

LOS MECANISMOS DE UNA RESISTENCIA: LOS LIBROS
PLÚMBEOS DEL SACROMONTE Y EL *EVANGELIO*
*DE BERNABÉ*¹

LUIS F. BERNABÉ PONS

Universidad de Alicante

Los eslabones

Muy preocupado andaba el humanista extremeño Pedro de Valencia en torno a 1618 por el desarrollo del cada vez más tormentoso asunto del pergamino y los libros plúmbeos del Sacromonte. Tras haber concluido su demoledor informe acerca de los hallazgos granadinos en 1607, lo puso de nuevo en circulación en 1618² para contrarrestar los apoyos que aquéllos iban consiguiendo en Madrid, a la vez que él y su círculo insistían en la Corte en los peligros de tomar en consideración semejantes documentos. Para el discípulo de Benito Arias Montano, quien seguía en esto tanto a su mentor como a otros informes anteriores³, el pergamino y los libros del Sacromonte suponían una evidente falsificación moderna, plagada de errores históricos y desvíos teológicos y trufada además de reconocibles signos del credo y uso musulmanes⁴: una opinión firme que mantendrá, pese a todas las oposiciones, hasta las mismas puertas de su muerte.

¹ El autor quiere expresar su sincero agradecimiento a Mikel de Epalza y a María Jesús Rubiera por sus observaciones al leer una versión previa de este trabajo.

² Magnier Heney, G., "The Dating of Pedro de Valencia's *Sobre el pergamino y láminas de Granada*", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15 (1997-1998), 319-339. La edición crítica de su *Parecer sobre el pergamino y láminas de Granada* (B.N. Madrid ms. 2316) ha sido hecha por G. Magnier (a quien agradezco su amabilidad por enviarme una versión previa) y se encuentra en prensa en la Universidad de Exeter.

³ Cabanelas, D., "Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XVIII-XIX (1969-1970), 7-41.

⁴ "Lo que más y lo que peor parece es que el que fingió esto era moro, o lo auía sido, porque demás de auerlo escrito en aráuigo (y por la lengua se conoze la nación), también aun yendo (como va) de propósito a representar dotrina, y fórmulas, y términos cristianos, y de santos y apóstoles, no pudo huir de la lengua y fórmulas del Alcorán" (Valencia, *Parecer*, ed. Magnier Heney, 30).

Los partidarios de la autenticidad del pergamino y de los libros plúmbeos de Granada intentaban contrarrestar la influencia de tales opiniones invocando la aplicación de los breves del Papa Clemente VIII, que ordenaban silencio acerca de los materiales sacromontanos. Sin embargo, Pedro de Valencia mantuvo siempre su compromiso de avisar a la Corte y a la Inquisición de cuál era su pensamiento, y más cuando concibió la sospecha de que las “revelaciones” del Sacromonte no iban a acabar ahí, como confirma el enviado de Pedro de Castro a la corte, el canónigo Francisco de Barahona ⁵, en carta al ya arzobispo de Sevilla:

No deue de mouer a P.^o de Valencia mala intención sino hallar dificultad en el hecho y antigüedad de lo del Sacromonte como se precia de tan versado en letras y lenguas y debe de estar tan asido tanto a sus dificultades que respondió a la notificación de los breues, que aunque obedecía, y no auia jamas ydo contra lo que en ellos se contenia pero que no dexaria de dar cuenta de lo que sentia acerca del M.^{te} S.^{to} a su S.^d de Paulo V y a los ministros que esto tuuiese ordenado. Por esto entiendo yo al consejo de Inquisición [...] supe que *P.^o de Valencia dixo que un libro del Monte prometia un nuevo euangelio que se auia de publicar debaxo del poder de vn rey poderoso de la Arabia y hacia gran fuerça en aquello del nuevo euangelio* ⁶.

Los libros del Sacromonte, que, al lado del deslumbrante destino concedido a Granada, volvían a plantear los orígenes mismos del cristianismo, desembocaban en la promesa de la aparición de otro texto que, en buena lógica, había de ser fundamental: un nuevo evangelio, copiado de un original divino por la misma mano de la Virgen. Este libro aparecería en Granada bajo la ilegible forma de un libro mudo y sólo sería descifrado, gracias al árabe y a los árabes, por una humilde criatura en un concilio que se llevaría a cabo en Chipre en tiempos “que habrá en él exorbitancia, disensiones y herejía entre las naciones acerca de las cosas del Espíritu de Dios, Jesús y del Evangelio glorioso (...). Y desecharán la Verdad del Evangelio (...). Y tomarle han y trastornarle han de abajo arriba. Y seguirle han mal y también las escrituras. Y negarán la verdad de Dios, y la verdad de su Espíritu Jesús” ⁷.

⁵ Alonso, C., *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Valladolid, 1979, 218-233, 316-323.

⁶ Magnier, G., “The Dating”, 335 (la cursiva es mía L.B.P.).

⁷ Hagerty, M. J., *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, 1980; reed. Málaga, 1998, 127.

Tan sensacional promesa y tan excepcional texto no eran sino el último eslabón de unos hallazgos que a partir de 1588 y especialmente de 1595 habían colocado a Granada en la primera línea de la atención piadosa, eclesiástica y erudita de la España de finales del siglo XVI y principios del XVII. La tierra que durante todo el siglo se había significado en la Península por ser el escenario más marcado, y más doloroso, de la cuestión morisca, veía aparecer unos documentos que la hacían depositaria especial de las doctrinas del cristianismo primero. San Tesifón y San Cecilio, discípulos apostólicos de origen árabe, aparecen en las láminas redactadas asimismo en árabe como los transmisores de los mensajes incontaminados de la Virgen o de Jacobo que habían de salir milagrosamente a la luz en Granada para alegría de toda la cristiandad.

Lo sensacional de los hallazgos hizo que rápidamente se activaran en Granada todos los mecanismos para sancionar como auténticos los hallazgos y para traducir los contenidos árabes del pergamino primero y de las láminas más tarde. Conforme fueron apareciendo dichas traducciones e interpretaciones, a la vez que se extendía un alborozado estupor entre los partidarios de la veracidad de los documentos, se comenzaba a engrosar un pequeño pero sólido grupo de críticos que no veían en ellos sino una superchería moderna urdida con mediana calidad con el fin de deslizar mensajes islámicos en la España de finales del siglo. Algunos de estos críticos, más informados sobre el terreno por sus contactos con la sociedad granadina, no dudan en levantar el dedo acusador indicando la factura morisca de los documentos.

A partir de esta afiliación a ciertos moriscos granadinos, idea lanzada ya en el siglo XVI y para la cual se van acumulando cada vez más indicios, los textos granadinos han de ser contemplados como un intento evidente de subvertir los valores de la sociedad dominante mediante el recurso a algunos de sus resortes más familiares y más utilizados (descubrimiento de reliquias o tesoros, aparición de crónicas o mensajes antiquísimos y de extraordinario contenido, etc.)⁸. Asimismo se ven como un audaz intento de resistencia intelectual por parte de los moriscos granadinos, al colocar a la lengua árabe como la herramienta indispensable para que Granada y España pudieran conocer

⁸ Delpéch, F., "El hallazgo del escrito oculto en la literatura española del Siglo de Oro: elementos para una mitología del libro", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIII (1998), 5-38.

su verdadero pasado histórico y espiritual y a los árabes como parte indisoluble de ese pasado y, como hemos señalado, también de ese futuro ⁹.

