1 En las últimas décadas el discurso tradicional que entendía a los moriscos como un cuerpo monolítico y alieno cuya solución natural, aunque traumática, era irremediamente la extirpación, o el exilio forzoso, un cuerpo criptoislámico, imposible de convertir al cristianismo, y una quinta columna que apoyaba a los turcos y obraba para derribar a la Monarquía Hispánica, se ha visto fuertemente matizada en los tres aspectos, social, cultural y político: socialmente los moriscos, y dependiendo de regiones y estratos, estaban mucho más integrados de lo que se tiene por asumido y los casamientos mixtos no eran tan extraños; culturalmente, la hispanización era prácticamente generalizada, y el Islam, si persistente, también se iba convirtiendo en prácticas ritualizadas; políticamente, los moriscos no tenían la capacidad técnica ni militar de poder suponer una fuerza de combate. Sobre el estado de la cuestión pueden verse algunas reflexiones al respecto en Luis F. Bernabé Pons, “Musulmanes sin Al-Andalus. ¿Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad histórica”, en *eHumanista*, 2017, núm. 37, pp. 249-267; e *idem.*, “¿Es el otro uno mismo? Algunas reflexiones sobre la identidad de los moriscos”, AA. VV., *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, Universitat de València, 2016, pp. 205-223.

recuperar su “expresión”, usando un concepto propio de la historia de las ideas². Sin embargo, seguramente sucedió todo lo contrario. La dimensión intelectual de don Marcelino, y su severa crítica, echaron más tierra a la tumba de Ibrahim de Bolfad:

Mucho menos poetas que Mahomad Rabadán, o, si se quiere, no poetas en manera alguna, sino vulgares copleros, fueron Ibrahim de Bolfad, vecino de Argel, ciego de la vista corporal y alumbrado de la del corazón y entendimiento, y el aragonés Juan Alfonso [...] Siquiera Juan Alfonso versifica con regularidad; pero Ibrahim de Bolfad, que compuso una declaración de la ley mahometana en quintillas, es torpísimo y desmañado hasta en la construcción material de los versos. También hicieron los moriscos algún ensayo dramático, y queda noticia de la *Comedia de los milagros de Mahoma*, cuya representación interrumpió el Santo oficio, con grave susto de los espectadores³.

Siquiera don Marcelino podría haber intuido la importancia de que existieran “comedias moriscas”, donde se dramatizaban los milagros de Mahoma, pues no parece detalle menor. Es precisamente el manuscrito 9653 quien señala este hecho al hilo del comentario de la poesía de Bolfad, como veremos más adelante. Tan drástica posición no ayudó a que la literatura aljamiado-morisca adquiriese carta de naturaleza como creación española, válida per se, y lo cierto es que ha acabado representando un campo exclusivista y exclusivo para especialistas, al margen de un lector amplio, general e incapaz de aproximarse a textos técnicamente profusos.

La recuperación de la obra de Bolfad la llevó por fin a cabo el investigador y escritor tunecino Ridha Mami, en su meticulosa tesis doctoral que dio como resultado el estudio y edición del manuscrito mencionado, y la publicación del volumen undécimo en la «Colección de literatura española aljamiado-morisca» (CLEAM) dirigida por Álvaro Galmés de Fuentes: *El manuscrito morisco 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Edición, Estudio lingüístico y Glosario por Ridha Mami, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2002, 595 pp.

2 Benedetto Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, edición de P. Auallón de Haro y J. García Gabaldón, Málaga, Ágora, 1997.

3 Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1992, vol. II, p. 348.

No obstante, y a pesar de disponer ya del texto editado, no son muchos los trabajos que se han interesado por el personaje, mucho menos por su poesía, quedando su aportación literaria en el mismo plano insustancial al que la crítica de don Marcelino la había condenado. Creemos por lo tanto que era necesaria una reivindicación de la faceta poética —y por qué no, intelectual— de Bolfad, a través de la disposición de su poesía en un texto unitario y fijado filológicamente, al tiempo que la contextualización más ajustada de esa aportación creativa dentro del marco de la literatura morisca del exilio.

