

La transmisión de textos entre los moriscos: dos copias del *tafsīr* abreviado de Ibn Abī Zamanīn¹

The textual transmission among the Moriscos: two copies of the abbreviated *tafsīr* of the Ibn Abī Zamanīn

RESUMEN: Entre los manuscritos árabes y aljamiados encontrados en Almonacid de la Sierra (hoy en la biblioteca TNT del CCHS-CSIC (Madrid)) se conservan dos copias de la traducción al aljamía del *muḥtaṣar-tafsīr* de Ibn Abī Zamanīn del primer cuarto del Corán. En este artículo se presentará por primera vez el manuscrito RESC/52.1, que transmite de forma acéfala y ápada esta traducción, pero que presenta la peculiaridad de pertenecer a la misma tradición textual que RESC/51. Copiados por dos manos diferentes que trabajan en estrecha colaboración, probablemente a partir de un original común, en el mismo lugar y en la misma época, estos dos textos ofrecen un valioso testimonio sobre la transmisión de textos entre los moriscos, así como de la importancia que tiene conocimiento de la exégesis coránica en la segunda mitad del siglo XVI, especialmente de la obra de Ibn Abī Zamanīn.

PALABRAS CLAVE: Aljamía, moriscos, manuscritos, Corán, *tafsīr*, exégesis, transmisión textual, ecdótica, Ibn Abī Zamanīn.

ABSTRACT:

Among the Arabic and Aljamiado manuscripts found in Almonacid de la Sierra (nowadays in the TNT library of the CCHS-CSIC in Madrid), there are two copies of the translation into Aljamia of the *muḥtaṣar-tafsīr* of Ibn Abī Zamanīn of the first quarter of the Qur'ān. The present paper is a first time presentation of the manuscript RESC/52.1 which contains a copy of the text defective of its beginning and its end but highly interesting because it belongs to the same textual tradition as RESC/51. The latter has been written by another scribe than that of RESC/52.1, but the two copyists were nevertheless working in close relationship, transcribing probably from the same original, in the same place and at the same time. Both handwritten witnesses provide important clues about the textual transmission among the Moriscos as well as about the importance given to Qur'ānic exegesis in the second half of the 16th century, especially to Ibn Abī Zamanīn's work.

¹ Este artículo se desarrolla en el marco del proyecto *Corana. Producción y transmisión en el Occidente musulmán* FFI2012-32294. Se lo dedico a la catedrática del dpto. de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense, la Dra. María Jesús Viguera Molins, sin cuyas magistrales enseñanzas no me habría adentrado en el fascinante mundo de los manuscritos árabes.

KEYWORDS: Aljamia, Moriscos, manuscripts, Qur'ān, tafsīr, exegesis, textual transmission, ecdotics, Ibn Abī Zamanīn.

Entre las primeras traducciones del Corán que se llevan a cabo a una lengua vernácula nos encontramos las realizadas por mudéjares y/o moriscos a un castellano aragonesizado a finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna: hoy en día, conocemos la existencia de 26 manuscritos que transmiten estas traducciones,² bien sean en caracteres árabes (la mayoría) o en caracteres latinos (tan solo dos manuscritos). La incógnita sobre el momento en el que se traducen los textos sigue aún abierta, pero lo que sí podemos asegurar es que hasta hoy no se conoce ninguna copia del Corán al castellano llevada a cabo antes del siglo XVI; aunque parece que hay cuatro copias que plantean interrogantes al respecto: BRAH 11/9402, BRAH 11/9409; BnE 4938 y BnF 1163;³ pero gracias a los datos proporcionados por el estudio material de los manuscritos, esta hipótesis parece quedar descartada, a la espera de otros datos.

Tras el análisis directo de los manuscritos, he podido identificar que BnF 1163 y BRAH 11/9409 son dos volúmenes facticios; es decir, transmiten diferentes unidades codicológicas. Si seguimos la definición desarrollada por Gumbert,⁴ podríamos decir que por unidades codicológicas entendemos cada uno de los textos o conjuntos de textos escritos de forma independiente, en algunos casos en distintas épocas y por distintos copistas, que en un momento dado se reunieron bajo un mismo volumen; sin embargo, esos textos, compilados, no fueron originariamente compuestos para ser leídos conjuntamente ni, por supuesto, en esa secuencia.⁵ De este modo, BRAH 11/9409 reúne varios fragmentos de capítulos copiados por diferentes manos, en distintos momentos y lugares (los papeles son varios, aunque es muy difícil de identificar la verjura y filigrana). Se trata de un códice muy deturpado, que fue profusamente restaurado en diciembre de 2000.⁶ Como ocurre con otros manuscritos facticios (véase, por ejemplo, RESC/13 del CCHS-CSIC), el tamaño de las hojas original de 11/9409 debía de ser

² LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, “The Genealogy of the Spanish Qur'ān”, *Journal of Islamic Studies* 17 (2006), 255-294. (DOI: 10.1093/jis/etl024.)

³ LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, “Secret Muslims, Hidden Manuscripts: Spanish Translations of the Qur'ān from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries”, en *Frühe Koranübersetzungen. Europäische und aussereuropäische Fallstudien*, R. F. Gleis (ed.), Bochum, 2012, pp. 99-116, que retoma la información que ofreció en “Genealogy”, app. C, p. 2-3. Véase también RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino, “Una aproximación a la datación de los manuscritos aljamiado-moriscos”, *Estudios románicos* 5 (1987-1989), pp. 1419-1439 y WIEGERS, Gerard, “Datation et localisation des codices espagnols écrits en caractères arabes (aljamiado): Problèmes et perspectives”, in *Le manuscrit arabe et la codicologie*, Ahmed-Chouqui Binebine (ed.), Rabat, 1994, pp. 21-30. Las siglas BRAH, BnE y BnF se corresponden con Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Biblioteca nacional de España y Bibliothèque nationale de France, respectivamente.