La terrible contienda de las Alpujarras había marcado en Granada y, en general, en la Península, el final de las relaciones entre moriscos y cristianos viejos tal y como éstas se habían entendido durante el siglo XVI. Siempre presente en los moriscos la ruptura cristiana de los pactos hechos con los Reyes Católicos en 1492, las tres cuartas partes de la siguiente centuria transcurren con el intento por parte morisca de desarrollar una *Realpolitik* que, aun con matices, pudiera garantizar su existencia como comunidad ¹⁰. El fracaso de algunas de estas iniciativas políticas y el consiguiente estallido de la guerra van a conducir a que en la última parte del siglo las relaciones entre moriscos y cristianos deban transitar por los escasos huecos que deja una convivencia puesta siempre bajo sospecha. Es precisamente en este momento y en este contexto cuando a algunos moriscos granadinos duchos en el oficio de intérpretes del árabe se les vienen a las manos textos que España había escondido hasta entonces: la *Verdadera historia del rey Don Rodrigo*, del alcaide Abulcaçim Abentarique, hallada en El Escorial y “traducida” afanosamente por Miguel de Luna ¹¹, que nos ofrece una visión de primera mano de la conquista y dominación árabes de España alejadas de la concepción de castigo divino a que acostumbraban las fuentes cristianas; y el pergamino y los libros de plomo de Granada, traducidos en primer lugar por el mismo Luna y por Alonso del Castillo, a la sazón intérpretes oficiales de árabe de Su Majestad ¹².

⁹ Bernabé Pons, L. F., “Una visión propicia del mundo: España y los moriscos de Granada”, en Stoll, A. (ed.), *Averroes dialogado*, Kassel, 1999, 89-137.

¹⁰ Ver el estudio preliminar de B. Vincent a la reedición del libro de A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1996, XXVII-XXXI; Álvarez de Morales, C., “Lorenzo el Chapiz y el «negocio general» de 1559”, *Qurtuba. Estudios andalusíes*, 1 (1996), 11-38; Rubiera Mata, M. J., “La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 13 (1996), 159-167.

¹¹ Márquez Villanueva, F., “La voluntad de leyenda de Miguel de Luna”, en *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1992, 45-97; Luna, Miguel de, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Granada, 2001; estudio preliminar de Luis F. Bernabé Pons (edición facsímil de la séptima reimpresión, Madrid, Herederos de Gabriel de León, sin fecha).

¹² Véase, fundamentalmente, Cabanelas, D., *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965 (n. ed. 1990); “Cartas del morisco Miguel de Luna”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XIV-XV (1965-1966), 31-47.

¿Traduttore traditore?

El primer efecto que obtenían los textos del Sacromonte era poner de relieve la imperiosa necesidad que se tenía para su lectura de la lengua árabe. Tras años de denuestos y prohibiciones, el árabe venía a ser la llave mediante la cual tenían que abrirse al mundo los tempranos testimonios cristianos contenidos en el monte Valparaíso y asimismo, en palabras de la Virgen María, la lengua que habría de sostener la verdadera revelación de Dios.

Esto, naturalmente, hacía diferir la naturaleza de los textos del Sacromonte de otros hallazgos similares como los cronicones. Los mensajes que contenían no estaban al alcance de cualquier persona más o menos cultivada que se acercase a ellos, sino que era imprescindible verterlos al castellano para establecer un texto “oficial”, que en la práctica y el uso casi podía cobrar el rango de texto original. Puestas así las cosas, la recepción de los textos del Sacromonte se movía en el oscilante espacio que iba entre la fijación de un texto árabe con ciertos problemas¹³ y unas traducciones que podían depender no sólo de los conocimientos y habilidad del intérprete, sino también de lo que éste espera o desea encontrar en unos textos de tanta trascendencia.

En un trabajo que quizá no ha tenido el eco que merecería¹⁴, Miguel J. Hagerty llamó precisamente la atención sobre el hecho de que buena parte de las traducciones que se realizaron de los textos granadinos eran “traducciones interesadas”, en el sentido de que quienes las realizaron se esforzaron en su trabajo en demostrar que los libros plúmbeos eran bien textos de tiempos apostólicos, bien supercherías inventadas. Las versiones españolas podían inclinarse a uno u otro lado dependiendo de si el traductor creía o no en la veracidad del carácter cristiano de los documentos o, claro está, de si el encargo de tal traducción venía de un medio proclive a una u otra opinión. Entre los ejemplos que señala Hagerty, referidos a la ver-

¹³ Ver carta de Arias Montano a propósito de la ausencia de bastantes de los puntos diacríticos del texto árabe del pergamino, con la consiguiente posibilidad de ambigüedad en las lecturas, en Godoy Alcántara, J., *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868; reed. Madrid, 1981, 84-85.

¹⁴ Hagerty, M. J., “La traducción interesada: el caso del Marqués de Estepa y los libros plúmbeos”, *Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, 1991, vol. II, 1179-1186.

sión hecha por o para Adán Centurión¹⁵, marqués de Estepa, pueden destacarse dos:

— La frase *Yaṣūʿ rūḥ Allāh* ‘Jesús espíritu de Dios’, se traduce generalmente en la versión de Estepa como “Hijo Encarnado de Dios” o “Verbo Encarnado”, siguiendo la terminología católica que empuja de forma irremediable hasta la visión hipostática de Jesús.

— En varios lugares de los plomos aparece la secuencia *mīm rāʾ Allāh*, que es traducida sistemáticamente en esta versión como *Mesías espíritu de Dios*, pero podría asimismo ser leída, como advierte Hagerty, como *Muḥammad rasūl Allāh* ‘Muhámmad (es) el enviado de Dios’.

Como muestra Hagerty, en este caso la voluntad del traductor, un convencido de la autenticidad de los textos granadinos, le lleva a interpretar los textos más allá de lo que estos mismos dicen, ofreciendo lo que, en su opinión, habrían de decir. Es el mismo esquema que lleva al arzobispo Pedro de Castro a tronar contra el intérprete que había osado presentar en la corte una traducción comentada de dos de los libros plúmbeos, en la que denunciaba que eran de factura morisca y que buena parte de los discursos eran imitación del Corán, “todo mezclado con mucha cautela y artificio”. El arzobispo va a basar su acre respuesta precisamente en que el sentido común de un buen y cultivado cristiano ve perfectamente aquello que en texto de tal enjundia no está expresado de forma meridiana:

En lo que dize [*el intérprete*] que acaba el libro de *Essentia Dei*, con estas palabras ۞ م que quiere decir: *Mahoma Embaxador* ... Todos lo que an visto la traducion, dicen, que leer la letra م diga Mahoma, es un insigne disparate. Y no es para esto necessario saber la lengua Árabe... No conuiene, ni tiene el libro de *Essentia Dei*... ni ningún otro libro, nada de la secta de Mahoma: antes lo contrario: todo la destruye... es doctrina de Christo... Digamos lo que dize. Es cierto y sin duda, que se a de leer, que dize CHRISTO IESVS Messias. Assi lo leen, y traducen los interpretes de Granada, que lo leyeron. Puso aquí el santo el nombre de Christo, en su lengua Arabe, y dixo مسيح Como si nosotros lo escriuieramos en romance en nuestra lengua, dixeramos, Christo...

