

La historia de *Nūḥ* (Noé) en textos aljamiado-moriscos

The story of *Nūḥ* (Noé) in aljamiado-morisco texts

Juan C. Busto Cortina

Universidad de Oviedo
xbusto@uniovi.es

Palavras-chave: literatura aljamiada, moriscos, Noé, histórias bíblicas.
Keywords: aljamiado literature, moriscos, Noah, Bible stories.

En el Corán, que le dedica una sura completa (la 71) y hace mención en veintiséis, Noé (*Nūḥ*) es un profeta, uno de los principales de procedencia bíblica (con Lot/*Lūt*, Jethro/*Shu'ayb* y Moisés/*Mūsā*). El Corán insiste en presentarlo llamando al arrepentimiento de su pueblo sumido en el pecado, el cual se burla del arca que está construyendo. Este elemento y el castigo del agua caliente, el *tannūr* (horno o caldero) del que brota agua hirviendo (*Corán* 11:40; 23:27) son, según se ha dicho (Brinner, 2003, pp. 540-541), de procedencia midráshica post-bíblica. El texto sagrado árabe introducirá variantes sobre la tradición bíblica como el lugar donde llegó a tierra el arca (*Génesis* 8: 4), el monte *al-Ġūdī* y no el *Ararat* bíblico (Jeffery, 1938, pp. 106-107).

La figura de Noé se asocia en el Corán al tema recurrente de los pueblos que son aniquilados por negarse a escuchar a sus profetas, de ahí su dimensión escatológica. A partir del análisis comparado de las aleas dedicadas a la figura de Noé en el Corán con textos judíos y sobre todo cristianos, Carlos A. Segovia (2015), siguiendo el camino iniciado por Christoph Luxenberg (2007) ha resaltado que Noé, en el Corán, es una figura apocalíptica y mesiánica situada en un entorno escatológico.

La exégesis coránica (*tafsir*) y los tradicionalistas, transmisores de relatos o *hadices*, han completado los episodios coránicos añadiendo muchos elementos de procedencia judeocristiana. La historia de *Nūḥ*, acrecentada con estos nuevos materiales, se fue integrando en las colecciones de narraciones sobre profetas o *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*. Estas obras tuvieron y tienen hoy en día una amplia circulación en todo el mundo árabe. En al-Ándalus, durante su época de esplendor que aportó al mundo cultural árabe figuras insignes como la del teólogo Ibn ʿArabī (1165-1240), también surgieron importantes comentaristas coránicos como al-Qurṭubī (m. 1272) o Ibn Hayyān al-Andalusī (m. 1353). Sin embargo, durante los últimos siglos de presencia musulmana en la Península ibérica, el cultivo de estos géneros

se limitó a la copia de textos anteriores o a su traducción al romance a través del fenómeno de la aljamía (romance escrito en caracteres árabes), medio de expresión de las minorías mudéjar y morisca.

Entre los más de 221 manuscritos moriscos, la mayor parte en caracteres árabes, solo dos obras incluyen un relato completo de la historia de Noé: uno es una narración en prosa conocida como *Alhadiz de Nūḥ*, otro es el canto segundo del *Discurso de la luz* de Muhammad Rabadán que contiene la “Historia segunda [que] trata del dilubio de Noh y sus hechos”. El *Alhadiz* en prosa es una traducción al romance aljamiado hecha antes de 1587 de un original (perdido o desconocido) en árabe que remite a un hadiz difundido en al-Ándalus que recogía tradiciones favorables al chiismo vinculadas a la ciudad de Kufa y muy ligadas a interpretaciones surgidas en medios cristianos siriacos y judíos durante los dos primeros siglos del Islam. Por su parte, el canto en verso de Muhammad Rabadán, conocido por dos copias en caracteres latinos, fue compuesto en torno a 1603 en un contexto hispánico y católico muy cercano a la expulsión de la minoría criptomusulmana para la que fue compuesto. Del interés de estos dos textos literarios como fenómenos diferentes de sincretismo religioso se tratará en el presente estudio.

El texto aljamiado-morisco del *Alḥadīt de Nūḥ*

El relato o *Alḥadīt de Nūḥ* es conocido a través de dos manuscritos aljamiados de carácter misceláneo. Ambos se hallan en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás. Uno forma parte del manuscrito Junta 8 (fols. 73r-81r) titulado *Castigos para las gentes*¹. El otro encabeza el manuscrito misceláneo² Junta 57 (fols. 1v-9r). Entre ambos existen pocas diferencias textuales, de modo que han de ser tenidos por testimonios de una misma traducción aljamiado-morisca a partir de un original árabe desconocido. Las variantes son escasas y las pocas lecciones divergentes revelan más rasgos aragoneses en Junta 57 (*temaes, obedeçcaes, cuydaes, siyas, siya, fazían, salló, aplega, aplegó, plega, etc.*) frente a Junta 8 (*temáys, obedeçcáys, cuydáys, seas, sea, azían, salió, allega, allegó, llega, etc.*). Si ello se interpreta como un mayor arcaísmo lingüístico, podría situarse la fecha de Junta 8 con posterioridad a 1587, fecha que figura en el manuscrito Junta 57.

