



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### **El Pergamino y los Libros Plúmbeos del Sacromonte. Edición Crítica de los Textos Árabes y Análisis de las Ideas Religiosas en Ellos**

*Presentación de un proyecto de investigación holandés, Granada, 19 de marzo de 2019, 19.00-21.00 : con imágenes de los Libros Plúmbeos y del Pergamino*

van Koningsveld, P.S.; Wieggers, G.; Colominas Aparicio, M.

#### **Publication date**

2019

#### **Document Version**

Final published version

[Link to publication](#)

#### **Citation for published version (APA):**

van Koningsveld, P. S., Wieggers, G., & Colominas Aparicio, M., (TRANS.) (2019). *El Pergamino y los Libros Plúmbeos del Sacromonte. Edición Crítica de los Textos Árabes y Análisis de las Ideas Religiosas en Ellos: Presentación de un proyecto de investigación holandés, Granada, 19 de marzo de 2019, 19.00-21.00 : con imágenes de los Libros Plúmbeos y del Pergamino*. Uitgeverij Avondrood.

#### **General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

#### **Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

# El Pergamino y los Libros Plúmbeos del Sacromonte

Edición Crítica de los Textos Árabes y Análisis de las Ideas  
Religiosas en Ellos

Presentación de un proyecto de investigación holandés,  
Granada, 19 de marzo de 2019, 19.00-21.00

Con imágenes de los Libros Plúmbeos y del Pergamino

A cargo de

Pieter Sjoerd van Koningsveld,  
Catedrático Emérito de Estudios Islámicos  
Universidad de Leiden

y  
Gerard Wieggers,  
Catedrático de las Ciencias de las Religiones  
Universidad de Ámsterdam

## El Pergamino y los Libros Plúmbeos del Sacromonte

## El Pergamino y los Libros Plúmbeos del Sacromonte

Edición Crítica de los Textos Árabes y Análisis de las Ideas  
Religiosas en Ellos

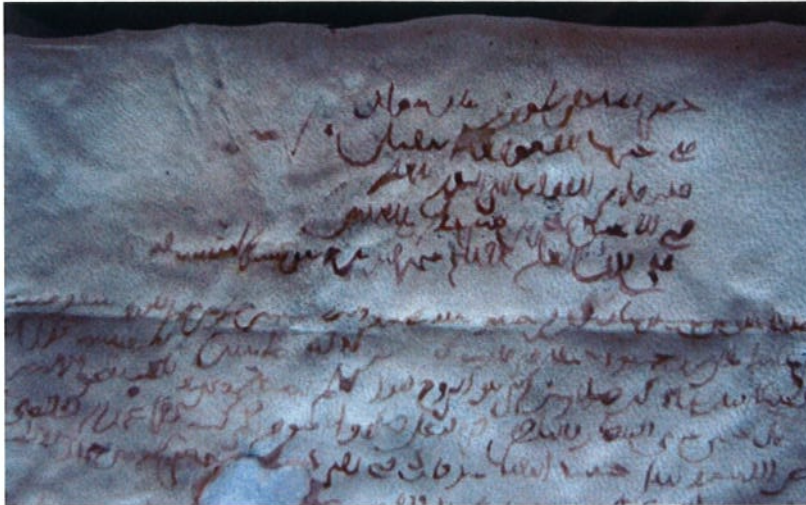
Presentación de un proyecto de investigación holandés,  
Granada, 19 de marzo de 2019, 19.00-21.00

Con imágenes de los Libros Plúmbeos y del Pergamino

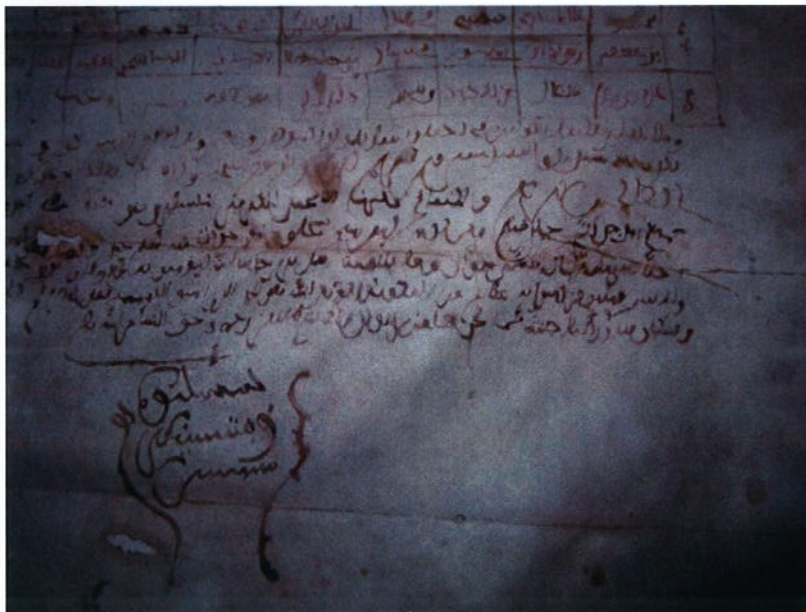
A cargo de

Pieter Sjoerd van Koningsveld,  
Catedrático Emérito de Estudios Islámicos  
Universidad de Leiden

y  
Gerard Wieggers,  
Catedrático de las Ciencias de las Religiones  
Universidad de Ámsterdam