Pasemos a la letra ر ... leela el interprete que dize رسول . No dize Rasulu, ni es posible que lo diga en ninguna manera ... No es tolerable que San Tesiphon ... le llame رسول a Mahoma, que seria llamarle apóstol de Dios ... La letra ر dize روح Espiritu... No ay en esso que dubdar: los santos lo dicen muchas veces ... Muestrase euidentemente por esta letra ر y por el nombre روح que es impo-

¹⁵ Hagerty, M. J., *Los libros plúmbeos*; “La traducción interesada”, 1183-1184.

sible que la أ diga Mahoma, porque diría que Mahoma era espíritu de Dios, que es decir, que Mahoma era Dios. Lo qual no dize ningún Árabe, ni ningún Mahometano... ni lo osará decir... A pues de decir otro nombre, y persona, que sea Dios, spiritu de Dios. Este es Christo Iesus. Luego es forçoso que la أ diga Messias Christo... Quien ignorare esto, es muy atreuido, meterse a traducir, e interpretar estos libros: tan alta Teología ¹⁶.

El testimonio de Pedro de Castro es un ejemplo perfecto no sólo de ese fenómeno de “traducción interesada” de los textos del que habla Hagerty, sino también de un aspecto que aún debe ser estudiado, como es el de la pragmática de la recepción de esas traducciones. Una vez aceptada y asumida —vía certificación de las reliquias— la verosimilitud de los textos del Sacromonte, y con ella su naturaleza cristiana, todos sus mensajes, por oscuros que éstos puedan presentarse (y empleo aquí oscuro no sólo como lo no inteligible, sino también como lo aparentemente islámico), han de ser leídos e interpretados en clave cristiana. Decir que “Mahoma, espíritu de Dios”, es equivalente a decir “que Mahoma era Dios”, y que por eso ningún musulmán podía haber escrito este texto, es concebir e interpretar el texto exclusivamente desde una perspectiva cristiana que puede encajar a Jesús (aquí *Masīh*) dentro de esa doble categoría teológica. El texto de Castro hace referencia a Jesús “Dios, spiritu de Dios” sencillamente porque resulta imposible para el arzobispo que auténticos textos de los albores del cristianismo puedan significar otra cosa ¹⁷. Si en algunas ocasiones su mensaje resulta irremediamente familiar a la doctrina del islam, no es sino porque el profeta de Arabia fue enseñado dentro de la doctrina cristiana ¹⁸ antes de deturparla, pero eso no obsta para que se reconozca la “alta Teología” (cristiana, naturalmente) de los libros plúmbeos del Sacromonte.

¹⁶ Ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid 6637 f. 176r.-183r. de la numeración manuscrita de todo el volumen; f. 8r r-15r. del impreso que contiene la respuesta de Pedro de Castro.

¹⁷ Véase, en el mismo manuscrito 6637, en la traducción manuscrita anónima del *Libro de las acciones de Jacobo apóstol y de sus milagros* (fols. 1r - 25v): “porque [Jesús] es hijo روح de Dios verdadero i redentor de las criaturas” (f. 19r). Compárese con Hagerty, *Los libros plúmbeos*, 251: “que es Espíritu de Dios, fiel intercesor por los siervos”.

¹⁸ Ms. B.N.M. 6637 f. 175r (impreso p. 7r): “[el intérprete], dize, Que los libros son Mahometanos, que tienen muchas clausulas, y pedaços, que son del Alcoran... Responedemos que las clausulas que el dize son Católicas, sin ningún error,... Y quando fuesen del Alcoran, no importa nada, si es bueno ... : Mahoma fue enseñado de Cristianos, y así en muchas partes dize lo que dezimos nosotros: como lo muestra el Cartusiano, y otros autores, contra el Alcoran”.

Recepción de los textos y traducción de los mismos van conformando así dos aspectos que van alimentándose uno a otro dentro de un mismo fenómeno. Si el descubrimiento material de reliquias y textos preparaba el ambiente para generar una recepción propicia, ésta, a su vez, iba demandando textos cada vez más perfilados, con más interrogantes resueltos y más rotundos en su mensaje cristiano y en su adscripción a Granada y a España. Los pasajes que en un momento dado pudieran haber quedado oscuros en una versión española, se explican mediante una particular exégesis y más tarde se traducen de acuerdo con esa interpretación.

Lo que se plantea como un *desideratum* es entonces el análisis pragmático de las traducciones que se conservan del pergamino de la Torre Turpiana y de los plomos del Sacromonte. Este análisis traductológico habría de tener en cuenta no sólo el texto material de la traducción, sino muy especialmente las circunstancias contextuales y cotextuales que han rodeado a cada traducción concreta y que habrán influido en su redacción: si el encargo de la traducción ha sido hecho por el arzobispo u otra persona, si se realiza en Granada o en otro lugar, si el traductor cree o no *a priori* en la veracidad de los plúmbeos, si está suficientemente ducho tanto en la lengua árabe como en las doctrinas cristiana e islámica, si se parte de versiones ya realizadas previamente, etc. Solamente un estudio de las traducciones desde esta perspectiva nos puede dar la medida adecuada de cuál iba siendo la recepción de los textos del Sacromonte y qué papel podía tener cada uno de los que intervienen en este proceso de propagación de los mensajes descubiertos en Granada ¹⁹.

Asimismo podría analizarse desde esta perspectiva el hecho de que determinadas traducciones que se consagran en un principio se abandonen más adelante, cuando pueden hacerse versiones españolas con más tiempo y teniendo en cuenta el efecto que han causado los primeros textos. Es posible, y cabría adelantarlo como hipótesis, que los traducciones más cercanas temporalmente a los descubrimientos sean las que presenten un texto menos ambiguo en la presencia de elementos de apariencia islámica, un texto más rotundamente cristiano, para agrandar al arzobispo Castro, para responder a las enormes ex-

¹⁹ Ver Harvey, L. P.-Wieggers, G., "The Translation from Arabic of the Sacromonte Tablets and the Archbishop of Granada: an illuminating correspondence", *Qurtuba. Estudios andalusíes*, 1 (1996), 59-78.

pectativas creadas con los hallazgos y, caso de algunos, para seguir un plan ya trazado.

Así podría entenderse mejor por qué las primeras traducciones que aparecen del manuscrito de la antigua torre de la catedral, las de los moriscos Miguel de Luna y Alonso del Castillo y —algo posterior— la del racionero de la catedral, Francisco López Tamarid, hablan al principio de una “Deidad divina trina y una”, una “plenísima y honorífica trinidad” o una “muy honorífica Trinidad”, allí donde no aparece tal concepto²⁰. Como señala el morisco granadino Aḥmad al-Ḥaḡarī en Túnez²¹, al hilo del relato de su relación de juventud con los libros granadinos, tales traducciones son erróneas, puesto que el manuscrito solamente habla de una esencia venerable y *multabība*, esto es, una esencia pura y no mezclada. En efecto, esta versión será la que más o menos se imponga con el paso del tiempo, hasta llegar al marqués de Estepa: “En el nombre de la esencia veneranda”. Esas primeras traducciones, entre las que se encuentran las de los traductores oficiales de árabe del rey, si bien podían no ser correctas desde el punto de vista lingüístico —y éste era el único error que en buena lid podría achacárseles—, sí respondían perfectamente a las fervorosas expectativas que había despertado el hallazgo del pergamino, y ofrecían al lector predispuesto lo que éste en realidad deseaba leer.

