

***Y tenía della un fijo que le decían Palaytūn.
Un caso de mas̄hiyya en un relato de tradición
aljamiado-morisco (Ms. Junta 8, fols. 73r-81r)***

***Y tenía della un fijo que le decían Palaytūn.
A Case of Mas̄hiyya in a Traditional Aljamiado-
Morisco Tale (Ms. Junta 8, 73r-81r)***

Jorge PASCUAL ASENSI

Área de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Alicante
jorge.pascual@ua.es

Recibido: febrero de 2008
Aceptado: febrero de 2008

RESUMEN

Este trabajo analiza la presencia de motivos de la tradición cristiana oriental en la literatura de tradición islámica conocida por los moriscos españoles a través de sus traducciones al romance aljamiado. Es el caso particular del relato aljamiado sobre Noé, en el que aparecen rastros de variantes antroponímicas sólo reconocibles en los textos de la primitiva tradición cristiana en lengua siríaca y árabe. Un análisis del *isnād* o cadena de transmisores que conserva el texto aljamiado de su supuesto original árabe, permite conocer el contexto socio-histórico del que pudo obtener el influjo de cristianización el relato conocido en romance por los moriscos del siglo XVI.

PALABRAS CLAVE: *Mas̄hiyyāt*. Cuarto hijo de Noé. Literatura de tradición islámica. Literatura aljamiado-morisca. Literatura cristiana oriental.

ABSTRACT

This paper analyzes certain themes from the Eastern Christian tradition in the Literature of Islamic Tradition that reached the Spanish Moorish through their translations into Aljamiado romance. This is the case of the Aljamiado tale of Noah, in which there are traces of anthroponymical patterns that can only be recognized in texts of early Christian Tradition in Syriac and Arabic. An analysis of *isnād* or chain of transmission preserved in the Aljamiado adaptation from the assumed Arabic original allows us to know the social and historical context from which it could obtain the Christian influence present in this Moorish romance tale from the 16th century.

KEY WORDS: *Mas̄hiyyāt*. Noah's fourth son. Literature of Islamic Tradition. Aljamiado-Morisco Literature. Eastern Christian Literature.

SUMARIO. 1. Lo cristiano en lo islámico: las *mas̄hiyyāt*. 2. El relato aljamiado sobre Noé y sus fuentes islámicas. 3. Una *mas̄hiyya* antroponímica: Palaytūn, hijo de Noé. Apéndice: Extractos del "Alḥadīz de Nūḥ" (Ms. Junta 8, fols. 73r-81r).

1. Lo cristiano en lo islámico: las *mas̄hiyyāt*.

El término *mas̄hiyyāt*, a diferencia del concepto de *isrāʿīliyyāt*¹, es de acuñación moderna² y alude a la tipología textual de hadiz específica del segundo de los dos citados que soporta –según la hermenéutica islámica– una variante de contenido cristiano³, especialmente denostada si enajena alguno de los principios morales o teológicos del Islam. En general, los exegetas de época clásica (p. ej. Ibn Kaṭīr) aludían por igual, bajo el término *isrāʿīliyyāt*, a las variantes de hadiz que soportaban conjeturalmente un contenido judío o cristiano, y sólo en época moderna se ha establecido la diferenciación de ambos conceptos entre los doctores musulmanes, especialmente en el caso particular de Abū Riyyāh (m. 1972), quien ha aplicado sistemáticamente los términos *mas̄hiyyāt* e *isrāʿīliyyāt* con ese valor distintivo⁴.

Lejos de lo que se ha venido señalando y de las visiones tendenciosas sobre los textos de la tradición islámica, las variantes tópicas de origen cristiano que se encuentran objetivamente en algunos de estos textos sobrepasan los límites de la figura de Jesús⁵ o el anticristo (*ad-Daḡyāl*)⁶ y, por el contrario, concentran algunos de los motivos que sólo son reconocibles en las recreaciones sobre la Historia Sagrada que se hallan en los primitivos textos del cristianismo oriental.

Estos hadices o relatos de tradición surgen en el periodo formativo conocido como Islam primitivo y, como en el caso del texto que a continuación se estudia, algunos fueron incorporados ulteriormente a la cultura escrita de los moriscos mediante traducciones al romance aljamiado.

2. El relato aljamiado sobre Noé y sus fuentes islámicas.

Estas traducciones aljamiadas del primitivo hadiz islámico conservan incluso en ocasiones la cadena de transmisores (*isnād*), con los nombres de los antiguos tradicionistas

¹ Sobre la aparición de este término de la crítica textual islámica y su conceptualización *vid.* R. TOTTOLI, “Origin and Use of the Term *Isrāʿīliyyāt* in Muslim Literature”, *Arabica*, 46:2 (1999), 193-210; y J.D. MCAULIFFE, “Assessing the *Isrāʿīliyyāt*: An Exegetical Conundrum”, en S. LEDER (ed.), *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998, 345-369; para su desarrollo en la exégesis coránica *vid.* G. NEWBY, “Tafsīr *Isrāʿīliyyāt*: The Development of Qurʿan Commentary in Early Islam in its Relationship to Judeo-Christian Traditions of Scriptural Commentary”, *Journal of the American Academy of Religion*, 47:4 (1979), 685-697.

² La razón generalmente argumentada es que se ha filtrado un número mucho menor de *mas̄hiyyāt* que de *isrāʿīliyyāt* en la literatura de tradición islámica, *vid.* M. ABŪ ŠAHIBA, *al-Isrāʿīliyyāt wa-l-mawḏūʿāt fī kutub at-tafsīr*, El Cairo, Maktabat as-Sunna, 1987, 14; y los comentarios de ʿAbd al-Fatāh Abū Sunna a AT-ṬAʿĀLIBĪ, *Tafsīr*, 2 vols., Beirut, Dār Ihyāʾ at-turāth al-ʿarabī, 1994, 1/111.

³ Véanse los artículos de J.P. MONFERRER SALA, “A Note to a Muslim *Agraphon Ihesu* of Likely Coptic Origin”, *International Journal of Pragmatics*, 10 (2000), 1-6; y “An Early Muslim Tradition in Light of its Christian Environment”, *Edebiyāt. The Journal of Middle Eastern Literatures*, 13:1 (2002), 27-35.

⁴ ABŪ RIYYAH, *Aḡwāʾ ʿalā as-sunna al-muḥammadiyya*, El Cairo, Dār al-maʿārif, s.f. (5ª ed.), 22, 181 y ss.; puede verse también la traducción al inglés, por Hasan N. NAJAFI, *Lights on the Muhammadan Sunnah, or Defence of the Hadith*, Qum (Irán), Ansariyan Publications, 1999, 216 y ss.

⁵ *Vid.* S.H. GRIFFITH, “The Gospel, The Qurʿān, and the Presentation of Jesus in al-Yaʿqūbī’s *Taʾrīkh*”, en J.C. Reeves (ed.), *Bible and Qurʿān: Essays in Scriptural Intertextuality*, Leiden/Atlanta, Brill & Society of Biblical Literature, 2003, 133-160.

⁶ *Cfr.* ABŪ RIYYAH, *Aḡwāʾ ʿalā as-sunna al-muḥammadiyya*, ed. cit., 185; *vid.* también J.P. MONFERRER SALA, “Un *daimónion* llamado Μαχουμέτ (TestSal[gr]^{10,3})”, *Al-Andalus. Magreb*, 14 (2007), 91-101, esp. 97.

árabes, cuya función era garantizar la autenticidad del relato o simplemente –sobre todo durante los dos primeros siglos del Islam– preservarlo para la memoria. Éste es el caso del “Alhadiz de Nūḥ”, tradición sobre Noé que se ha conservado en el manuscrito misceláneo núm. 8 (fols. 73r-81r) del catálogo de códices aljamiados del CSIC, cuyos fondos fueron legados de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios, y que he tenido ocasión de editar⁷. Los resultados de la edición me permiten confrontar que, en el caso de este texto aljamiado, la relación de autoridades que aparecen en el *isnād*, junto a la aplicación de una metodología comparativa de las variantes textuales en la tradición árabe-islámica, contribuye a un mejor conocimiento de sus fuentes originales:

“Alḥadizónos [=nos relató] **Asad fijo de Mūsà**, por **Jālid fijo de ‘Abd Allāhi al-Kūfī**, por **Wahbi fijo de Munnaba** (*sic*), ¡aconténtese Allāh de él!, el dīxo: el primero de los annabīs [=profetas] que envió Allāh a su compañía fue Nūḥ [...]”⁸.

Según indica el propio texto aljamiado, la recensión árabe que sirvió para su romanceado fue tomada de Asad ibn Mūsà (m. 827), tradicionista originario de Basora⁹, aunque asentado en Egipto, a quien se atribuye una de las primeras obras ascéticas del Islam todavía hoy conservada¹⁰. Como tradicionista destacó por ser uno de los primeros en conocer de modo directo la obra escrita de Wahb ibn Munabbih (m. 728 ó 732), afamado tradicionista yemenita a quien se acaba remitiendo la autoridad de la tradición aljamiada¹¹. En general, la relación de transmisión entre Asad ibn Mūsà y la obra de Wahb ibn Munabbih, compilada por sus descendientes, está ampliamente atestiguada. Si Idrīs ibn Sinān, nieto de Wahb, y su hijo ‘Abd al-Mun‘im¹² aparecen como informadores de Ibn

⁷ Para una descripción detallada del manuscrito *vid.* J. RIBERA y M. ASÍN PALACIOS (dir.), *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Históricas, 1912, 44. El manuscrito ya fue objeto de una edición, con estudio lingüístico, por M^a J. FERNÁNDEZ, *Libro de los Castigos (Ms. aljamiado n.º 8 de la Biblioteca de la Junta. Edición, introducción, estudio lingüístico, glosario y notas)*, Universidad de Oviedo, 1987 (tesis doctoral inédita).