⁴ GUMBERT, J. Peter, “Codicological units: Towards a terminology for the stratigraphy of the non-homogeneous codex”, *Segno e testo* 2 (2004), pp. 17-42.

⁵ MARTÍNEZ-DE-CASTILLA-MUÑOZ, Nuria, “Manuscritos musulmanes misceláneos y facticios del Aragón del siglo XVI”, en *Manuscritos para comunicar culturas*, Muḥammad Ammadi, Francisco Vidal-Castro y María Jesús Viguera Molins (eds.), Casablanca, 2012, 141-150.

⁶ Información dada en el propio manuscrito.

muy similar (no lo sabemos con seguridad, puesto que todos los bordes han sido restaurados), pero no así el de la caja y el interlineado, que varían considerablemente entre las diferentes unidades. Prestaremos atención a la última unidad codicológica (ff. 77r-86v), que es donde se recoge un fragmento coránico con traducción párrafo a párrafo; se presenta bajo un quinión (o cuaderno compuesto de cinco bifolios o diez folios”. El capítulo es acéfalo y ápodico, pero no sabemos si se trata del resto de un cuaderno mayor o le faltan varios cuadernos antes y después. Tras la traducción de las aleyas (o versículos) precedentes, el primer texto árabe que se nos presenta es el de la azora (o capítulo) XXXVI: 9 hasta XXXVI: 70. Si supiéramos cuántos folios faltaban y en dónde, podríamos determinar qué materiales copió originariamente el amanuense: si tan solo la azora XXXVI de forma aislada (algo muy común por su importancia), probablemente completa, o si por el contrario, incluyó otros capítulos coránicos; una cosa u otra nos llevaría a plantear diferentes hipótesis del posible uso que se dio a esta traducción; por el tipo de letra que presenta, muy descuidado, podríamos avanzar que fue copiada de forma aislada; es decir, no como parte del “Corán morisco”.⁷ Aunque es difícil dar una hipótesis segura sobre la datación de esta unidad, por el mal estado en el que se encontraba antes de su restauración, parece más bien del siglo XVI que del XV.

En el caso del otro manuscrito facticio, BnF 1163, las diferentes unidades que lo componen datan del siglo XVI; pero una de ellas, la cuarta —dividida en dos por otra unidad, probablemente incluida por error o descuido en ese lugar—, data del último tercio del siglo XV; podemos establecer esta hipótesis de datación gracias a las filigranas que transmite: un anillo con diamantes y un escudo con corona. Sin embargo, los pasajes coránicos parcialmente traducidos que presenta este manuscrito no se encuentran en esta unidad codicológica, sino en la sexta, que está datada en el f. 126r: ahí se indica que el texto fue copiado el 7 de mayo de 1573.⁸

Por otro lado, tanto BRAH 11/9402 como BnE 4938 son, por razones codicológicas y lingüísticas, sendos manuscrito del siglo XVI; en ambos casos, dos volúmenes unitarios que transmiten el “Corán morisco” con traducción al aljamía como único contenido.

Por tanto, podemos decir que todas las traducciones al castellano que conservamos de estas comunidades son de los siglos XVI y XVII, aunque por el momento nada nos impide afirmar, ni tampoco negar, que hubiera traducciones del Corán al castellano anteriores a este momento.⁹

* * *

⁷ Para un acercamiento al concepto de “Corán morisco”, véase más abajo. Para más información, MARTÍNEZ DE CASTILLA, “Qur’anic Manuscripts from Late Muslim Spain”.

⁸ MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, Nuria, *Les manuscrits mudejares et morisques en France*, Roma, Istituto per l’Oriente C. A. Nallino/CNRS (en prensa).

⁹ Una reflexión sobre el conocimiento por parte de los mudéjares y moriscos de las traducciones latinas del Corán realizadas en la Península Ibérica en la Edad Media y el uso común de los mismos materiales, véase MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, Nuria, “Lire et commenter le Coran dans la Péninsule Ibérique (XII^e-XVII^e s.) », *Comptes-rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres* IV (2013), 1723-1739.

En mi artículo “Qur’anic Manuscripts from Late Muslim Spain”,¹⁰ intenté mostrar cómo las copias coránicas de mudéjares y moriscos producidas en Almonacid de la Sierra (conservadas hoy en la biblioteca Tomás Navarro Tomás del CCHS-CSIC (Madrid)) podían dividirse en tres grandes bloques diferenciados: *maṣāḥif* completos (grupo en el que incluyo los volúmenes que transmiten uno de los cuatro cuartos del Corán, es decir, los códices supervivientes a lo que probablemente fue una copia del Corán completo en varios volúmenes); el “Corán morisco”, es decir, las selecciones sistemáticas de una serie de capítulos y versículos del texto sagrado musulmán, probablemente usadas para facilitar la memorización de ciertos pasajes del Corán o para su uso litúrgico; y las copias populares o familiares: volúmenes más pequeños y descuidados que transmiten versículos sueltos empleados como libro de oraciones.¹¹ Los contenidos no es lo único que cambia en estos manuscritos; también la forma, lo que parece indicar que los destinatarios a los que iban dirigidas las copias de cada grupo, como los usos que se daban a estas copias, eran diferentes.

Un paso más hay que darlo con las traducciones del texto coránico al aljamía.¹² Se trata de un reducido porcentaje de la producción total mudéjar y morisca del libro sagrado musulmán que nos ha llegado hasta nuestros días. Tan solo en la colección de Almonacid de la Sierra, hay treinta y siete copias fragmentarias del Corán, entre las que se encuentran ocho traducciones; a estas, habría que sumar tres glosarios parciales. Al igual que las copias tan solo en árabe, estas traducciones también podrían dividirse en dos bloques: comentario y traducción del primer y último cuarto del Corán y glosarios, por un lado; y el “Corán morisco”, por otro, quedando sin traducir el tercer grupo identificado en los manuscritos solo en árabe: las copias familiares o populares.