Una estudiada ambigüedad

De esta manera quedaba completamente salvaguardada la integridad del mensaje “cristiano” contenido en los libros de Granada: lo que las propias traducciones no conjeturaban, en favor de unos mensajes primitivos que hablaban de la religión de Cristo, lo suplían las interpretaciones posteriores de los partidarios de los textos, partidarios que, de forma lógica, ya estaban previamente convencidos de su autenticidad. Únicamente a partir de esta dinámica radicada en Granada puede comprenderse la acogida cristiana durante tanto tiempo de textos como los del Sacromonte.

²⁰ Godoy Alcántara, J., *Historia crítica*, 84.

²¹ Ahmad al-Ḥaḡarī al-Andalusī, *Kitāb Nāṣir al-Dīn*, ed. de M. Razūq (Casablanca, 1988), 26-27; ed. y trad. de van Koningsveld - Al-Samarrai - Wieggers, Madrid, 1997, 20-21 (árabe), 76-77 (inglés).

Porque quizá no resulta ocioso recordar en este punto que el pergamino y los libros de plomo fueron condenados por la Santa Sede en enero de 1682 por contener ficciones humanas que querían perjudicar la fe católica e incluir asimismo pasajes islámicos tomados del Corán y otros libros musulmanes ²². Sólo la radical decisión de quien había asumido previamente que tales textos eran verídicos y el uso prolongado de una generosa interpretación textual *pro domo sua*, explican que un cristianismo como el de los plomos, que aparece imbuido de unas abundantes identidades islámicas, pudiera ser tomado como muestra de un cristianismo primigenio y no alterado. Especialmente, claro está, si uno no es musulmán y no piensa que la revelación cristiana ha sido alterada justo desde el momento en que Jesús desapareció de la tierra.

No resulta, en efecto, especialmente complicado encontrar en los textos del Sacromonte fraseología y terminología específicamente musulmana y aun coránica: la *šahāda*, expuesta en forma nítida (“No hay Dios sino Dios”) o algo más disimulada (“No comprende a Dios sino Dios”) ²³, los títulos aplicados a Jesús (el ya visto *rūḥ Allāh* ‘espíritu de Dios’; *kalīmat Allāh* ‘palabra de Dios’; ‘*abd Allāh* siervo de Dios; profeta de Dios enviado “a manifestar el Evangelio”, etc.) ²⁴. Del mismo modo, aparecen conceptos o narraciones familiares al mundo musulmán, como el motivo de las letras luminosas escritas en las espaldas de Jesús con una variante de la profesión de fe ²⁵, o el modelo coránico de revelación profética, al serle revelada a María por el ángel Gabriel una escritura con luz resplandeciente que baja del

²² Alonso, C., 388-390; Hagerty, M. J., *Los libros plúmbeos*, 51-52.

²³ Hagerty, *Los libros*, 64, 70, 85, 88 *et passim*.

²⁴ *Id.*

²⁵ En el *Libro de los actos de Nuestro Señor Jesús y de sus milagros y de su madre, María la Virgen* se narra cómo recién nacido Jesús “escribió Gabriel en sus espaldas con luz resplandeciente: *No hay Dios sino Dios, Jesús es Verbo de Dios, Espíritu Cierto y Verdadero*” (Hagerty, *Los libros*, 106), de la misma manera que lo había hecho con anterioridad en las espaldas de Adán (*ibid.*, 101). La leyenda de la luz colocada en el cuerpo de Adán y que va pasando de profeta en profeta es, por supuesto, muy cara a la religiosidad musulmana y fue enormemente popular entre los moriscos a través de las traducciones del *Kitāb al-anwār* de al-Bakrī; véase Lugo, M.^a L., “*Kitāb al-anwār: el copista ante su texto*”, *Actes du V^e Symposium International d’Etudes Morisques*, Zaghuan, 1995, 161-171. Véase como ejemplo la versificación en castellano realizada por el morisco aragonés Mohamad Rabadán: Lasarte López, J. A., *Poemas de Mohamad Rabadán. Canto de las lunas - Día del juicio - Discurso de la luz - Los nombres de Dios*, Zaragoza, 1991, 73-270.

cielo y que ella traslada de su propia mano ²⁶, etc. Los ejemplos en este sentido podrían multiplicarse sin demasiado esfuerzo.

Pero incluso más allá de la mera nominación de títulos islámicos aplicados a Jesús, que por su carácter positivo y la historia compartida de algunos de ellos pudieran tener una acogida favorable en un medio cristiano ²⁷, los plomos del Sacromonte también sostienen una visión islámica en puntos absolutamente centrales de la fe cristiana. Naturalmente no de forma diáfana, sino a través de una redacción que busca en su significado una meditada ambigüedad entre cristianismo e islam y que permite la posibilidad de una doble lectura con igual certidumbre en una u otra religión. No de otra manera puede explicarse, por ejemplo, que no pueda extraerse de los textos una explícita —y, por otra parte, bastante normal— afirmación de la divinidad de Jesús: algunas más o menos nebulosas afirmaciones, al contrario, nos ponen en la senda opuesta:

Nuestro Señor Jesús desde el día de su entrada en Nazaret no cesaba en la humanidad de la memoria de Dios porque era verdaderamente hombre. Y era las más veces su comida dátiles y pan de cebada y miel. Y no añadía comida fuera de esto. Y cuando tenía necesidad lo comía y cuando no lo tenía lo dejaba ²⁸.

“Era verdaderamente hombre” es una afirmación a la que pueden asentir tanto musulmanes como cristianos, plenamente los primeros, con las debidas matizaciones los segundos. Sin embargo, si acto seguido se añade a ella esa especificación sobre los hábitos alimenticios de Jesús con el aparentemente normal añadido de que los tomaba cuando tenía necesidad, el texto se desliza ya hacia lo que es un tema clásico de la polémica islámica anticristiana: la ingesta de alimentos y el cumplimiento de otros fenómenos corporales en Jesús como prueba manifiesta de su carácter únicamente humano ²⁹.

Del mismo modo, cuando los libros del Sacromonte narran el momento del prendimiento de Jesús previo a la pasión y a la crucifixión final, al llegar al instante culminante el texto nos sorprende:

²⁶ Hagerty, *Los libros plúmbeos*, 125-126.

²⁷ Epalza, M. de, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999, 198-202.

²⁸ Hagerty, *Los libros plúmbeos*, 112.

²⁹ Epalza, M. de, *La Tuḥfa. Autobiografía y polémica islámica de °Abdallah al-Tarḡumān*, Roma, 1971; reed. Madrid, 1994, 110-118; Bernabé Pons, L. F., *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, 176-177.

Mas hizole pavor Dios y confortóle por medio de un ángel. Y díjole Judas que se le vendería por precio de contado de la moneda consignada. Mostráronseles al que les vendió con un beso, y prendieron, maltratando al figurado en las escrituras³⁰.