1 - Pergamino de la Torre Turpiana: fragmentos de la introducción y de la conclusión



Traducción al castellano por la doctora Mònica Colominas Aparicio, Investigadora en el Instituto Max Planck para la historia de la ciencia, Berlín

ISBN 9789082597820

En el año 1588, cuando el viejo minarete que perteneció a la antigua Gran Mezquita de Granada estaba a punto de ser derribado, los trabajadores descubrieron una caja que contenía algunas reliquias sagradas y una gran hoja de pergamino recubierta con textos en árabe, castellano y latín. Más tarde, a partir del año 1595 en adelante, se descubrieron un total de veintidós cuadernillos de plomo en las montañas y cuevas de la colina de Valparaíso situado en las afueras de Granada, junto con algunos restos mortales (cenizas y huesos) atribuidos a los primeros apóstoles de Jesús que llegaron a España, especialmente a Granada, en el primer siglo de la cristiandad. Una vez se llevó a cabo la rápida autenticación de las reliquias (no, sin embargo, de los libros), la colina de Valparaíso pasó a llamarse “Sacromonte”, montaña sagrada, y se convirtió en centro de peregrinación y de vida religiosa. Bajo la supervisión personal del arzobispo de Granada, Don Pedro de Castro, se tomaron detalladas notas de las fechas y de las circunstancias de los descubrimientos. Tras su muerte, Estepa continuó con este trabajo, convirtiéndose su traducción “cristianizada” del contenido de los materiales en la referencia estándar para el estudio de los libros plúmbeos.<sup>1</sup> En nuestro proyecto hemos podido estudiar críticamente el trabajo impresionante, aunque no siempre imparcial, de los traductores y de otros académicos al servicio de Castro y de época posterior, así como también nos hemos servido del voluminoso archivo perteneciente a los comités de estudiosos encargados por el Vaticano que descifraron, tradujeron y evaluaron los documentos después de su traslado a Roma, y que llegaron a la conclusión de que tanto el pergamino como los libros

---

<sup>1</sup> Especialmente en la versión de la misma publicada por Miguel José Hagerty, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Editora Nacional, 1980. Segunda edición: Granada: Editorial Comares [1997].

plúmbeos eran heréticos y debían de ser prohibidos. Este criterio fue ratificado por el Papa en una bula especial en 1675. A partir de ese año en adelante, los materiales permanecieron inaccesibles en los archivos secretos del Vaticano donde fueron conservados. Por recomendación del cardenal Ratzinger (cabeza *eo tempore* de la Congregación de la Doctrina de la Fe y *hoc tempore papa emeritus*), el Papa Juan Pablo II decidió devolver los materiales a Granada, donde el arzobispo finalmente nos dio permiso para preparar una edición crítica y una traducción de los mismos, un proyecto que ahora llega casi a su fin. Nos gustaría, una vez más, expresar nuestro más profundo agradecimiento a Su Eminencia, el arzobispo de Granada y al personal del Archivo del Sacromonte por habernos facilitado el trabajo.

### 1. El pergamino

Cuando el pergamino fue encontrado en una caja de plomo, estaba doblado. Su tamaño desdoblado es de 63,5 por 49 cm. Su escritura árabe en cursiva, de trazos toscos y características magrebíes, combina elementos fantásticos e híbridos de modo que las letras sueltas a menudo permanecen completamente ocultas y los signos diacríticos generalmente se omiten, dando por resultado un texto que resulta en gran medida indescifrable. Aunque la condición de la tinta se ha deteriorado a lo largo de los siglos, creemos que las opacidades que encontramos en algunos puntos del texto árabe fueron hechas de forma voluntaria sobre el pergamino por el autor(es) de los textos para intensificar su carácter enigmático. Ya en su época, el famoso Arias Montano no solo rechazó el pergamino en tanto que falsificación, sino que también concluyó que era ilegible. Nuestra conclusión no difiere esencialmente de la suya. El hecho de que Miguel de Luna y Alonso del Castillo pudieran transcribirlo implica, en nuestra opinión, que al menos uno de ellos (probablemente

Luna) tuvo acceso a otra copia legible del mismo texto. La escritura latina utilizada en el texto de la profecía castellana se intercala con varios tipos de formas fantásticas, incluidas letras griegas, principalmente mayúsculas. La escritura de la anotación latina atribuida a un cierto Patricio es por otro lado bastante legible y “normal”, ajustándose bien a las formas de escritura latina del siglo dieciséis.