⁸ Ms. J8 fol. 73r. Transcripción mía. Remarco en negrita.

⁹ *Cfr.* IBN ḤIBBĀN, *aṭ-Ṭiqāt*, 9 vols., Beirut, Dār al-fikr, 1975, 8/136.

¹⁰ *Vid.* R.G. KHOURY, *Asad b. Mūsā, Kitāb az-Zuhd*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976, 21-30.

¹¹ Sobre este autor puede encontrarse una bibliografía fundamental en R.G. KHOURY, “Wahb b. Munabbih”, *EF*, XI, 38-40; “Un fragment astrologique inédite attribué à Wahb b. Munabbih (m. 110 ou 114/728 ou 732)”, *Arabica*, 19 (1972), 139-144; *Wahb b. Munabbih. Der Heidelberger Papyrus PSR Heid. Arab. 23. Leben und Werk des Dichters*, 2 vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1972; “Quelques remarques supplémentaires concernant le papyrus de Wahb ibn Munabbih”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 40 (1977), 15-24; M.J. KISTER, “On the papyrus of Wahb b. Munabbih”, *BSOAS*, 37 (1974), 547-571; N. ABBOTT, “Wahb b. Munabbih: a review article”, *Journal of Near Eastern Studies*, 36 (1977), 103-112; H. SCHWARTZBAUM, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf/Hessen, Orientkunde Vorndran, 1982, 58 y ss.; y G.H. JUYNBOLL, *Muslim tradition. Studies in chronology and authorship of early ḥadīth*, Cambridge, University Press, 1983, esp. 36, 213 y 233; A.L. DE PRÉMARE, “Wahb b. Munabbih, une figure singulière du premier islam”, *Annales: histoire, sciences sociales*, 60:3 (2005), 531-549.

¹² La transmisión de hadices de Ibn Munabbih a través de Idrīs b. Sinān ha sido estudiada por R.G. KHOURY, *Les légendes prophétiques dans l’Islam depuis le I^{er} jusqu’au III^e siècle de l’Hégire. D’après le manuscrit d’Abū Rifā‘a ‘Umarā b. Wa‘īma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī, Kitāb Bad’ al-ḥalq wa-ḡiṣaṣ al-anbiyā’*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1978, 83-86. Del mismo modo, son frecuentes las incorporaciones de ‘Abd al-Mun‘im en los *asānīd* que se remontan a Ibn Munabbih por línea de su padre, Idrīs b. Sinān, pues, como señalan algunos autores, ‘Abd al-Mun‘im habría recensionado muchos de los hadices transmitidos por éste (*cfr.* Ibn ḤIBBĀN, *aṭ-Ṭiqāt*, ed. cit., 6/77); no obstante, se le atribuye la fijación del *Kitāb al-mubtada’ wa-ḡiṣaṣ al-anbiyā’*, obra no conservada de Wahb, por transmisión de Idrīs (*cfr.* IBN NADĪM, *al-Fihrist*, Beirut, Dār al-

Hišām en su recensión del *Kitāb at-Tīyān*, historia de los reyes Ḥimyaríes atribuida a Ibn Munabbih, es precisamente porque el material que habían reunido de éste fue en última instancia transmitido hasta Ibn Hišām por intermediación de Asad ibn Mūsā¹³. Sin embargo, parece ser que Asad no era demasiado escrupuloso en su desempeño como tradicionista, puesto que algunas opiniones posteriores le acusaron de transmitir hadices poco dignos de confianza¹⁴ y de recurrir a un *isnād* o “cadena de transmisores” no siempre bien acreditado¹⁵.

Según algunas fuentes¹⁶, durante la estancia en la ciudad de Fustāṭ del historiador y tradicionista andalusí ‘Abd al-Mālik ibn Ḥabīb (m. 853) se dice que el también tradicionista Ibn Abī Maryam¹⁷ fue a visitarle en una ocasión y le encontró copiando unos libros de Asad ibn Mūsā, cosa que le sorprendió bastante, pues los maestros tradicionistas por lo común sólo permitían a sus discípulos el procedimiento de la *qirā’a* para la transmisión de sus textos¹⁸, lo que de por sí requería la presencia física del preceptor. No obstante, Asad ibn Mūsā fue seguramente el principal maestro de ‘Abd al-Malik ibn Ḥabīb durante su estancia en Egipto¹⁹. Tal circunstancia no tendría un valor excepcional si no fuese por el hecho de que el texto aljamiado del “Alḥadiz de Nūḥ” posee algunas variantes de contenido que comparte con el relato de la historia de Noé inserto en el *Kitāb at-Ta’rīj* de ‘Abd al-Malik ibn Ḥabīb y que, hasta lo que he podido averiguar, no se muestran en el resto de textos de la tradición islámica. La clara relación que existe entre el texto aljamiado y la tradición sobre Noé recogida por Ibn Ḥabīb parece indicar que ambos son producto de un mismo *matn* o texto madre, transmitido hipotéticamente por Asad ibn Mūsā.

ma’rifa, 1978, 138) y, en general, de diferentes tradiciones de las *isrā’īliyyāt* (cfr. IBN SA’D, *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, 8 vols., Beirut, Dār Ṣādr, s.f., 7/361).

¹³ Cfr. IBN HIŠĀM, *Kitāb at-tīyān fī mulūk al-Ḥimyar*, Sanaa, Markaz ad-Dirasāt wa-l-Abḥāṭ al-Yamaniyya, 1979, *passim*; R.G. KHOURY, *Les légendes prophétiques*, op. cit., 84.

¹⁴ Vid. R.G. KHOURY, *Asad b. Mūsā. Kitāb az-Zuhd*, op. cit., 23 y ss.

¹⁵ Cfr. IBN ḤAYYAR, *Tahqīb at-tahqīb*, 14 vols., Beirut, Dār al-fikr, 1984, 1/228 y 2/347.

¹⁶ Cfr. IBN AL-FARADĪ, *Ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus*, El Cairo, ad-Dār al-Miṣriyya, 1966, 270; QĀDĪ ‘IYĀD, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*, 7 vols., Rabat, al-Maṭba’a al-Malikiyya, s. f., 4/130; e IBN ḤAYYAR, *Tahqīb at-tahqīb*, ed. cit., 6/347.

¹⁷ Se trata de Muḥammad b. Sa’īd b. Abī Maryam, a quien Ibn Waḍḍāḥ cita con frecuencia en su obra, vid. IBN WAḌḌĀḤ, *Kitāb al-bidā’ (Tratado contra las innovaciones)*, ed. y trad. M^a Isabel Fierro, Madrid, CSIC, 1988, 64. Asad b. Mūsā había sido, asimismo, maestro del propio Abī Maryam, quien suministró de un segundo flujo de material de Asad, en este caso a Ibn Waḍḍāḥ, cuyo resultado parcial fue la elaboración del *Kitāb al-bidā’* (*ibid.*, 89); cfr. también QĀDĪ ‘IYĀD, *Tartīb*, ed. cit., 3/373; e IBN ḤAYYAR, *Tahqīb*, ed. cit., 4/17.

¹⁸ La *qirā’a* consistía en que el alumno leyera o recitara el texto en presencia de su maestro hasta saberlo de memoria. Según la opinión de Asad, él sólo prestaba ciertos libros para que su discípulo copiara algunos fragmentos (cfr. IBN AL-FARADĪ, *Ta’rīj*, ed. cit., 271; QĀDĪ ‘IYĀD, *Tartīb*, ed. cit., 4/130).

¹⁹ Para estas tempranas relaciones egipcio-andalusíes vid. M.‘A. MAKKI, “Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española”, *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid*, 5 (1957), 157-248; y “Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana”, *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid*, 9-10 (1961-1962), 65-231. M^aJ. RUBIERA ha vuelto a demostrar recientemente la importancia de una “conexión egipcia” en la transmisión y gestación de la ciencia del hadiz en al-Andalus durante la primera mitad del s. IX, en “Los pájaros verdes de las rábitas de las dunas de Guardamar del Segura”, *Locus Amoenus*, 7 (2004), 27-33, en donde se señala precisamente la conexión entre Asad b. Mūsā y ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb en la transmisión andalusí de un hadiz de tipo escatológico sobre las aves verdes del Paraíso (*ibid.*, 32). Asad b. Mūsā aparece, no obstante, como informante principal en las obras de IBN ḤABĪB (cfr. su *Kitāb waṣf al-Firdaws* o *Libro de la descripción del Paraíso*, ed. de J.P. Monferrer Sala, Granada, Universidad de Granada, 1997, *passim*, a quien se remontan 141 de los 317 hadices que componen el libro).