Según señala el propio manuscrito, Ibrahim de Bolfad (Ibrāhīm Abū-l-Faḍḍ / الفاضل ابو ابراهيم) fue un andaluz (andalusí) vecino de la ciudad de Argel, ciego de la vista corporal —lo que le hace formar parte de la larga nómina de autores musulmanes invidentes—, que realizó un poema en quintillas con voluntad de condensar la teología islámica y hacérsela entender a los moriscos en avanzado o completo proceso de hispanización:

Después de lo cual se advierta que la intención ha sido el hacer comentario sobre un tratado que compuso Ibrahim de Bolfad, vecino de Argel, ciego de la vista corporal, y alumbrado de la del corazón y entendimiento; la cual, a pedimiento de los que no saben el arábigo, se ha hecho lo que se sigue, pidiendo a nuestro señor le sea de provecho⁴.

Lo que conservamos en el manuscrito 9653 no es únicamente la poesía de Bolfad, sino su reproducción en diferentes partes del texto, y su comentario copla a copla. Este comentario fue realizado con posterioridad a la expulsión de 1609-12, posiblemente por un morisco establecido en Túnez, pues las pocas referencias, al margen de la exégesis teológica que el comentarista aporta, tienen que ver con Túnez. Es una posibilidad que se ha señalado que el comentario estuviera dentro del círculo de las obras de Ibrahim Taybilí, morisco adinerado de Túnez y activo intelectual, seguramente el más prolífero de los moriscos exiliados y del que se puede rastrear una actividad más constante y decidida por reivindicar la

⁴ Nuestra edición directamente desde el manuscrito. Citamos por el número de la página de la edición de Mami y la página del manuscrito BNE 9653: 56; 8r. Para los textos en prosa del comentario, actualizamos la ortografía a la norma vigente, con el fin de entender correctamente el contenido narrativo.

identidad islámica morisca en lengua castellana⁵. Por ese motivo, y con el fin de tener un nombre con el que identificar al comentador que con tanta pericia recupera, reivindica y comenta las coplas de Bolfad, llamaremos al anónimo autor del manuscrito el ‘Pseudo-Taybilí’.

Y el autor es anónimo porque al manuscrito le falta la parte alta de la primera página —dedicándose la portada (recto y verso) a jaculatorias en árabe— donde probablemente aparecería redactado el título del volumen y su compositor. Lo que queda de esa página 1r no lo reproduce Mami en su edición, y vendría a ser:

Comentario sobre un quaderno en Poesía de Ybrahim de Bolfad Andaluz ciego de nacimiento =⁶

[...] —tada de tu anparo (en tiempos tan con— [...] para quien a ssalido de entre erexes cristianos a buscar el camino de la salbación professando la ssanta ley que trujiste, de dios neos̄ como paraclero y espíritu santo verdadero y como para haccello no alcancen la lengua arábiga ques la perfecta y neçesitando desta bulgar castellana ques en la que dios permitió se criasen y supiesen sin poder aprender la otra a sido fuerça el haçerles este tratado para que conozcan y sepan en su criador los atributos forçosos y ansimesmo en tu escojida perssona y sabiéndolo [...]

Ibrahim de Bolfad no parece por lo tanto un “torpísimo y desmañado” autor, al menos por el respeto que le dedica el Pseudo-Taybilí, que se toma la molestia de escribir más de cuatrocientas páginas comentando las coplas del vecino de Argel. Y si, en efecto, el comentarista pudiera estar más cercano a Túnez que a Argel, no cabe duda de la conexión entre los moriscos asentados en el exilio norteafricano, su trato como

5 Cf. Luis F. Bernabé, *El Cántico Islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1988. En su último trabajo Bernabé incluye el manuscrito directamente entre las obras de Taybili: “Ibrāhīm Taybilī”, en David Thomas & John Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol 10: Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, Leiden & Boston, Brill, 2017, pp. 255-264.

6 Anotación manuscrita que, según constan en la Biblioteca Nacional, fue realizada por Miguel Casiri: Biblioteca Digital Hispánica [bdh0000174963]. Miguel Casiri de Gartia, nombre árabe Mijā’il al-Gazīrī / ميخائيل الغزوي (Trípoli del Líbano, 1710—Madrid, 12 de marzo de 1791), presbítero siromaronita, arabista, intérprete, traductor, bibliotecario y bibliógrafo. Véanse Paz Fernández, *Arabismo español del siglo XVIII: origen de una quimera*, Madrid, Cuadernos de la Biblioteca Islámica Félix María Pareja, 1991; y N. Gemayel, *Les échanges culturels entre les maronites et l’Europe. Du Collège de Rome (1584) au Collège de Ayn-Warqa (1789)*, Beirut, [s.n.], 1984.