En una firma en árabe, el compilador del pergamino se llama a sí mismo “Cecilio, obispo de Granada”. Al regresar de una peregrinación a Jerusalén, donde había visitado entre otros lugares la tumba de Jesús—quien él cree ser la segunda persona de la Trinidad—trajo consigo una profecía sobre “la destrucción del mundo” atribuida a “San Juan evangelista y apóstol”. Él, Cecilio, tradujo esta profecía, de origen hebreo, del griego al castellano. El comentario que sigue lo tradujo del griego al árabe “en nombre de los cristianos arabófonos (los ‘mozárabes’) que viven en España”. El significado preciso, tanto de la profecía castellana como de su comentario poético en árabe, es ininteligible y oscuro y, como puede esperarse de los oráculos y de las profecías en general, se puede interpretar de muchas maneras distintas. Esto es especialmente cierto en este caso porque según el criterio de los autores moriscos contemporáneos los poemas que componen el comentario pueden entenderse de diferentes maneras.

En una nota final escrita sobre el pergamino, esta vez en latín, un sirviente de Cecilio de nombre Patricio, nos hace saber que en cuanto su amo vio que se acercaba el final de su vida y su martirio, le pidió que ocultara el tesoro de la profecía y de las reliquias en un lugar seguro para que no se perdiesen o llegasen en poder de los “moros”. Lo que parece ser evidente de todo esto es que el autor postula que Cecilio vivió en un tiempo anterior a la llegada de los árabes y del

islam a España. Esto se corresponde con la creencia de que el antiguo minarete de la Gran Mezquita de Granada, donde se descubrió la caja con el pergamino, también se remonta a tiempos muy anteriores al islam, es decir, romanos. Los libros plúmbeos nos proporcionarán muchos más detalles sobre el contexto, las actividades y los compañeros de Cecilio.

## 2. Los libros plúmbeos

Es costumbre hablar hoy en día de los “libros plúmbeos” pero los materiales en cuestión consisten en pequeños pedazos redondos de plomo con un pequeño agujero en cada uno de ellos para permitir que pase un cordón de plomo y mantener unidas las diferentes láminas que componen cada libro.<sup>2</sup> Su tamaño varía desde un diámetro de alrededor de 75 milímetros y que pesa alrededor de 100 gramos hasta uno de alrededor de 50 milímetros, con un peso de alrededor de 50 gramos. Algunos libros tienen solo unas pocas “hojas” o “láminas” de plomo, otros pueden tener más de veinte. Parecen ser amuletos islámicos tanto por sus características materiales como por sus otras características. Los sellos de plomo islámicos suelen ser muy antiguos (siglos VIII-X)<sup>3</sup> de modo que esto podría haber sido la razón principal por la que el autor o autores eligieron este material, es decir, para darles un aspecto antiguo y para dar credibilidad a la afirmación de que se habían hecho en tiempos inmemoriales, para ser precisos, en el primer siglo de la cristiandad. Los principales protagonistas de los libros plúmbeos son, en primer lugar, Jesús (“sayyidunā Yaṣū’ ibn Maryam: “nuestro señor Jesús, el hijo de María”) y María (“al-Ṣāliḥa Maryam al-‘Adhra”: “la Santa Virgen María”). Luego, están el apóstol Jacobo, Ya’qūb al-Ḥawārī, y su discípulo Cecilio (“Sā’is al-

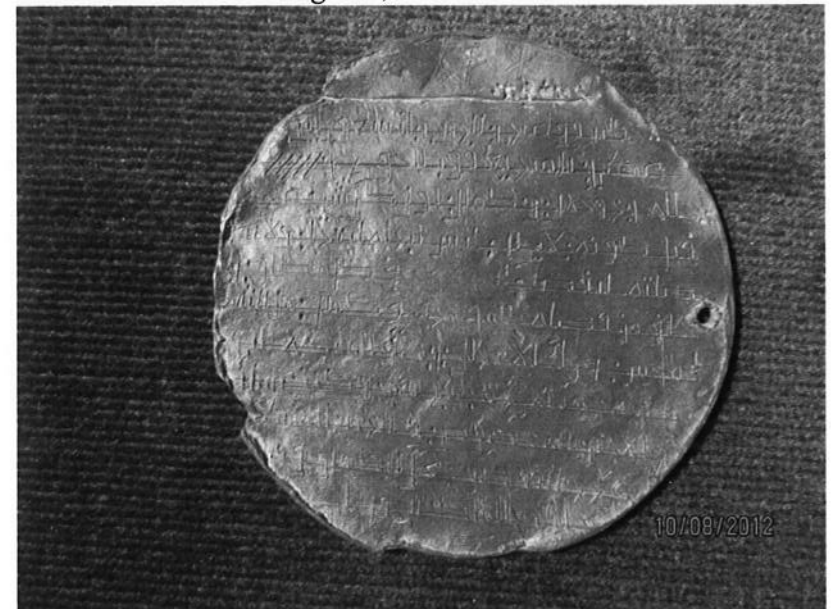
<sup>2</sup> De ahí la denominación contemporánea de “láminas”.