Entre los manuscritos del primer grupo —la traducción de diferentes partes del Corán o del *muṣḥaf* completo—, habría que distinguir a su vez dos subgrupos: por un lado están los códices que presentan una traducción del Corán, para la que es imprescindible el uso del *tafsīr* (o exégesis coránica); y por otro, los que transmiten la traducción de un comentario coránico, para el que se va a copiar buena parte del texto referencial en árabe del Corán. Hasta la fecha, cuando se hablaba de traducciones del Corán al aljamía, se ha tendido a incluir ambos tipos de materiales bajo el mismo taxón: pero parece conveniente empezar a hacer una distinción entre estos dos tipos de códices, porque no transmiten los mismos contenidos y, por tanto, por los mismos fines. Así, tanto desde el punto de vista textual, como desde el de uso, son materiales que no se pueden comparar.

¹⁰ MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, Nuria, “Qur’anic Manuscripts from Late Muslim Spain: The Collection of Almonacid de la Sierra”, *Journal of Qur’anic Studies* 16.2 (2014), 89-138. (DOI: 10.3366/jqs.2014.0149.)

¹¹ MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, Nuria, “Qur’anic Manuscripts from Late Muslim Spain”.

¹² MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, Nuria, “The copyists and their Texts. The Morisco Translations of the Qur’ān in the Tomás Navarro Tomás Library (CSIC, Madrid)”, *Al-Qanṭara* 35.2 (2014), 493-525. (DOI: 10.3989/alqantara.2014.017.)

Es necesaria una atenta lectura de los varios códices moriscos que transmiten las traducciones al aljamía del Corán y del *tafsīr* para darse cuenta de las diferencias que hay entre ellas, aunque, en algunos aspectos, esta distinción es muy fácil de apreciar: así, las traducciones del *tafsīr* tienden a ser más largas que las de la traducción (comentada) del texto coránico; y tan solo en las primeras aparece, aunque no siempre, las autoridades que avalan la veracidad del comentario exegético.

En este artículo, nos centraremos en la copia de dos comentarios exegéticos traducidos al aljamía: RESC/51 y RESC/52.1. Mientras que el primero ha sido objeto de muchos estudios, incluido una tesis doctoral,¹³ del segundo tan solo teníamos la parca noticia encontrada en el catálogo de Ribera y Asín: “Otro ejemplar de la obra que contiene el ms. núm LI; más extenso, pero también incompleto. Muy deteriorado por el fuego, sobre todo los últimos cuadernos, que están casi por completo destruidos”;¹⁴ hasta que en 2014 lo di a conocer parcialmente a través de sendos artículos en *Journal of Qur’anic Studies* y *Al-Qantara*. Pero es ahora donde presentaré por primera vez un acercamiento al primer texto misceláneo de RESC/52.1 en comparación con el código unitario RESC/51, tanto desde un punto de vista estético y organizativo, como textual. Esta comparación tiene aún más importancia desde el momento en el que he identificado la copia de RESC/52.1 de la misma tradición textual que RESC/52.1. Así, no es que el texto de RESC/52.1 sea “más extenso”, como queda indicado en la catalogación coordinada por Ribera y Asín, sino que emplea más espacio para escribir la misma cantidad de texto. No se trata solo de la transmisión de un texto religioso en una comunidad musulmana en contexto cristiano; una comunidad a la que se le ha prohibido la práctica de su religión, el uso de su lengua y la posesión de sus libros; sino que se trata de la constatación de la existencia de un trabajo organizado por parte de copistas conocedores de la tradición; que manejaban materiales árabes y aljamiados comunes y que llevaban a cabo su tarea de forma coordinada para cubrir las necesidades de un lector o destinatario que requería una serie de materiales específicos: en este caso, el comentario exegético, en su versión aljamiada, de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1009), que es a su vez un compendio (*muḥtaṣar*) del *tafsīr* de Yahyā ibn Sallām al-Baṣrī (m. 200/815). Este comentario, que es uno de los más antiguos de los que tenemos noticia, ha sido muy poco citado en épocas posteriores, aunque parece que tuvo mucho éxito en el occidente musulmán medieval y moderno, a juzgar por las copias que conservamos en escritura

¹³ LOSADA, Teresa, *Estudios sobre coranes aljamiados*, Barcelona, tesis doctoral inédita, 1975. Prácticamente toda la bibliografía consagrada al estudio sobre las traducciones de los coranes aljamiados cita RESC/51 (véase la bibliografía citada en MARTÍNEZ DE CASTILLA, “The Copyists and their Texts”, a la que habría que añadir el artículo de LÓPEZ MORILLAS, Consuelo, “Secret Muslims, hidden manuscripts: Spanish translations of the Qur’ān from the fifteenth to the seventeenth centuries, en *Frühe Koranübersetzungen. Europäische und außereuropäische Fallstudien*, R. F. Gleis (ed.), Bochum, 2012, 99-116); sin embargo, hasta el momento, no se ha hecho ningún otro estudio específico además de la tesis de Losada, que sigue inédita cuarenta años después.

¹⁴ RIBERA, Julián y Miguel ASÍN (eds.), *Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, 191.

magrebí (Qarawiyyīn 34, Fez (611/1215), Ordine della Madre di Dio, Ms. B78, Roma (887/1482), British Library, Ms. Add. 19.490, Londres (s. a., probablemente de fin S. XVII-XVIII). Así, no es de extrañar la familiaridad que tenían los moriscos en el siglo XVI de esta obra: lo sabemos especialmente por estos dos códices (RESC/51 y RESC/52.1), pero también por RESC/47,¹⁵ como por algunas traducciones aljamiadas del texto coránico, en las que se emplean comentarios del *tafsīr* de Ibn Abī Zamanīn.¹⁶ El uso de esta misma obra por Ludovico Marracci para su traducción del Corán al italiano es aún más elocuente,¹⁷ sobretodo porque avala el conocimiento de lo que probablemente era ya una tradición en Occidente.

