

Polémica religiosa en Marrakech (siglo XVII). Contextualización y propuesta de estudio

Irene Vicente López de Arenosa
Universitat Autònoma de Barcelona | ILC-CSIC

1. Introducción

El objetivo del presente artículo es contextualizar un manuscrito de época moderna que contiene una polémica religiosa prácticamente desconocida hasta el momento.¹ Se trata de un supuesto intercambio epistolar entre un franciscano, fray Pedro de Alcántara—afincado en el convento de la Sagena,² en Marrakech— y un talbe,³ Abdalá Oropesa—cuya proveniencia es incierta, aunque hay indicios que nos señalan que pudiera ser un morisco que vivió en España y cuyo paso por Francia le llevó a renegar del cristianismo y a convertirse al islam.⁴

La polémica en cuestión se encuentra recogida, hasta donde sabemos, en dos manuscritos: el MS 9528 de la Biblioteca Nacional de España⁵ y el MS 198 de la *Fernán Núñez Collection*, ubicada en la Universidad de Berkeley, California. En ellos observamos una discusión sobre la ley cristiana e islámica, en el que ambos interlocutores intercambian interpretaciones de la concepción del paraíso, los ángeles, los demonios, la trinidad, la legitimidad de los libros sagrados y las diversas percepciones de las figuras de Cristo y Muḥammad (Ferrero Hernández 2019, 302).

Para entender su relevancia debemos tener presente que, en la historia europea moderna, los siglos XVI-XVII constituyen una época crucial en la evolución de la polémica religiosa en un contexto dominado por los procesos de confesionalización y el surgimiento del moderno orientalismo europeo. Se trata de una época, además, en la que se produce un fuerte trasvase de población europea al norte de África tras la expulsión de los moriscos principalmente, con la consiguiente experiencia colectiva del cautiverio y la conversión. Esto hace que la dimensión norteafricana sea especialmente relevante

¹ Este artículo parte de las investigaciones llevadas a cabo para la tesis doctoral que preparo, que versa sobre “Polémica religiosa y orientalismo entre España y el Norte de África en la Edad Moderna” y se centra en los manuscritos que se detallarán más adelante, cuya edición crítica se está elaborando. Dicha tesis se encuentra supervisada por Cándida Ferrero Hernández (UAB) y Fernando Rodríguez Mediano (CSIC), dentro del marco del ERC Synergy Project “The European Qur’an. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150-1850 (EuQu) (grant agreement no. 810141),” coordinado por Mercedes García-Arenal (CSIC).

² Ferrero Hernández (2019, 314) sugiere bautizar la polémica religiosa como “la disputa de la Sagena de Marrakech,” en consonancia con las palabras de fray Pedro: “para que conozcas esta verdad infalible de este convento de la Saxena (MS 9528, 29^r)”, ya que permitiría contextualizar el texto y situarlo en una importante tradición histórica y literaria que no fuera la europea e hispana cristiana, sino la norteafricana.

³ Según *Mission Historial de Marruecos*: “los *taluès* son como Capellanes, que afligen à los moribundos, y à los entierros; y como testigos de mayor accepción à el contrato de los Matrimonios [...]. Solo estos pueden tener escuela pública, y enseñar el Alcorán à otros, en que tienen su especie de Doctorado [...]. (Del Puerto, 26).”

⁴ Como ya apuntaban Villaverde (2012, 202) y Ferrero Hernández (2019, 313), estos indicios los encontramos referidos en ambos manuscritos. Ejemplo de ello es la afirmación de fray Pedro: “deseo buelvas à la verdad infalible de nuestra sacro santa ley que dexaste (si en algún tiempo la tuviste) (MS 9528, fol. 29^r)” y la confesión del talbe Abdalá: “yo también creía en España lo que dezían los cristianos, mas estando en Francia, me abrió Dios los ojos, y conocí esta verdad (MS 9528, fol. 14^r).”

⁵ Existe un error en la catalogación de la Biblioteca Nacional de España, ya que se adjudica la autoría del manuscrito al santo fray Pedro de Alcántara y no al franciscano homónimo fray Pedro de Alcántara, al basarse en la referencia ofrecida por Gregorio de Andrés (cfr. Villaverde 2012, 202 n53; Ferrero Hernández 2019, 303).

para la comprensión del proceso de aprehensión europea del islam, entre la polémica y la erudición.

2. Literatura polémica en el Norte de África

Para entender la repercusión de estos debates polémicos es importante tener en mente, entre otros aspectos, la aparición de estos argumentos en procesos inquisitoriales contra moriscos. Este es el caso del proceso inquisitorial de Jerónimo de Rojas —morisco de Toledo sentenciado por la Inquisición a morir en la hoguera a principios del siglo XVII— a quien, según lo conferido por fray Hernando de Santiago, su compañero de celda, le encantaba hablar de temas controvertidos que evidenciaban su herética postura cristiana.⁶ Su calvario se sitúa en el marco de la vida morisca y sus conexiones con el islam norteafricano.

Asimismo, estas cuestiones controvertidas se encuentran presentes en obras polémicas de moriscos que llegaron a ser influyentes en las cortes. Este fue el caso de Muḥammad al-Wazīr, morisco de Pastrana que trabajó en la corte de Muley Zidān de Marruecos donde elaboró su controvertida obra: *Apología contra la ley cristiana* (1611). Esta polémica, a petición del sultán de Marruecos, no solo fue traducida al latín y publicada en Inglaterra, sino que tuvo un gran éxito, sobre todo en los círculos protestantes del norte de Europa —como en el de los luteranos alemanes— debido a su posición antitrinitaria extrema y sus incentivas contra el papado (García-Arenal y Sanchez-Blanco, 170-171).⁷ Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaḡarī (1570-1640) fue otro ejemplo de morisco influyente establecido en un primer momento en Marruecos, país donde trabajó al servicio de diferentes sultanes de la dinastía saadí como traductor y más adelante como embajador entre Marruecos, Francia y Países Bajos.⁸

La razón de ser de estas polémicas y la importancia de estos personajes se debe a que nos movemos en un contexto donde la compleja interacción entre judíos, musulmanes y cristianos propició la producción de numerosas obras polémicas.⁹ No hay que olvidar que esta literatura polémica pertenece a una larga tradición escrita que se remonta siglos atrás, resultante de los esfuerzos cristianos por convertir a grupos de judíos y musulmanes, los esfuerzos musulmanes por convertir a cristianos y judíos, y los esfuerzos defensivos de estas comunidades por mantener a sus miembros dentro de las confesiones (García-Arenal y Wieggers, 2019).¹⁰ Este contexto de producción

⁶ “Dice este que declara [fray Hernando de Santiago] que el dicho Rojas le ha dicho que Cheche, que es aquel que murió por Jesuchristo [...] dijo en la cruz: ‘*Heli, heli, lamaçabathani*’, que en árabigo (que es la lengua propia) quiere decir: ‘mezquino de mí que tanto merecí yo!’ (2022, 240).” La transcripción al completo de su proceso inquisitorial ha sido editada y estudiada por García-Arenal y Sánchez-Blanco.

⁷ Esta polémica también tuvo resonancia entre los moriscos residentes en Túnez, particularmente para el expulsado toledano Juan Pérez, conocido en las fuentes árabes como Ibrāhīm Ṭaybilī. En García-Arenal y Wieggers (2020), Pons y de Espalza; se estudian de manera pormenorizada las transformaciones que sufrió la polémica según las traducciones y sus transferencias religiosas; y el caso concreto de Ibrāhīm Ṭaybilī.

⁸ Su obra polémica más relevante, *Kitāb Nāṣir Al-dīn 'alā al-qawm al-kāfirīn* (The supporter of religion against the infidels) ha sido editada por Van Koningsveld, Al-Samarrai y Wieggers.