El relato morisco, a partir del análisis de su *isnād* o cadena de transmisores que figuran al comienzo³, remite a un original árabe perdido o desconocido, de ahí su importancia. Según ha demostrado con razones de peso Pascual Asensí (2008,

¹ Sig. actual: RESC/8. Procede del hallazgo unos 140 manuscritos moriscos en Almonacid de la Sierra en 1884. Ha sido descrito en el catálogo de Ribera & Asín (1912, pp. 44-49). Fue editado íntegramente por Fernández Fernández (1987).

² Sig. actual: RESC/57. También fue hallado entre los de Almonacid de la Sierra. Figura también descrito en el catálogo de Ribera & Asín (1912, pp. 203-204). Hay edición completa del ms. de Boumehd Tomasi (2012).

³ De acuerdo con Junta 57 (fol. 1v): “Ḥadiçónos Açad fijo de Mūçà, por Ḥālid fijo de ʿAbdu Allah al-Kūfiyyu, por Wahbi fijo de Munnabah, aconténtese Allah d-él, diño: El primero a'nnabī que envió Allah a su conpañā fue Nūḥ, s^cm, que los clamaba a la creyencia i no quisieron creer, i-echólos Allah a perðer que los afoçó”. [Se sigue el sistema de transliteración de la Colección

p. 169) “la tradición textual a la que pertenecería el relato árabe empleado por el adaptador morisco, tradición hipotéticamente conocida en al-Ándalus a través del tradicionista oriental Asad ibn Mūsà”, hubo de originarse entre “los medios protohiitas” (2008, p. 170) de Iraq, en especial en la ciudad de Kufa, durante los dos primeros siglos del Islam, medio propicio a la difusión de tradiciones cristianas y judías. Asensi llega a proponer un posible autor: Ḥālid ibn ʿAbd Allāh al-Qasrī, gobernador en Cufa y de Iraq en el siglo VIII (n. 724).

La autoridad de Asad ibn Mūsà (m. 827) como transmisor del relato viene confirmada por las relaciones que guarda el texto aljamiado con las tradiciones sobre Noé que recoge el andalusí ʿAbd al-Malik ibn Ḥabīb (m. 853) en su *Kitāb at-Taʾrīḥ*. Según Pascual Asensi (2008, p. 163), solo en estos autores se dice que Allāh mandó que en el arca “entrasen macho i fenbra, i de las palomas çinco pares, i de las vacas cinco pares porque ellas dos eran alqurbān i provisión de onbres i mujeres” (fol. 5v). También es propia de estos dos autores la mención al material de que fue hecha el arca, madera de boj (“i cortarás en-él un-árbol de *açinçam*”, fol. 4r) frente al resto de la tradición islámica que sostiene fuese de teca (*as-sāğ*).

Sin que ello aparezca en otras tradiciones, el relato aljamiado da el nombre de *Palaytūn* al cuarto hijo de Noé. Aunque en el relato del Génesis los hijos de Noé eran tres (Cam, Sem y Jafet), la exégesis rabínica añadió, a partir de Génesis 9:20-27 (“Maldito sea Canaán, siervo de siervos será a sus hermanos”) un cuarto hijo, asociado a la castración de Noé por su hijo Cam en los relatos hagádicos que como en el *Pirqê* atribuido a Rabbī ʿEdīezer hace responsable de esta acción a Canaán (que la Biblia menciona como hijo de Cam).

La tradición musulmana hace referencia a ese cuarto hijo de Noé ya en el Corán (11,40 y 23; 27), aunque su mención se realiza en términos muy vagos: “Entonces Noé llamó a su hijo que estaba aparte. ¡Hijo mío! Sube con nosotros y no estés con los incrédulos. [...] Y las olas se interpusieron entre ambos, quedando entre los ahogados”. Serán los comentaristas en sus *tafsir* quienes refieran su nombre: *Kana ʿān*, en al-Bayḍāwī (s. XIII) o *Yām*, en Ibn Kaṭīr (1301-1373), en su *Tafsir*, si bien en su *Bidāya wa-l-Nihāya* ofrece ambos nombres. Por su parte, las historias de profetas o *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* como las de al-Kisāʾī (119/737-189/805) o en las de aṭ-Ṭaʿalabī (350/961-429/1038) ofrecen el nombre bíblico de *Kana ʿān*. La doble denominación es aclarada por al-Ṭabarī en su historia universal o *Tārīḥ ar-Rusul* (1964, I, 199) donde afirma: “Kanaʿān, que fue quien se ahogó y a quien los árabes llaman *Yām*”.