Pese a pertenecer a la misma tradición textual que RESC/51, RESC/52.1 ha pasado desapercibido para el aljamiadismo; y no por su tamaño. La copia, hoy incompleta, de la traducción al aljamía del comentario del primer cuarto del Corán de Ibn Abī Zamanīn es el primer texto (ff. 13r-143v) de un desencuadernado códice misceláneo de 645 folios. No son tampoco desdeñables sus dimensiones: 298x212 mm: un códice *in folio* mayor, como también lo es RESC/51 (292x215 mm). Sin embargo, y a pesar de estas medidas, no es de extrañar el silencio entorno al *tafsīr* transmitido por RESC/52: desde un punto de vista visual, este códice no parece seguir las pautas organizativas y estéticas de un comentario exegético; tampoco de un Corán; mientras que RESC/51, además de ser una copia muy cuidada, nos ofrece una presentación esperada del *tafsīr*, como también lo hace RESC/47.¹⁸

Por sus dimensiones, ambas copias debieron de ser de uso público, no privado; lo que nos lleva a seguir reflexionando sobre cómo era la religiosidad en las comunidades moriscas de la segunda mitad del siglo XVI.

RESC/51 nos transmite la traducción del *tafsīr* del primer cuarto del Corán: azoras I-VI; le falta al menos el último cuaderno del códice. Al igual que en los manuscritos árabes que transmiten el texto de Ibn Abī Zamanīn¹⁹, RESC/51 comienza por una introducción (f. 1v-3v) a la que sigue el comentario. El comienzo del comentario propiamente dicho es de visualizar, ya que el texto de la primera azora se incluye dentro de un triple marco, bastante decorado, en el primer folio (4v); mientras que el comienzo de la azora II (5r) se recoge bajo la mitad de un

¹⁵ Véanse, especialmente, los estudios de Hermosilla a propósito de RESC/47: HERMOSILLA LLISTERRI, María José, “Una versión aljamiada del Corán 58, 1-3”, *Al-Qanṭara* 4 (1983), 423-427; “Una versión aljamiada del Corán 58, 1-3”, *Al-Qanṭara* 5 (1984), 33-62; “Una versión aljamiada sobre Job”, *Sharq al-Andalus* 8 (1991), 211-214; “Corán 22, 52 en el *tafsīr* de Yaḥyā b. Salām”, *Al-Qanṭara* 12 (1991), 271-272. Cf. nota 18.

¹⁶ MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, “Traduire et commenter le Coran », p. 1732.

¹⁷ TOTTOLI, Roberto, “New Light on the Translation of the Qur’ān of Ludovico Marracci from His Manuscripts Recently Discovered at the Order of the Mother of God in Rome”, in *Books and Written culture of the Islamic world. Studies to Claude Gilliot on the occasion of his 75th birthday*, Andrew Rippin y Roberto Tottoli (eds.), Leiden, 2015, pp. 91-130. DOI 10.1163/9789004283756_008.

¹⁸ De este manuscrito, también un comentario exegético del Corán, no hablaré en este artículo, porque transmite el último cuarto del Corán. Sin embargo, presenta ciertos paralelismos con RESC/51. Cf. nota 15.

¹⁹ Véase, por ejemplo, la edición de *Tafsīr Ibn Abī Zamanīn. Muḥtaṣar tafsīr Yaḥyā Sallām*, Muḥammad Hasan Ismā‘īl y Aḥmad Farīd al-Mazīdī (eds.), Beirut, 1424/2003, 2 vols.

marco en L invertida, que recorre el margen superior y externo del folio. Una vez identificados la Fātiḥa y el comienzo de la segunda azora, como si se tratase de un *muṣḥaf* (o copia del Corán), ya no se utiliza más este tipo de decoración en el resto del códice.

El texto coránico árabe, escrito con trazos más gruesos, no lleva vocalización; mientras que la traducción y comentario aljamiado, aun copiada por la misma mano, se escribe con un cálamo más fino, inmediatamente delante y detrás del texto árabe, con una distribución con respecto a este no siempre fácil de identificar: como se verá en el ejemplo concreto más abajo, no podemos decir que de forma sistemática el texto árabe preceda al comentario; o viceversa. De hecho, en algunos casos como en la aleya 16 (f. 7r), la palabra aljamiada “encien/ de” se ve dividida por el sintagma árabe (cf. edición del texto). De esta forma, esta alternancia entre los dos textos parece más el resultado de una poco precisa (y probablemente imposible) distribución previa de los contenidos, que de una minuciosa labor caótica para despistar al lector. En cualquier caso, esta distribución no coincide con la de los testimonios árabes del texto conservados y editados.

El comienzo de cada azora viene marcado por el título en letras huecas seudocúficas ornamentadas (66r, 95v, 130r, 141v) y un motivo semicircular adornado en el margen externo, así como por una cenefa que completa la caja de texto de la línea anterior en los dos primeros casos. El cambio de aleya no solo se identifica con la frecuente marca de tres puntos en forma de pirámide (∴), sino que también se emplea la *hā'* ornamentada, para los grupos de cinco aleyas, y el doble círculo concéntrico para los grupos de diez aleyas. A esta peculiaridad, poco común en los comentarios exegéticos, se le suma otra también más vinculada con los *maṣāḥif* que con los *tafāsīr*: la presencia de marcas de división del texto: *rub'* (f. 8v), *niṣf* (f. 12r) o *ḥizb* (f. 17v). Estas palabras, para las que se emplea una cuidada escritura con caracteres huecos, se insertan en motivos circulares muy ornamentados, en el margen externo del folio. En ocasiones parece que el copista tenía como referencia el texto árabe de un manuscrito coránico, al que añadió después la traducción del comentario exegético en aljamía.

Las manículas, tan presentes en la producción aljamiada, también se encuentran en los márgenes externos de este códice —como en RESC/52.1—, para poner de relevancia algún pasaje. En algunos casos, se insertan en la decoración de las marcas de división del texto, formando una única decoración.