⁹ *The Marrakesh Dialogues. A Gospel Critique and Jewish Apology from the Spanish Renaissance* sería un ejemplo de obra polémica de corte judaico. En ella, el autor de la polémica, Estêvão Dias (1583)—identificado por el historiador, Carsten L. Wilke, editor y analista de la edición descrita—, explica cómo en el Marrakech del siglo XVI un mercader flamenco se convierte al judaísmo y acompaña a su hermano católico en una lectura subversiva de los Evangelios y en una exploración de la fe judía. Esta polémica, que se sitúa en la Amberes insurgente al comienzo de la diáspora sefardí occidental, se inserta en un contexto cultural híbrido moldeado por el Renacimiento ibérico, el criptojudaísmo portugués, el saber judío mediterráneo, la teología protestante y la diplomacia europea en África (cfr. Wilke).

¹⁰ Algunos ejemplos de obras polémicas de corte antisemítico y antiislámico pertenecientes a la Baja Edad Media y Modernidad temprana son: *Contra legem Saracenorum* de Riccoldo da Monte di Croce (1300), *Contra Perfidiam Mahometi* (1454) de Dionisio el Cartujano, *Fortalium fidei contra iudaeos*,

literaria fue, a su vez, fluctuante, ya que se caracterizó por la circulación de gentes cuya supervivencia estaba supeditada a la lógica confesional de las sociedades en las que iban discurriendo y a las que se iban amoldando según les conviniese.¹¹

Observamos pues, cómo el interés por la literatura apologética provenía tanto del ámbito cristiano como del musulmán y del judío, y se producía en un espacio geográfico transcontinental, en el que las fronteras de lo lícito e ilícito, de lo ortodoxo y herético se desdibujaban y moldeaban según lo argumentado por cada polemista que buscaba demostrar que su fe era la única preeminente y verdadera.

En nuestro caso, recordemos que nos encontramos inmersos en el contexto de la Contrarreforma, cuya consecuencia más directa fue el cisma entre católicos y protestantes y el proceso de confesionalización que pretendía la unificación de las comunidades políticas en una sola ley religiosa. Así mismo, es importante recordar que nos situamos en el entorno de la España imperial cuya hegemonía se sustentaba en el amparo providencial con la iglesia misionera a la cabeza en el Nuevo Mundo.¹²

En suma, es innegable que todos estos procesos históricos característicos de la modernidad europea influyeron en la producción de obras polémicas modernas, que, más allá de la confrontación teológica, no dejan de ser una muestra escrita de la aporía que supusieron todas estas pretensiones contradictorias de asimilación/rechazo del *Otro* no cristiano/no musulmán; donde, en lo que respecta a la identidad morisca, la ambivalencia resultante se fundamenta en lo que supuso para muchos hallarse entre la España —Europa— cristiana y el Norte de África, musulmán; sin identificarse con ninguna de estas dos “realidades.”¹³

Así pues, y como indicábamos al principio, en este artículo buscamos contextualizar una obra polémica del siglo XVII que se insertaría dentro de la tradición de literatura polémica aquí descrita.

3. Descripción del MS 198 de la Fernán Núñez Collection

El manuscrito que nos ocupa es el último comprendido dentro del código MS 198 de la *Fernán Núñez Collection*, varios 41 de la *Bancroft Library* en la Universidad de Berkeley, California. Se trata de una colección de 225 códices manuscritos datados entre 1490-1800, procedentes de los archivos de los duques de Fernán-Núñez, que recoge textos literarios, políticos, diplomáticos e históricos (Díez Fernández). El código en cuestión se compone de 128 folios escritos en cursiva a siete manos en español y con una fecha de creación probablemente de mediados del siglo XVII. En él destacan varias composiciones poéticas de carácter satírico o vejámenes dirigidas a Don Miguel Marted —predicador de la iglesia de Zaragoza—, unas respuestas a otros vejámenes, como el dirigido a Pasquino y Marforio;¹⁴ una sentencia sobre un concurso de la Universidad de

sarracenos et alios christianae fidei inimicos (1458) de Alonso de Espina, *La Cribratio Alkorani* (1460) de Nicolas de Cusa (Sanz Santacruz, 183) y *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* (1515) de Juan Andrés; entre otras.

¹¹ Este es el caso del judío marroquí nacido en Fez en el seno de una familia de origen hispánico: Samuel Pallache (m.1616). Pallache no solo trabajó como agente comercial y diplomático de Muley Zīdān en los Países Bajos hasta su muerte, sino que también fue espía, agente doble, comerciante, corsario... Su vida es un claro testimonio de las diferentes personalidades fluctuantes a las que un individuo podía amoldarse, al interactuar con los diferentes contextos del mundo del Barroco en los que se veía inmiscuido, que variaban según los distintos ingredientes culturales e intereses políticos que entraban en juego (Cfr. García-Arenal y Wieggers, 1999).

¹² Cfr. Pastore y García-Arenal.

¹³ Cfr. Cañete.

¹⁴ Pasquino y Marforio son dos de las siete denominadas “estatuas parlantes” de Roma (s.XVII) a las que se les dejaban escritos anónimos de carácter satírico. Se encuentran tras el origen del término *pasquinata* en italiano, ‘pasquín’ en español, que significa: ‘escrito anónimo, de carácter satírico y contenido político,

Zaragoza fechada el veintiséis de marzo de 1613, un tratado sobre la limitación del crédito concedido a imitadores y calumniadores y la colección de textos relativos al islam que nos concierne.

Esta colección de textos de temática religiosa presenta tres claras divisiones.¹⁵ La primera, ‘A’ (fols. 1^r-8^v),¹⁶ lleva por incipit: *Casos que propuso el sultán Mahomet xequê Hazeni que Dios soalze a los sabios y cady de esta ciudad de Marruecos*. ‘A’ está compuesta de una primera sección cuya estructura, como veremos, se asemeja a la de una *fatwā*; y de una segunda sección a modo de epílogo (fol. 8^{r-v}), que se corresponde con un fragmento explicativo de la leyenda de ultratumba de los ángeles negros y del tormento de la sepultura (Burge).

La segunda parte, ‘B’ (fols. 9^r-18^v), podríamos titularla *Fábulas de Mahoma*. En ella se recogen las críticas que realiza fray Pedro de Alcántara de varias aleyas coránicas, leyendas y tradiciones contenidas en hadices y obras de exégesis coránica o *tafsīr* que él mismo cataloga como ‘fábulas’, para seguidamente criticarlas. Más adelante detallaremos los ocho títulos de las fábulas y profundizaremos en esta cuestión. La tercera y última parte, ‘C’ (fols 19^r – 39^r), se corresponde con un compendio de preguntas, respuestas y dudas con una estructura ciertamente epistolar, que se intercambian en tono polémico ambos sabios, y cuyo contenido coincide relativamente con el del MS 9528 de la Biblioteca Nacional de España.

En resumen, esta primera aproximación al contenido de la polémica y su adhesión como último texto al códice de la *Fernán Núñez Collection* nos lleva a preguntarnos por qué se consideró relevante su preservación, ya que su temática difiere radicalmente del resto de las obras contenidas en el códice. Además, para este artículo es significativo recalcar que la primera de estas partes cuenta con glosas marginales aclaratorias de términos provenientes del árabe.¹⁷

3.1. Parte ‘A’: “Casos que propuso el sultán Mahomet xequê Hazeni que Dios soalze a los sabios y cady de esta ciudad de Marruecos”

Como se ha indicado en el epígrafe precedente, la particularidad de esta primera parte la encontramos a simple vista en sus glosas marginales aclaratorias y en su estructura argumentativa de lo que parece ser una *fatwā*. Las *fatwā*-s son respuestas *ad hoc* a preguntas concretas, a menudo sobre situaciones no contempladas por las normas generales de la jurisprudencia islámica (*fiqh*), que el interesado pregunta a un juriconsulto musulmán o *mufīī*. En nuestro caso, se trata de una consulta que supuestamente llevó a cabo el sultán Muley “Hamed Xequê Hazemi” a *qāḍī* ‘Isā de Marrakech, sobre la licitud de las matanzas contra los moriscos andalusíes llevadas a cabo en Salé por parte de un santo o morabito —cuya identidad y relevancia trataremos más adelante. Esta *fatwā* termina con un fragmento explicativo que recoge la leyenda de los ángeles negros Munkar y Nakīr. Este epílogo remite a las últimas palabras que

que se fija en sitio público (RAE).’ En la BNE se encuentra la obra anónima *Per conciliare il sonno dialoghi tra Pasquino, e Marforio; Nouvi dialoghi tra Pasquino, e Marforio o sia visite di congedo di Marforio, da Pasquino* (1767) que recoge uno de sus famosos diálogos.