Pascual Asensi (2008, p. 167) sostiene que *Palaytūn* es un “hapax legomenon sin otra referencia textual” que la aljamiada. Ausente de la tradición árabe-islámica, este apelativo está próximo al que ofrecen las versiones cristiano-siriacas de la historia. Juan Pedro Monferrer Sala ya había destacado la importancia de los círculos cristianos siriacos en el desarrollo y recepción de la leyenda del cuarto hijo de Noé (Monferrer Sala, 216-219), tal como aparece en la *Me ʿaraḥ Gazza* (‘Cueva de Tesoros’). De esta obra existen testimonios en siríaco, árabe, copto y georgiano. Es la versión árabe conocida como *Kitāb al-Mağāll*, con la forma *Būniṭar* (calco del

etiópico *Bōnitor*), la que con las formas derivadas *Barnīṭū* / *Banū Qāṭūn*, las tres procedentes de versiones siriacas de la *Me`āraṭ* editadas por Bezold, la más cercana a la voz aljamiada.

En el mencionado estudio de Asensi se destaca que la forma aljamiada “parece una solución intermedia entre la forma siríaca, que aporta el regularizado morfema *-tūn* (*Yūntūn*, *Nūrāṭūn*); y la etiópica, que incorpora al antropónimo el morfema inicial con la bilabial (*Būnīṭar*, *Barnīṭū*)”. La tradición textual del original árabe que tradujo el morisco, remontaría –según el mencionado autor– a una tradición conocida en al-Ándalus a través del tradicionista oriental Asad ibn Mūsā y, lo que es más significativo, por intermedio de Ḥālid ibn ‘Abd Allāh al-Qasrī, cuya *nisba* pudo haberse transformado en *al-Kūfī*. Se trataría del conocido gobernador de Iraq acusado de herejía al promover la construcción de un oratorio para su madre cristiana, declarándose él mismo favorable al cristianismo. Al-Qasrī, que fue gobernador en Kufa, hubo de conocer la tradición cristiana (bien en siriaco o en árabe) en la que circulaba la leyenda del cuarto hijo de Noé. Kufa fue en estos dos primeros siglos del Islam un centro de difusión de tradiciones cristianas y judías, sobre todo en medios favorables al chiísmo. El elemento chií vendría dado por la figura de la segunda esposa de Noé llamada *Rabi’a* en el texto aljamiado, apelativo que sólo se encuentra en la obra de un autor chií, Ibn Ṭāwūs (m. 1265-6).

Otro elemento, ajeno a la tradición árabe, que el relato aljamiado recibe de la redacción siriaca de la *Cueva de Tesoros*, es la mención a la genealogía de Haykal, la primera esposa de Noé:

cuando mandó Allah en que se casase con-una mujer de las fijas de Mūçà, fijo de Ğarab, [i-ubo] d-ella un fijo que le dezían Idrīç [a'nnabi. Enpués casó]se con-una mujer [que dezían a ella Haykal, i ubo d-ella tr]es [fijos [...]]. (Junta 57, fol. 3r)

Así en la recensión árabe (*Kitāb al-Mağāll*) leemos: “y le ordenaron casarse con una mujer llamada Haikal, hija de Namousa, hijo de Enoc” (Gibson, 1901, p. 23, fol. 107a). Siendo que, desde la tradición bíblica, el padre de Enoc recibe el nombre de Jared (*Génesis* 5, 18: “Vivió Jared ciento sesenta y dos años, y engendró a Enoc”), Asensi (2008, p. 172) postula que *Mūçà*, fijo de Ğarab del texto aljamiado sea corrupción de *Namusa/Namūs* hijo de Jared. Ello supondría, además de la ter-giversación del nombre, el cambio en la secuencia que pasaría de *Namusa/Namūs* > *Enoc/Idris* > *Jared* a convertirse en *Fija(s) de Mūçà* > *Enoc/Idrīç* > *Ğarab*. Tal confusión nace, pues, de la tradición apócrifa cristiano-siriaca y no puede calificarse como propiamente bíblica ni tampoco islámica⁴.