Portada verso y página 1r del manuscrito BNE: 9653

círculo cultural, y su actividad en la redacción y puesta a disposición de la comunidad musulmana hispanohablante del norte de África de textos doctrinales, literarios y, por qué no, artísticos⁷. Efectivamente, pues a pesar de la displicencia con que Menéndez Pelayo los trató, los moriscos exiliados formaban una comunidad hispanizada que, a través de la lengua, con las capacidades o carencias que tuvieran, trató de proveerse de entidad e identidad. Y quizá es éste el aspecto que menos se ha querido admitir, la realidad de una literatura naturalmente española pero plenamente islámica⁸.

Junto a la lengua, en coplas organizadas en quintillas, con rima consonante 2+3 a discreción del autor, Bolfad nos ofrece un contenido sólidamente construido sobre los principios de la fe islámica: unicidad de Dios, pruebas de la existencia de Dios, atributos divinos, contingencia y necesidad de la creación, libre albedrío y determinismo:

7 Véase Gerard Wiegiers, "The Expulsion of 1609-1614 and the Polemical Writings of the Moriscos Living in the Diaspora", en Mercedes García-Arenal & Gerard Wiegiers (eds.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora*, Leiden & Boston, Brill, 2014, pp. 389-412; *etiam* Jorge Gil Herrera y Luis F. Bernabé, "The Moriscos Outside Spain. Routes and Financing", en Mercedes García-Arenal & Gerard Wiegiers (eds.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora*, Leiden & Boston, Brill, 2014, pp. 219-238.

8 Cf. Luce López-Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009.

He composed a treatise expounding Islamic dogma, base on the Qur'ān with reference to religious obligations and observances, the existence of God, free will, and other religious themes. Ibrāhīm uses the evidence of causation to prove the existence of God [...] The question of free will versus predestination, controversial among Muslim scholars, is explained by Ibrāhīm with the rational approach that man is responsible for his action since God had shown the path to be followed and endowed man with understanding and discernment⁹.

La construcción de un metarrelato morisco por el Pseudo-Taybilí

Vamos a pasar a exponer, de forma preliminar, lo que creemos que es una voluntad clara de crear un relato que se enfrente al adoctrinamiento recibido por los moriscos como “cristianos nuevos de moro”, un relato que les forzaba a participar e integrarse en una sociedad, la española de la Edad Moderna, que reverenciaba la limpieza de sangre. Una vez en el exilio, los moriscos se ven desgajados de ese proceso cultural en el que estaban inmersos como partícipes de la sociedad española, para de repente, verse involucrados en sociedades norteafricanas, musulmanas, pero culturalmente muy distantes¹⁰. Es por ello que, consideramos, la construcción de un nuevo relato, empleando las dos herramientas con las que cuentan, la lengua española y la teología islámica, será un activo consciente para la comunidad morisca en el exilio.

Se trataría pues de un relato totalizador, que diera explicación a la realidad cultural sufrida y vivida por los moriscos, y que, especialmente, la hiciera trascender (ya que habían sido tan poco trascendentes para la sociedad española, ridiculizados y vilipendiados¹¹). Y en eso consis-

9 Anwar G. Chejne, *Islam and the West. The Moriscos. A Cultural and Social History*, Albany, State University of New York Press, 1983, p. 159.

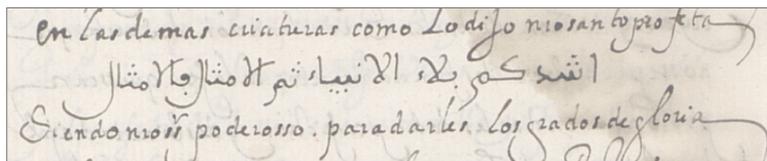
10 Es interesante estudiar las muestras de literatura moriscas en el exilio, para nuestro caso, Argelia. Véase Pablo Roza Candás, “Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Bibliothèque nationale d’Algérie”, *Atalaya*, 2016, núm. 16: <<https://journals.openedition.org/atalaya/1811>>.