<sup>3</sup> Véase, Venetia Porter, *Arabic and Persian seals in the British Museum*. Londres 2017, 2<sup>nd</sup> edición revisada, pp. 28-30.

Āya”), a quienes ya hemos visto mencionado en el pergamino en calidad de obispo de Granada. Se dice de él que es de origen árabe, y generalmente se le confiere la tarea de secretario encargado de redactar los textos árabes de los libros plúmbeos que le transmitió el apóstol Jacobo, quien a menudo los había recibido de la Virgen María.

### 2.1. La escritura árabe del pergamino y los libros de plomo

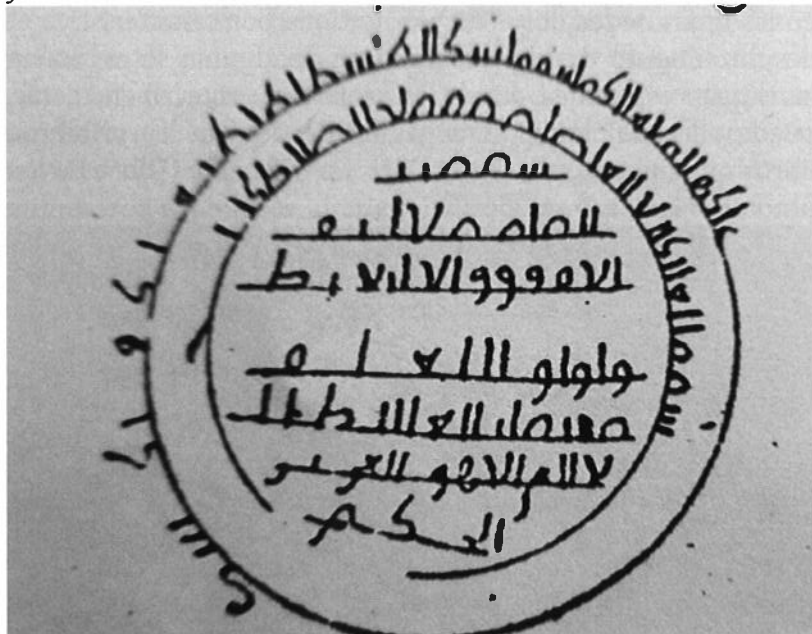
El tipo de escritura árabe, bastante arcaica, que está grabada en las hojas de los libros de plomo tiene por característica el desplazamiento de la parte inferior de algunas letras hacia las líneas especiales donde estas letras se escriben, como puede verse en la primera página de uno de los primeros libros que fue encontrado, el *Kitāb qawā’id al-dīn* (“libro de los fundamentos de la religión”).



2 - LP1, fol. 1a, fotografiado en los Archivos del Sacromonte

Esta escritura no representa una innovación de los libros de plomo, sino que puede encontrarse también en los textos que

contienen los amuletos y los sellos en escritos de magia que circularon entre los musulmanes de España, por ejemplo, en un manuscrito acéfalo del siglo quince que había sido escondido en Ocaña (provincia de Toledo), las fotocopias del cual se publicaron en Granada en 1987. En estos textos mágicos, la escritura se utiliza exclusivamente para leyendas misteriosas sobre los sellos, como por ejemplo en el fol. 8v del ya mencionado manuscrito de Ocaña.<sup>4</sup>

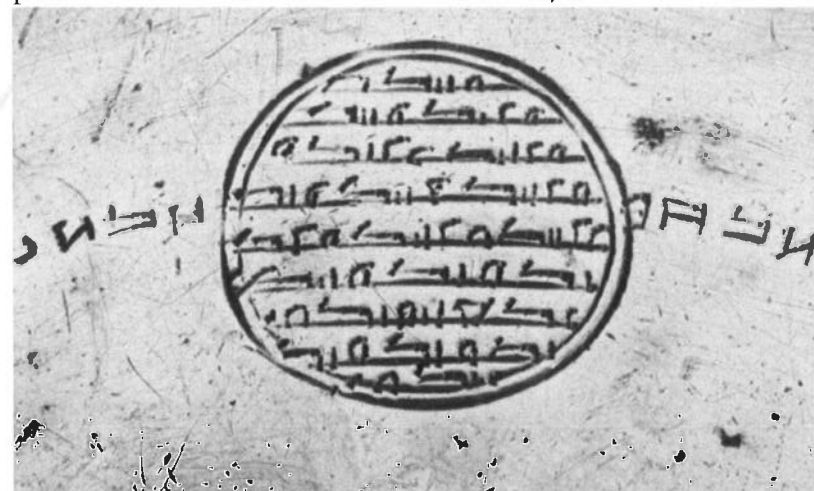


3 - "El misceláneo de Salomón", MS de Ocaña, fol. 8b

La escritura tampoco es específica de España o del occidente islámico; también figura en muchos sellos orientales como