Estas variantes son las siguientes: en primer lugar, el relato morisco menciona que Dios exhortó a Noé para que introdujera en el Arca una pareja de cada especie animal, excepción hecha de las palomas y de las vacas, de las que hizo tomar cinco pares, según el texto aljamiado, por el valor sagrado de las mismas: “Y mandó Allāh a ellos dos y de todas generaciones que entrasen macho y fembra; y de las palomas cinco pares y de las vacas cinco pares, porque ellas dos eran alqurbān [=sagradas]”²⁰. Esta misma referencia se ha encontrado solamente en el *Ta’rīj* del andalusí Ibn Ḥabīb: *Inna-hu adjala fī-hā min al-baqar jamsa azwāy wa-min al-ḥammām kaḍalika li-anna-hā kānat qurbān^{an} li-n-nās* (“Entonces introdujo en ella [el Arca] cinco parejas de vacas y cinco de palomas, porque estos animales eran *sagrados* para las gentes”)²¹.

La segunda variante compartida tiene que ver con la clase de madera que empleó Noé para la construcción del Arca. Todas las fuentes islámicas coinciden en señalar que ésta fue construida con madera del árbol de la teca (*as-sāy*)²², y únicamente el texto inserto en la obra de Ibn Ḥabīb indica que no sólo fue confeccionada con ese material, sino también con madera de *aš-šimšār* (un inusual término árabe para referirse al boj)²³, referencia que vuelve a aparecer, esta vez en forma de arabismo ininteligible, en la versión aljamiada del relato: “¡Ye Nūh [...], ves a un monte de los montes de Axām [=Siria] que dicen a él Albuniyan y cortarás en él un árbol de **asimsam!**”²⁴.

Lamentablemente, Ibn Ḥabīb tiende a resumir la parte correspondiente a las historias sobre los profetas, ya que ésta sólo conforma una sexta parte del contenido del *Ta’rīj*, por lo que no aparece ninguna referencia a otros pasajes o menciones en los que el texto aljamiado de Noé y las principales fuentes árabe-islámicas (especialmente los géneros de *tafsīr* y *qiṣaṣ al-anbiyā’*) difieren notablemente. Me estoy refiriendo, por ejemplo, al nombre del cuarto hijo de Noé y al de su madre –así como sus respectivos grados de parentesco–, a quienes les es negada la salvación.

3. Una *masthiyya* antroponímica: Palaytūn, hijo de Noé.

En aquellos pasajes del Antiguo Testamento que tratan de la familia de Noé y de los episodios del Diluvio se menciona a los tres únicos hijos del patriarca, llamados Cam, Sem y Jafet (*cf.* Gn 9:22; 10:6, etc.), que fueron embarcados en el Arca y que eran hijos de la

²⁰ Ms. J8 fol. 77v.

²¹ ‘ABD AL-MALIK IBN ḤABĪB, *Kitāb al-Ta’rīj*, ed. J. Aguadé, Madrid, CSIC, Fuentes Árabe-Hispanas, 1991, 39 del texto árabe. La traducción es mía.

²² *Cfr.*, entre otros, AṬ-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-umam wa-l-mulūk*, 6 vols., Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2001, 1/114; AṬ-ṬABARĪ, *Qīṣaṣ al-anbiyā’ al-musammā ‘arā’is al-ma’ālis*, El Cairo, Dār al-fa’yr li-t-turāṭ, 2001, 80; IBN AL-AṬĪR, *al-Kāmil fī-t-Ta’rīj*, 12 tomos en 1 vol., Amman, Bayt al-afkār ad-duwāliyya, s.f., 1/69; e IBN KAṬĪR, *Qīṣaṣ al-anbiyā’*, Sidón/Beirut, al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 2003, 53, quien también recoge otra tradición “de un texto de la Torá” (*ibid.*) que afirma que fue construida con madera de pino (*ṣanawbar*).

²³ *Cfr.* IBN ḤABĪB, *Kitāb al-Ta’rīj*, ed. cit., 40: *Inna ‘arḍ as-safīna arba ‘ūn ḍirā’an wa-irtifā’uhā ṭalāṭūn ḍirā’an wa-ṭūluhā mī’at wa-‘iṣrūn ḍirā’an wa-kānat ṭalāṭ ṭabaqāt bayna ṭabaq wa-ṭabaq ‘aṣr aḍira’ wa-kānat min aš-šimšār wa-s-sāy* (“La anchura del Arca alcanzaba los cuarenta codos, su altura los treinta, su eslora los ciento veinte codos, tenía tres pisos entre los cuales mediaba una separación de diez codos, y estaba toda hecha de madera de *boj* y de teca”). Para este inusual lexema árabe *vid.* R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., París/Leiden, Brill & Maisonneuve, 1967, 1/787, quien recoge la forma *šimšār* junto a otras dos variantes: *šamšād* y *šamšīr*.

²⁴ Ms. J8 fol. 76r. El término *asimsam* (< *aš-šimšām) aparece, pues, como hápax aljamiado.

misma madre, sin que ninguna de estas dos noticias pudiera favorecer lecturas contradictorias. Sin embargo, entre los comentaristas de la Torá judía se extendió una leyenda referida a Gn 9:25 que recoge una confusión en torno a la figura bíblica de Canaán (Kanaʿān), a quien se hacía hijo de Noé, muy probablemente originada, como ya señalara D. Sidersky en 1933, por una relectura de lo contenido en los pasajes del relato bíblico²⁵. No en vano, sabemos por la Biblia que en realidad Canaán era hijo de Cam y, por tanto, nieto de Noé (Gn 10:6).

Ciertamente, algunos pasajes exegéticos sobre el libro del Génesis contenidos en el *Midrāš Tanḥumā* y en otros textos hagádicos permiten confirmar la hipótesis de una filtración de la leyenda del cuarto hijo de Noé a partir de la literatura exegética judía, que, como veremos, se va a extender a las tradiciones cristiana oriental e islámica²⁶. Stephen Gero ha apuntado, a modo de hipótesis, que esta leyenda del cuarto hijo, directamente relacionada con el capítulo de la castración de Noé (Gn 9:25)²⁷, pudo originarse en una rama del judaísmo mesopotámico que mostró una actitud favorable hacia la astrología babilónica²⁸; por este motivo, la historia de la castración habría sido formulada, ya no para la exégesis del pasaje bíblico en cuestión, sino como un esfuerzo del rabinato de Babilonia en pro de combatir este tipo de judaísmo sincrético, que tenía a Canaán y a Nemrod como figuras semidivinizadas, de tal modo que Canaán habría adquirido la culpa de su padre Cam, verdadero castrador de Noé, a modo de acoso y derribo hacia su propia figura²⁹.

²⁵ Vid. D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933, 28; y también C. CASTILLO, “El Arca de Noé en las fuentes árabes”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XL-XLI (1991-92), 70, n. 5.

²⁶ Cfr. *Midrash Tanḥumā*, 2.21 (sigo la trad. inglesa de J.T. TOWNSEND, 3 vols., Hoboken, Ktav, 1989, 1/53); y *Midrash Rabbah*, 46.7, (trad. inglesa y ed. de Rabbi H. FREEMAN & M. SIMON, 5 vols., Londres, Soncino Press, 1977, 1/292). Así, por ejemplo, en *Tanḥumā* (2.21) encontramos el siguiente pasaje: “Él [Noé] le dijo a Cam: No me permitiste tener un cuarto hijo que fuese esclavo de sus hermanos. ¡Por tu vida que haré de tu cuarto hijo un esclavo!”. El pasaje en cuestión hace referencia a la supuesta castración que habría practicado a Noé su hijo Cam para que no pudiera procrear más hijos de los tres ya habidos con su madre. En este mismo sentido apunta otro texto, esta vez en el *Midrāš Rabbā* (46.7), referido al mismo pasaje del Génesis, y en el que se ve más claramente el meollo de la perdición de Kanaʿan: “Dijo Rabbī Barakiyā: Afligióse mucho Noé dentro del Arca porque no tenía un hijo joven en el que esperar, diciendo: cuando salga tendré un hijo joven que haga esto por mí. Mas cuando Cam le hizo aquello, dijo: has impedido que tenga un hijo joven que me sirva, por lo que ese hombre [Kanaʿān] será el sirvo de sus hermanos. Dijo Rabbī Hūnā de boca de Rabbī Yōsef: [Dijo Noé]: has impedido que tenga un cuarto hijo, por lo que *maldigo a tu cuarto hijo [...]*”. Entre los apócrifos, la leyenda es también recogida por el *Libro de los Jubileos*, 7:1-14 (cfr. la versión en inglés del texto etiópico: *The Book of Jubilees or The Little Genesis*, ed. R.H. CHARLES, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1917, 66-67).

²⁷ Sobre este pasaje bíblico y su ulterior desarrollo vid. B. BRAUDE, “Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme”, *Annales: histoire, sciences sociales*, 57:1 (2002), 93-125; y “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods”, *The William and Mary Quarterly*, 54:1 (1997), 103-142.

²⁸ Vid. S. GERO, “The Legend of the Fourth Son of Noah”, *Harvard Theological Review*, LXXIII (1980), 321-330.