11 Una publicación reciente que resume de algún modo el estereotipo a través de la literatura como propaganda es Benedetta Belloni, “La evolución de la figura del morisco en el teatro español del Siglo de Oro”, en C. Mata Induráin y A. J. Sáez (eds.), *Scripta mament*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2012, pp. 35-46. La magnífica introducción de Natalio Ohanna a su edición de *Los cautivos de Argel* de Lope de Vega (Barcelona, Castalia, 2016) también trata la construcción a través del teatro de una propaganda antimorisca. Véase igualmente el clásico J. M. Perceval, *Todos son uno*.

tiría, preliminarmente, lo que llamamos ‘metarrelato’¹², o el inicio, en prosa castellana y en tierras norteafricanas, de una explicación narrativa del (sobre)vivir morisco. Se iniciaría tal proceso por el principio, por la Revelación profética:

Esto bastante para comparación de lo que más pareciere en algunas *ayas* y dichos, de darles su declaración, de suerte que no se perturben los fundamentos de la fe que se han probado en darles toda perfección y desviar toda falta a tan perfectas criaturas —engrandezca nuestro señor sus escogidas personas— y, absteniéndose de oír libros de historias, que sus autores atendiendo a perturbaciones que perturbaron historiadores de los cristianos y judíos, escribiendo sin fundamento algunas faltas de quien tiene todo cumplimento, y los echará de ver cualquiera que con ojos desapasionados considere la verdad referida y probada, sin mezcla de engaños y ficciones (230, 115r).

El autor de comentario señala la misión profética de los enviados de Dios, como “perfectas criaturas” a las que han sido reveladas *ayas*, “dichos”, mediante las cuales han llegado a dar “declaración”. Es decir, los profetas son el medio por el que se transmite la verdad de Dios, y se manifiesta en “declaración”. De ahí que las “ficciones” sean obra de “historiadores de los cristianos y judíos”, y sea necesario “abstenerse de oír libros de historias”. Cristianos y judíos emplean la prosa histórica para ficcionalizar la verdad del mensaje divino y apartarse de la declaración de los profetas. Consecuentemente, según el comentarista, es necesario construir una narración histórica fiel al ejemplo de los profetas:



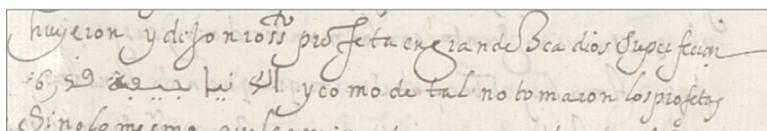
“Los que más prueba tienen son los profetas,
luego los parecidos, luego los semejantes” (230, 115v)

Arquetipos de la xenofobia y el racismo. La imagen del morisco en la monarquía española de los siglos XVI y XVII, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

¹² Vid. Javier Sádaba, “¿El fin de la historia? La crítica de la modernidad al concepto de historia como metarrelato”, en Manuel Reyes Mate Rupérez (coord.), *Filosofía de la historia*, 2005, Madrid, Trotta, pp. 193-206

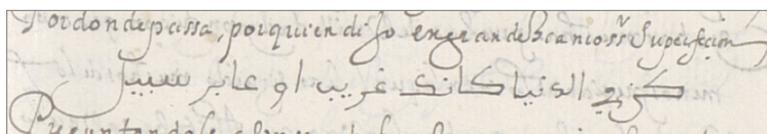
Lo que tenemos por lo tanto es un ejercicio activo por parte del comentarista para reescribir un relato, para construir una prosa histórica que sea fiel a la “declaración” de los profetas, a través de ejemplos y dichos, siguiendo obviamente la práctica de los tradicionalistas —*muhaddiṭūn* / محدثون— y los *qiṣaṣ al-ānbiyāʾ* / الانبياء قصص. En un contexto en el que los moriscos eran o habían sido adoctrinados en historias bíblicas y sagradas, el comentarista recupera una prosa histórica en la que reconstruye ejemplos proféticos:

Por donde se echará de ver en la poca estimación que nuestro señor le tiene, y cuán locos y desvanecidos van los que siguen y buscan, perdiendo el regalo perpetuo del otro por alcanzar a tener y poseer y sustentarse de una hedionda y pestífera carne, cosa de quien los bienaventurados huyeron. Y dijo nuestro santo Profeta —engrandezca Dios su perfección—:



“La vida es una podredumbre sucia” (231,116r)

Y como de tal no tomaron los profetas, sino lo mismo que el caminante presuroso toma de la venta por donde pasa, por quien dijo —engrandezca nuestro señor su perfección—:

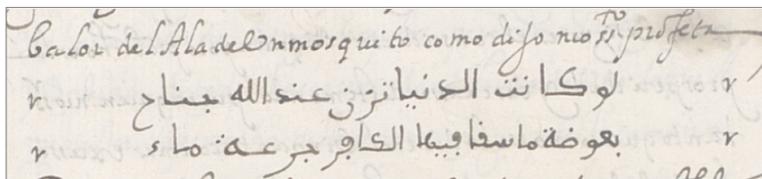


“Sé en la vida como si fueras un extranjero o un caminante pasajero” (232, 116r)

Sigue la reconstrucción de un relato narrativo en donde el mensaje profético se sobreponga a la ficción a través de un ejemplo que refuerce otro *ḥadīṭ* del Profeta:

Preguntándole a un santo hombre que quién había sido su *sayx*, respondió que un perro y, diciéndole de qué forma, respondió: “Lo vide llegar a una cosa mortecina *chifa*, y olerla. Y, echando de ver su hediondez, se orinó

encima, y se fue no haciendo caso de ella”. Y así que mejor muestra de considerar y que más ciencia que echar de ver que siéndolo el mundo, no tomar más de él que el olor, y dejarlo, y más echando de ver que nuestro señor no lo estima en el valor del ala de un mosquito, como dijo nuestro santo Profeta:



“Si la vida pesara un ala de una mosca para Dios /
no daría de beber al hereje en ella un trago de agua” (232, 116v)

Una vez establecido el modelo profético y concretamente el ejemplo de Mahoma, lo más importante es que el comentarista empieza, efectivamente, a construir un metarrelato en lengua castellana que sustituya a la posible doctrina cristiana que hayan podido recibir los moriscos, ahora ya en el exilio norteafricano. El objetivo es que, a través de esta narración, puedan reconciliarse con el mensaje islámico, ya no sólo de la tradición coránica y profética, sino también de ejemplos propios del contexto en el que viven, en este caso, el norte de África. Es aquí donde habría que incluir el relato de Citi Marchán, un morabito en las proximidades de Túnez, sobre otro santón que vivía cerca del mar:

En lo cual le han seguido muchos de los santos hombres, particular uno que habitaba en un cerro a orillas de la mar, y sólo vestía una chupa sobre sus carnes, tan débil que le servía de cubrir sus vergüenzas, y tenía para su sustento un anzuelo con que sacaba de la mar un pescado, y asado lo comía. Pues pasando por allí un amigo suyo le dijo si había menester algo de Túnez, y le respondió que sólo darle su *çalam* a Citi Marchán, un santo hombre que habitaba en el monte de Citi Madi, al cual vino a visitar, y halló sentado en un estrado alfombrado con cojines de brocado, y él vestido con vestiduras de seda y oro, y en su caballeriza caballos y adornos de plata y oro, jaeces, frenos y sillas. Llegó y le dio el recado que traía, y le respondió: “Anda dile que Dios nuestro señor, por su misericordia, le quite de su corazón el amor que tiene en el mundo”. Como el hombre oyó esto, dijo entre sí: “Válgame Dios, este santo estaba vestido de seda y oro,

su casa adornada, la comida sobrada, caballos y criados; el otro desnudo, solo en los montes, su sustento un pez, y dice esto de él”. Pues, cuando él estaba en este pensamiento, Citi Marchán se levantó y se desnudó y le dio sus vestidos, y todo lo que había en la sala, caballos y aderezos, y le dijo: “Anda vende todo esto y aprovéchate de ello”.

Salió aquél muy contento, y va a los zocos de cada cosa y la vendió, y cogió el dinero. Y viniendo a despedir del santo, le halló con los mismos aderezos que tenía sin faltarle nada. Díjole entonces: “Todo esto que ves, ello se me viene, que yo no lo busco, y mientras más lo desvío, más se me llega (y era que toda la ciudad, habiendo alguna cosa de consideración y de precio en el zoco, luego acudían todos a comprarla para Citi Marchán). Pero nuestro amigo, ¿por qué ha de tener causa para buscar su sustento, que es poca fe y confianza de que le ha de faltar?”. Y todo esto lo decía por el anzuelo con que sacaba el pescado.

Despidiose de él y fue al otro, y contole todo lo que había pasado, con que arrojó el anzuelo en la mar y subió corriendo a los montes. Considérese la fuerza del despreciar el mundo y tómese ejemplo en esto (233-234; 117r-117v).