<sup>4</sup> Joaquina Albarracín Navarro, y Juan Martínez Ruíz, *Medicina, farmacopea y magia: El «Misceláneo de Salomón»*, Granada 1987, p. 206. Especímenes de la escritura "linear cúfica" pueden también verse en Ana Labarta (ed.), *Libro de dichos maravillosos (Miscelánea de magia morisca y adivinación)*. Madrid 1993, *passim* (manuscrito de alrededor del año 1600AD que había sido ocultado en Almonacid de la Sierra).

pueden verse en las inscripciones de un tazón mágico de plata mameluco del Cairo fechado en 710/1310.



4 - Sello en un tazón mágico del Cairo fechado en 710/1310 (colección particular)

En la tradición judía e islámica, la magia y el uso de sellos estaban estrechamente relacionados con el nombre del rey y profeta Sulaimān, como se hace evidente en la expresión árabe "khātam Sulaimān", es decir, el "anillo" o el "sello" de Salomón, que es a menudo representado como una estrella de cinco o seis puntas. En el texto de portada en latín del primer libro plúmbeo, el nombre de Salomón se asocia con el tipo de escritura árabe que se usa en los libros de plomo: "LIBER FUNDAMENTI ECLESIE SALOMONIS CHARACTERIBUS ESCRIPTUS" ("el libro del fundamento de la iglesia escrito en los caracteres de Salomón"). Es posible que el nombre actual de "caracteres de Salomón", "escritura salomónica" o en árabe "al-qalam al-Sulaimānī", fuera la forma en que esta escritura era en verdad conocida entre los moriscos, aunque no hemos podido encontrar esta denominación en fuentes árabes o en otras fuentes islámicas



que no estén relacionadas con los libros de plomo. En un artículo de 1921, el orientalista francés Casanova, que había encontrado el mismo tipo de escritura en varios sellos mágicos del cercano oriente, mencionó la existencia de una nota marginal en un manuscrito mágico árabe donde esta escritura se llamaba “al-qalam al-Nabaṭī” (escritura nabatea). Él mismo acuñó esta escritura como “Koufique linéaire”.<sup>5</sup> A diferencia de los sellos que encontramos en los textos de magia en los que las inscripciones usualmente parecen carecer de significado, los libros plúmbeos contienen textos genuinos, su escritura es legible, incidentalmente se han introducido puntos diacríticos, y los espacios, así como ciertos signos de lectura, a menudo ayudan al lector a distinguir entre palabras y oraciones.

## 2.2 Criptografía en tres libros de plomo

En tres libros de plomo se ha utilizado una escritura críptica que hasta ahora ha desafiado a todos los académicos que han trabajado con estos materiales, incluidos los expertos de la comisión del Vaticano del siglo diecisiete. En dos casos, solo se trata de unas pocas palabras, pero en el tercero se trata de un libro casi completo. Nos referimos aquí al libro de plomo 17 titulado *Ḥaḳīqat al-Injīl*, “la Esencia del Evangelio”. Con la excepción de unas pocas líneas en escritura árabe que se presentan como leyenda en un Sello de Salomón que pretenden servir como especie de “portada”, el texto completo de este libro se escribió utilizando la escritura secreta a la que nos hemos referido.

Es posible distinguir entre dos tradiciones criptográficas distintas en la civilización islámica. La primera de ellas aparece en textos mágicos y consiste en una variedad de

<sup>5</sup> M. Casanova, “Alphabets magiques arabes”, *Journal Asiatique*, 1921, 129-143. See also Venetia Porter, *Islamic Seals: Magical or Practical?* En Emilie Savage-Smith (ed.), *Magia and Divination in Early Islam*. Aldershot 2004, p. 190.