²⁹ La confusión en la lectura de este pasaje hubo de ser tal que en las tradiciones judías tardías ya se atribuye el suceso de la castración al propio Canaán, y no a su padre Cam, tal y como se señala en el *Pirqe Rabbī Eliezer* (23.4), obra que supone la culminación del período de redacción de los textos hagádicos (siglo VIII): “Canaán entró y al ver la desnudez de su padre le ató un hilo en su alianza y lo castró” (cfr. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Los capítulos de Rabbi Eliezer. Pirqe Rabbī Eliʿezer*, Valencia, Institución San Jerónimo, 1984, 175); sin duda, es esta obra del período de dominio islámico la que pone mayor énfasis en culpar a Canaán de la castración, véase al respecto B. HELLER, “Ginzberg Legends of the Jews”, *Jewish Quarterly Review*, XXIV (1933-34), 298.

Recordemos, a este respecto, que el tradicionista principal del texto aljamiado, Wahb ibn Munabbih, poseía ascendencia judeo-persa por línea paterna³⁰, por lo que no resulta extraño que todavía conociera los avatares de un hipotético arbitraje rabínico sobre el relato del Génesis. No obstante, los textos de la tradición islámica recogen de manera generalizada la existencia de un cuarto hijo, si bien el Corán no ofrece un relato lineal de los episodios del Diluvio y las citas sobre la parentela de Noé y quienes entraron en el Arca aparecen diseminadas por diversas azoras, sin aludir a nombres concretos. Sin embargo, algunas de esas citas refieren la existencia de un supuesto hijo, distinto de los mencionados en la Biblia, a quien Dios habría condenado durante el Diluvio. Estas alusiones aparecen en Corán 11:40 (“Dijimos: Carga en ella a una pareja de cada especie, a tu familia –salvo a *aquel* cuya suerte ha sido echada– y a los creyentes”), volviéndose a repetir bajo términos parecidos en 23:27 (“Haz entrar en ella a una pareja de cada y a tu familia, salvo *aquel* cuya suerte ha sido ya echada”); y más claramente en Corán 11:42-43 (“Entonces Noé llamó a su hijo que estaba aparte. ¡Hijo mío! Sube con nosotros y no estés con los incrédulos. Dijo: Me refugiaré en una montaña que me librá del agua [...]. Y las olas se interpusieron entre ambos, quedando entre los ahogados”).

Las alusiones son inconcretas y sólo sabemos que se refieren a Kana‘ān gracias a los exegetas del Corán y a los compiladores de historias sobre los profetas, a quien ya presentan como hijo de Noé. Así, por ejemplo, al-Kisā‘ī (s. X) glosa los versículos coránicos arriba citados (11:42-43) intercalando en ellos el nombre del hijo de Noé, reconocido con el antropónimo Kana‘ān: “Entonces Noé llamó a su hijo *Kana‘ān*, que estaba aparte [...]. Dijo *Kana‘ān*: Me refugiaré en una montaña que me librá del agua” (11:42-43)³¹. Por su parte, aṭ-Ṭa‘labī (m. 1037), tras indicar varias tradiciones sobre el número de habitantes del Arca, entre los que siempre se contabiliza a los tres hijos de Noé, comenta al hilo de un pasaje del Corán que alude al comienzo de la inundación (54:11-12) lo siguiente: “Después el agua se llevó el Arca, quedándose Kana‘ān hijo de Noé (*Kana‘ān bin Nūh*) alejado de su padre”³².

Fundamentales resultan, en este sentido, sendas aportaciones de aṭ-Ṭabarī (m. 923) e Ibn Kaṭīr (m. 1372) con respecto a una mejor identificación de Kana‘ān. El primero de ambos menciona en su *Ta‘rīj* una tradición que hace remontar a Ibn ‘Abbās por la que sabemos que Kana‘ān era el cuarto hijo de Noé, aunque recibía otro nombre entre los árabes, y que feneció durante el Diluvio: “Noé tuvo como hijos a Sām, de quien descienden los hombres de raza blanca; a Ḥām, padre de la raza negra y de algunos blancos; a Yāfīz, de

³⁰ Vid. R.G. KHOURY, “Wahb b. Munabbih”, *EF*, XI, 38; y A.L. DE PREMARE, “Wahb b. Munabbih, une figure singulière du premier islam”, art. cit., 532, y esp. 537-538.

³¹ AL-KISĀ‘Ī, *Qiṣaṣ wa-mawālīd al-anbiyā’*, Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004, 70. Traducción mía. El mismo versículo coránico parece estar glosando el relato morisco, con ligeras variantes, en el siguiente pasaje: “Y vino el rey a Nūh y su güeste, que se puyaba [=subía] a los montes altos. Y vino Nūh sobre su hijo [...] y dīxo a él: ¡Ye fijo, cabalga con nos y no seas de los descreyentes! Dīxo a él [su hijo]: ¡Do quiera que vaya el rey quiero ir yo!” (cfr. ms. J8, fól. 78r); al-Kisā‘ī es el único que incluye alguna referencia a un rey (que hace llamar Yūlīm) contemporáneo de Noé, al que trata de convencer sin éxito de su guía; cfr. AL-KISĀ‘Ī, *Qiṣaṣ wa-mawālīd al-anbiyā’*, ed. cit., 67.

³² AṬ-ṬA‘LABĪ, *Qiṣaṣ al-anbiyā’ al-musammā ‘arā’is al-mayālis*, ed. cit., 84. Traducción mía.

quien nacieron los rubios y los takeños; y a Kana‘ān, que fue quien se ahogó y a quien los árabes llaman *Yām*³³.

La segunda de las citas, tomada de Ibn Kaṭīr, se corresponde con una tradición sin *isnād* que hace a todos los hijos de Noé nacidos de una misma madre: “Por lo que se refiere a la mujer de Noé, es la madre de todos sus hijos: Sām, Ḥām, Yāfīz, Yām –llamado por las Gentes del Libro *Kana‘ān*– y ‘Abir, que murió antes del Diluvio”³⁴. De la noticia extraída de Ibn Kaṭīr conocemos que, por una parte, los judíos llamaban Kana‘ān al cuarto hijo de Noé (Yām para los árabes)³⁵; y, por otra parte, que entre la descendencia de Noé había igualmente una hija, llamada ‘Ābir, de la que líneas más abajo Ibn Kaṭīr recoge otros testimonios, entre cuyas fuentes cita de modo genérico a las “Gentes del Libro”, quienes afirman que llegó a entrar en el Arca y que terminaría siendo infiel³⁶.

El propio Ibn Kaṭīr confirma en su *Tafsīr* la identificación Kana‘ān/Yām cuando, al hilo de la primera de las secuencias coránicas antes apuntadas, señala que entre los opositores a Noé se encontraban “su hijo, llamado *Yām*, que se quedó sólo, y su mujer, que no creía en Dios ni en su Enviado”³⁷. Algunas líneas más abajo, el exegeta damasceno nos ofrece una noticia fundamental en relación con la cita 11:42-43 y que confirma la variante islámica al Libro del Génesis: “Era éste el cuarto hijo de Noé, de nombre *Yām*, y era incrédulo”³⁸. Lo mismo sucede en la obra exegética e historicista del también oriental aṭ-Ṭabarī, quien, tras mencionar el versículo correspondiente a Corán 11:40, explica que “Noé llevó consigo a sus tres hijos, Sām, Ḥām y Yāfīz, junto a sus mujeres y a seis personas de entre los creyentes [...]; luego introdujo [en el Arca] a las bestias que Dios le ordenó; [en cambio] su hijo *Yām* se separó de él, pues era infiel”³⁹.

En este punto, ya se puede afirmar que el relato aljamiado sobre Noé, además de seguir la leyenda del cuarto hijo, introduce sus propias variantes sobre el mismo episodio con respecto a las tradiciones árabes conocidas:

“Y había a Nūḥ [=tenía Noé], *ṣ’ m* [=¡Dios le bendiga y salve!], una mujer que decían Rabi‘a. Y tenía della un hijo que le decían **Palaytūn**. [...] Empués casóse con

³³ AṬ-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-umam wa-l-mulūk*, ed. cit., 1/119; véase, igualmente, IBN SA‘D, *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. cit., 1/41; e IBN ‘ASĀKIR, *Ta’rīj madīnat Dimašq*, 70 vols., Beirut, Dār al-Fikr, 1998, 62/245.

³⁴ IBN KAṬĪR, *Qīṣaṣ al-anbiyā’*, ed. cit., 55.

³⁵ Hecho que se confirma con otra cita contenida en Ibn al-Aṭīr, quien remite la fuente de esta misma información a las Gentes de la Torá (*ahl at-Tawrāt*), esto es, a los judíos; cfr. IBN AL-AṬĪR, *al-Kāmil fī-t-Ta’rīj*, ed. cit., 1/73; y también AL-ALŪSĪ, *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm wa-s-sab‘ al-ma‘ānī*, 30 vols., Beirut, Dār ihyā’ at-turāt al-‘arabī, s. f., 12/55.

³⁶ IBN KAṬĪR, *Qīṣaṣ al-anbiyā’*, ed. cit., 55. Existen diferencias en cuanto a la identificación de este desconocido personaje llamado ‘Ābir; de hecho, aṭ-Ṭabarī recoge esta misma tradición, pero, a diferencia de Ibn Kaṭīr, ‘Ābir no sería una mujer, sino un hermano varón que habría muerto, como Kana‘ān/Yām, antes del final del Diluvio: “Se dice: Noé tuvo antes del Diluvio dos hijos que murieron juntos; A uno le llamaban Kana‘ān, que se ahogó durante la inundación; y al otro le llamaban ‘Abir, que murió antes del Diluvio” (cfr. AṬ-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-umam wa-l-mulūk*, ed. cit., 1/119).