La traducción del *tafāsīr* de Ibn Abī Zamanīn del primer cuarto del Corán recogido en RESC/52.1 es acéfalo y ápodo hoy en día, aunque probablemente se copió completo (al menos esta primera parte). Si seguimos las indicaciones dadas por la foliación incluida para la catalogación de 1912, podemos aventurar que en ese momento existía un primer sexterno o senión, es decir, un primer cuaderno de doce folios o seis bifolios, en los que muy posiblemente se recogía la introducción del comentario coránico que existe en RESC/51, así como la traducción de la primera azora y los primeros versículos de la segunda. En el f. 13r (lo que

correspondería hoy a 1r), lo primero que encontramos es la traducción de parte del comentario de II: 15, coincidente con RESC/51 en el f. 6v, l. 17.

Como la anterior, esta copia también es monocroma (tinta marrón oscura), aunque en este caso, el texto árabe también viene vocalizado (frente a RESC/51, en donde tan solo el texto aljamiado está vocalizado). De mano mucho menos cuidado que RESC/51, lo que más llama la atención en este testimonio, de la misma tradición textual que el anterior, es la práctica ausencia del texto árabe coránico que se comenta. En cualquier caso, el texto árabe, cuando existe, se presenta —como ya ocurría en RESC/51 y es tradición en los manuscritos mudéjares y moriscos— en caracteres más gruesos. Sin embargo, esta afirmación no siempre es muy consistente, puesto que a veces hay sintagmas o palabras ya traducidas que están resaltadas de esta misma forma, como ocurre en 13r o 16r).

Hay folios en los que solo encontramos una frase en árabe, incluso un par de palabras, por lo que la identificación entre el comentario y el texto coránico puede convertirse en una ardua labor. Así, en los primeros folios del manuscrito, el copista de RESC/52.1 incluye palabras en árabe del Corán al margen, como si de un recurso mnemotécnico se tratara, o de una suerte de ayuda para una más fácil ubicación del texto: así, por ejemplo, en el margen de 13r, el mismo copista incluye: “estos son / مَتْلُهُمْ” en el lugar donde efectivamente encontramos esta palabra en el texto coránico en relación a su comentario, la primera palabra de II: 17, que podemos identificar correctamente gracias a RESC/51. Más elocuente es el ejemplo de 13v: los tres adjetivos de II:18 (صَمٌّ بَكْمٌ عُمِيٌّ) son copiados al margen con su traducción, siendo esta lo único que se vuelve a copiar en el cuerpo del texto. Solo un análisis pormenorizado del tratamiento del Corán en todo el manuscrito nos ayudará a plantear hipótesis sobre el porqué de la presencia de estas palabras árabes aparentemente aisladas y exentas a la traducción.²⁰

En 13v, además de esta inclusión de palabras árabes y su traducción insertas en una línea circular en el margen derecho a mano del propio copista, encontramos otra nota. Se inserta casi al final de la línea 8 a través de una línea continua, que indica al lector el lugar exacto en el que se ubica. Y su curiosa disposición llama la atención: hay que dar la vuelta al manuscrito en sentido contrario a las agujas del reloj para poder leerla; es decir, empieza a escribir en el

²⁰ En la actualidad estoy trabajando en la edición crítica de este texto, y espero dar pronto nuevos resultados.

margen izquierdo en paralelo al pliegue, sigue en margen superior en sentido opuesto al de la lectura del cuerpo del texto, para continuar en vertical de nuevo por el margen derecho. Se trata de un comentario que no se encuentra en el texto de Ibn Abī Zamanīn: “pues cuando resplandece lo que es alrededor —quiere decir, alrededor del relámpago—, quita Allah sus claridades y déjalos en oscuridades, que no ven”. Además de la importancia de un texto añadido al margen que pertenece a otro original —comentario aún no identificado—, la presencia de esta nota es de especial relevancia porque no está escrita por la misma mano que ha escrito el *tafsīr* de RESC/52.1; se trata de la mano del copista de RESC/51. Gracias a esta nota se abre una nueva vía de análisis entorno a estos dos códices: ¿Trabajaban estos dos copistas, no solo con el mismo códice común, sino también en colaboración? ¿Se encargaba el copista de RESC/51, más cuidadoso que el de RESC/52.1, y probablemente más versado en las artes del libro, de corregir el texto de su compañero? Todo apunta a que estos dos códices copiaban de un original común: al principio de la aleya 16, ambos testimonios leen: “Ellos son como un-onbre que enciende una lumbre en-noche oscura, i en-su mano una flamaḡa de flama”. Mientras que la edición de Beirut del texto, a partir de los manuscritos de Fez y Londres lee:²¹ “يعنى مثلهم كمثل رجل يمشى في ليلة مظلمة في يده شعلة من نار”; es decir “un hombre que camina en noche oscura y en su mano una antorcha de fuego”. El verbo “caminar” ha sido sustituido en los dos testimonios aljamiados por “encender”. Los cotejos textuales entre ambos testimonios hacen pensar que RESC/51 no podía copiar de RESC/52.1 porque este es más incompleto no solo en lo que atañe al texto árabe, sino también al comentario, y presenta más incorrección. Del mismo modo, no parece que RESC/52.1 haya podido copiar de RESC/51, porque presenta un estadio de lengua más arcaico y dialectal que este, y sería poco esperado que un manuscrito más moderno pudiera servir de modelo a un manuscrito más conservador.