¹⁵ Durante la transcripción del manuscrito, se han observado varios errores de foliación que afectan a la coherencia y cohesión del contenido: falta el folio 4^{r-v}, aparecen dos folios enumerados con un 6 (el folio al que nos referiremos como 6_{bis}^{r-v} pensamos que se corresponde con el folio 4^{r-v}) y se produce un salto de contenido del folio 7^v al folio 6^f.

¹⁶ Para facilitar la coherencia y evitar la repetición, nos referiremos a la primera parte (fols. 1^r-8^v) como ‘A’, a la segunda parte, (fols. 9^r-18^v) como ‘B’ y a la tercera parte, (fols 19^r – 39^r) como ‘C’.

¹⁷ Algunos ejemplos de notas marginales aclaratorias son: “*Meçalamines* quiere decir ‘salvos’ (MS 198, fol. 1^r),” “*Andaluçes* son ‘los moriscos que salieron de España’” y “*Aljemas* son ‘mezquitas’ (MS 198, fol. 1^v);” “*Nebi* quiere decir ‘profeta embajador’ (MS 198, fol. 2^v).”

supuestamente escribió el *qāḍī* ‘Isā de Marrakech, en respuesta a la petición de Muley “Hamed Xequè Hazemi”:

[...]Obedeciendo al Rey está [la] salvación al que se guiare por ellos. *Dios nos libre de ofendelle y de la pregunta [de] los ángeles negros y del tormento de la sepultura* [la cursiva es nuestra] y nos encamine a haçer buenas obras por la honra de nuestro gran Nebi a quién sea toda paz. Dios soalçe al gran Muley Hamed Xequè Hazemi’ y le prospere su generación y fama con su querido ensalçamiento (MS198 fol. 7^v).

Nos encontramos, pues, ante la leyenda de Munkar y Nakīr —mencionados en nuestro manuscrito como “Muquim” y “Puarequim” (fols. 8^{r-v})—, los dos temibles ángeles encargados de someter al difunto al interrogatorio de la fosa (*fitnat al-qabr*) para comprobar si ha sido o no buen creyente. Si bien no aparecen mencionados en el Qur’ān, estas dos figuras escatológicas cuentan con un largo recorrido en la tradición musulmana —al-Tirmidī ya se refirió a ellos en su Sunna y los describe como ángeles negros de ojos azules (Vázquez, 110)—, y su mención es común en la literatura aljamiada donde la preocupación por el más allá (*al-aḥīra*) y los ritos de paso son cuestiones recurrentes.¹⁸

En cuanto a la *fatwā*, como indicábamos al inicio del epígrafe, esta se corresponde con una consulta que supuestamente realizó el sultán “Hamed Xequè Hazemi” al *qāḍī* de Marrakech sobre la licitud, según la ley coránica, de la matanza infligida a los moriscos andalusíes durante las revueltas de Salé por parte de un santo¹⁹ y sus seguidores. Esta polémica sobre la interpretación de la ley coránica en cuanto al *ḡihād* en *dār-al-islām* entre musulmanes y criptomusulmanes (y qué se considera criptomusulmanes) es un tema recurrente que podemos encontrar, por ejemplo, en 1590, en la conquista del sultán Aḥmad al-Manṣūr en el bilād al-Sūdān.²⁰

Hay que tener en cuenta que la condición ambivalente de los moriscos andalusíes referidos en el manuscrito —quienes desde según qué perspectiva eran vistos como cristianos traidores amigos de los españoles²¹ o verdaderos musulmanes— se encuentra detrás del constante recelo, de la desconfianza e incluso del rechazo y odio que despertaban en la población.

Siguiendo con el hilo de lo expuesto y como justificaremos más adelante, las revueltas referidas en el manuscrito se sitúan en el periodo de la llamada República

¹⁸ Se estudiará de manera más pormenorizada esta cuestión en próximos trabajos, así como en la tesis en curso.

¹⁹ En las fuentes de la época y como ocurre en nuestro manuscrito, a esta figura religiosa se les llamaba morabitos. En García-Arenal y Wieggers (1999) encontramos la siguiente cita explicativa de la figura de morabito: “La guerra interna en Marruecos, las luchas entre diversas facciones por el control del poder no se limitan únicamente a las luchas entre los hijos y los nietos de Aḥmad al-Manṣūr, sino que intervienen también personajes religiosos, shayjs o jeques de cofradías religiosas llamados morabitos o morabutos por la documentación española contemporánea, o personajes mesiánicos como Ibn Abī Mahallī, cada uno de ellos encabezando su propio movimiento (1999, 62-63).”

²⁰ Durante la campaña de conquista del imperio de Shongai, Aḥmad al-Manṣūr tuvo un enfrentamiento con Aḥmad Bābā al-Sudānī, ulema de la época, quien le acusó de llevar a cabo un *ḡihād* injusto en tierras del islam (Cfr. al-Ifrani; Hajji vol II, 439).

²¹ Como se explica en García-Arenal, Rodríguez Mediano y el Hour: “[...]los moriscos de Salé intentaron varias veces negociar con España, pidiendo a ésta ayuda contra sus enemigos [...] El primero de esos intentos de cesión de la plaza, a cambio de poder regresar a España, es de 1614, y de esa negociación se conserva documentación abundante en Simancas y en el Archivo de Medina Sidonia. Posteriores a éste, se cuentan hasta siete intentos de cesión de la alcazaba por sus habitantes, a cambio de distintos tipos de ayuda, entre 1619 y 1632 [...] (144).”

corsaria de Salé,²² una pequeña ciudad-estado que existió entre 1626 y 1668 en las actuales ciudades de Salé y Rabat. Los moriscos o *andaluções* mencionados fueron una comunidad considerable de hornacheros²³ fundadores de la citada república, que se asentaron en Salé tras el edicto de Felipe III y la consiguiente expulsión.

Adentrándonos en el contenido de esta primera parte, hemos identificado varias de las figuras históricas que se mencionan en el manuscrito: Muḥammad al-Šayḥ al-Šaġīr, sultán de Marruecos (1636 – 1654) —quien, por la delicada situación interna del país, fue sultán exclusivamente de Marrakech—²⁴ e ‘Isā b. ‘Abd al-Raḥmān al-Saġtānī (m.1652),²⁵ *qādī* de Marrakech, muftí a quien el sultán dirige la consulta.

Ahora bien, sin duda, la identificación más interesante ha sido la del santo —o morabito— Muḥammad b. Aḥmad al-‘Ayyāšī,²⁶ conocido en las fuentes cristianas como Cid Ajax, gracias a la glosa marginal del primer folio: “Este hombre es el Morabito Cid Ajax que mató al conde de Castel novo gobernador de Mazagán a trayción (fol.1r).”²⁷ Esta nota marginal nos ha permitido dar una datación al manuscrito no anterior a 1640, puesto que en dicha nota se menciona el asesinato del conde de Castelnovo —a quien hemos identificado con Francisco de Mascarenhas— en Mazagán,²⁸ enclave donde Cid Ajax llevó a cabo un *ġihād* con la finalidad de expulsar a los “infielos”, españoles y portugueses. Como explicita Robert Ricard:

A Mazagan, le fils de Dom Jorge, Francisco de Mascarenhas, qui avait été nommé gouverneur le 10 novembre 1635 et qui était entré en fonctions le 11 novembre 1637, se laissa attirer par al-‘Ayyāšī dans un guet-apens où il perdit la vie, le 11 avril 1640 (11).