Esto es, nunca fuera de la ortodoxia cristiana, se deja completamente abierta la posibilidad de asumir la doctrina coránica acerca de la no crucifixión de Jesús (Corán 4:156-157), así como la posterior interpretación de su sustitución milagrosa por Judas transmutado en su figura³¹. Todo depende de quién se piense que era esa figura que aparece en las escrituras.

Valgan estos ejemplos para incidir en uno de los aspectos que más ha acompañado a los textos del Sacromonte desde el siglo XIX, cual es su carácter de solución sincrética entre el islam y el cristianismo, como un intento de mostrar que las dos religiones podían hallar un espacio común de convivencia³². A base de aceptar uno cosas del otro, evitando siempre los aspectos irremediabilmente conflictivos e insistiendo por el contrario en aquellos trazos que pudieran resultar comunes, podría llegarse a un entramado doctrinal que resultase aceptable a ambas comunidades³³ y que favoreciese en este caso al grupo que estaba más oprimido.

Sin embargo, a tenor de lo expuesto con anterioridad, cabría volver a interrogarse acerca de si los libros del Sacromonte presentan esa solución sincrética entre cristianismo e islam que se alimenta por igual de ambas creencias. En realidad, y es una cuestión en la que no cabe dar respuesta en estas páginas, habría que preguntarse si es posible crear una síntesis combinatoria de dos religiones fenomenológicamente irreconciliables, con elementos de fe mutuamente excluyentes. Aunque desde el campo de la praxis religiosa y el diálogo interconfesional puedan existir y fomentarse elementos comunes o similares que conduzcan a una comprensión y respeto entre religiones³⁴, la

³⁰ Hagerty, *Los libros plúmbeos*, 120.

³¹ Epalza, M. de, *Jesús*, 222-232

³² Cabanelas, D., "Un intento de sincretismo islámico-cristiano: Los libros plúmbeos de Granada", *Actas del Segundo Congreso Internacional de estudios sobre las culturas del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, 1978, 131-142; *El morisco granadino*, 286-294.

³³ Godoy Alcántara, J., *Historia crítica*, 81-87.

³⁴ *Actas del Primer Congreso Islamo-Cristiano de Córdoba (septiembre 1974)*, Madrid, 1977, especialmente 27-84.

existencia de numerosos motivos centrales de polémica impediría una combinación sincrética de cristianismo e islam. A menos, por supuesto, que se entienda como sincretismo el que una de las dos religiones actúe como una simple estructura sobre la que plasmar las principales creencias doctrinales de la otra.

Porque eso es lo que, en mi opinión, sucede en los libros de plomo del Sacromonte de Granada: se toma algún aspecto especialmente atractivo de la primitiva historia del cristianismo (y aquí se eligió a la perfección en el siglo XVI: la venida de Santiago a España —a través de Granada— y la concepción inmaculada de la Virgen María ³⁵) y a través de los discursos de personajes de gran renombre se va impartiendo doctrina. Claro que esa doctrina, convenientemente disfrazada de retórica teológica y de resonancias proféticas, resulta enormemente próxima a los postulados del islam que, por su parte, tiene también una visión propia sobre lo que han sido los orígenes del cristianismo.

Y es que en los textos granadinos, se mire por donde se mire, si bien no era posible hallar una manifestación explícita de la divinidad de Jesús, de su carácter de Hijo de Dios o de persona de la Trinidad, sí es posible comprobar que no se especula con ninguna de las creencias fundamentales del islam. Jesús profeta completamente humano; Jesús no crucificado; insistencia en la limpieza corporal para el rezo; alteración de las escrituras que conservan los cristianos... son todos conceptos islámicos centrales que se van deslizando en los plomos con la suficiente ambigüedad como para integrarse sin demasiada estridencia en su discurso aparentemente cristiano. Se juega para ello con la idea de que cada uno de esos presupuestos, o bien no son por sí mismos repugnantes al cristianismo (por ejemplo, los títulos otorgados a Jesús), o bien son aplicables a otros (como la alteración de las escrituras, *tahrīf*, acusación del islam que alcanza a todos los cristianos, pero que un católico, como hace Pedro de Castro, puede aplicar únicamente a los protestantes).

Los libros plúmbeos de Granada tienen la posibilidad de ser leídos, de su principio a su final, en clave islámica sin forzar en demasía su interpretación (desde luego muchísimo menos que algunos de los intérpretes de los siglos XVI y XVII) ³⁶ y siempre teniendo en

³⁵ Kendrick, Th. D., *Saint James in Spain*, London, 1960.

³⁶ Véase, por ejemplo, la lectura que realiza L. P. Harvey de la versión del “Libro de la historia de la Verdad del Evangelio”, hecha por Bartolomé de Pectorano, uno de los úl-

cuenta cuál es la visión musulmana sobre la historia y la práctica de la creencia, que solamente cobra su pleno significado en la revelación coránica en árabe ³⁷. Esta visión puede contemplar ciertos ritos (v.gr. la misa) como ceremonias de ensalzamiento a Dios, agradables a los ojos del creyente, cuando no se advierta en ellos ninguno de los conceptos de divinización, transustanciación, etc., que tan repugnantes resultan a ojos musulmanes. De la misma forma, pueden entenderse ciertas narraciones acerca de Cristo y el cristianismo como piadosas y dignas de elogio, siempre que eludan caer en las mismas alteraciones en que han incurrido los textos cristianos desde los evangelios ³⁸.

Un evangelio islámico antes del islam

Se veía al inicio de estas páginas cómo Pedro de Valencia alertaba a la Inquisición acerca de la posible continuación de la serie de textos surgidos del Sacromonte en la forma de un evangelio que vendría a confirmar la verdadera realidad del mensaje divino, que habría quedado alterado. Ésta sería la forma que había de tomar ese “libro mudo” escrito por la Virgen María a partir de un original celeste y que nadie había logrado descifrar. Su lectura —y el restablecimiento de la verdad divina— se lograría al fin, gracias al árabe y a los árabes, en un concilio que tendría lugar en la isla de Chipre, por mano de una humilde criatura y ayudado por el rey de los reyes árabes, aunque no será árabe ³⁹.

timos que se sumarían al bando de los partidarios del Sacromonte: Harvey, L. P., *The literary culture of the moriscos 1492-1609*, Oxford, 1958 (Tesis doctoral inédita: texto que manejo gracias al amable permiso del Prof. Harvey), 212-268.

³⁷ Ver las reflexiones de M. de Epalza en los “Cinc estudis alcorànics” que acompañan a su magnífica traducción catalana del Corán: *L'Alcorà*, Barcelona, 2001, 1047-1056, 1065-1071, 1095-1144. (Véase “Nota bibliográfica” de J. Samsó en este volumen).

³⁸ Epalza, M. de, *Jesús*, 111-144 y “Un manuscrito normativo árabe y aljamiado: Problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas”, *Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, 1986, 35-45; Pareja, F. M., “Un relato morisco sobre la vida de Jesús y María”, *Estudios Eclesiásticos*, 34 (1960), 859-871; Rodríguez, A. V., *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, 1983, 300-353.

³⁹ Hagerty, *Los libros plúmbeos*, 126-135, 142-149.