5 - LP17, fol. 3b: primera página de la “*Ḥaḳīqat al-Injīl*”, fotografiada en el Archivo de la Abadía del Sacromonte

alfabetos alternativos, diferentes del alfabeto árabe habitual, mediante los cuales se pueden expresar los textos árabes. Estos extraños alfabetos no árabes son tratados por varios autores, como por ejemplo Ibn Waḥshiyya (d. Circa 935 A.D.) y al-Jildākī (d. 1342 A.D.)<sup>6</sup> y al-Jildākī (d. 1342 A.D.)<sup>7</sup>. En los alfabetos presentados por Ibn Waḥshiyya y al-Jildākī, el número de signos en cada tipo de escritura es más o menos idéntico al número de las letras del alfabeto árabe. Aquí la idea es que ciertos nombres o palabras en árabe que el autor de un texto quería mantener en secreto o limitar el acceso a ellas,

<sup>6</sup> *Shawq al-mustahām fī ma'rifat rumūz al-aqlām*, ed. Joseph Hammer, Londres 1806.

<sup>7</sup> Aidamūr al-Jildakī (m. 719/1342 en Cairo, según otros en 762), *Durrat al-ghawāṣṣ wa-kanz al-ikhtisās fī ma'rifat 'ilm manāfi' al-khawāṣṣ*. GAL SII 172, 10. El compendio de los alfabetos mágicos se proporciona al final del libro, y falla en la edición litografiada de Bombay. Nos basamos en una fotocopia de un manuscrito en una colección privada.

fueron representados por él utilizando uno de estos misteriosos alfabetos.

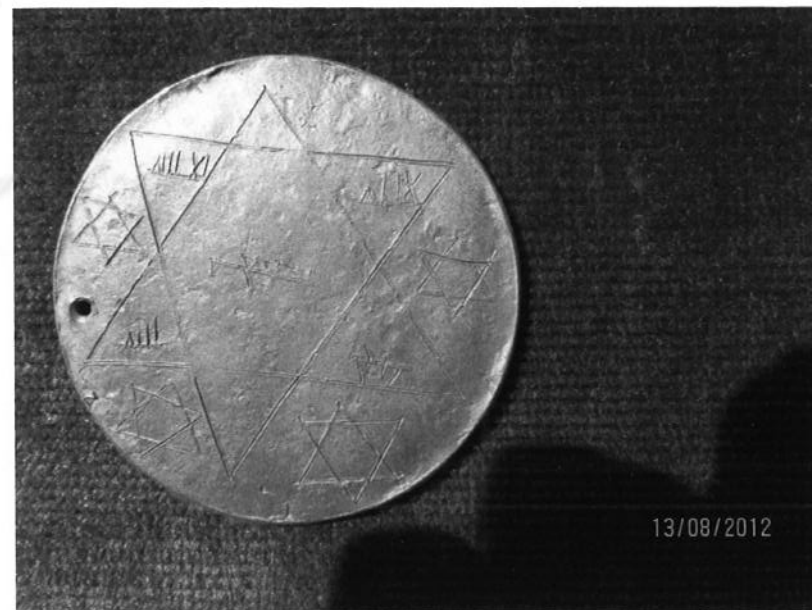
La segunda tradición es una tradición criptográfica en el sentido literal del término, es decir, es una tradición que contiene varios ejemplos de formas de criptografía utilizadas con fines oficiales, por ejemplo, en cartas y documentos que portan secretos de estado. Esta tradición se caracteriza por la sustitución de las letras árabes por otras cifras y letras árabes o por símbolos de diferente origen, de acuerdo con ciertas fórmulas (secretas). El famoso erudito del siglo IX, al-Kindi, escribió un estudio analizando los diferentes tipos de encriptación.<sup>8</sup>

En el caso de los libros plúmbeos que tenemos aquí se trataría de la primera tradición, pero la realidad del asunto es que nuestra misteriosa escritura contiene muchos más signos diferentes que las letras del alfabeto árabe. Por lo tanto, nos inclinamos a suponer que estamos tratando aquí con un caso de pseudo-criptografía, que no es infrecuente en los textos e inscripciones mágicas donde el texto en realidad carece de significado alguno. Por este uso se nos recuerda la advertencia expresada repetidamente por los propios libros de plomo con respecto a cada uno de los textos que vienen representados con esta misteriosa escritura, a saber, ¡que su significado solo será revelado al final de los tiempos, gracias a la intervención divina!