³⁷ IBN KAṬĪR, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 2000, 956; véase también AL-BAYDĀWĪ (m. 1282), *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*, 5 vols., Beirut, Mu’assasat Ša‘bān li-n-Našr wa-t-Tawzī‘, s. f., 3/109, donde se alude, de manera muy parecida, a la misma cita coránica. El propio Ibn Kaṭīr afirma, poco más adelante, que Yām había nacido del adulterio de su madre (*wa-innamā kāna ibn zinya*), en *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, ed. cit., 958.

³⁸ IBN KAṬĪR, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, ed. cit., 956.

³⁹ AṬ-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-umam wa-l-mulūk*, ed. cit., 1/115.

una mujer que decían a ella Haykal y hubo della tres fijos, y éstos fueron Sām y Hām y Yafiz. Y fueron aquellos que se salvaron con Nūh en la Fusta [=Arca], y su hijo el otro se perdió con su madre”⁴⁰.

Como se observará, las variantes indicadas para el texto aljamiado consisten en que el nombre del cuarto hijo ya no es Kana‘ān ni Yām, sino *Palaytūn*, y en que la madre de éste era en realidad distinta de la de sus hermanos, igualmente castigada y llamada Rabi‘a⁴¹. Por otra parte, en cuanto a la variante antroponímica *Yām*, con la que conoce la tradición árabe al hijo infiel de Noé, las explicaciones son por fuerza menos precisas que las ya observadas para la variante semita Kana‘ān. Hay que decir que la literatura cristiana oriental, significada por las tradiciones siríaca, copta y etiópica, también había recogido la leyenda del cuarto hijo de Noé, a quien el *Apocalipsis* atribuido en origen a Metodio de Pátara (m. ca. 312), obra siríaca redactada en su versión definitiva hacia la segunda mitad del siglo VII, hace llamar *Yōntōn*⁴². Monferrer Sala ha apuntado algunas soluciones en este sentido: Yām podría ser o resultado de una “variante residual” del apelativo con el que le conocía la tradición cristiana o, simplemente, producto de un juego de palabras ligado al destino de este personaje, tomando como base el hebreo/arameo *yamm*, cuyo significado es “mar”, “aguas”⁴³.

No obstante, todavía queda por despejar la incógnita que plantea la variante antroponímica con que se cita al hijo extraviado de Noé en la recensión aljamiada que aquí estudiamos: P(b)alaytūn⁴⁴. Del mismo modo que los nombres Yām/Kana‘ān se pueden encontrar casi indistintamente en todas las fuentes de la tradición árabe referidas a Noé, el nombre que aparece en el texto aljamiado constituye un verdadero caso de *hapax legomenon* sin otra referencia textual, al menos en la tradición árabe-islámica. Sin embargo, existe toda una producción cristiana medieval en árabe que podría arrojar luz en algún aspecto de esta incógnita.

⁴⁰ Ms. J8 fol. 75r. Remarco en negrita.

⁴¹ Existen divergencias sobre la maternidad de los hijos de Noé, pues si bien es cierto que IBN KAṬĪR nos dice en su *Tafsīr al-Qur‘ān*, ed. cit., 958, que Noé no era el padre biológico de Yām y que éste “tan sólo era hijo de su mujer” (*wa-yuḥnā bi-anna-hu laysa bi-ibni-hi wa-innamā kāna ibn imra‘ati-hi*), también lo es que en su *Qīṣaṣ al-anbiyā‘*, como ya hemos visto (ed. cit., 55), se afirma que los cuatro hijos pertenecían a una misma madre. Más interesantes resultan todavía las informaciones que el propio Ibn Kaṭīr nos revela sobre las relaciones familiares de Yām. Así, al mencionar las *ijtilafāt* o “variantes” interpretativas acerca del número de personas que habitaban el Arca, se dice en una tradición sin *isnād* que “solamente eran Noé, sus tres hijos y sus cuatro nueras incluyendo a la mujer de Yām, el que se había separado”, por lo que sabemos que Yām tenía esposa y que estaba entre quienes siguieron a Noé (cfr. IBN KAṬĪR, *Qīṣaṣ al-anbiyā‘*, ed. cit., 55; y *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, ed. cit., 956).

⁴² Vid. J.P. MONFERRER SALA, “*Mēmṛā* del Pseudo Metodio y Yōntōn, 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*, 50 (2001), 219. Para las distintas ediciones de esta obra vid. A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Methodius*, Meisenheim am Glan, Hain, 1976; G.J. REININK, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Lovaina, Peeters, 1993; y W.J. Aerts y G. A.A. KORTEKAAS (eds.), *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius: Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, 2 vols., Lovaina, Peeters, 1998.

⁴³ Vid. J.P. MONFERRER SALA, “*Mēmṛā* del Pseudo Metodio...”, art. cit., 226.

⁴⁴ El texto aljamiado ofrece una transcripción del nombre en *bbalaytūn* (بباليطون), de modo que el *tašdīd* sobre *bā* lo transcribo, como suele ser habitual, como *p*. Lógicamente, la tradición árabe no pudo ofrecer al romanceador morisco la posibilidad de la bilabial explosiva sorda [p], o de un grafema correspondiente, por lo que tenemos que suponer que el antropónimo original habría de ser **Balaytūn*.

Existe en árabe la recensión de una de esas obras cristianas en siríaco que habían desarrollado la leyenda del cuarto hijo de Noé (concretamente del *Me'āraṭ Gazzā* o *Libro de los Tesoros*, datable a más tardar en el siglo VI) conocida como *Kitāb al-Maṣāll*, obra pseudoclementina de la que se conservan varios códices, entre ellos un manuscrito sinaítico del siglo IX⁴⁵. Las dos familias textuales que se conocen de este libro cristianoárabe ofrecen algunas variantes del nombre del cuarto hijo de Noé, en unos casos adaptadas directamente del antropónimo siríaco: Yūntūn; pero en otras ocasiones, tal y como aprecia Monferrer Sala, derivadas de un posible calco del etiópico *Bōnitor*⁴⁶, en las formas Būnīṭar⁴⁷, Barnīṭū o Banū Qāṭūn⁴⁸. Añádase que la tradición original siríaca ofrece, asimismo, la variante Nūrāṭūn, junto a la más extendida Yōntōn⁴⁹, aunque ciertamente es esta última la que más influye en algunas obras del cristianismo europeo medieval que recogen el mito⁵⁰.

Antropónimo						Lengua			Tradición
B	A	L	A	Y	Ṭ	Ū	N	Romanceado aljamiado	islámica
B	Ū		N	Ī*	Ṭ	A	R	Etiópico > árabe	cristiana
B	A	R	N	Ī	Ṭ	Ū		Etiópico > árabe	cristiana
Y	Ū		N		Ṭ	Ū	N	Siríaco > árabe	cristiana
N	Ū	R	Ā		Ṭ	Ū	N	Siríaco	cristiana

⁴⁵ Cito en adelante por la edición de M. DUNLOP GIBSON, *Apocrypha Arabica. Kitāb al-Magāll or the Book of the Rolls*, Londres, C.J. Clay [Studia Sinaitica No. 8], 1901.

⁴⁶ Para la edición de la versión etiópica vid. S. GRÉBAUT, “Littérature Éthiopienne Pseudo-Clémentine”, *Revue de l’Orient Chrétien*, 16 (1911), 73-84, 165-175, 225-233; y 17 (1912), 16-31 y 133-144.

⁴⁷ Cfr. *Kitāb al-Maṣāll* [en *Apocrypha Arabica*], ed. cit., 36-37.

⁴⁸ Vid. C. BEZOLD, *Die Schatzhöhle*, II (Texte): nach dem syrischen texte der Handschriften zu Berlin, London und Rom nebst einer arabischen version nach den Handschriften zu Rom, Paris und Oxford, Leipzig, Hinrichs, 1888, 235; cfr. los datos en J.P. MONFERRER SALA, “Mēmra del Pseudo Metodio...”, art. cit., 219. Al tenor de estas variantes en posible relación con el etiópico véase G. MESSINA, “Una presunta profecía di Zoroastro sulla venuta del Messia”, *Biblica*, XIV (1933), 177; según M. DUNLOP GIBSON, la leyenda de Yōntōn se extendió también al etiópico por la influencia del cristianismo siríaco en las iglesias primitivas africanas (vid. “Introduction” en *Apocrypha Arabica*, op. cit., ix). Otras variantes del antropónimo en la tradición árabe son: *Yaḥṭūn* (cfr. el PSEUDO-MAS’ŪDĪ, *Kitāb ajbār az-zamān*, Beirut, Dār al-Andalus, 1996, 85-86) y *Šālūmā* (cfr. Muḥammad b. Ḥabīb, *Kitāb al-muḥabbar*, ed. I. Lichtenstaedter, Hyderabad, Maṭba‘at al-ma‘ārif al-uṣmāniyya, 1942, 383).