Tan abundantes rastros apuntando hacia el momento mismo de los descubrimientos de Granada, con la apelación a las disensiones entre los que creen el mensaje de Jesús o al poderío del sultán otomano, no hacían sino incidir en la expectativa que podía generar esa “Verdad del Evangelio” (*Haqīqat al-Inyīl*) que había quedado encriptada por la Virgen y que habría de manifestarse pronto. Y no estaba solo el humanista extremeño en su creencia, puesto que un magnífico conocedor de los moriscos, como el jesuita, también morisco, Ignacio de las Casas, avisaba también a la Inquisición de la gravedad de esperar un concilio y un texto que mostrasen a los cristianos que habían seguido mal el Evangelio ⁴⁰. Del mismo modo, aunque en un ambiente completamente diferente, el ya citado morisco al-Ḥayārī se hace eco en el norte de África de la misma presunción ⁴¹.

En efecto, el Sacromonte se había conformado a sí mismo a través de sus textos en el ámbito generador de un libro que habría de confirmar la verdad del Evangelio a los hombres. Y, de nuevo, esa “verdad” ligada al Evangelio y escrita por la Virgen María está contemplada desde una óptica islámica: proviene de un original celeste bajado a la tierra por el ángel Gabriel y su traslado humano es escondido, para ser preservado de la alteración (es de suponer, cristiana) de la Escritura que ha de acaecer, hasta que su verdad sea revelada en un concilio que tendrá lugar en Chipre.

Como es conocido, el “libro mudo” que contenía esa revelación transcrita por la Virgen permaneció sin descifrar pese a todos los intentos que se realizaron para ello, posiblemente porque ésta era la vo-

⁴⁰ “Dize en él que dixo la Virgen a sant Pedro (...) Que en aquel concilio se conocería cómo [los cristianos L.B.P.] avían seguido mal la interpretación del Evangelio y de la Escritura. [Esto es gravíssimo]... Que la nación de los árabes y su lengua son de las mejores del orbe. [Peligro]”. De su *Memorial al supremo Consejo de la Inquisición*, según la edición hecha por El Alaoui, Y., *Jésuites, morisques et indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Rouen, 1998, vol. II, 190 (Tesis doctoral inédita que manejo gracias a la amabilidad del autor). Véase el artículo de R. Benítez en este volumen.

⁴¹ “(...) que aquel libro se intitula *Haqīqat al-Inyīl*, que quiere decir la verificación del evangelio... y será rreçevido de todos y harán con lo que dize y dexarán los errores que de antes tenían y herejías. Y está claro que aquel evangelio será diferente del que oy tienen porque si fuera como él, fuera sobrado, inútil y de ningún efecto, y ansi se a de entender que no avrá en él nombre de padre y del hijo y del espíritu sancto sino solamente de un Dios”: ms. D565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, 169r-169v. Ver también van Koningsveld - al-Samarrai - Wiegers, 265-266.

luntad de los autores de los plúmbeos. Sin embargo, muy poco tiempo después, un evangelio que contiene la vida de Jesús narrada desde el punto de vista del islam va a aparecer citado entre los moriscos españoles exiliados en Túnez ⁴². El *Evangelio de Bernabé*, en efecto, es un texto que se conserva en dos manuscritos, uno italiano y otro español ⁴³, estrechamente emparentados, cuya redacción cabe datarse en los primeros años del siglo XVII, y que presenta la vida y el mensaje de Jesús siguiendo la estructura narrativa evangélica, pero situándolo en la perspectiva de recuperación reductora propia del profetismo islámico ⁴⁴.

A partir de esta perspectiva conceptual, en el *Evangelio de Bernabé* Jesús rechaza escandalizado y de forma taxativa ser hijo de Dios, afirmando ser profeta humano enviado a Israel a quien Dios ha hecho descender el evangelio en su corazón; no sufre la pasión y crucifixión, sino que lo hace Judas en su lugar; niega, además, ser el Mesías esperado, afirmando ser, por el contrario, el anunciador del verdadero Mesías, Muḥammad, según la promesa hecha por Dios a través del linaje de Ismael.

El *Evangelio de Bernabé* es un texto muy original en su concepción y desarrollo al coordinar estilística y doctrinalmente elementos pertenecientes a dos universos religiosos distintos ⁴⁵: si estilísticamente toma la forma de los evangelios canónicos, en el momento en

⁴² En el manuscrito 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid (f. 178r), un manuscrito de polémica anticristiana escrito en Túnez, hacia 1630, posiblemente por el morisco Ibrahim Taybili: ver Cardaillac, L., *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979 (trad. de Mercedes García-Arenal; ed. original Paris, Klincksieck, 1977), 168-179; Epalza, M. de, "Le milieu hispano-moresque de l'Évangile islamisant de Barnabé (XVIe-XVIIe siècles)", *Islamochristiana*, 8 (1982), 175-183.

⁴³ Ediciones del manuscrito italiano conservado en la Biblioteca Nacional de Viena en Ragg, L. y L., *The Gospel of Barnabas*, Oxford, 1907 (con traducción inglesa) y Cirillo, L. - Frémaux, M., *Évangile de Barnabé*, Paris, 1977; segunda edición del texto facsimilar y de la traducción francesa a cargo de M. Frémaux, Paris, 1999. Edición con estudio introductorio del manuscrito español conservado en la Universidad de Sydney (copia del siglo XVIII del texto del XVII, actualmente desaparecido) en Bernabé Pons, L. F., *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Granada-Alicante, 1998. Presentación y revisión de las más recientes investigaciones en Epalza, M. de, "Études hispaniques actuelles sur l'Évangile islamisant de Barnabé", *Al-Masāq*, 1 (1988), 159-183 y *Jesús*, 152-159 y en Slomp, J., "The 'Gospel of Barnabas' in recent research", *Islamochristiana*, 23 (1998), 81-109.

⁴⁴ Epalza, *Jesús*, 111-113.

⁴⁵ Bernabé Pons, L. F., *El evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, 1995, 190-196.

que los textos cristianos entran en conflicto con el islam se introduce una rectificación desde presupuestos islámicos y se continúa con la narración. Si Jesús se presenta no como Mesías, sino como el heraldo del verdadero Mesías, toma las palabras y acciones de quien es su anunciador en los textos evangélicos, Juan el Bautista; si en los evangelios canónicos el ministerio de Jesús comienza por su bautismo, en el *Evangelio de Bernabé* es por la revelación a Jesús del “Evangelio” en forma de un libro “como un relumbrante espejo” que Gabriel hace descender del cielo hasta el corazón de Jesús, etc.

El *Evangelio de Bernabé* presenta lo que para un musulmán ha de ser una correcta narración de la vida y doctrina enseñada por Jesús, esto es, su evangelio, alejada de las incorrecciones que la tradición cristiana, especialmente a partir de San Pablo, ha introducido en los evangelios que conserva. Instalado en la visión islámica de la revelación de Dios, ese evangelio divino, propia palabra de Dios, que fue hecho descender a Jesús, se ha perdido a causa de la maldad humana, y los textos de los cuatro evangelistas son narraciones erróneas acerca de Jesús de Nazaret. Sólo un texto que haya estado oculto a las manipulaciones cristianas, como *Bernabé*, puede recoger una noticia fidedigna de Jesús, que ha de estar conforme con lo que la última manifestación de la revelación de Dios a los hombres, el Corán, recoge.