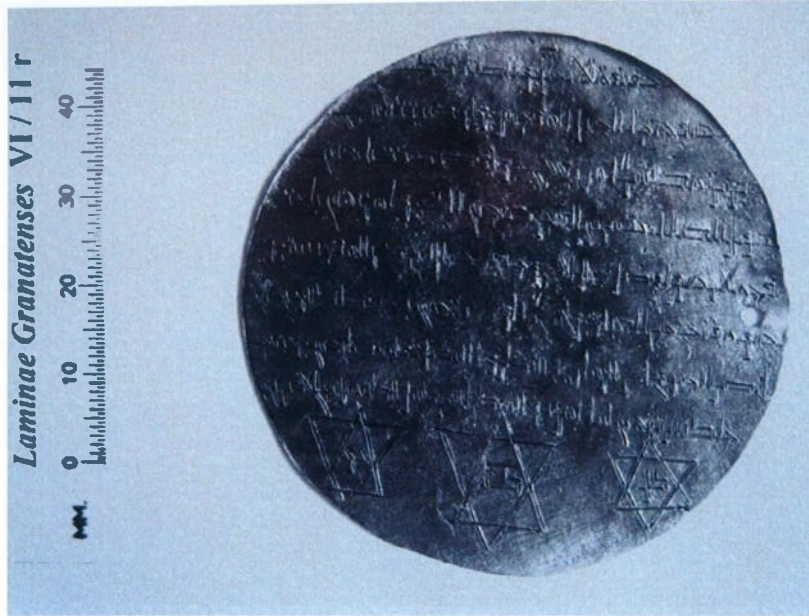
### 2.3. Las imágenes del sello de Salomón en los libros de plomo

Varios dibujos de la ya mencionada figura del “sello de Salomón” se encuentran al principio y al final de la mayoría de los libros de plomo. Aparte de su papel decorativo,

<sup>8</sup> M. Mrayati, Y. Meer Alam, y M.H. at-Tayyan, *Al-Kindi's Treatise on Cryptanalysis*. Ryadh 1423. Este es el volumen 1 de una serie sobre los “Arabic Origins of Cryptology”. Varios otros importantes textos árabes sobre criptología árabe han sido publicados en esta serie.



6 - LP7, fol. 22a: sellos de Salomón con el credo: “Lā ilāha illā Allāh; Yaṣū’ rūḥ Allāh”. Fotografiado en el Archivo de la Abadía del Sacromonte especialmente en el caso de constelaciones más o menos complejas de varios “sellos de Salomón”, su función es enfatizar la verdad divina de los libros plúmbeos. A menudo, carecen de cualquier inscripción, pero en algunos casos están llenos o rodeados de textos cortos, o incluso de las primeras letras de estos textos cortos. El primero de estos textos es lo que se presenta como el “credo” de los libros de plomo: لا إله إلا الله يصوع روح الله (“No hay dios sino Dios, Jesús es el espíritu de Dios” (LP7, 22a). Luego hay un breve texto que se puede caracterizar como un artículo de fe o un credo que parece estar en la base de muchos libros de plomo, a saber: كل كتب حق: “Cada libro (sagrado) es la verdad” (LB 15, fol. 11a)



7 - LP15, fol. 11a: tres sellos de Salomón con el artículo de fe: "Kullu kitāb ḥaqq", fotografía cedida por la Biblioteca Vaticana

Finalmente, está el texto poético que presenta la "Esencia del Evangelio". Sus seis líneas se construyeron siguiendo el patrón que se observa en el "comentario" poético árabe sobre la profecía castellana del pergamino, tal y como mencionamos anteriormente.

كبيرة القدر	مقلبة العلامة	حقيقة الانجيل
لتعظيم الاجر	واليمن والانعمة	تهدي الى السبيل
يسراً على يسر	جلیلة العظامه	كلیمة الجلیل

ايضى من الشمس	من جمر الكرمه	فهى للمكتبس
لحظرة القدس	في مشهد القيامة	تنجه من النحوس
بالروح والنفس	يا سعد من اقمه	فلاح النفوس



8 - LP17, fol.10a: sello de Salomón con profecía rimada

En nuestra traducción, su significado sería el siguiente:

(1) "(Esto es) la *Esencia del Evangelio*, en un signo invertido, de gran poder".

(2) "Conduce al camino de la prosperidad y a la glorificación perseverante de la recompensa".

(3) "(Es) la palabra de (Dios) exaltado, de excelsa sublimidad, facilidad sobre facilidad".

(4) "Para el que deriva luz de las brasas de la gracia, es más espléndido que el sol".

(5) “Lo salvará de los desastres en el día de la resurrección en presencia del Santísimo”.

(6) “La salvación de las almas; quien lo sostenga será feliz en espíritu y alma”.



9 - LP11, fol. 1b: historia del sello de Salomón. Fotografía de la Biblioteca Vaticana

En uno de los libros de plomo más pequeños se explica el origen y el poder del Sello de Salomón. (LP11, fol. 2a) Se describe cómo Salomón recibió la señal de Dios en su anillo, lo que le permitió gobernar sobre demonios y espíritus. Seducido por el diablo en forma de mujer de extraordinaria belleza, perdió el anillo, pero al fin pudo recuperarlo y restablecer el orden en su reino. El “escudo de David” (*Magen David*) o el “Sello de Salomón” (*khātam Sulaimān*, como se le llama exclusivamente en árabe), tiene su origen en la magia judía preislámica. En un primer momento el anillo de Salomón no fue cubierto por el emblema mágico de una estrella de seis o cinco puntas sino por el santo e impronunciable nombre de

Dios, el tetragrama.<sup>9</sup> Los elementos importantes de la historia tal y como se relatan en LP11 también tienen su origen en el judaísmo, pero a ellos se les han agregado elementos islámicos importantes, al igual que ocurre con muchas otras narrativas llamadas “narrativas proféticas” (*Qisṣat al-anbiyā*).