Desde el punto de vista de historia del libro y de la transmisión de textos entre los moriscos, el hecho de encontrar dos comentarios exegéticos de la misma tradición textual, copiados en una misma zona y en un corto plazo de tiempo

²¹ *Tafsīr Ibn Abī Zamanīn*, Beirut, 17.

hace pensar en la elevada demanda que pudo tener este tipo de materiales en Almonacid de la Sierra; probablemente un importante lugar de producción de copias que atendía las necesidades religiosas e intelectuales de otras regiones con menos acceso a este tipo de material.²²

* * *

Veamos cómo recogen estos dos códices los primeros testimonios en común (II:15-18). Partiré del testimonio de RESC/51 (ff. 6v-7r), que es más completo y más correcto, con anotación de las variantes textuales que ofrece RESC/52.1 (ff. 13r-v), que comentaré, junto a las gráficas, tras la edición del texto. Utilizo / para indicar el cambio de línea del manuscrito base; el guión (-) para indicar la epéctasis (o unión gráfica entre dos palabras), la almohadilla (#) para indicar una discontinuidad gráfica dentro de la misma palabra, y el apóstrofo (') para la crasis vocálica; incluyo entre llaves ({}) las letras que creo que se han deslizado por error, y añado un asterisco (*) a las palabras que presentan un grupo consonántico en la misma sílaba, para el que se ha utilizado un *sukūn*; si no está marcado, significa que en el manuscrito se añade una vocal esvarabática. He añadido mayúsculas y puntuación al texto, aunque cuando había tres puntos en forma de pirámide (:.), los he respetado, puesto que considero que forman parte de la puntuación de los códices originales. En cursiva pongo las fórmulas o palabras árabes, aunque estas hayan adoptado una flexión morfológica romance. La edición de Beirut (2003) de los manuscritos de la BL y de Fez la identifico con una B. Incluyo en nota al pie las aclaraciones semánticas, así como la identificación del texto coránico, mientras que en las notas al final recojo el aparato crítico, que consiste en las variantes textuales y gráficas, aunque no fonéticas.

/ [15] Allah se burlará d'ellos .: i les dárá el gualardón de su hazerse burla .: ⁱ Fue

الله يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ²³ recontado por Ibn el-Mubārīkiⁱⁱ ibnu Faḍālah,²⁴ por al-Ḥasan²⁵: Dīxo

/ que dīxo el-mensajero de Allah (*s^cm*) respondiend^o a los hizientes burla, que el dí/ a-de el-judicio le{e}s abrirán* a ellos una puerta de el-aljanna i llamarlos an para que dentren,

/ i vendrán, i cuando llegarán a la puerta, ciérranles la-puerta i vuélvense. I después / vuélvenlos a llamar para que entren i, cuando llegan a la-puerta,²⁶ ciérranla i házenlos tor/

²² Ya apunté a la posibilidad de que Almonacid de la Sierra fuera un centro de producción de manuscritos que nutría no solo a este pueblo, sino que fuera un foco de comercio con otras regiones de este tipo de materiales. Aunque no tenemos datos documentales que ratifiquen esta hipótesis, creo que no se puede explicar la presencia de volúmenes iguales de uso restringido en un lugar con tan pocos habitantes como era el Almonacid del siglo XVI. Cf. MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, “The Copyists and their Texts”.

²³ Q. II: 15 (inicio).

²⁴ M. 781/164-5 H.

²⁵ Abū Sa‘īd ibn Abī al-Ḥasan Yaṣār al-Baṣrī (642/21, Medina-728/110, Baṣra): una de las personas más influyentes del islam de los primeros tiempos.

²⁶ Aquí comienza el texto de RESC/52.1.

nar.ⁱⁱⁱ I así-hazen burla d'ellos en-pago de lo-que ellos se hizieron-burla en-este mundo .: I tiéndelos en-sus descreyencias turbados.^{iv27}

[16] Esos son aquellos / *وَيَمْدُهُمْ فِي طُعْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ .: أُولَئِكَ الَّذِينَ* / que mercaron la-desyerror con la-guía, [es decir,] que avantallaron²⁹ la-desyerror con la-guía,^v pues-no-ganaron / *أَشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبَحَتْ* / [7r] en-su-merca/ dería i no-fueron guiados.^{vi}

Ellos³¹ son como aquel / *مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي* [17]³² / *تَجَارَتْهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ* / que encendió fuego.: Dīxo Alḥaṣan: Ellos son como un-onbre que encien / *اسْتَوْقَدَ نَارًا*³⁴ de una lumbre en-noche es#cura^{vii} i en-su-mano una flamaða de flama³⁵ / con que ve adonde echa sus pies.^{viii} Pues él estando así veos que se le a/ mata su-lumbre i no-puede ver por dónde anda.: I así es el-*munāfiq*³⁶ que habla* con la-palabra* de^{ix} / *lā ilaha illā Allah*. I cásase con ella con los-muḥ#limes^x i fortifica-con-ellos^{xi} / su-sangre i su-algo,³⁷ / i los-defiende que no-se los quitan. I cuando es la-ora^{xii} de / la-muerte, espocha³⁸ de él Allah esa-palabra*.:.

Dīxo Yahyā: Aquello es-porque no-abía a ella / certificación en-su-coraçón^{xiii39} .: .: .: .: / [Resto de la línea en blanco.] /

[18] Son sordos,⁴⁰ mudos, ciegos.: Sordos —que no-oyen el-guiamiento.: Mudos —que no / *صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ* / *41*hablan* del-guia#miento.: Ciegos que no ven el-guiamiento / Pues ellos no-se destornarán de su-ser *munāfiques*^{xiv42} .: / *فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ*⁴³ .: [...] /

²⁷ Los códices aljamiados omiten la información que da al-Suddà y Muḥammad a propósito de la segunda parte de la aleya.

²⁸ Q. II: 15 (fin)-16 (inicio).

²⁹ “Avantallaron”, es decir, “privilegiaron”.

³⁰ Q. II: 16 (medio).

³¹ Al margen “ellos-son / *مَثَلُهُمْ* .:”, vinculado a un triángulo que parece marcar la raspadura que aparece en el texto entre “guiados” y “ellos”.

³² Inclusión de *hā'* ornamentada como marca de grupo de cinco aleyas.

³³ Q. II: 16 (fin)-17 (inicio).