Teología islámica en verso castellano

Las coplas de Ibrahim de Bolfad son prolijamente glosadas por el comentarista desconocido atendiendo al contenido teológico de las quintillas, como obra de creación poética pero con un contenido claramente doctrinal. Y en consecuencia el comentario, como un verdadero *tafsir*, emplea las herramientas de la exégesis coránica, le ciencia del *hadit* y la teología islámica para dar explicación a los versos. Así lo podemos ver en el siguiente pasaje:

Apunta el autor en estas coplas y otras que prosigue en un punto muy delicado de la teología, que es el albedrío del hombre. Y se advierta que en este particular hay tres opiniones: la primera es de taifa que se llama los *chabaría*, que dijeron que la criatura no tiene albedrío de ninguna manera, sino que Dios nuestro señor hace las obras con su poder, sin intervenir en ellas cosa alguna de las criaturas, de poderse abstener de ellas ni de hacerlas, sino que está la criatura sujeta, de la misma manera que el azogado lo está en temblar, que no puede abstenerse asimismo de lo que hace.

La segunda opinión, de esta taifa que llaman *alcadaría*, que dicen que la criatura tiene libre albedrío, de suerte que todas las obras las obra

con poder propio que tiene, sin que intervenga el poder de Dios en ello, ora sea la obra que hacen de sí mismos, como el sentarse o levantarse y semejantes, o sea salida de ellos, como el tirar una piedra, que después de salida de su mano no sabe lo que hará.

Y la tercera opinión de los que siguen el camino de la *zuna* —la bendición de Dios sea sobre ellos— que, alumbrados de la gracia de nuestro señor, viendo los inconvenientes que de la primera opiniones seguía, en no hacer a la criatura participante en la obra, siendo como es la que adquiere el bien o el mal, por lo cual merezca el premio o merezca la pena, y viendo los otros que le dan de todo punto el poder, y haciéndolos de libre albedrío, dijeron todas las obras son hechas con el poder de Dios nuestro señor, no más junto con la obra de la escogencia del poder humano, sin poder obrar obra por sí mismo, ni que salga de él, de suerte que todas las obras las obra nuestro señor, como poderoso absoluto y de libre voluntad, y nuestro poder ni más ni menos es criatura que cría juntamente con la obra (246-247; 126r-126v).

Parece claro por lo tanto el juicio, experto, del comentarista, conocedor de las diferentes opiniones en torno al libre albedrío, y apuntalador de la ortodoxia a través de la opinión del pensamiento sunní. Cita igualmente a numerosas autoridades, como el famosísimo magrebí malikí Qāḍī ‘Iyāḍ: “Y así el que quisiere saberlos lea el *Sifa* del cadí ḤAyad, que en él hallará mucha parte de ellos, y se alegrará de oírlos”. (281; 147r)

No obstante, lo que pretendemos subrayar es la voluntad consciente de crear un metarrelato, sin duda con material propio de las tradiciones proféticas y la teología islámica, pero también con argumentos narrativos novedosos, del contexto andalusí y magrebí, unas narraciones en lengua castellana, que sirvan de literatura, doctrinal, sapiencial pero también deleitante, para una comunidad humana forzada al exilio, y en evidente necesidad de encaje en el mundo. Era necesario por lo tanto construir un relato de la identidad morisca en el norte de África, una identidad también en términos culturales y literarios. En tal sentido, nada más evidente que la producción en los tres géneros literarios heredados de la hispanidad innegable de los moriscos: las coplas en quintillas de Bolfad, el comentario en la prosa propia de memoriales y centones del Pseudo-Taybili, y la confirmación de comedias teatrales escritas y representadas por moriscos:

Y éste [partición de la luna por Mahoma] es uno de los milagros que consta por muchas escrituras, así arábicas como castellanas, de adonde sacó el poeta español antes de nuestra expulsión la comedia de los milagros de nuestro santo Profeta, la cual se representó un día en la corte, mostrando en ella la verdad, y figurándolo con su vestidura verde sembrada de estrellas, y cómo se partió la luna y entró por ella y salió cada media por su manga. Y visto por el tribunal de la Inquisición, donde preside el demonio y tiene por consejeros el engaño y ceguera, este declarar a los tristes inocentes la verdad, estándola representando otro día con grande atención y gusto de los creyentes, enviaron por los comediantes y poeta. A los unos les vedaron el hacerla, y al otro quisieron castigar. Y dando su descargo, y que aquello constaba por sus escrituras auténticas, lo recibieron por tal, y le mandaron callase, y no lo dijese a nadie, temerosos del vulgo. De suerte que todo aquello, que no les está bien publicar para sustentar su débil secta, está prohibido con penas rigurosas, que tendrán ellos en el otro mundo (263; 137r)¹³.