⁴⁹ Para las variantes de lectura Yūntūn/Nūrāṭūn de los manuscritos siríacos vid. C. BEZOLD, *Die Schatzhöhle*, II, op. cit., 33, 78, y 138 (texto siríaco) y 235 (texto árabe).

⁵⁰ El proceso de latinización sufrido por la tradición cristiana siríaca ha hecho reaparecer la leyenda del cuarto hijo de Noé como superviviente del Diluvio y maestro en astrología, al tiempo que se multiplican las variantes antropónicas: *Maniton* (cfr. la *Crónica* de Miguel el Sirio (1126-1199), trad. de V. LANGLOIS, *Chronique de Michel le Grand: patriarche des Syriens jacobite, traduite pour la première fois sur la version arménienne du prêtre Ischōk*, Venecia, L’Académie de Saint-Lazare, 1868, 26-28); *Joathon* (cfr. *Dialogus inter Nemroth et Joathon de astronomia*, Ms. Pal. Lat. n° 1417 de la Biblioteca Apostólica Vaticana); *Joaton* (cfr. Ms. Ashomole n° 191 de la Bodleian Library de Oxford, fols. 1-78v, en el fol. 46 se refiere el título *In libro responsorium magistri Nemroth ad discipulum Joaton*; se trata de una compilación de estudios y tablas astronómicas de varios autores medievales ingleses, incluido William Reede, obispo de Chichester entre los años 1368 y 1385); *Ihonitus* (cfr. el texto *Memoria Seculorum* de Godfredo de Viterbo (1120-1191), editado por G. WAITZ, “Gotefridi Viterbiensis opera”, en G.H. PERTZ (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptorum Tomus XXII, Hannover, Nachdruck, 1872, 96); e incluso *Ianus*, en el *Chronicon Bohemorum* de Giovanni de Marignola (m. ca. 1360), cfr. el recurso electrónico www.clavmon.cz/clavis/frfb/chronica.

M	A			N	I	T	O	N	Armenio > Latín	cristiana
I	O		A			T	O	N	Latín	cristiana
I		H	O	N	I	T	U	S	Latín	cristiana
I	A			N			U	S	Latín	cristiana
Y	Ā			M					Árabe	islámica
Y	A	H				T	Ū	N	Árabe	islámica
Š	Ā	L	Ū	M			Ā		Árabe	islámica

Fig. 1. *Nótese que la [y] semiconsonántica e [ī] de prolongación vocálica están representados en el alfabeto árabe –y por tanto también en el sistema aljamiado– por el mismo grafema (ع).

Sorprendentemente, el antropónimo adaptado por el recensionista morisco (*Balaytūn) parece mostrarse más próximo a la tradición cristiana que a la árabe-islámica, puesto que parece una solución intermedia entre la forma siríaca, que aporta el regularizado morfema -TŪN (Yūntūn, Nūrātūn); y la etiópica, que incorpora al antropónimo el morfema inicial con la bilabial (Būnīṭar, Barnīṭū), tal y como describe el hápax aljamiado (véase fig. 1). Pero, si ponemos en valor esta supuesta dependencia, ¿cómo podría explicarse tan significativo trasvase a una tradición de contenido inmoderadamente islámico? ¿Por qué sólo encontramos el apelativo de P(b)alaytūn en la recensión aljamiada donde sus precedentes literarios árabes emplean Kana‘ān/Yām? La respuesta a estas cuestiones podría estar en la tradición textual a la que pertenecería el relato árabe empleado por el adaptador morisco, tradición hipotéticamente conocida en al-Andalus a través del tradicionista oriental Asad ibn Mūsā. En este sentido, uno de los elementos esenciales y habitualmente eludido por la crítica de los textos romances de los moriscos es la secuencia de autoridades (*isnād*) que algunos de ellos todavía conservan. Sin embargo, ya hemos visto anteriormente que el estudio sistemático de estas cadenas de transmisores permite conocer el grado de la *riwāya* (recensión) en que un hadiz fue traducido del árabe al romance, aportando datos relevantes para la identificación de sus fuentes originales.

Si vuelvo ahora sobre el *isnād* es precisamente porque creo que puede permitir establecer la hipótesis de un influjo “cristianizante” en una primitiva recensión árabe de nuestro texto. Dos de los tres tradicionistas que se mencionan en el encabezado del “Alḥadiz de Nūḥ”, Asad ibn Mūsā y Wahb ibn Munabbih, ya han sido identificados anteriormente. Si se acepta la secuencia de autoridades indicada por el texto morisco, entre aquellos se intercala un tradicionista en principio no reconocible, llamado Jālid ibn [=fijo de] ‘Abd Allāh al-Kūfī. No obstante, cabría identificar a este personaje con un contemporáneo de Wahb ibn Munabbih conocido como Jālid ibn ‘Abd Allāh al-Qasrī, cuya *nisba* podría haber cambiado a al-Kūfī en algún momento de su vida o de la recepción de sus tradiciones. Asimismo, intentaré explicar que ese cambio pudo llegar a darse de modo inducido.

Jālid ibn ‘Abd Allāh al-Qasrī es conocido por las fuentes árabes como uno de los gobernadores de Meca en tiempos del califa omeya ‘Abd al-Malik (m. 705)⁵¹. No obstante,

⁵¹ Cfr. IBN KATĪR, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, 14 vols., Beirut, Maktabat al-ma‘ārif, s.f., 9/8, 25; AL-MAZZĪ, *Tahḏīb al-kamāl*, 35 vols, Beirut, Mu‘assasat ar-risāla, 1980, 8/110; IBN HIBBĀN, *aṭ-Ṭiqāt*, ed. cit., 1975, 4/275; AṬ-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-umam wa-l-mulūk*, ed. cit., 4/8, 25; e IBN SA‘D, *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. cit., 6/264; véase también G.R. HAWTING, “Khālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī”, *EP*, IV, 958-960. Para una biografía suya véase

también ejerció las funciones de tradicionista, conservándose al menos un *isnād* en el que Asad ibn Mūsā transmite de Jālid ibn ‘Abd Allāh, tal y como hipotéticamente sucedería en nuestro texto aljamiado⁵². Tras desempeñar su cargo en la capital espiritual de los musulmanes, es mandado a Yemen con el objeto de sofocar algunas revueltas, donde tal vez pudo conocer de primera mano las tradiciones atribuidas a Wabb ibn Munabbih, quien por entonces prestaba servicios como *qādī* en la ciudad de Ṣan‘ā’. El aspecto más sugerente a nuestro interés es que, años más tarde, tras ser solicitado como gobernador de Iraq (ca. 723-24), fue protagonista de una turbulenta historia, evocada incluso en un poema de al-Farazdaq, que le condujo a su encarcelamiento tras haber sido acusado de herejía (*zandaqa*). Sucedió que, haciendo uso de su poder como gobernador, mandó construir en Cufa una capilla (*bī‘a*) para su madre, que era cristiana, en un espacio ganado a la mezquita principal, declarándose además públicamente a favor del cristianismo⁵³. Si pensamos que este último episodio fue sin duda el más novelesco de su vida, pudo suceder en algún momento que se confundiera su verdadera *nisba*, al-Qasrī, por la de la ciudad de la que fue gobernador y que también vio protagonizar su irremediable castigo, al-Kūfī.

Y algo más importante: Jālid ibn ‘Abd Allāh al-Qasrī conocía sin duda, siendo gobernador en Cufa, la tradición cristiana a través de cuyos textos pudo haberse filtrado por entonces la leyenda del cuarto hijo de Noé, por las versiones que pudieran circular en siríaco o por sus traducciones al árabe. No en vano, algunos estudios han indicado la difusión de tradiciones cristianas y judías, especialmente a través de medios protochiíitas, en todo Iraq y especialmente en la ciudad de Cufa⁵⁴, durante los dos primeros siglos del Islam⁵⁵. Más aún, parece que éste es un fenómeno que se acentúa durante el periodo en que Jālid ibn ‘Abd Allāh gobernó en Cufa, pues, según ha advertido Hawting, “malgré la répression des mouvements hérétiques, un certain nombre de traditions sur le gouvernement de Khālid au ‘Irāk sembleraient illustrer, avec le recul du temps, son indifférence à l’égard des susceptibilités musulmanes”⁵⁶.

Cufa poseía un significado profundo en los ambientes chiíes en relación con los acontecimientos del Diluvio, pues corría la tradición de que Noé había construido precisamente el Arca allí, y que tanto Adán como Noé estarían supuestamente enterrados, lo mismo que ‘Alī, en su circunscripción (en al-Garī, la actual Naḡaf)⁵⁷. Tanto es así que, con el trasfondo de la doctrina chií del *‘iṣma* –por la que se creía en la infalibilidad moral

IBN JĀLIKĀN, *Kitāb wafiyāt al-‘ayān* (sigo por la edición inglesa de MACGUCKIN DE SLANE, *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary*, París, Oriental Translation Fund of Great Britain & Ireland, 1843, 484-488).

⁵² Se trata de una tradición del Profeta que se remonta a ‘Alī b. Abī Ṭālib, *cfr.* IBN HĪBBĀN, *Ṭabaqāt al-muḥaddāthīn bi-‘Iṣbahān*, 4 vols., Beirut, Mu‘assasat ar-risāla, 1992, 3/512.