³⁴ Q. II: 17 (medio). El copista no transcribe el final de la aleya 17, por considerarse innecesario, como también ocurre en los manuscritos árabes conservados de este tafsīr (cf. *Tafsīr Ibn Abī Zamanīn*, Beirut, 17).

³⁵ “Flamada de flama”, es decir, “antorcha de fuego” (Cf. *شعلة من نار* en B.)

³⁶ “Munāfiq”, es decir, “descreído, incrédulo, hipócrita”. GARMÉS DE FUENTES, Álvaro *et alii*, *Glosario de voces aljamiado-moriscas* [GVAM], Gijón, Biblioteca árabo-Románica, 1994, s. v.

³⁷ “i su algo”, es decir, “y lo que tiene”.

³⁸ Del aragonés “espollar”, “despojar, desnudar” (GVAM, s. v. “espollar”).

³⁹ Añadido al margen de RESC/52.1, mediante una línea que lo incluye en el lugar correspondiente del cuerpo del texto: “pues-cuando respandece lo-qu'es al-derredor —quiere dezir, alderredor del relánpago— quita Allah sus claraðades i dexalos en-escureðades, que no-veen .:”. No se encuentra en *tafsīr* de Ibn Abī Zamanīn.

⁴⁰ Añadido en margen derecho de RESC/52.1, inserto en una línea curva cerrada: “son-sordos / *صُمٌّ* / mudos / *صُمٌّ* TP / ciegos / *عُمِيٌّ*” / . Parece que el trébol (inserto al final de la línea 8) es lo que vincula estos dos textos.

Del cotejo de estos dos testimonios, y como ya se ha avanzado antes, podemos concluir que ambos pertenecen a la misma tradición textual; es decir, copian de un mismo original común. Las diferencias entre los dos testimonios son mínimas, principalmente relacionadas con formas más o menos conservadoras/modernizadas, que no tiene ninguna repercusión a nivel textual, sino más bien cultural. Además del hecho de que pertenezcan a la misma tradición textual, hay otros aspectos que vinculan a estos dos códices:

a) Los tres puntos en forma de pirámide. RESC/51 los utiliza para marcar el cambio de aleya, pero también son empleados como signo de puntuación. Su uso es tan homogéneo que en los dos códices la coincidencia es prácticamente plena (excepciones: tras la profesión de fe, tan solo aparece en RESC/52.1, así como al comienzo de la aleya 18: en tres ocasiones más aparecen los tres puntos en este último manuscrito que en RESC/51); esta homogeneidad ratifica la utilidad de estas marcas, utilizadas para algo más que para decorar el texto.

b) La epéctasis o fusión de las diferentes palabras de una frase es algo habitual en la grafía romance medieval, aunque en el Siglo de Oro, la división es mucho más parecida a la actual; sin embargo, quedan restos de epéctasis (marcados en la edición mediante guiones), también con crasis vocálica, especialmente cuando se trata de sintagmas encabezados por una preposición (marcados en la edición mediante apóstrofo).⁴⁴ En ambos manuscritos se aprecia una gran homogeneidad en esta distribución. Lo mismo ocurre con la separación de palabras al final de línea, que tiende a no existir, y cuando se encuentra, en la mayoría de los casos es silábica.

c) En los grupos consonánticos hay un uso homogéneo en los dos manuscritos del *sukūn* y del *tašdīd* (excepto en “lunbre”, con *sukūn* en RESC/52.1 y con vocal en RESC/51).

Sin embargo, como ya avanzábamos al comienzo del texto, los dos testimonios presentan también muchas diferencias:

a) RESC/51 parece más respetuoso con la representación gráfica de la realización fonética de algunos sonidos: emplea de forma más habitual la grafía asociada a la

⁴¹ Q. II: 18 (principio).

⁴² “Destornarán de-su ser *munāfiques*”, es decir, “se arrepentirán de su descreencia, de su hipocresía”.

⁴³ Q. II: 18 (fin).

⁴⁴ MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, Nuria, *Una biblioteca morisca entre dos tapas*, Zaragoza, 2010, 198-199.

interdental fricativa, la *ḍāl*, que RESC/52.1, que utiliza, bien sea por descuido gráfico, bien por otra razón, la oclusiva *dāl*. Del mismo modo, la sílaba tónica de “muçlimes” es marcada mediante una “ī larga” en RESC/51, pero no en RESC/52.1.

b) RESC/51 lee “ثش”, mientras que RESC/52.1 lee “ش” para /š/. No son los únicos manuscritos que hacen una diferencia gráfica, para lo que aparentemente no es la representación de una distinción fonética /s/ = <š> y /š/ = <šš>. Por tanto, una vez más, “no parece que esta distinción fonética fuera pertinente en la aljamía, como demuestra la transcripción de palabras árabes, habitualmente sin *tašdīd* para la prepalatal fricativa [...] En los registros bajos del andalusí, se observa esta confusión, por influencia del romance,⁴⁵ y también en aljamiado, como convención no heredada del andalusí, sino porque, al menos de forma sincrónica o sintópica, ambos fonemas confluyeron en la realización prepalatal /š/, transcribiendo ش sin *tašdīd* en muchos manuscritos que distinguiera los fonemas /s/ y /x/ romances”.⁴⁶ Así, encontramos sistemáticamente “ḍīxo” en RESC/51, mientras que en RESC/52.1, hay ausencia de *tašdīd* y de fricativización: “ḍīšo”. La marca de tonicidad mediante el empleo de vocal larga no siempre aparece en RESC/52.1.

c) RESC/52.1 tiende a ofrecer formas que podríamos considerar más arcaicas o dialectales. Así, transmite la forma “fazer” con f- inicial, mientras que en RESC/51 la aspiración (o los restos gráficos de esta, aun sin representación fonética)⁴⁷ se constata de forma sistemática; la forma aragonesa “píedes”, frente a “pies” en RESC/51; o “ansí”, mientras que RESC/51 lee “así”.

d) Para la representación de la conjunción copulativa “y”, RESC/52.1 tiende a utilizar más “yā”, mientras que RESC/51 prefiere el uso del *alif* con *kasra*, transcrito como “i”.