En la construcción de este metarrelato que conteste el adoctrinamiento cristiano recibido, y redacte en lengua castellana una bibliografía literaria y sapiencial con la que los moriscos puedan encontrar o reencontrar su bagaje cultural e identitario, está también la redacción de fuentes que reconozcan la validez del relato islámico previo, esto es, que el armazón morisco se sostiene sobre elementos de una narración religiosa anterior, de una verdad revelada y declarada, pero *malversada* por los cristianos. Y aquí habría que situar la reivindicación o construcción de un texto idiosincrásicamente morisco, el evangelio de San Bernabé:

Y otras muchas cosas que en este particular se pueden decir de que están las escrituras llenas, y en ellas anunciando la venida de nuestro santo y querido Muḥammad —engrandezca nuestro señor su perfección— y que es mensajero suyo, y su excelente estado y demás atributos y cosas que trujo que son infinitas, y particularmente se hallarán muchas en el Taurat y de éste en la Biblia, que en poder de los judíos se hallará en castellano cosa prohibida entre cristianos, porque no la lean quien sea ocasión de seguirla

13 Recientemente Ridha Mami ha publicado un estudio en el que, alejándose de lo que señaló al comienzo de su edición del manuscrito 9653 de Bolfad como autor de la comedia (“También en otra parte del manuscrito se declara que nuestro poeta fue autor de una comedia que hizo sobre los milagros de Mahoma”, p. 17), reformula la trayectoria y autoría de la comedia sobre Mahoma: *El poeta morisco. De Rojas Zorrilla al autor secreto de una comedia sobre Mahoma*, Madrid, Pigmalión, 2010.

y buscar por la verdad, y así está en latín. Y asimismo en el evangelio de San Bernabé, donde se hallará luz que a mirarlo bien y considerarlo vieran los cristianos su ciego camino, como le han visto algunos que, por ser ocasión, están hoy en el Islam (291-292; 154r)¹⁴.

Una parte importante del comentario se centra en la descripción del día del juicio, del infierno y el paraíso, y cómo se producirá la resurrección. Para ello el Pseudo-Taybilí se adhiere explícitamente a la ortodoxia sunní, citando a Abū al-Ḥasan al-Ašʿarī / 874-936 (أبو الحسن الأشعري) y a Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī / محمد بن الطيب الباقلاني (c. 950-1013):

Dijo el *sayx* al-ʿAsʿarī que el primero es la *maʿrifa* que es, como hemos dicho, la creencia verdadera, como es en efecto de verdad con razón que lo afirme. Y dijo el cadí Abi Bacri el Bacalani que es el mirar y aprender lo que ha de saber (III; 40r).

Rechaza para ello la corriente *muʿtazilī*, indicando que lo que defiende en relación al albedrío y, sobre todo, el destino del musulmán el día del juicio, no puede ser sino incorrecto:

Esto es lo cierto y contradicción a una taifa de *mogtaciía* que dijeron que el que cometía algún pecado, que estará eternamente en el tormento, y a otra que dijo que, el que lo cometía, ni era creyente ni hereje, sino que tiene un estado entre los dos estados, y se llamará pecador. Y no hay duda de que sus dos opiniones son falsas, por las razones que se han anticipado (342; 206v)¹⁵.

En resumen, y como aproximación preliminar a la (re)construcción de una solidaridad morisca en el exilio que se asiente sobre una dignificación cultural —que no habían recibido en España, más bien al contrario, degradación física e intelectual—, los pocos alimes y sabios que se sien-

14 Véase Luis F. Bernabé, “Islamic Anti-Christian Polemics in the 16th Century Spain. The Lead Books of Granada and the *Gospel of Barnabas*. Beyond the Limits of *tahrif*”, D. Pratt, J. Hoover, J. Davies & J. Chesworth (eds.), *The Character of Christian-Muslim Encounter*, Leiden & Boston, Brill, 2015, pp. 207-224. Sobre la mención del manuscrito 9653 al *Evangelio de San Bernabé*, véase Bernabé, “Ibrāhīm Ṭaybilī”, *loc. cit.*, p. 259.