⁵³ *Cfr.* AL-BALĀDURĪ, *Futūḥ al-buldān*, 3 vols., El Cairo, Maktabat an-Nahḍa al-miṣriyya, 1975?, 2/350 y ss.; e, igualmente, G.R. HAWTING, “Khālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī”, *EP*, IV, 959.

⁵⁴ Al-‘Īhiz (m. 868) ya había significado igualmente el fuerte influjo de la arquitectura cristiana tras la presencia de Jālid b. ‘Abd Allāh en la ciudad de Cufa, según Ch. Pellat: “Al-Jahiz speaks of the minarets of Kufa as different from those of Basra. The former, he says, weremodelled after the bell-towers of the Melkites and Jacobites, by which he probably meant that they were square in plan, in contrast to the cylindrical towers of Basra” (Ch. PELLAT, *The Life and Works of al-Jahiz*, trad. D.M. Hawke, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, 193).

⁵⁵ *Vid.* E. KOHLBERG, “Some Shī‘ī Views of the Antediluvian World”, *Studia Islamica*, 52 (1980), 41-66, esp. 65; y J. VAN ESS, “The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam”, *The University Lecture in Religion at Arizona State University*, Tampa, Arizona State University, 1988, 12-13.

⁵⁶ *Apud* G.R. HAWTING, “Khālid b. ‘Abd Allāh al-Qasrī”, *EP*, IV, 959.

⁵⁷ A este respecto véase E. KOHLBERG, “Some Shī‘ī Views of the Antediluvian World”, art. cit., 57-58.

de profetas e imames, que impide, por ejemplo, que ninguno de ellos pueda llegar a poseer, por su virtud innata y determinismo teleológico, una mujer o un hijo de conducta reprochable—, la exégesis de la *šī'a* vislumbró en la cita de Corán 66:10, que compara en perfidia a las mujeres de Noé y de Lot⁵⁸, la adscripción de una segunda mujer para el primero fuera del seno familiar, haciendo al hijo repudiado únicamente de ella y, por ende, sólo hijastro del patriarca⁵⁹. Tal vez, en este sentido, la aportación de nuestro tradicionista cufí a la recensión de la que deriva el texto aljamiado-morisco —fuese o no Jālid ibn 'Abd Allāh al-Qasrī— esté más marcadamente en la figura de esa segunda esposa, que el texto romanceado hace llamar *Rabi'a*, y cuyo referente antroponímico sólo es posible encontrar, precisamente, en la obra de Ibn Tāwūs (m. 1265-6), autor chíi que recoge todo el debate exegético del entorno de Cufa al que me acabo de referir⁶⁰.

En apoyo a nuestra hipótesis, la recensión aljamiada parece descubrir otro posible “resto” del influjo de “cristianización” al que vengo aludiendo. Se trata del nombre que recibe en el relato morisco la esposa de Noé y madre de sus tres hijos connaturales, a la que se hace llamar Haykal. Ya se ha apuntado que algunas tradiciones hacían a la mujer de Noé madre de todos sus hijos (*cfr.* Ibn Kaṭīr), mientras que otras indicaban la existencia de una segunda esposa y madre del hijo perdido, tal y como aparece tanto en la recensión morisca y como en el entorno exegético de Cufa. Además, algunos de estos textos recogen diferentes variantes para el nombre de la esposa y madre de los tres hijos legítimos, nombre que en árabe fluctúa entre 'Amḍura, 'Amurah y 'Azura⁶¹, y que es tomado de los pseudoeπίgrafos del siglo I d.C.⁶². Lógicamente, el nombre que recibe en el texto aljamiado se nos presenta, sin tener hasta el momento rastros de éste en los textos árabes islámicos, como una nueva variante distinta de las citadas⁶³. Sin embargo, sí existe la posibilidad de relacionarlo con la tradición árabe cristiana y sus precedentes siríacos. Así, por ejemplo, en el ya citado *Kitāb al-Mayāll* se señala que Dios ordenó a Noé que “se

⁵⁸ Corán, 66:10: “Dios plantea una parábola a esos que se empeñan en negar la verdad en [las historias de] la mujer de Noé y la mujer de Lot: estaban casadas con dos de Nuestros siervos justos, y ambas traicionaron a sus maridos; y ninguno de los dos podrá conseguir nada de Dios para esas dos mujeres cuando se diga [en el Día del Juicio]: ¡Entrad ambas en el fuego con todos los [demás pecadores] que entran en él!”.

⁵⁹ *Vid.* E. KOHLBERG, “Some Shī'ī Views of the Antediluvian World”, art. cit., 61.

⁶⁰ *Cfr.* IBN TĀWŪS, *Sa'ad as-su'ūd an-nafūs*, Naṣaf, 1950, 239 (*apud* E. KOHLBERG, “Some Shī'ī Views of the Antediluvian World”, 60, n. 4). Otros autores sunnīes citan igualmente el nombre de esta segunda mujer de Noé: *Wāli'a* (*cfr.* AT-ṬĀ'ĀLABĪ, *al-Īwāhīr al-ḥusān fī tafsīr al-Qur'ān*, 3 vols., Beirut, Mu'assasat al-'alamī li-l-matbū'āt, s.f., 2/205); *Wā'ila* (*cfr.* AL-MAḤALLĪ y AS-SUYŪṬĪ, *Tafsīr al-Īalālayn*, El Cairo, Dār al-ḥadīṭ, s.f., 753); y *Āliga* (*cfr.* AT-ṬARAFĪ, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, ed. de R. TOTTOLI, *The Stories of the Prophets by Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī*, Berlín, Klaus Schwarz, 2003, 28-29 del texto árabe), por lo que el antroponimo traído por Ibn Tāwūs y el recensionista morisco parece una variante más al mismo.

⁶¹ *Cfr.* respectivamente, para cada uno de los nombres citados, AT-ṬABARĪ, *Ta'rīj al-umam wa-l-mulūk*, ed. cit., 1/108; AL-KISĀ'Ī, *Qīṣaṣ wa-mawālid al-anbiyā'*, ed. cit., 66; e IBN AL-AṬĪR, *al-Kāmil fī-t-Ta'rīj*, ed. cit., 1/63.

⁶² En *Jubileos*, 4:33, etiópico Amzara/'Emzārā (*cfr.* *The Book of Jubilees*, ed. cit., 56); e igualmente en un midrás samaritano, citado como Amor'a, que seguramente es corrupción de *Jubileos* (*vid.* M. GASTER, *The Asatir, The Samaritan Book of the 'Secrets of Moses' Together with the Pitron or Samaritan Commentary*, Londres, Royal Asiatic Society, 1927, 202).

⁶³ En la tradición islámica, únicamente AL-YA'QŪBĪ (*Ta'rīj*, 2 vols., Beirut, Dār Ṣādir, 1960, 1/13) cita a Haykal como mujer de Noé, lo que, por el contrario, no resulta extraño, pues se sabe que utilizó fuentes cristianas para la redacción de su *Historia* (*vid.* S.H. GRIFFITH, “The Gospel, The Qur'ān, and the Presentation of Jesus in al-Ya'qūbī's *Ta'rīkh*”, art. cit., 143 y ss.).

casase con una mujer llamada Haykal, hija de Namusa, el hijo de Enoc, hermano de Metusaleh”⁶⁴. Esta misma cita la encontramos en el texto siríaco del *Libro de los Tesoros*, del que es recensión árabe el *Kitāb al-Mayāll*, pero con una ligerísima variante: “Lleva junto a ti como esposa a Haykāl, hija de Namūs, *hija* de Enoc, el hermano de Metusaleh”⁶⁵. Ello, asimismo, puede explicar indirectamente la extraña alusión que aparece en el relato morisco sobre la paternidad del profeta Idrīs:

“Pues cuando mandó Allāh [a Noé] en que se casase con una mujer de las hijas de **Musà hijo de Jaraŷ** hubo della un hijo que le decían **Idris** annabī [=profeta]. Empués casóse con una mujer que decían a ella **Haykal** y hubo della tres hijos, y éstos fueron Sām y Ḥām y Yafīz”⁶⁶.

De nuevo parece evidenciarse la existencia de una confusión antroponímica, esta vez directamente en relación con los textos cristianos siríacos, pues cuando el romanceador morisco cita a “Musà hijo de Jaraŷ” parece sin duda aludir a Namusa/Namūs (hijo de Jared), pretendidamente padre o madre de Haykal según la alusión de los textos cristianos antes glosados⁶⁷. Al mismo tiempo, traído por el hilo de esta misma confusión, convierte al propio Noé en padre (*sic*) del profeta Idrīs, que es el nombre que recibe Enoc entre los musulmanes. Jared era en realidad el padre de Enoc (*cf.* Gn 5:18), por lo que la noticia extractada en el relato aljamiado no parece sino una confusión por transposición de la línea genealógica Jared > Enoc > Namusa que efectivamente indican los textos apócrifos cristianos, alterada a Jared > Namusa > {*hija de* [Na]Musà} > Enoc en el caso del texto morisco. Además, la confusión no constituye sino el efecto del componente apócrifo cristiano, puesto que ni el canon bíblico cita a Namus/Namusa ni tampoco he podido localizar referencia alguna en la tradición islámica, salvo en al-Ya‘qūbī (m. 897), cuyas fuentes justamente se reconocen en los textos cristianos⁶⁸.