En 1637 el mismo al-‘Ayyāšī en su tratado con Carlos I, pidió a sus aliados ingleses que bloquearan Nueva Salé hasta que hubiera conseguido la sumisión de “la pequeña banda de infieles que se habían extraviado y separado de la religión ortodoxa (Levant & Maziane, 13).” Estos infieles son los mismos *andaluções* de nuestro manuscrito, los moriscos de Salé que —como se indica en *Nuzhat al-ḥādī* y resumimos a continuación— bien por perfidia hacia el islam, bien por inquina hacia al-‘Ayyāšī,

²² También conocida como ‘República de Bou Regreg’, fue una ciudad corsaria fuera del control administrativo del sultán cuyos ciudadanos eran en su mayoría moriscos procedentes de Hornachos, Badajoz, y renegados europeos —holandeses e ingleses— (Levant y Maziane, 5). Leila Maziane tiene varios artículos y libros que tratan sobre los corsarios de Salé (Véase Maziane 2007; Maziane 2009).

²³ Procedentes de Hornachos, Extremadura.

²⁴ Tres soberanos saadíes llevan el mismo nombre de Muḥammad al-Šayḥ: el primero murió en 964 H./1557 J.C; el segundo murió en 1022 H./1613 J.C y el tercero (que es nuestro “muley”) murió en 1064 H./1654 J.C (Hajji vol I, 161). Así mismo, en García-Arenal, Rodríguez Mediano y el Hour, se incluye un escrito de Muḥammad al-Šayḥ al-Šaġīr a Felipe IV para negociar la liberación de unos cautivos. Se indica que la carta proviene de uno de los últimos sultanes de la dinastía saadí que: “por causa de la extraordinaria fragmentación del poder político en su época, sólo tuvo poder real sobre Marrakech (146).”

²⁵ Cfr. Ibn Ibrāhīm IX, 413; Lèvi-Provençal, 402; Hajji vol II, 449; Brockelmann S2, 695-696. También aparece mencionado en las últimas páginas de *Kitāb Nāṣir al-Dīn* de al-Ḥaġarī: “El gran erudito, excelente y atento *faqīh*, el juez de los musulmanes, Sīdī ‘Isā b. ‘Abd al-Raḥmān al-Saġtānī, me dijo en que refutar las falsedades pronunciadas por los infieles es luchar por defender a Allah. ¡Gloria a Allah y démosle gracias por nuestro esfuerzo contra aquellos! (2019,189).”

²⁶ Cfr. Hajji vol I-II, 234, 239, 246, 249, 251-252, 430, 501, 578.

²⁷ Esta nota marginal aclaratoria viene a colación de la primera oración de la consulta de al-Šayḥ, que dice lo siguiente: “Un hombre, que fueron sus principios ejercitarse en la guerra contra cristianos y andar por el camino de la verdad de nuestra santa Ley del Alcoram hasta que tuvo la gente a él con sus coraçones pareciéroles a los Meçalamines que iba por el camino verdadero [...] (fol. 1r).”

²⁸ Mazagán actual El Yadida de Marruecos, fue una ciudad fortificada portuguesa al norte de África durante los siglos XVI-XVIII.

llegaron a informar a los cristianos de la estrategia de este en al-Ḥalq.²⁹ Al-‘Ayyāšī, tan pronto como supo de la traición, consultó a los ulemas para saber si esto era motivo suficiente para poder combatirlos. Recibió la respuesta de Muḥammad al-‘Arbī al-Fāsī (m. 1642)³⁰ por medio de una *fatwā* en la que se declaraba que sí era lícito luchar contra los moriscos andalusíes, pues habían cometido un crimen contra Dios y su profeta al ayudar a los cristianos (al-Ifrānī, 443-444). El contenido de esta *fatwā* está relacionado con la posterior consulta que realizará supuestamente el sultán Muḥammad al-Šayḥ al-Šaḡīr, contenida en nuestro manuscrito y expuesta anteriormente.

Como vemos, la aparición de estos personajes en el manuscrito y su historicidad nos permite situar la primera parte de nuestra investigación en el contexto marroquí de mediados de siglo XVII, una época marcada por una larga guerra de sucesión tras la muerte de Aḥmad al-Manṣūr, que debilitó el poder saadí y acabó afectando al control de parte del territorio marroquí, como ocurrió con Salé y su llamada república corsaria. Esta situación no era ajena a España, pues:

En este momento, uno de los asuntos marroquíes que más interesaba en España era el de Salé que, como se ha visto, era centro de un largo conflicto que involucraba a al-‘Ayyāšī, a los españoles, a los ingleses, etc. Debido en gran parte a esta cuestión [...], la figura de Muḥammad al-Šayḥ al-Šaḡīr era para los españoles una buena oportunidad, pues parecía manifestar una buena disposición a la alianza con ellos (García-Arenal, Rodríguez Mediano y el Hour, 146).

Por tanto, observamos cómo todas las figuras detalladas anteriormente tienen un papel histórico relevante en las negociaciones hispanomarroquíes,³¹ cuyo entramado se encuentra entretelado por la cuestión morisca, los intereses expansionistas y las diferencias de confesión.

Asimismo, si algo resulta claro con Muḥammad al-Šayḥ al-Šaḡīr, al-‘Ayyāšī y ambas consultas a los *muftīes*, es del recelo que los moriscos andalusíes despertaban entre los musulmanes naturales de la zona, el cual se traducía en una constante desconfianza hacia ellos y su profesión de fe. Esta animadversión no deja de ser fruto de la ambivalencia ya descrita, resultante de los traumáticos procesos de construcción identitaria³² por los que tuvieron que pasar los moriscos. No solo se les negó el

²⁹ Enclave de la costa nordeste marroquí, cerca de Melilla.

³⁰ En este caso hemos recurrido al original árabe de *Nuz'hat al-ḥādī* para identificar a Muḥammad al-‘Arbī al-Fāsī ‘سَيِّدِي الْعَرَبِي الْفَاسِي’ (Cfr. EI, vol 2) ya que en la versión francesa aparece transcrito como *sidi Elarbi*. Muḥammad al-‘Arbī al-Fāsī, de origen andalusí, fue un jurisconsulto, literato y poeta de Fez (Cfr. Lévi-Provençal, 244; al-Hajji, 474) muy influyente, como toda la familia al-Fāsī en el siglo XVII, la cual fue fundadora de la *zāwīya al-Fassīya*. (Rodríguez Mediano, 143, 156).

³¹ Una prueba de esos tratos mantenidos con los españoles son las cartas nº 96, nº101 y nº103, contenidas en García-Arenal, Rodríguez Mediano y el Hour. Respectivamente, en ellas se negocia la libertad de varios cautivos de Salé, se pide ayuda al Duque de Medina Sidonia para que España ayude a expulsar de Salé a un navío francés y en la última, Muḥammad al-Šayḥ hace suya la petición de ayuda de los andalusíes de Salé a los españoles debido a la difícil situación política en la que se encontraban, tras hallarse Salé asediada desde hacía unos años por la *zāwīya* de *al-Ḍilā’* y su jefe, Muḥammad al-Ḥaḡ al-Dilā’ī (147-148).