15 No sabemos qué sucede con la paginación en esta parte de la edición de Mami, pues mientras se señala la página 183v para esta sección, el manuscrito indica 206v.

ten con ánimos para hacerlo¹⁶, reescriben un relato islámico en lengua castellana. El ciego de Argel compone una verdadera declaración de la fe islámica en 114 quintillas castellanas, como las 114 azoras del Corán, tratado precario, quizá en abatida poesía española, pero fundacional, rito de iniciación para los desarraigados moriscos y grito de dignidad de un pueblo que tal vez sea incapaz de leer el Corán, pero llegará en 114 coplas a una verdad, la de transcender el relato que España les había impuesto. Y es el Pseudo-Taybilí, comentador morisco probablemente asentado en Túnez, quien da exégesis a esa nueva revelación, para un pueblo al que le habían usurpado la voz, y la fe.

Referencias

BELLONI, Benedetta, “La evolución de la figura del morisco en el teatro español del Siglo de Oro”, en C. Mata Induráin y A. J. Sáez (eds.), *Scripta mament*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2012, pp. 35-46.

BERNABÉ PONS, Luis F., *El Cántico Islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1988.

_____, “Islamic Anti-Christian Polemics in the 16th Century Spain. The Lead Books of Granada and the Gospel of Barnabas. Beyond the Limits of tahrif”, en D. Pratt, J. Hoover, J. Davies & J. Chesworth (eds.), *The Character of Christian-Muslim Encounter*, Leiden & Boston, Brill, 2015, pp. 207-224.

_____, “¿Es el otro uno mismo? Algunas reflexiones sobre la identidad de los moriscos”, AA. VV., *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, Universitat de València, 2016, pp. 205-223.

_____, “Musulmanes sin Al-Andalus. ¿Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad histórica”, en *eHumanista*, 2017, núm. 37, pp. 249-267.

16 Cf. Luis F. Bernabé, “«Dixo un ‘Álim»: Cultural Patterns in Late Spanish Islam”, en J. A. R. Silva Tavim, M. F. Lopes de Barros & L. Liba Mucznik (eds.), *In the Iberian Peninsula and Beyond. A History of Jews and Muslims (15th-17th Centuries)*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 266-286.

- CHEJNE, Anwar G., *Islam and the West. The Moriscos. A Cultural and Social History*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- CROCE, Benedetto, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, edición de P. Aullón de Haro y J. García Gabaldón, Málaga, Ágora, 1997.
- THOMAS, David & John Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol 10: Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, Leiden & Boston, Brill, 2017.
- FERNÁNDEZ, Paz, *Arabismo español del siglo XVIII: origen de una quimera*, Madrid, Cuadernos de la Biblioteca Islámica Félix María Pareja, 1991.
- GEMAYEL, N., *Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe. Du Collège de Rome (1584) au Collège de Ayn-Warqa (1789)*, Beirut, [s.n.], 1984.
- GIL HERRERA, Jorge y Luis F. Bernabé, "The Moriscos Outside Spain. Routes and Financing", en Mercedes García-Arenal & Gerard Wiegers (eds.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora*, Leiden & Boston, Brill, 2014, pp. 219-238.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009.
- MAMI, Ridha, *El poeta morisco. De Rojas Zorrilla al autor secreto de una comedia sobre Mahoma*, Madrid, Pigmalión, 2010.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1992, II vols.
- PERCEVAL, J. M., *Todos son uno. Arquetipos de la xenofobia y el racismo. La imagen del morisco en la monarquía española de los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- ROZA CANDÁS, Pablo, "Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Bibliothèque nationale d'Algérie", *Atalaya*, 2016, núm. 16: <<https://journals.openedition.org/atalaya/1811>>.
- SÁDABA Javier, "¿El fin de la historia? La crítica de la modernidad al concepto de historia como metarrelato", en Manuel Reyes Mate Ruíz (coord.), *Filosofía de la historia*, 2005, Madrid, Trotta, pp. 193-206.

WIEGERS, Gerard, “The Expulsion of 1609-1614 and the Polemical Writings of the Moriscos Living in the Diaspora”, en Mercedes García-Arenal & Gerard Wieggers (eds.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora*, Leiden & Boston, Brill, 2014, pp. 389-412.