Lógicamente, cabe la posibilidad de que la supuesta recensión de Jālid ibn ‘Abd Allāh se hubiese constituido, por un supuesto alcance popular de su recensionista y por el propio

⁶⁴ *Cfr.* *Kitāb al-Mayāll* [en *Apocrypha Arabica*], ed. cit., 23.

⁶⁵ Sigo la edición de E.A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Cave of Treasures. A History of Patriarchs and the Kings, theirs Successors from the Creation to the Crucifixion of Christ. Translated from the Syriac Text of the British Museum Ms. add. 25875*, Londres, The Religious Tract Society, 1927, 99. Confróntese, igualmente, el *Kitāb Debūrītā (Libro de la Abeja)* de Salomón de Ajlat, obispo nestoriano de Basora, quien también alude a la leyenda del cuarto hijo de Noé (*vid.* la edición nuevamente de E.A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Bee*, Oxford, Clarendon Press, 1886, 30 para la mujer de Noé, que la hace emparentar con Adán por vía de Set; y esp. p. 33 de la vers. ingl. para la mención de Yōntōn). *Cfr.* también la tradición etiópica: Haykōl, en un *synaxarium* etiópico del siglo IV (*cf.* E.A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Saints of the Ethiopic Church: a traslation of the Ethiopic Synaxarium*, 4 vols., Cambridge, University Press, 1928, II, 457); e, igualmente, en un texto del siglo VII: Haikal (*cf.* S.C. MALAN, *The Book of Adam and Eve, also called The Conflict of Adam and Eve with Satan*, Londres, Williams & Norgate, 1882, 143).

⁶⁶ Ms. J8 fol. 75r. Remarco en negrita.

⁶⁷ La literatura del midrás judío cita que “*Naamah*, hija de Lamech y hermana de Tubalcain, fue la mujer de Noé” (Gen. Rabbā, 23); *cf.* S. RAPAPORT, *Tales and Maxims from the Midrash*, Londres, Routledge & Sons Ltd., 1907, 73. Sobre *Naamah* *vid.* Gn, 4:22.

⁶⁸ *Cfr.* AL-YA‘QŪBĪ, *Ta’rīj*, ed.cit., 1/13; *vid.* además *supra* nota 63. La línea genealógica Jared > Enoc (Idrīs) parece, sin embargo, bastante clara entre los comentaristas musulmanes, como en el caso de Ibn Kaḫfīr: “Cuando murió [Adán], asumió la empresa su hijo Jared (*Yarid*), y cuando a éste le llegó su hora fue su hijo Enoc (*Janūj*), llamado Idrīs, quien se hizo cargo” (*cf.* *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, ed. cit., 40). Remito nuevamente al *Libro de la Abeja* para la completa distribución familiar de Jared (*The Book of the Bee*, ed. cit., 28-29).

carácter del relato, como una versión “popularizada” en una región y tiempo determinados (Iraq/Cufa en torno a la segunda y tercera década del siglo VIII), atribuida en su origen a Wahb ibn Munabbih⁶⁹, cuya recogida por escrito hubiese sido prohibitiva hasta época de Asad ibn Mūsà, o bien por las noticias de apostasía de su transmisor (Jālid ibn ‘Abd Allāh), o bien porque es en el contexto egipcio de este periodo, en torno a la biblioteca del juez principal de Egipto Abd ‘Allāh ibn Lahī‘a (m. 790)⁷⁰, de quien fue discípulo el propio Asad⁷¹, cuando se reúne y pone por escrito la obra de tradición de Wahb ibn Munabbih⁷². Si bien es cierto que entre Wahb ibn Munabbih y Asad ibn Mūsà existe un margen temporal de poco menos de un siglo, también lo es que el propio Asad –tal y como ya se ha señalado– fue acusado de haber transmitido hadices poco dignos de confianza y de no indicar correctamente el *isnād* de sus textos⁷³. Ello puede explicar, por un lado, una posible exclusión de transmisores entre Asad y la supuesta fuente originaria y, por otro, la hipotética confusión de la verdadera *nisba* de Jālid ibn ‘Abd Allāh, bien por el propio Asad ibn Mūsà, bien en un momento de la fase intermedia o posterior de la transmisión.

Apéndice. Extractos del “Alḥadīz de Nūḥ” (Ms. Junta 8, fols. 73r-81r):

[73r] Alḥadizónos [=nos contó] Asad fijo de Mūsà, por Jālid fijo de ‘Abdu Allāhi al-Kūfī, por Wahbi fijo de Munnaba (*sic*), ¡aconténtese Allāh de él!, que dīxo: El primero de los annabīes [=porfetas] que envió Allāh a su compañía fue Nūḥ [=Noé], ¡s‘m! [=abr. “¡Dios le bendiga y salve!”], que los clamaba a la creyencia y no quisieron creer; y echólos Allāh a perder, que los afogó [...].

[75r] Y había a Nūḥ, ¡s‘m!, una mujer que decían Rabi‘a. Y tenía della un fijo que le decían Palaytūn. Pues cuando vidó Nūḥ que descreyó su compañía, fizo remover las mujeres porque no pariesen algún fijo descreyente. Pues cuando mandó Allāh en que se casase con una mujer de las fijas de Musà fijo de Jaraḃ {y} hubo della un fijo que le decían Idris annabī [=el profeta]. Empués casóse con una mujer que decían a ella Haykal y hubo della

⁶⁹ Téngase en cuenta que Wahb ibn Munabbih, considerado padre del género *qiṣaṣ al-anbiyā’*, recogió materiales anteriores y los reelaboró, pero sus versiones fueron muy manipuladas posteriormente, según lo que Khoury denomina “gonflements succesifs”, y llegaron a serle atribuidas narraciones espúreas. Así puede explicarse la inserción en las narraciones populares de relatos puestos a nombre de Ibn Munabbih y el gran número de variantes de las mismas; *vid.* R.G. KHOURY, *Les légendes prophétiques dans l’Islam*, *op. cit.*, 158-177; e igualmente en M.J. HERMOSILLA, “Una versión aljamiada de *Corán*, 89, 6-8, sobre Iram, la de las Columnas”, *Al-Qanṭara*, 5 (1984), 42-43.

⁷⁰ Para este personaje *vid.* los trabajos de R.G. KHOURY, “L’importance d’Ibn Lahī‘a et de son papyrus conservé à Heidelberg dans la tradition musulmane du deuxième siècle de l’Hégire”, *Arabica*, 22:1 (1975), 6-14; ‘Abd Allah ibn Lahī‘a (97-174 /715-790): *Juge et grand maître de l’Ecole Egyptienne*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986.

⁷¹ *Vid.* R.G. KHOURY, *Asad b. Mūsā*, *op. cit.*, 23.

⁷² R.G. KHOURY, “L’importance d’Ibn Lahī‘a et de son papyrus...”, *art. cit.*, 10-11; *Wahb b. Munabbih*, *op. cit.*, 183 ss.; y *Les légendes prophétiques dans l’Islam*, *op. cit.*, 152 y ss.

⁷³ Remito de nuevo a las consideraciones de M^a Isabel Fierro en Muḥammad b. WADDĀḤ, *Kitāb al-bidā’*, ed. cit., 82-85 del estudio; y J. Aguadé en ‘Abd al-Malik b. ḤABĪB, *Kitāb al-Ta’rīj*, ed. cit., 43-44 del estudio.

tres fijos, y éstos fueron Sām y Ḥām y Yafīz. Y fueron aquellos que se salvaron con Nūḥ en la Fusta [=Arca], y su fijo el otro se perdió con su madre [...].

[76r] Dīxo y reveló Allāh a Nūḥ: –“¡Ye Nūḥ, que tu compañía no ha creído! ¡Sino [a] los que han creído fes una Fusta, y ves a un monte de los montes de Axām que dicen a él Albuniyan y cortarás en él un árbol de asimsam! [=sic, boj]” [...].

[77r] Pues cuando cumplió de facer la Fusta reveló Allāh a él: –“¡Ye Nūḥ, viene al mandamiento y manda a las masaderas del pan que masen de cada cosa dos, macho y fembra, y serán perdidos sino quien se avanzara sobre el dīcho paro, y será perdido su fijo Palantūn y con él Rābi‘a con su fijo!” [...].

[77v] Y mandó Allāh a ellos dos y de todas gerenaciones (sic) que entrasen macho y fembra; y de las palomas cinco pares y de las vacas cinco pares, porque ellas dos eran alqurbān [=sagradas] [...].

[78r] Y vino el rey a Nūḥ y su güeste, que se puyaba [=subía] a los montes altos. Y vino Nūḥ sobre su fijo Palaytūn y dīxo a él: –“¡Ye fijo, cabalga con nos y no seas de los descreyentes!”. Dīxo a él: –“¡Do quiera que vaya el rey quiero ir yo!” [...].

[81r] Y fueron engendrados todos los al‘árabes y balŷames [=persas] de su fijo Sām. Y todos los negros y del Ḥayša [=sic, Ḥabaša: Abisinia] de su fijo Ḥām. Y los de Ŷūyī wa-Maŷuŷī [=Gog y Magog] y el re[s]to de las alcabilas [de] su fijo Yāfīz.