Es también achacable a la tradición cristiano-siriaca la alusión, aparentemente fuera de lugar, a las que amasan el pan:

–Yā, Nūḥ, viene el mandamiento i manda a las masaderas del pan que masen de cada cosa dos, macho i fenbra, i serán perdidōs sino quien se avançará sobr-él el dicho puro, i será perdidō su fijo Balaytūn i con-él Rābiṣa con su fijo.

⁴ Sólo un tradicionista árabe, al-Ya‘qūbī (m. 897), que maneja fuentes cristianas, hace referencia, según Asensi (2008, p. 172), a Namusa.

Dīšo. I fueron las masaderas del pan i su mujer Haykal i su fijo Çām, i-aquello es su dezir de Allah d-aquí-a que vienga el mandamiento, quiere dezir el Judiço. (ms. Junta 57, fol. 5r)

Pasaje que alude a la descendencia de Noé como el que se halla en la versión siríaca de la *Cueva de los tesoros*:

Esos tres *sē'ā* de harina y de bendición que Dios dio a Adán, vuestro padre, serán fermentados y amasados de bendición por su descendencia y la descendencia de su hijo, a saber la realeza, el sacerdocio. (Ri, 1987, I, p. 118 [sir.], II, p. 46 [fr.])

Que, según señala Bonhome Pulido (2016, p. 257), en la recensión siríaca oriental, estos ‘tres *sē'ā*’ eran de harina y bendición, y fueron entregados por Dios a Adán, y fermentados y amasados ahora por los descendientes de Noé.

También se hallaba en la tradición cristiano-siríaca la creencia en que Noé llevó en su arca los restos de Adán para ser de nuevo enterrados. Tanto el *Kitāb al-Mağāll* (Gibson, 1901, p. 26, fol. 109b) como el *Me'āraṭ Gazza* (Bezold, 1883, p. 21) hablan de una división por sexos en el arca separados por el ataúd con el cuerpo de Adán. Esta tradición también la refiere el texto morisco, como también será recogida en los *Qiṣaṣ al-Anbiyā'* y en al-Ṭabarī (1964: I, 192):

[I man]dó Allah a Nūḥ [en que fiziese una ataúd para el cuerpo de Ādam] // de aḥinçam i metese en-él el cuerpo de Ādam, i fizo aquello, i puso en l-atabūt dos enparas, entre los onbres i las mujeres, pues cuando entró Nūḥ i todos los haleqaḍos en la fusta, çarró [sic] sobre-ellos la puerta. (Junta 57, fols. 5v-6r)

Asimismo la mencionada alusión a la madera de boj (“un-árbol de *açinçam*”, i. e. de *aš-šimšār*) de que fue hecha el arca, presente en Ibn Ḥabīb y en el texto morisco, se halla en los textos cristiano-siríacos como el *Libro de la Abeja* recopilación del siglo XIII hecha por el obispo nestoriano Salomón de Akhlat.

El relato morisco ofrece una disposición simple de los ocupantes en el arca (“asentaron las gentes en la estancia [somera i la provisión] en la de medio i-en la [başa todos los animales i-aves]” fol. 5v), que guarda similitudes con la que ofrece al-Ṭabarī (1878, p. 79) quien recoge una tradición que sitúa a las bestias en el primer piso, a las aves encima y en el superior a su familia⁵. Esta tradición pudo proceder de la versión cristiano-siríaca del *Me'āraṭ Gazza*: “Tres pisos para el arca: El inferior para las bestias y el ganado, el medio para las aves emplumadas, y en lo alto estarás tú y los hijos de tu casa” (Bezold, 1883, p. 17).

Junto a estos motivos de posible procedencia cristiano-siríaca, el relato aljamiado incorpora otros propios de la tradición musulmana. En su comienzo recoge con gran fidelidad los nombres de los ídolos a los que adora el pueblo de Nūḥ (“i-abía a ellos cinco ídolas que adoraban a menos de Allah, i dezían a la una *Wuddān*,

⁵ Es muy similar a la que ofrece al-Ṭabarī (1964: I, 197) quien refiere que en la parte más alta colocó a las aves, en la intermedia a la gente y en la más baja, a las fieras. Otros comentaristas como al-Kisā'ī (1922, p. 92) llegan a hablar de siete pisos (cada uno con una puerta y un candil), situando en su nivel más bajo a los animales, en el segundo a los humanos y en el superior a los pájaros.

i la-otra Çuwāc ān, i la-otra Yağūta, i la-otra Yacūqa, i la-otra Naçrān”) tal como aparecen en la sura 71 (*Corán* 71: 23): *Wadd, Suwāc, Yağūt, Yacūq y Nasr*.

Muy propia de los relatos árabes conocidos como *Qiṣaṣ al-Anbiyā'* es la tradición común que hace al asno último animal en entrar al arca:

I cuando vino a entrar ell-asno í-entrólo con su mano, i refusó, i ðišo Nūḥ:

-No entrarás aṣaytān.