Para ello, el manuscrito español se provee de un prólogo (que no existe en el manuscrito italiano) en el cual un religioso, fray Marino, que escribe desde la fe en el islam, narra cómo, a partir de unas noticias recogidas en libros de los Padres de la Iglesia, tuvo noticia de la existencia de este evangelio. El destino quiso que, estando un día con el Papa Sixto V, al quedarse éste dormido, Fray Marino descubriese en su biblioteca el *Evangelio de Bernabé*. Al despertar el Papa, el religioso esconde en su manga el libro “el qual legendo por espacio de dos años, me resolví a venir a la fee, y para beneficio de los fieles escreville, seguro de que es verdadera y angélica Escritura y Doctrina, en la qual está claramente anunciado el Sacro Nuncio de Dios”⁴⁶.

Naturalmente, este prólogo conforma la base de la ideación y posterior difusión del *Evangelio de Bernabé*, pues ayuda a entender cuáles podrían ser las relaciones entre ambos textos y en qué podría consistir el plan primero para su creación. Fray Marino, en quien creo ver

⁴⁶ Bernabé Pons, L. F., *El texto morisco*, 57.

un trasunto literario del orientalista y exégeta Fray Marco Marini (1542-1594)⁴⁷, descubre un antiguo texto cristiano en la Biblioteca papal y se determina a “escribirlo” para beneficio de los fieles. Es decir, que el texto presuntamente descubierto no está en una lengua al alcance de cualquiera y es necesario traducirlo, normalmente, al italiano: de hecho el *Evangelio de Bernabé* conservado en italiano en Viena porta al margen del texto unas notas en árabe comentándolo que, consideradas globalmente, podrían dar la impresión de que se trata de una traducción del árabe. De este texto, como así lo confiesa el manuscrito español de Sydney, se traduciría al castellano en Estambul seguramente por parte de un morisco, Mustafá de Aranda.

El círculo, así, se va cerrando, aproximando al *Evangelio de Bernabé* a lo que era el más claro anuncio de un texto de estas características en los siglos XVI y XVII: un texto que habría de aparecer, quizá en árabe, sosteniendo un mensaje verdadero (es decir, islámico) sobre la vida y doctrina de Jesús. En él, Jesús y la revelación hecha a los hijos de Israel sería al fin presentada sin alteraciones para demostrar el verdadero papel de Jesús como profeta venido a anunciar al verdadero Mesías enviado al mundo: Muḥammad.

Y, de nuevo, para comprender plenamente esta negación islámica del título de Mesías a Jesús y su aplicación a Muḥammad, que tanto ha sorprendido a los islamólogos que se han aproximado al texto, hemos de acudir, como en los plúmbeos, a la frontera lingüística que separa al islam, que recoge en árabe las *ipsissima verba* de Dios, del cristianismo. El islam, en efecto, junto a su nombre coránico de ʿĪsà ibn Maryam, aplica a Jesús el sustantivo *al-masīḥ* ‘el mesías’ en diversas ocasiones, pero evidentemente desprovisto de cualquiera de sus connotaciones salvíficas de redentor de la humanidad. Aunque el *tafsīr* ha buscado diversas explicaciones para su aplicación a Jesús, cabe concluir que, tal y como se utiliza en el Corán y en el islam, *al-masīḥ* (“Almasiḥ” o “Almaḥiḥ” en textos moriscos) es prácticamente un apellido añadido al nombre propio de ʿĪsà ibn Maryam⁴⁸. Sin embargo, no es éste el sentido en el que se encuentra utilizado en el *Evangelio de Bernabé*, sino que aquí se atiene a la noción judía (y

⁴⁷ Bernabé Pons, L. F., *El Evangelio de Bernabé*, 56-57.

⁴⁸ Véase como ejemplo, en el poeta morisco Rabadán, su listado homogéneo de los nombres de los profetas (Lasarte, J.A., 317): “Señor, por tu amigo Hibrahim, / por Muḥ tu consexero, / por Almaḥiḥ tu resollo, / y por Mohamad tu sello”.

cristiana, aunque en un sentido restringido) de mesías como el profetizado en el Antiguo Testamento, que cerrará la revelación y será conocido por sus profecías.

Es comprensible entonces, desde una óptica islámica, que tal papel se asigne a Muḥammad como final de la revelación divina. Establecer esa atribución significa conocer tanto el significado y extensión de la palabra mesías en el mundo cristiano, como que el final de la revelación se da en la figura del profeta del islam. Con lo que juega el particular discurso narrativo del *Evangelio de Bernabé* es el aplicar el concepto islámico de la humanidad de Jesús a través de la palabra mesías en italiano y en español. Lo que nunca podría escribir un musulmán en árabe es que ʿĪsà no es al-masīḥ, y de hecho las traducciones árabes modernas del *Evangelio de Bernabé* han de utilizar en este punto el italianismo *masiyya*⁴⁹; pero indicar, en castellano o italiano, que Jesús no es el mesías —el enviado— esperado no sale fuera de la ortodoxia islámica que, repitámoslo una vez más, sólo cobra su plena significación en árabe.

Puede cobrar así más sentido el que el Evangelio de Bernabé haya tenido una cierta vida entre los moriscos españoles en el norte de África, como continuación de los libros del Sacromonte granadino. Sabemos que algunas copias de éstos fueron llevados a Túnez, donde hombres como Ṭaybilī⁵⁰ (quien es posiblemente el que hace mención de *Bernabé* en el manuscrito 9653) o Aḥmad al-Ḥaḡarī⁵¹ testimonian haberlos conocido y, aparentemente, haber creído en su veracidad. La oración árabe comentada por Ron Barkaī podría ser también considerada un testimonio en este sentido⁵². La comunidad morisca de Tú-

⁴⁹ Campbell, W. F., *The Gospel of Barnabas. Its True Value*, Rawalpindi, 1989, 30.

⁵⁰ Bernabé, *El cántico*, 189.

⁵¹ Van Koningsveld - Al-Samarrai - Wiegers, 23-27, 52-54. Ver Wiegers, G., “The ‘Old’ or ‘Turpiana’ Tower in Granada and its relics according to Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajārī”, *Sites et monuments disparus d’après les témoignages de voyageurs. Res Orientales*, VIII (1996), 191-205.

⁵² “Une invocation musulmane au nom de Jésus et de Marie”, *Revue de l’histoire des religions*, CC-1 (1983), 257-268. Barkaī apuesta por un hibridismo morisco o converso en los presidios lusos y españoles para la creación de un texto como éste; M. de Epalza, por su parte, en nota que publicará próximamente en la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, contempla el texto como ejemplo de catequesis cristiana a partir de expresiones coránicas, como camino espiritual para la evangelización. Creo, sin embargo, que el texto presenta evidentes similitudes con los textos del Sacromonte, en especial con ese texto “evangélico” escrito por la propia Virgen María: “[creemos] en la Verdad del Evangelio (*bi-haqiqati-l-Inyīl*) sublime / revelado sobre el Monte Sagrado (o

nez, que en mi opinión está conformada en los primeros años de instalación por un importante (si no en cantidad, sí en calidad) contingente granadino, se configura como una extensión casi natural de la sociedad morisca de Granada⁵³, y no por casualidad es a la regencia otomana de Túnez adonde parecen ser llevados los plúmbeos tras la expulsión general de los moriscos en 1609.