³² “En el proyecto de tratado de 1631 que los hornacheros transmitieron por medio del duque de Medina Sidonia, comenzaban por definirse a sí mismos en los términos siguientes: ‘los moriscos que residen en la dicha alcazaba son los que salieron de Hornajos y Andalucía y tienen más de cristianos que de moros’. Se dicen ‘en mucha confusión y aprieto grande’ por las guerras y persecuciones a los que les somete el rey de Marruecos, ‘junto al grande aborrecimiento que les tienen los moros árabes que los llaman cristianos’. Nos encontramos con esta extraña indefinición, que tiene tanto que ver con la identidad morisca, en la que afirman tener más de cristianos que de moros. ¿Cuánto más? O más bien ¿qué? ¿Qué tienen de cristianos y qué de moros? Probablemente la respuesta depende de que quien les considere sea a su vez cristiano viejo o moro (García-Arenal y Wiegers 2014, 326).”

bautismo ya recibido y, por consiguiente, el carácter sacramental de este; sino que fueron desarraigados, tras ser despojados de todo cuánto poseían y expulsados a tierras del islam, donde tampoco fueron bien recibidos, puesto que —como bien indicaría Juan Luis Rojas, autor de una crónica de Berbería de esta época—: “siendo como eran moros en España, es casi toda la gente moza, cristiana verdadera en Berbería (García-Arenal y Wieggers 2014, 317).”

3.2. Parte ‘B’: contexto de la disputa entre fray Pedro de Alcántara y el talbe Abdalá Oropesa

Como hemos ido insistiendo a lo largo de nuestro escrito, la particularidad del manuscrito MS 198 reside en su contenido misceláneo. Si bien la relación de lo descrito en la parte ‘A’ con el resto de las partes es desconocida, claro está que su inclusión no es aleatoria. No solo se encuentra transcrita por el mismo escriba, sino que el contexto de la consulta detallado en el epígrafe anterior coincide con el momento en el que se reinicia la misión franciscana en el convento de la Sagena,³³ a partir del año 1637, tras el martirio del beato Juan de Prado (m.1631).³⁴

Por tanto, existen documentos oficiales que relacionan al sultán Muḥammad al-Šayḥ al-Šaḡīr, la negociación de la liberación de cautivos y lo acontecido en la alcazaba de Salé con las negociaciones hispanomarroquíes y el permiso por parte del sultán para el asentamiento de los franciscanos en el convento de la Sagena, en Marrakech.

La disputa entre fray Pedro de Alcántara y el talbe Abdalá Oropesa habría tenido lugar, por consiguiente, entre 1637 —año en el que fray Pedro llega a la Sagena— y 1670 —año en el que los franciscanos se mudan a Fez tras el cierre definitivo del convento y el traslado de los cautivos a esta ciudad (del Puerto, 610-611). No obstante, sabemos que, años antes, las relaciones con el sultán de Marruecos no eran favorables, lo que llevó a parte de los misioneros a abandonar el convento e ir en busca de ayuda a España. Este hecho lo recoge la carta fechada en Madrid el veintiséis de noviembre de 1656, escrita por el rey Felipe IV, en la que se confirma la recepción de las diecinueve cartas entregadas por Fray Pedro de Alcántara:

[...] guardián de nuestra Señora de la Concepción de Religiosos Franciscos de Marruecos tocantes [las cartas] à lo que succede en aquel Reyno con el gobierno de el Rey, la esterilidad de frutos, los malos tratamientos, que han recibido los Religiosos, obligándolos à desamparar aquel Convento (del Puerto, 532).

En esta carta, el rey pide a su destinatario, el duque de Medinaceli, que:

³³ El término ‘Sagena’ proviene del árabe سجن, *saġn*, ‘prisión, cárcel.’ El participio activo de la raíz *s-ġ-n*, ساجن, *sāġina*; se traduce cómo ‘el que encarcela’, es decir, ‘el guardián de la prisión.’ Asimismo, la forma سجين, *saġīna*, sinónima del participio pasivo مسجون, *masġūn*, se traduce como ‘el encarcelado (Lane vol 1, 1312).’ Por tanto, teniendo en cuenta el significado de la raíz, nos parece representativo que el convento en cuestión reciba el nombre de “la Sagena,” el cuál podríamos traducir como ‘el convento de la prisión’, ‘el convento de los guardianes de la prisión’ o incluso como ‘el convento de los encarcelados.’

³⁴ En el año 1637 el sultán, Muḥammad al-Šayḥ al-Šaḡīr, concedió el permiso para la posesión por parte de los religiosos de la iglesia de la Sagena (Del Puerto, 423). Así mismo en García-Arenal, Rodríguez Mediano y el Hour se indica que, en el legajo 2667 del Consejo de Estado del Archivo General de Simancas en el que se recoge lo tratado en una Junta del 18 de marzo de 1641, el padre San Matías de San Francisco animaba a continuar con los tratos con Muḥammad al-Šayḥ al-Šaḡīr y también a ayudar a un convento de franciscanos de Marrakech en el que había cuatro religiosos (147). Asimismo, en Del Puerto, 475-477 se recoge “la carta del Rey de Marruecos, que dio a los Religiosos que asisten en sy Reyno, de la orden descalça de nuestro Padre San Francisco” fechada el 13 de agosto de 1646. La diferencia de fechas nos lleva a pensar que entre 1637 y 1646 los franciscanos intentaron por varias vías asentarse en el convento, no siempre con éxito.

[...]consoléis, y animéis á fray Pedro de Alcántara, para que buelva à su Convento muy cierto, de que en mi hallará siempre seguro amparo en pretensiones semejantes, en que no se faltará por caso ninguno, como cosa, en que tanto se sirve a nuestro Señor: y daréis à el dicho Fray Pedro y demás Religiosos, que han venido con El toda la asistencia, y ayuda, que huvieren menester, para que puedan bolver, en que convendrá no aya dilación, por el mayor consuelo de los demás Religiosos, que quedaron en aquel Convento, y de los que se han convertido à nuestra Santa Fe mediante su asistencia [...] (Del Puerto, 533).

Comprobamos cómo fray Pedro de Alcántara, que había sido elegido guardián del convento años atrás, ya en 1656 se encontraba sin fuerzas para seguir desempeñando sus funciones. Finalmente será despedido de su oficio, no permitiéndole volver a las misiones “por estar muy falto de salud, y quebrantadísimo con los tormentos padecidos (del Puerto, 534).” De esta manera, creemos posible acotar el intervalo temporal del posible encuentro polémico entre el talbe y el fraile a 1644-1656, entendiendo que fray Pedro de Alcántara, tras 1656, no volvió a ejercer su función de *caziz*.³⁵

3.2.1. Fábulas de Mahoma (fols. 9^r-18^v)

Siguiendo con la descripción de nuestro material, nos adentramos en el contenido de la parte ‘B’ a la que hemos titulado *Fábulas de Mahoma*. La justificación de dicho título se encuentra en la crítica que realiza fray Pedro de Alcántara de varias aleyas coránicas, leyendas y tradiciones contenidas en hadices y obras de *tafsīr* que él mismo cataloga como ‘fábulas’. Según el orden en cómo están copiadas todas las obras, podemos deducir que el primero en iniciar la disputa fue fray Pedro de Alcántara con su crítica a las nueve fábulas o mentiras recogidas en el Qur’ān (o Alcoram) y en la sunna (o Çuna, *sunna*, *çigua*, *Sententiarum*; según aparece en MS 198). La estructura que seguirá en sus refutaciones será siempre la misma: indicará el número de la fábula y presentará el tema, mencionando la fuente de donde extrae la información y citas, que después confrontará, valiéndose en muchos casos de preguntas retóricas.

Es significativo que la parte ‘B’ comience abruptamente por “la segunda fábula de Mahomet, más ridícula que la primera (fol.9r),” hecho que nos lleva a cuestionarnos si se debe a un error del copista o a que se perdió parte de la obra antes de ser copiada lo que, por tanto, nos lleva a pensar que podría existir o haber existido otro manuscrito previo.