I laora trovó ell-Ebliç camino para entrar en la fusta. (Junta 57, fol. 5v)

El relato aljamiado simplifica notablemente el episodio que en las historias de profetas de al-Kisā'ī (1922, p. 95) o en las de at-Taçalabī (1878, p. 78) aparece mucho más desarrollado.

Otro relato muy difundido en la tradición árabe⁶ es el que explica la creación del gato. El relato aljamiado es similar al que ofrecen at-Ta'alabī (1878, p. 79) y al-Ṭabarī (1964: I, 188):

Enpués las ratas fazían mucho [*mal en la provisión i-en*] sus espleytes [*i quešáronse de aquello a Nūḥ*], i mandó Allah [*a Nūḥ en que pasase su mano por la cara del león*] // i fizo aquello Nūḥ i-esternudó el-*[l]eón*, i salló por sus narizes un gato, i-aquel día haleqó Allah el gato. (ms. Junta 57, fols. 7r-7v)

Hay que señalar, sin embargo, que estos relatos sobre animales en el arca provienen en general de la tradición rabínica, que también recoge este tipo de narraciones (Ginzberg, 1913, pp. 157-164). El texto aljamiado incorpora una tradición extendida que parece de proveniencia rabínica (Ginzberg, 1913, p. 166) donde se explica que el perro fue castigado por quebrantar la castidad en el arca: “I fue Nūḥ a todo quien-era en la fusta que no treçcabalgó onbre o mujer sino el perro a la perra i fueron ligados i por aquello eredaron el ligamiento” (ms. Junta 57, fol. 7r).

El Discurso de la luz de Muhammad Rabadán

A diferencia del texto aljamiado en prosa que remite a un original árabe anterior, el texto de Muhammad Rabadán nace en el contexto cristianizado de la España del XVI y expresa, en metro castellano, una visión sincrética y original de la historia. En su obra en verso⁷ Muhammad Rabadán incorpora materiales diversos, tanto de origen cristiano como árabo-musulmanes, e incluso otros procedentes de la propia literatura aljamiada. En este sentido se ha destacado la relación de dependencia de su *Historia del espantoso día del Juicio* en verso, respecto a la obra en prosa titulada *Breve compendio* de otro conocido autor morisco: el Mancebo de Arévalo.

⁶ Se encuentra entre los recogidos por Basset (1926, p. 27).

⁷ Los dos manuscritos que contienen el *Discurso de la luz* son el ms. Harl 7501 del British Museum de Londres, editado por H. E. J. Stanley (1868-1870-1871-1873) y el ms. Esp. 251 (*olim* 8169/2) de la Biblioteca Nacional de Francia, editado por Lasarte (1991), manuscrito del que se hace aquí transcripción paleográfica.

La fecha tardía de la composición del *Discurso de la luz* de Muhammad Rabadán, compuesto poco antes de 1603, justifica la inclusión de motivos cristianos. Sin embargo el poema de Rabadán no muestra, a lo largo de los 657 octosílabos que cuentan la “Historia segunda del discurso de la luz de Mohamad trata el dilubio de Noh y sus hechos”, ninguna dependencia del *Alḥadīṭ de Nūḥ* del que ya se ha tratado.

La vinculación del poema de Rabadán a la cultura cristiana peninsular⁸ es visible desde el mismo exordio donde se introduce el motivo alegórico de la rueda de la fortuna que ya se halla en la literatura grecolatina:

qual inventando eregias
setas, cismas ydolatras⁹,
dexando la rienda suelta
a las maldades nefandas,
como si absolutos fuera
para poder perpetuallas;
y, al fin, quando en mayor punto
sus malos fechos estavan
y quando menos cuydaron
tener contraria mudança,
pensando estar mas seguros,
dio buelta su rueda barias,
dando con ellos al fondo
de la baxeza mas baxa,
donde fueron satisfechos,
donde tubieron la paga
de sus perniciosos triunfos,
de sus hereticas causas. (ms. Esp. 251 de la BNF, fol. 29v)

Los rasgos de sincretismo cristiano se combinan en el poema con un poderoso espíritu islámico al que contribuye, en primer lugar, el mantenimiento de todos los nombres propios en árabe (y algunos comunes como *alchanna*, *amahado[s]*, *arrahma*, *safina*, etc.). También reflejan la impronta islámica el espíritu de admonición y castigo que procede del texto coránico, así como otros motivos que se hallan presentes en el género de los relatos de profetas o *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*. En este sentido y de acuerdo con la tradición coránica, Rabadán dedica encendidos versos a las predicaciones y advertencias que Noé dirige a su gente:

y dixole que entretanto
quel arca se fabricava
amonestase a sus jentes
se conbiertan y que hagan

⁸ David Zuwiyya (2017, pp. 313-321), refiriéndose al conjunto de la obra, ha destacado los múltiples rasgos formales y figuras retóricas, a la vez que observa la presencia de algunos lugares comunes de la literatura cristiana que mostrarían las corrientes de pensamiento humanista de su época.