Hasta ahora, no sabíamos nada de la transmisión del *tafsīr* en las comunidades mudéjares y moriscas. Con la presentación de este manuscrito, RESC/52.1, prácticamente desconocido hasta ahora, podemos constatar que había un gran gusto y parece que conocimiento del comentario exegético de Ibn Abī Zamanīn, a su vez compendio del de Yaḥyā ibn Sallām. Es comprensible el expandido uso de este *tafsīr*, puesto que se trata de un comentario breve y fácil de entender, y estos son principios fundamentales para los moriscos, forzados a estar cada vez más alejados de

⁴⁵ CORRIENTE, Federico, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid, 1977, 49.

⁴⁶ MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, *Una biblioteca morisca*, 187-188.

⁴⁷ Para más información, véase MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria, *Una biblioteca morisca*, 219.

su lengua, tradiciones y costumbres. Este gusto por lo sencillo y breve no es exclusivo de la exégesis: entre los textos encontrados en Almonacid de la Sierra, los textos jurídicos son “de indudable carácter práctico. [...] Excepto el Corán, [los moriscos] no poseían las obras clásicas de las disciplinas islámicas fundamentales —incluida la gramática—, sino compendios y resúmenes de fácil utilización y memorización. [...] Son obras [las del hallazgo de Almonacid] exentas de complejidad, prácticas y de disciplinas limitadas”.⁴⁸

Se trata del mismo texto a través de dos testimonios copiados en un corto lapso de tiempo, en el mismo sitio y a través del mismo original común; además, el trabajo de copia, al menos el de RESC/52.1, parece haber contado con la participación activa del copista de RESC/51. Pese a estos importantes elementos en común, los manuscritos presentan varias diferencias: ¿dependerán estas tan solo del copista, o también del destinatario? ¿Influirá el presupuesto de la copia para la calidad y claridad de la misma? Lo que sí sabemos es que el consumo de este tipo de textos debía de ser muy reducido, debido a su especialización en el tema, a pesar de ser un breve compendio. Además, el tamaño de los códices hace que sea difícil pensar que habían sido realizados para consumo individual y privado: parecen destinados a utilizarse en comunidad, preferiblemente dejándolo depositado en algún lugar fijo.

La presencia de estos dos códices coetáneos en una misma colección es muy significativa: nos lleva a pensar que debió de haber una gran demanda de este tipo de contenidos; y parece difícil que esta demanda provenga solamente de los vecinos de Almonacid, una pequeña población de unos 1.600 habitantes en la segunda mitad del siglo XVI).

Los tres tafsires que se conservan en la colección de Almonacid, dos de la primera parte del Corán y otro de la cuarta parte, deben mucho al *muḥtaṣar tafsīr* de Ibn Abī Zamanīn, tanto en forma como en contenido. Los modelos de presentación árabe están presentes al menos en la copia de RESC/51, por lo que a pesar de no haberse conservado ningún ejemplar en árabe que haya estado en poder de las comunidades mudéjares y/o moriscas, podemos suponer que hubo este tipo de copias en circulación por esta zona. Las catas textuales que he podido hacer hasta la actualidad demuestran que las dos copias de la primera parte son muy fieles al texto original: en ocasiones no transmiten algunos de los comentarios existentes, pero a la vez, ofrecen escasas interpolaciones de citas externas al *tafsīr* de Ibn Abī Zamanīn.

Además de en las traducciones de los tafsires al aljamía, también encontramos pasajes de Ibn Abī Zamanīn incluidos de forma parcial en algunas traducciones del Corán. Esto nos lleva a pensar que fue una obra bien conocida por los moriscos aragoneses; debió de ser muy utilizada, y por tanto muy copiada y transmitida. Al parecer no solo entre los musulmanes, sino también entre los cristianos: Marracci, para su traducción del Corán al italiano, copia de su puño y letra el *tafsīr* de Ibn Abī Zamanīn a partir de un texto magrebí del S. XV. Quién sabe cuántas copias

⁴⁸ ZANÓN, Jesús, “Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta”, *Sharq al-Andalus* 12 (1995), 365, 373 y 374.

de este comentario, en árabe y aljamía, debieron de circular en el occidente musulmán. En cualquier caso, parece evidente que a pesar de la falta de estudios contemporáneos de los que adolece este *tafsīr*, fue una obra muy importante no solo en el Magreb, sino también en la Europa de la Edad Moderna, tanto en las comunidades criptomusulmana como en las cristianas.

ⁱ قال محمد: يعنى يجازيهم جزاء الاسهزاء [الله يسنتهزى بهم] *add. B.*

ⁱⁱ Fue recontado por Ibn el-Mubārīki] عن المبارك *B.*

ⁱⁱⁱ Házenlos] fázenlos *RESC/52.1*

^{iv} En-sus-~~descreyencias~~] en-su-descreyencia *RESC/52.1*

^v que avantallaron la-~~desyerror~~ con la-guía] *om. RESC/52.1* | تفسير الحسن *add. B.*

^{vi} no-fueron guiados] ... قال محمد: *add. B.*

^{vii} enciende] يمشى *B* || en-noche oscura] y-en noche oscura *RESC/52.1.*

^{viii} Ve] vee *RESC/51* || pies] piedras *RESC/52.1.*

^{ix} así] así *RESC/52.1* || con la] con-él *RESC/52.1.*

^x cásase] cásanse *RESC/52.1.*

^{xi} con] qon *RESC/52.1.*

^{xii} es la-ora] es a la-ora *RESC/52.1.*

^{xiii} Dīxo] Dišo *RESC/52.1* || aquello es] aquel es *RESC/52.1* || a él] a ella *RESC/51* || certificación] certeficación *RESC/52.1.*

^{xiv} Destornarán] ~~destornan~~ *RESC/51.*