A modo de ejemplo de la metodología que seguiremos en un futuro estudio exponemos el análisis de la primera fábula. En ella, se relata “la venida de la Reyna Saba a visitar el Rey Salomón a Hierusalem [Jerusalén]” según el “capítulo de hemele [Hormiga] (fols.9r-v),” es decir, según la *sūra* 27: An-Naml.³⁶ La justificación de esta visita la extractamos a continuación:

El rey Salomón juntó un ejército de hombres, ángeles, animales y aves y cuando fue a realizar el recuento de estas últimas, se dio cuenta de que faltaba la abubilla. Entró en furia y, amenazando en voz alta, dijo que, si esta no tenía una razón para haberse ausentado, la degollaría. Al poco rato la abubilla apareció y justificó su ausencia contándole lo que había visto en el reino de Saba: su reina adoraba al sol y forzaba a sus gentes a hacer lo mismo, alejándose así de la adoración a Dios. Salomón, que no daba crédito a lo oído, perdonó a la abubilla. Acto seguido escribió una carta en la que instaba a la reina de Saba a dejar de adorar al sol y le pidió a la abubilla que se la

³⁵Del árabe ‘قسيس’: ‘jefe de los cristianos en conocimiento o ciencia, el hombre erudito de los cristianos.’ Actualmente se identifica con los términos ‘presbítero’, ‘cura’, ‘sacerdote (Lane, vol.1, 2521).’

³⁶ Cfr. Cortés.

entregara. Cuando la reina la leyó, quedó tan admirada de la sabiduría del rey, que decidió ir a visitarle.

Esta narración se basa en las citas coránicas que mostramos a continuación, que se corresponden con las mencionadas por el fraile para elaborar la argumentación de la fábula:

MS 198	Qur'ān	Traducción Cortés, 1999
'o' hormigas entráos en vuestras moradas porque Salomón nos destruye con su ejército (fol. 9 ^r).	27:18 حَتَّىٰ إِذَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ <i>ḥattā idā ataū 'alā wa ādī al-namli qālat namlatun yā ayyuhā al-namlu ādhulū masākinakum lā yaḥṭimannakum Sulaymānu wa-ḡunūduhu wa-hum lā yaš'urūna</i>	27:18 Hasta que, llegados al Valle de las Hormigas, una hormiga dijo: "¡Hormigas! ¡Entrad en vuestras viviendas, no sea que Salomón y sus tropas os aplasten sin darse cuenta!"
¿Cómo falta la habribilla? Yo la castigaré y la degüellaré o dará razón de su ausencia (fol. 9 ^r).	27:20 وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ <i>Wa-tafaqqada al-ṭayra faqāla mā līya lā arā al-hudhuda am kāna mina al-ḡā'ibīna</i> 27:21 لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ <i>La' 'addibannahu 'adābān šadīdān aw la' dḡbahannahu aw laya 'iyannī bisulṭānin mubīnin</i>	27:20 Pasó revista a los pájaros y dijo: "¿Cómo es que no veo a la abubilla? ¿O es que está ausente?" 27:21 He de castigarla severamente o degollarla, a menos que me presente, sin falta, una excusa satisfactoria.
Bengo de levas tierras y he visto cosas [que] vosotros no sabéis; he visto en la región Sabea a su Reyna la qual adora el sol y fuerça a sus gentes hagan lo mismo y dexan la adoración que tenían a Dios (fol. 9 ^v).	27:22 فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحْطُ بِهِ وَجَنَّتُكَ مِنْ سَبَأٍ بِنْتًا نَقِيْنٍ <i>Famakaṭa ḡayra ba'tāin faqāla aḥaṭtu bimā lam naḥṭu bihi wa-ḡi'tuka min Saba'in binaba'in yaqīnin</i> 27:23 إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ <i>Innī wa-ḡadttu imra'atan tamlikuhum wa-awtiyat min kulli šay'in wa-lahā 'arṣun 'a'īmum</i> 27:24 وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَرَبُّ لَهُمُ السَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ <i>Wa-ḡadttahā wa-qawmahā yasḡudūna li-l-šamsi min dūni Allāhi wa-zayyana lahumu al-šayṭānu a'mālahum fašaddahum 'ani al-sabīli fahum lā yahtadūna</i> 27:25 أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ <i>Al-lā yasḡudū li-llāhi alladī yuḡriḡu al-ḡab'a fī al-samāwāti wa-al-'arḡi wa-ya'lamu mā tuḡfūna wa mā tu'linūna</i>	27:22 No tardó en regresar y dijo: "Sé algo que tú no sabes, y te traigo de los Saba una noticia segura." 27:23 He encontrado que reina sobre ellos una mujer, a quien se ha dado de todo y que posee un trono agosto. 27:24 He encontrado que ella y su pueblo se postran ante el sol, no ante Alá. El Demonio les ha engalanado sus obras y, habiéndoles apartado del camino, no siguen la buena dirección, 27:25 de modo que no se prosternan ante Alá, que pone de manifiesto lo que está escondido en los cielos y en la tierra, y sabe lo que ocultáis y lo que manifestáis."

Por su parte, fray Pedro de Alcántara, con un tono mordaz, refutará las citas aquí descrites tachando todo de mentiras:

Grandemente describe Mahumet su ignorancia con las espantosas mentiras que en esta fábula refiere, si los Moros tubieran entendimiento para considerallas porque, ¿quál hombre en el Mundo ha echo ejército de ángeles, hombres, aves y animales? ¿Ni cuál poeta gentil ha inventado fábula tan fría? ¿Quién ha visto río de hormigas? Quál hombre sino Mahumet ha dicho que las hormigas hablan? Quándo fue la habribilla estafeta³⁷ del Rey Salomón a la Reyna Saba? Si en el ejército venían ángeles como Mahomet finge, ¿cómo no dixeron a Salomón que la Reyna Saba adorava al Sol? ¿Por qué no llevó un ángel la carta que iría en un instante? Mentira de Mahomet no puede ser menos (fol. 10^r).

Este método argumentativo será el empleado por el fraile en cada una de las restantes fábulas que explicitamos a continuación:

Tercera fábula: confronta la razón por la que “se veda en su Alcoram el puerco o la carne del puerco según el libro *Çuna* o *Sententiarum* (fol. 10^r).”

Cuarta fábula: juzga la extracción de la gota negra del pecho de Muḥammad por el arcángel Gabriel cuando este tenía diez años, según lo relatado en la sunna (fol. 11^v).

Quinta fábula: trata la relación del rey Salomón con los demonios, según “el capítulo cuyo título es Reyna Saba (fol. 12^v),” es decir; *sūra* 34, Saba’.

Sexta fábula: critica la asunción extraída del libro *Çuna* sobre “los creyentes que mueren peleando contra desercidos³⁸ no mueren sino viven eternamente (fol. 13^v).”

Séptima fábula: relata, según una supuesta *sūra* cuyo título ha de ser “terremotos,” cómo “toda la tierra está puesta sobre un cuerno de un toro y el toro está sobre un gran peçe y cuando se brielle el peçe o el toro se rasca, obedeçe la cabeça, entonces se caosan los tem[blo]res de la tierra y está puesto el Mundo en gr[an] peligro (fol. 14^v).”

Octava fábula: se burla de las palabras supuestamente referidas en el Alcoram, en el capítulo “cuevas,” que dicen así: “Y pasando más adelante llegué al lugar donde muere el sol y vide que se arroja en una grande fuente de agua y la haze hervir y por la mañana naçe y sube al cielo (fol. 15^v).”

Novena fábula: relata la leyenda de los ángeles libidinosos y bebedores, Hārūt y Mārūt, quienes, no obstante, aparecerán mencionados como “Harchita” y “Marutha (fol.17^r)” según el capítulo “vacarçifa,” es decir: *sūra* 2, al-Baqara.

Después de la condena a todas las fábulas expuestas anteriormente, fray Pedro terminará su intervención apelando al talbe diciendo que ojalá “Dios, nuestro señor, les abra los ojos de sus almas [a los moros] para que cono[scan] los errores en que viben. Amén (fol. 18^v).”

³⁷ ‘Mensajera’.

³⁸ En este contexto *deçercidos* son los cristianos.