⁹ No sería descartable que en estos versos Rabadán pudiese estar reflejando las circunstancias presentes de opresión y persecución (Zuwiyya, 2017, p. 318).

penitencia de sus yerros
 con condelma de sus almas,
 y que seran amahados
 de su piadosa arahma,
 y que ai asi no lo hacían
 tubiesen por cosa llana
 que dios les quería undir,
 cubriendo el mundo con aguas. (ms. Esp. 251 de la BNF, fols. 30v-31r)

La descripción de la nave guarda relación con la que aparece en *aṭ-Taʿalabī*: “Hazla [*la nave*] según tres imágenes: Su parte delantera como cabeza de gallo, su interior como vientre de ave y su cola como cola de gallo inclinada. Hazla” (*aṭ-Taʿalabī*, 1878, p. 77)¹⁰. He aquí el pasaje de Rabadán:

acabada la çafina
 con sus ataxos y quadras,
 retretes y acoximientos,
 y por de fuera breadas
 por que el agua no dentrase,
 dentro muy bien cepillada,
 era de admirable hechura,
 de sutil ingenio y traça,
 hecha a modo de nabío,
 cuya proa figuraba
 a caveça de paloma,
 y la popa [que lle]vaba
 como una cola de gallo. (ms. Esp. 251 de la BNF, fols. 31v-32r)

El propio poeta es consciente de las diferencias entre las tradiciones bíblica y coránica y llega a hacerlo explícito. Así a la hora de fijar en siete el número de ejemplares de cada especie que entran en el arca, sabedor de que es la cifra que ofrece la Biblia (Génesis 7:2-3), la corrige (“Aunque el honrrado alcoram / No señala fueron tantas”), pues es consciente de que en el Corán se precisa que fuese una pareja (Corán 11: 40 *Hūd*)¹¹:

porque Allá manda que bayan
 de cada especie tres pares,
 y un macho en ellas sobrava;
 de manera que heran siete
 de cada specie nombrada,
 aunque honrrado alcoram
 no señala fueron tantas,

¹⁰ De las descripciones del arca con forma de animal trata C. Castillo (1991-1992, p. 71). Una de las más abigarradas la ofrece al-Kisā'ī (1922, t. 1, p. 92) en la que el arca tiene cabeza de pavo real, cuello de buitre, rostro de paloma, cresta de gallo (con un espejo prodigioso), pico de halcón y alas de águila de cuyos extremos cuelgan piedras preciosas.

¹¹ Algunos comentarios coránicos (*Tafsir Bahranī*) elevan su número a las cuatro parejas.

mas de un macho y una hembra,
 que ninguna entró sobrada,
 todo pudo ser así,
 que el alcoran solo abla
 de aquellos que no se excusan
 que son las mas necesarias. (ms. Esp. 251 de la BNF, fol. 32r)

Muchas veces es difícil saber si Muhammad Rabadán sigue la tradición musulmana o la cristiana. Son varios los pasajes en los que esto sucede, por ejemplo, en la mención al arco iris que sucede al Diluvio, siempre presente en la tradición judeo-cristiana y que se halla aisladamente en algunos comentaristas coránicos como Muḥammad al-Buḥārī en su *Al-adab al-mufrad* (767/590) cuando, por la autoridad de Ibn Abbas, refiere que “El arco iris es una garantía para los habitantes de la tierra que no se ahogaron (como forma de destrucción en época de Nūḥ) y la Vía Láctea es la puerta de los cielos y la división de los cielos comenzará a partir de ahí (es decir, en el día del Juicio)”. Rabadán narra su aparición en los siguientes versos:

Una señal con tres bandas
 de diferentes colores,
 bermeja, berde, ygualdada,
 que denotava su vista.
 sangre, muerte y esperança;
 y ya destas tres colores
 solo la berde fincava,
 porque de los otros dos
 ya sus efetos cesaban,
 esta es la señal que oy dia,
 en arco se nos señala,
 quando las espesas nubes
 de sus dilubios separan. (ms. Esp. 251 de la BNF, fol. 34v)