El hecho de que los libros plúmbeos sean conocidos en Túnez entre los moriscos allí instalados, de que sea entre estos moriscos en donde se detecta un uso en el norte de África de un texto tan similar en sus presupuestos como el *Evangelio de Bernabé*, y de que prácticamente todos los trazos de la factura del manuscrito italiano apunten a un origen occidental del texto, me hicieron pensar en su momento, y me siguen haciendo pensar, siguiendo la hipótesis planteada por M. de Epalza, que el ámbito morisco granadino, su posterior historia tunecina y la implantación allí de los libros del Sacromonte era el “milieu” adecuado al que adscribir la ideación, la confección o, al menos, la utilización del *Evangelio de Bernabé*. Las únicas referencias textuales que poseemos sobre la utilización de este evangelio islámico nos remiten a Túnez y a los moriscos; el único medio que esperaba y anunciaba un nuevo evangelio —un verdadero evangelio, no se olvide— a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII era el de los moriscos de Granada y los libros plúmbeos del Sacromonte⁵⁴.

Sacro Monte, *Yabal al-quḍūsi* / escrito por la mano de nuestra Señora María” (líneas 4-6 de la invocación, Barkaī, 258, texto árabe, 259, traducción francesa). Dada la heterogénea composición del fondo en donde se halla, no sabría determinar si el texto es de origen peninsular o magrebí; ver Dagorn, R. - Losada, T. - Villuendas, M. V., “Un nuevo fondo de manuscritos árabes fragmentarios de la Biblioteca Nacional de Madrid”, *Al-Andalus*, XLII (1977), 123-166.

⁵³ He desarrollado el tema en “Notas para una integración de la comunidad morisca en dos orillas del Mediterráneo”, en el Seminario *África del Norte en los siglos XVI y XVII*, Universidad de Alicante - Casa de Velázquez - EHESS (París) y CSIC (Madrid), febrero de 2001.

⁵⁴ G. Wiegiers (“Muḥammad as the Messiah: A comparison of the polemical work of Juan Alonso with the *Gospel of Barnabas*”, *Bibliotheca Orientalis*, LII, 3/4 (1995), 245-291; trad. esp. en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 1 (1996), 197-222 y 2 (1997), 199-228) ha postulado para la creación del *Evangelio de Bernabé* la influencia de la obra polémica anticristiana del converso Juan Alonso Aragonés, recogida en el ms. 9655 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Este autor aplica a Muḥammad también el título de mesías, recogiendo además otros aspectos similares al *Evangelio de Bernabé*, aunque difiere en algunos puntos. Aunque Wiegiers tiene razón al llamar la atención sobre este texto contemporáneo a *Bernabé*, difiero de su opinión acerca de su posible influencia sobre el *Evangelio de Bernabé*. Aunque he desarrollado mi punto de vista en un

Es probable que la expulsión de los moriscos decretada por Felipe III truncase el plan que se había establecido de antemano para el Sacromonte y que apuntaba de forma singular a Chipre como el lugar en donde se revelaría la Verdad del Evangelio, y posiblemente al santo patrón de la isla, San Bernabé, como el escriba de esa Verdad. Los moriscos granadinos que idearon e intentaron ese audaz y progresivo asalto al pensamiento establecido tenían pensado, como última fase, ni más ni menos que presentar una alternativa a las Escrituras cristianas.

La misma fascinante audacia de todo el asunto del Sacromonte hace que, claro está, sea prácticamente imposible hallar prueba directa alguna acerca de la autores de toda la trama. Poco a poco, sin embargo, se han ido reuniendo sólidos indicios que hacen siempre surgir los nombres de los traductores moriscos Alonso del Castillo y Miguel de Luna como los principales sospechosos⁵⁵. A cubierto por su labor de traductores, fueron ellos los que primero tuvieron acceso a los textos, cuyas fueron las primeras traducciones y de ellos partieron asimismo los primeros —e insólitos— juicios sobre el pergamino y los plomos: dicho de otra forma, fueron ellos los que crearon primeramente la opinión sobre los descubrimientos en Granada. Los últimos descubrimientos acerca de un Alonso de Luna, hijo de Miguel de Luna, que hablaba castellano, latín, árabe e italiano y es procesado en 1619 por la Inquisición, ante la que confiesa que Dios le tenía reservado para que fuese él quien leyese e interpretase el libro mudo del Monte Santo⁵⁶, nos indican que posiblemente este grupo de moriscos granadinos quería ser también el que daría la última opinión sobre los descubrimientos en el antiguo monte Valparaíso.

trabajo todavía inédito, quisiera ahora adelantar solamente que Juan Alonso, en efecto, habla del profeta Muhammad como del “mesías general” que ha de venir, pero no niega el mesianismo de Jesús, sino que lo circunscribe a Israel y a los cristianos. Es decir, que está explicando la opinión musulmana acerca de la historia de la revelación divina a través de los enviados (*rusul*) de Dios a los hombres, asimilando esa categoría a la judía de mesías. De ahí que en el ms. 9655 aparezca el “ysrraelítico mesías” o el más conocido “evangélico mesías Cristo”, no como ‘aquel que los evangelios conservados llaman el mesías’, como piensa Wiegiers, sino como ‘aquel enviado al pueblo de Israel’ y ‘aquel cuya revelación fue un evangelio’.

⁵⁵ Ver fundamentalmente Cabanelas, *El morisco*, 281; Rubiera Mata, M. J., “Los textos epigráficos de los palacios nazaries (algo más que una escritura)”, VV.AA., *Arte islámico en Granada*, Granada, 1995, 98-99; Luna, *Verdadera historia*, IX-XI.

⁵⁶ Vincent, B., “Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Rahal”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), 131-145.

RESUMEN

Los libros plúmbeos del Sacromonte forman un audaz intento de resistencia intelectual e intervención en el pensamiento cristiano por parte de la comunidad morisca granadina. Tomando elementos tanto de la proliferación pseudoprofética en la España del XVI como de la visión islámica de la historia de las religiones, se crean unos textos que, aunque islámicos en su mensaje final, pueden ser aceptables tanto para cristianos como para musulmanes, especialmente a partir de las traducciones realizadas de los textos árabes. Este intento cristalizaría con esa “Verdad del Evangelio” anunciada en el Sacromonte, que se materializa en el *Evangelio de Bernabé*, cuyas similitudes con los libros plúmbeos son numerosas, y que presenta lo que desde el punto de vista del Islam podría ser un relato de la vida y mensaje de Jesús antes de las alteraciones efectuadas por el cristianismo.

ABSTRACT

The lead books of the Sacromonte constitute a bold example of intellectual resistance and an attempt to influence Christian thought made by the Morisco community of Granada. Bearing in mind both the pseudoprophetical discoveries in 16th Century Spain and the Islamic view about the history of religions, these texts, although Islamic, could be seen as acceptable both for Christians and Muslims, especially taking into account the Spanish translations of the Arabic texts. This attempt would end with the “Truth of the Gospel”, identified here with the *Gospel of Barnabas*. This text, with many similarities to the lead books of Granada, presents an account of the life and preaching of Jesus from the Islamic point of view, *i.e.* before Christian distortions of the events.