3.3. Parte ‘C’: intercambio en tono polémico de respuestas y dudas en torno a las fuentes sagradas

Tras los temas polémicos tocados por fray Pedro de Alcántara en la sección anterior, nos encontramos con una ausencia de respuesta por parte de Abdalá Oropesa, ya que su hipotética respuesta no aparece recogida. Una vez más, observamos un salto en el contenido del manuscrito que afecta a la cohesión del mismo, ya que de la parte ‘B’ pasamos directamente a una nueva intervención del fraile en la que expone a Abdalá los doce errores de su Alcoram. En esta nueva intervención pedirá a Abdalá que responda a cada uno de los errores planteados con la esperanza de que abandone sus creencias:

Mucha será tu agudeça si hallares salida y dieres color a tales errores y mentiras. Dios nuestro señor alumbre tu alma par[a] las conozcas y conoçidas las aborescas y dexes admit[id]o la verdad de mi sacro santo evangelio en el qual ay salud eterna, fuera del ay muerte y eternos tormentos. Fray Pedro de Alcántara (fol. 19^v).

Si bien solo vamos a mencionar algunos de estos “errores,” podemos adelantar que el contenido de MS 198 se corresponde relativamente con las cuestiones expuestas en MS 9528 de la BNE,³⁹ circunstancia que nos lleva a plantearnos si el manuscrito de la Biblioteca Nacional de España pudiera ser posterior al manuscrito de la Universidad de Berkeley, o bien que ambos manuscritos fueran copias de una misma fuente. A esta cuestión esperamos poder responder en futuros trabajos.

Así pues, en esta nueva intervención del fraile nos encontramos con críticas referentes al número de alimentos prohibidos en el Alcoram, al aspecto corpóreo de los demonios, a la ignorancia de Muḥammad respecto al futuro y a su supuesto dominio de todas las lenguas. Asimismo, observamos vituperios relativos a la permisividad del vino y a los deleites carnales en el Paraíso; a la crueldad de Muḥammad por decir que los musulmanes nunca han de tener por amigos judíos ni cristianos e incluso a la tiranía de este por incitar a pelear y matar a los que ponen trinidad en Dios. Como hemos ido viendo, todas estas críticas son comunes en la literatura polémica de corte antiislámica.

Sin embargo, sabemos que nuestra disputa también recoge argumentos anticristianos, como bien ilustra Abdalá Oropesa con las diecisiete dudas sobre los evangelios que seguidamente planteará al fraile, tras responder a cada uno de los “errores” previamente formulados. Este es el caso, entre otros argumentos, de las dudas que planteará sobre la veracidad de los sacramentos de la eucaristía y de la confesión.⁴⁰ Esta realidad nos permite comprobar cómo ambos sabios conocen las fuentes del otro y buscan confrontar sus argumentos para convencer al otro del camino errado que ha tomado y de la urgencia en su conversión. No obstante, no sabemos si finalmente Abdalá Oropesa obtuvo respuesta, ya que, como indica el fraile en su última intervención:

A estas preguntas de Abdalá Oropesa no se ha respondido por la brevedad del tiempo y por satisfacer al talbe Abencassim a sus dudas. Con el ayuda de Dios nuestro señor se satisfará a entre ambos. Fray Pedro de Alcántara (fol. 39^r).

³⁹ Cfr. Ferrero Hernández, 2023.

⁴⁰ “¿Qué fundamento tiene, pregunto, decir que en la miss[a] baja Dios, nuestro señor, a las manos de el saçerd[ote] pintando en el hostia una figura? y ¿qué quiere decir que el vino y el agua que beve el saçerdo[te] en la missa sea la sangre de cristo? yo digo que no l[oes], sino ceremonias de los papas porque cristo, ni los [que] siguieron, nunca jamás usaron de cosa como est[a] que oy usan los cristianos. Pregunto: ¿en qué libro verdadero halla el fraye que Dios manda la confesión? ¿Quándo se halló que el hijo de María (a quien sea toda paz) confess[ara] algunas de las criaturas de Dios, nuestro señor? (fol 33^v).”

Queda pendiente, por tanto, estudiar si hubo o no más intercambios polémicos y quién fue el talbe Abencassim.

4. Conclusiones

Llegados a este punto, recordemos que el objetivo principal de nuestro artículo era dar a conocer un manuscrito de época moderna de polémica religiosa, prácticamente desconocido hasta el momento. Para ello, nos adentramos en el Marruecos del siglo XVII, una época marcada por las guerras intestinas entre los sucesores saadíes que debilitaron el reino. Se trata de una etapa, además, señalada por el traumático trasvase de población morisca al norte de África tras su expulsión entre 1609 y 1613.

Como vimos, una gran parte de esta población, que “siendo como eran moros en España, fue casi toda la gente moza, cristiana verdadera en Berbería (García-Arenal y Wieggers 2014, 317)”, se asentó en Salé y llegaron a desempeñar un papel político y militar importante en el Marruecos de la época, pues no solo se hicieron con el control de la zona, sino que llegaron a declarar la llamada República corsaria de Salé, incentivando el contrabando y el corso. Esta etapa de crisis propició el auge de personalidades religiosas —santos o morabitos— a los que se les concedió popularmente más liderazgo y poder en aras de llevar a cabo el *ǧihād* contra los infieles. Ahora bien, el morabitismo no fue solo una reacción anticristiana, sino que también surgió de la evolución interna del mundo religioso y político marroquí. Todo ello se desarrolló con el telón de fondo de las relaciones hispanomarroquíes en un momento en el que la Iglesia misionera seguía teniendo presencia en Marruecos, como comprobamos con los permisos otorgados a la orden franciscana para establecerse en el convento de la Sagena, en Marrakech.

Se trata, pues, de un periodo en el que, en el plano de la erudición, las crisis internas y externas propiciaron los encuentros y debates interreligiosos, materializados en obras de polémica religiosa, cuya tradición, como hemos visto, se retrotrae siglos atrás. Estos intercambios polémicos favorecieron la circulación de ideas, en un contexto que no dejaba de ser fluctuante.

Este hecho nos lleva a interesarnos por el estudio y análisis de las redes eruditas del saber, del árabe cristiano y del orientalismo del momento; siendo esto uno de los objetivos que buscamos en la tesis en curso. Para ello, no solo nos atañe conocer el contexto de producción de los manuscritos aquí presentados, sino qué cuestiones interesaban y por qué.

Por todo ello, a lo largo de nuestro escrito hemos contextualizado los manuscritos y las figuras históricas que aparecen, hemos dejado en el aire posibles líneas de investigación en las que pretendemos profundizar más adelante y hemos realizado un somero análisis de cada una de las partes del MS 198 sin dejar de mencionar los temas que se discuten y que analizaremos más detalladamente en la edición crítica que se prepara.