Otros motivos están ausentes de la tradición islámica. Es el caso de la ventana o lucera que tiene la nave (Gen. 6, 16) que menciona el Génesis: “Una ventana harás al arca, y la acabarás a un codo de elevación por la parte de arriba; y pondrás la puerta del arca a su lado; y le harás piso bajo, segundo y tercero”. Muhammad Rabadán se hace eco de esta tradición:

en el arca y puestos dentro,
 cierra la puerta o ventana
 que estava en la gran cubierta
 con una bidriera clara,
 no les quedo otro agujero
 por do poder ber el agua. (ms. Esp. 251 de la BNF, fol. 32r)

Muhammad Rabadán dejará de lado elementos aportados por la tradición islámica como la localización de la montaña a donde llega el arca, que no será el monte *al-Ġūdī*, sino “Sobre la sierra de Armenia / En el mundo celebrada”, es decir, la Armenia histórica donde se halla el *Ararat* bíblico (*Génesis* 8: 4).

En fin, todo el episodio de la embriaguez de Noé, muy presente en las tradiciones judeo-cristianas se omite en el Islam. Sin embargo, Muhammad Rabadán describirá de forma muy plástica las circunstancias del pecado y la reacción de Noé:

Ledo sucedio que un día,
entre otras que esperimentaba,
cogio unos berdes raçimos,
que estavan en una parra;
y estrujandoles el mosto
bevio del porque gustava
de ber que efectos acían
todas las yerbas y plantas.
esta bevió y en el punto
le quito sentido y abla,
de suerte que cayo en tierra
dandole terrible basca,
y apareçe que esta fructa
ba confirmando a la clara
la opinion de los que diçen
que fue la que gusto Hagua,
llego a esto Cam su nieto
do su buen aguelo estava
y bio sus ocultas partes
descubiertas sin amparas,
y en bez de se las cubrir
con grande risa llamava. (ms. Esp. 251 de la BNF, fols. 35v-36r)

El sincretismo religioso de Muhammad Rabadán, fruto del momento histórico que vivió (los últimos años de los moriscos en España y el exilio en las costas del Mediterráneo), se muestra en algunos versos originales:

A el solo eys de adorar,
sin ponerle semexanza,
que no consiente aparçero,
el quita el plaço y lo alarga,
el sustenta sus criaturas,
el solo rebilca y mata;
amaos unos a otros,
con amor firme y constançias,
y luçiran vuestros ffechos,
vuestros campos y manadas. (ms. Esp. 251 de la BNF, fol. 35v)

Como también es innovación suya la amplificada descripción de la inundación y sus devastadores efectos, sin ahorrar en la búsqueda de un inmoderado patetismo:

O quantas muertes a una
quantos tormentos gustaban
biendo la misera madre
aogar a su hija amada,
y la muger al marido,

el hermano a las hermanas,
 el triste padre a su hijo,
 el hijo al padre se abraça,
 y así los dos çabullidos
 se aogan cara con cara,
 aquí gritan que me aogo,
 alla que me ahogo llaman,
 aca socorro apellidan,
 aculla suenan las casas,
 cayendo sus edificios
 sobre sus dueños y alhajas,
 ya parecen cuerpos muertos
 sobre las furiosas aguas. (ms. Esp. 251 de la BNF, fols. 33r-33v)

En definitiva, desde la prosa de traducción, en el primer ejemplo visto, hasta la literatura de creación poética en el segundo, la literatura aljamiada muestra, a través de la historia de Noé, dos momentos históricos en los que la interacción entre la cultura islámica y judeo-cristiana fue mutua y profunda.