Obras citadas

- Anónimo. *Per conciliare il sonno dialoghi tra Pasquino, e Marforio ; Nouvi dialoghi tra Pasquino, e Marforio o sia visite di congedo di Marforio, da Pasquino*. 1767.
- Boyano Guerra, Isabel. “al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana.” En Manuel Barrios Aguilera & Mercedes García-Arenal eds. *¿La historia inventada?: los libros plúmbeos y el legado sacromontano*. Granada: Universidad de Granada, 2008. 137-158.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen literature (G.A.L)*. Leiden: Brill, 1938. Sup.2
- Burge, Stephe. Ian Richard Netton (ed.). *Angels in Islam. Jalāl al-Din al-Suyūti's al-Ḥabā'ik fī akhbār al-malā'ik*. Londres: Routledge, 2012. Culture and Civilization in the Middle East, vol. 31.
- Cañete, Carlos. *Cuando África comenzaba en los Pirineos. Una historia del paradigma africanista español (siglos XV-XX)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2021.
- Cortés, Julio ed. *El Corán*. Barcelona: Herder, 1999.
- Del Puerto, Francisco de San Juan. *Mission historial de Marruecos en que se trata de los martirios, persecuciones, y trabajos, que han padecido los Missionarios, y frutos que han cogido las Misiones, que desde sus principios tuvo la Orden Seraphica en el Imperio de Marruecos, y continúa la Provincia de San Diego de Franciscos Descalços de Andalucia en el mismo Imperio*. Sevilla: Francisco Garay, 1708.
- Díez Fernández, J. Ignacio. “Textos literarios españoles en la Fernán Núñez Collection (Bancroft Library. Berkeley.” *DICENDA. Cuadernos de Filología hispánica*, 15(1997): 139-182.
- Ferrero Hernández, Cándida. “Las citas del Corán en *Treze objeciones contra el Alcorán de Mahumed (S.XVII)*.” *Documenta Coranica Christiana* (2023): 1-13.
- . “La disputa de la Sagena de Marragech entre Fray Pedro de Alcántara y el Talbe Abdalá Oropesa.” En Linda G. Jones & Adrienne Dupont-Hamy (eds.). *Christian, Jewish, and Muslim Preaching in the Mediterranean and Europe: Identities and Interfaith Encounters*. Turnhout: Brepols, 2019. 301-319.
- García-Arenal, Mercedes & Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. *The Inquisition Trial of Jerónimo de Rojas, A Morisco of Toledo (1601-1603)*. Leiden: Brill, 2022. Heterodoxia Iberica, vol.5. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004501607> .
- García-Arenal, Mercedes & Rodríguez Mediano, Fernando. Consuelo López-Morillas trad. *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*. Leiden: Brill, 2013. Numen Book Series, vol. 142. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004250291> .
- García-Arenal, Mercedes, Rodríguez Mediano, Fernando & El Hour, Rachid. *Cartas Marruecas. Documentos de Marruecos en archivos españoles (siglos XVI-XVII)*. Madrid: CSIC, 2002.
- García-Arenal, Mercedes & Wieggers, Gerard Albert. “Polemical Comparisons in the Apology against the Christian Religion by Muhamad Alguazir (c. 1610).” En Sita Steckel & Christina Brauner eds. *Behaving Like Heathens. Polemical Comparisons and Pre-Modern Discourses of Religious Diversity from an Interdisciplinary Perspective*, (2021): 1-28. Vol.4. DOI: <https://doi.org/10.46586/er.11.2020.9012> .
- . *Entre el Islam y Occidente: Vida de Samuel Pallache, judío de Fez*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- . *Los Moriscos: Expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universitat de València, 2013.

- . *Polemical Encounters: Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*. University Park, Pennsylvania State University Press, 2019. Iberian Encounter and Exchange, 475–1755. Vol. 2.
- . *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*. Leiden: Brill, 2014. The Medieval and Early Modern Iberian World Ser., Vol. 56. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004279353>.
- Green-Mercado, Mayte. *Visions of Deliverance: Moriscos and the Politics of Prophecy in the Early Modern Mediterranean Ithaca*. Londres : Cornell UP, 2019.
- al-Ḥaḡarī, Aḥmad b. Qāsim. Barrada, Adil & Téllez Martínez, Celia trad. esp. *El Periplo De al-Ḥaḡarī: Kitāb Nāṣir Ad-dīn 'alā al-qawm al-kāfirīn: Un intelectual en la controversia religiosa del siglo XVII*. Madrid: Diwan Mayrit, 2019.
- al-Ḥaḡarī, Aḥmad b. Qāsim. Van Koningsveld, Pieter Sjord, al-Samarrai, Qasim & Wieggers, Gerard Albert trad. ingl. y ed. *Kitab Nasir al-Din 'ala 'l-qawm al-kafirin = (The Supporter of Religion against the Infidels)*. Madrid: Consejo Superior De Investigaciones Científicas, 2015. Fuentes arabico-hispanas, 35.
- Hajji, Mohamed. *L'activité Intellectuelle Au Maroc à L'époque Sa'dide*. Rabat : Dar El Maghrib, 1976.
- Ibn Ibrāhīm. *al-I'lām bi-man ḥalla Marrākuṣ wa-Agmāt min al-a'lām*, 'A. al-W. b. Manṣūr. Rabat: al-Maṭb'at al-malakīa, 1974. 10 vols.
- al- Ifrānī, Muḥammad al-Ṣaḡir. Houdas, Octave ed. *Nozhet-elhādi; histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*. París: Leroux, 1888. [en línea] Disponible en: <https://archive.org/details/nozhetelhadihist02ifra/page/133/mode/1up> [consultado el 13/03/2023].
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Londres: Williams and Norgate.1863. Vols.2
- Levant, Yves & Maziane, Leïla. “The Republic of Salé (1627–1641/1666); an alternative pirate organization model?.” *Management & Organizational History*, 12, (2017) : 1-29. DOI : <https://doi.org/10.1080/17449359.2017.1296773> .
- Lévi-Provençal, Évariste. *Les Historiens Des Chorfa : Essai Sur La Littérature Historique Et Biographique Au Maroc Du XVIe Au XXe Siècle*. París : Larousse, 1922.
- Maziane, Leïla. “Salé au XVIIIe siècle, terre d’asile morisque sur le littoral Atlantique marocain.” *Cahiers de la Méditerranée*, 79 (2009): 359- 360. DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.4941>.
- . *Salé et ses corsaires (1666-1727). Un port de course marocain au XVIIIe siècle*. Caen : Publication des Universités de Rouen et du Havre, 2007.
- Pastore, Stefania & García-Arenal, Mercedes (eds.). *Visiones imperiales y profecía. Roma, España, Nuevo Mundo*. Madrid: Abada Editores, 2018.
- Pellat, Charles. “Al-Fāsī.” EI 2. *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Gibb, et al. (eds.). Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Pons, Bernabé & Epalza, Mikel De. *El Cántico Islámico Del Morisco Hispanotunecino Taybili*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 1988.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 2022 [versión 23.6 en línea]. Disponible en <https://dle.rae.es>
- Ricard, Robert. *Un Document Portugais Sur La Place De Mazagan Au Debut Du XVII Siècle*. Paris: Paul Geuthner, 1932.
- Rodríguez Mediano, Fernando. *Familias de Fez (s.XV-XVII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

- Roza Candás, Pablo. “La «carta del muerto». Testimonios aljamiados y prácticas clandestinas en los rituales funerarios moriscos.” En Ignacio Ceballos-Viro, Raquel Suárez García (coords.). *Aljamías: in memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*. Gijón: Ediciones TREA, S.L. 2012. Vol.8.
- Sanz Santacruz, Víctor. “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana.” *AHig 16* (2007): 181-194.
- Szpiech Ryan “Prisons and Polemic. Captivity, Confinement and Medieval Interreligious Encounter 10.” En Mercedes García-Arenal & Gerard Wiegers (eds.). *Polemical Encounters, Christians, Jews and Muslims in Iberia and beyond*, 2019. 271–303.
- al-Tirmidī, Muḥammad ibn Isā. Ahmad Muhammad Šākir ed. *Sunan Al-Tirmidī*. Dar Al-Kutub Al-`Ilmiyya, 1987.
- Vázquez Miguel Ángel. *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado-morisca*. Madrid: Trotta, 2007.
- Vespertino Rodríguez, Antonio. *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*. Madrid: Gredos, 1983.
- Villaverde, J.C. “Un papel de Francisco Antonio González sobre «códices escritos en castellano con caracteres árabes» (Real Academia de la Historia, año 1816) y noticia de las copias modernas de Leyes de Moro” En Ignacio Ceballos-Viro, Raquel Suárez García (coords.). *Aljamías: in memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*. Gijón: Ediciones TREA, S.L. 2012. Vol.8.
- Wilke, Carsten L. *The Marrakesh Dialogues. A Gospel Critique and Jewish Apology from the Spanish Renaissance*. Leiden: Brill, 2014. *Studies in Jewish History and Culture*, vol. 45.