Referencias bibliográficas

- Al-Kisāṭī. (1922). *Qīṣaṣ al-Anbiyāʾ*. (Ex codibus qui in Monaco, Bonna, Lugd. Batav., Lipsia et Gothana asservantur. Edidit Isaac Eisenberg). Leiden: Brill.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr ibn Yazīd. (1964). *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*. Leyden: E. J. Brill.
- At-Taʿalabī, Abū Ishāq (1878). *Qīṣaṣ al-Anbiyāʾ, 'Arāʾis al-Maġālis*. Bandr Manba' (Irán): Maktabat al-Ḥaydarī.
- Basset, R. (1926). *Mille et un contes. Recits et légendes arabes*. T. 3: *Légendes religieuses*. Paris: Librairie Orientale et Américaine – Maisonneuve Frères.
- Bezold, C. (1883). *Die Schatzhöhle, aus dem syrischen texte*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Bonhome Pulido, L. (2016). *La recepción del relato del diluvio universal en fuentes siriacas y árabes*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- Boumehd Tomasi, T. (2012). *Una miscelánea aljamiada narrativa y doctrinal: edición y estudio del manuscrito Junta 57 del CSIC Madrid*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Brinner, W. M. (2003). Noah. In J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur' ān* (pp. 540-543). Leiden-Boston: Brill.
- Castillo, C. (1991-1992). El Arca de Noé en las fuentes árabes. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 40-41, 67-78.
- David Zuwiyya, Z. (2017). El morisco Mohamed Rabadán y su Discurso de la luz: cómo el humanismo se convirtió en instrumento de salvación del pueblo morisco. *eHumanista*, 36, 304-327.
- Debié, M. (2015). Noé dans la tradition syriaque. Une mer de symboles
- Fernández, M.^ª J. (1987). *Libro de los Castigos (Ms. aljamiado nº 8 de la Biblioteca de la Junta. Edición, introducción, estudio lingüístico, glosario y notas)*, Oviedo: Universidad de Oviedo [Tesis doctoral].
- Gibson, M. Dunlop. (1901). *Apocrypha Arabica: 1. Kitāb Al Magall, or The Book of The Rolls. 2. The story of Aphikia 3. Cyprian and Justa, in arabic 4. Cyprian and Justa, in greek*. London– Cambridge: University Press Warehouse – C. J. Clay and Sons.
- Jeffery, A. (1938). *The foreign vocabulary of the Qur' an*. Baroda (India): Oriental Institute.
- Lasarte, J. A. (1991). *Poemas de Mohamad Rabadán (Canto de las lunas – Día del Juicio – Discurso de la Luz – Los nombres de Dios)*. Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- Luxenberg, Christoph (2007). *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlín: Hans Schiler,

- Monferrer Sala, J. P. (2001). *Mēmṛā* del Pseudo Metodio y *Yōnṭōn*, el cuarto hijo de Noé. Notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a *Hispania* en el s. VII. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Arabe-Islam*, 50, 213-230.
- Monferrer Sala, J. P. (2004). An Arabic-Muslim quotation of a Biblical text: Ibn Kathīr's al-Bidāya wa-l-Nihāya and the construction of the Ark of the Covenant. In R. Ebied y H. Teule (Eds.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the occasion of his sixty-fifth birthday* (pp. 263-278, espec. 272-275). Lovaina-París-Dudley: Peeters.
- Pascual Asensi, J. (2008). *Y tenía della un fijo que le decían Palayṭūn*. Un caso de *masīhiyya* en un relato de tradición aljamiado-morisco (Ms. Junta 8, fols. 73r-81r). *Anaquel de Estudios Árabes*, 19, 159-174.
- Ri, S.-M. (1987). *La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques, éditées par*. Lovaina: Peeters (col. «Corpus Scriptorum Chirstianorum Orientalium» 486, Scriptorum Syri 207).
- Ribera, J. & Asín, M. (1912). *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.
- Segovia, C. A. (2015). *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter (Judaism, Christianity, and Islam—Tension, Transmission, Transformation 4).
- Stanley, H. E. J. (1868-1870-1871-1873). The Poetry of Muhammad Rabadán. *The Journal of the Royal Asiatic Society*, III, pp. 81-104 y 379-413; IV, pp. 138-17; V, pp. 119-140 y 303-337; y VI, pp. 165-212. [También como publicación unitaria en Hertford: Stephen Austin & sons, s.d.].

Resumo

Na literatura aljamiado-mourisca, a história de *Nūḥ* (Noé) é mostrada em duas versões muito diferentes que constituem fenómenos distintos do sincretismo religioso. O *Alhadiz* ('narração'), em prosa, supera o valor de ser uma mera tradução, referindo-se a um *ḥadīṭ* desconhecido em árabe, herdeiro de várias tradições favoráveis ao xiismo, ligadas à cidade de Kufa (Irão) e intimamente vinculadas às interpretações surgidas nos meios cristã-sírios e judeus durante os dois primeiros séculos do Islã. O segundo é o canto em verso de Muhammad Rabadán, composto pouco antes de 1603, que é mostrado aqui como resultado de seu contexto católico e humanístico hispânico, em simbiose com a tradição muçulmana.

Abstract

Within the aljamiada literature of the Moriscos the story of *Nūḥ* (Noah) is shown in two very different versions which constitute different phenomena of religious syncretism. The *Alhadiz* ('story') in prose, surpasses the value of being a mere translation by referring to an unknown *ḥadīṭ* in Arabic heir of various traditions favorable to Shiism, linked to the city of Kufa (Iraq) and closely linked to interpretations arising in Christian Syriac and Jewish media during the two first centuries of Islam. The second one is the song in verse of Muhammad Rabadán, composed shortly before 1603, which here is shown as the result of its Hispanic Catholic and humanistic context, in symbiosis with the Muslim tradition.