### 3. Estilo y lenguaje

#### 3.1. Estilo

Los libros de plomo muestran estilos diferentes con respecto a una variedad de temas. En primer lugar, hay *tratados discursivos de doctrinas y reglas religiosas*. Entre ellos encontramos textos sobre los artículos fundamentales de la fe (LP1), la esencia divina (LP2), el ritual de la misa (LP4), un “catecismo” en dos copias (LP5, LP9), un texto sobre el paraíso y el infierno (LP12), uno sobre la naturaleza de los ángeles (LP13), y una lista de reglas religiosas y de saberes (LP14).

El *diálogo en forma de preguntas y respuestas* es un segundo estilo característico que se observa en algunos libros de plomo. A veces las preguntas son planteadas por Pedro el Vicario y las respuestas se las da la Santísima Virgen María, como en la Historia de la Esencia del Evangelio (LP15). En la Ascensión de María (LP16), es la misma María quien hace las preguntas, mientras que Gabriel y otros ofrecen las respuestas. Encontramos la misma forma y estilo en las “Virtudes de la Esencia del Evangelio” (LP18). Estilísticamente hablando, estos textos recuerdan mucho a la literatura islámica conocida como *munājāt* (“conversaciones íntimas”), por ejemplo, entre Moisés y Dios.

<sup>9</sup> Gershom Scholem, *Das Davidsschild. Geschichte eines Symbols*. Este es un capítulo en la “Judaica” del autor, publicado por la Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, pp. 75-118.

Luego hay textos narrativos, que pertenecen a un tercer grupo, como es el caso de La vida de Jesús y María (LP7), y La Vida de Jacobo (LP20 y LP21 y LP22).

Un cuarto grupo contiene *textos teológicos en un lenguaje solemne y elevado, en prosa rimada, que recuerda mucho al Corán*, como el LP8 y el LP10 (ambos sobre predestinación y libre albedrío). Este mismo estilo también se usa ocasionalmente en un texto “histórico” como el que hay en el LP11 y que trata la historia del Sello de Salomón. El autor numera cada oración con una letra del alfabeto, evocando las “letras sueltas” que se encuentran al comienzo de algunas suras del Corán.

Finalmente, quedan algunos textos breves con un *amuleto* (LP3), *una oración* (LP6) y *un texto mágico que se presenta como el “Sello del Sacromonte”* (LP19).

### 3.2. Gramática

Varios aspectos de la lengua árabe en los libros plúmbeos y en el pergamino nos llevan a la conclusión de que estamos tratando con una variedad del dialecto andalusí, como se describe en el *Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle* de Federico Corriente (1977).<sup>10</sup> En el contexto presente, solo podemos ilustrar esto con algunos ejemplos:

Nuestro primer ejemplo. De manera consistente y con raras excepciones, la terminación para la forma indefinida de un sustantivo, el *tanwīn* en árabe, se presenta exclusivamente como -an en todos los casos, excluyendo así el uso de -un y -in, para el nominativo y para el genitivo, respectivamente, un fenómeno que es analizado por Corriente en su *Sketch*.<sup>11</sup> Esto se observa, por ejemplo, en la breve oración: “lahu mulkan lā yazāl”, en lugar de “lahu mulkun lā yazāl” (“Él posee una realeza que no tiene fin”, en LP1). Otro ejemplo

<sup>10</sup> Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977.

<sup>11</sup> Parágrafo 7.1.1, pp. 121-122.

sacado de este mismo primer libro de plomo es: “laysa bāban aqrāban dalīl ‘alā Allāh min al-qurbān”, en lugar de “laysa bābu aqrābu dalīl ‘alā Allāh min al-qurbān” (“no hay ninguna puerta más cercana que conduzca hacia Dios que la misa”).

Un segundo ejemplo que ilustra el carácter andalusí del dialecto utilizado en los libros plúmbeos es la sustitución de la wāw inicial por alif, como en *ajaba*, en lugar de *wajaba* (“estar obligado”). Del mismo modo, *ahaba*, en lugar de *wahaba* (“donar”), y *ūjūd*, en lugar de *wujūd* (“existencia”, “mundo”) y *aṭā*, en lugar de *waṭa’a* (“pisar”), etcétera. Compárense los ejemplos mencionados por Corriente: *irātha* en lugar de *wirātha* (“herencia”, citado del Vocabulista de Pedro de Alcalá), y *zain al-izāra* en lugar de *zain al-wizāra* (“ornamento del ministerio”, citado del *Dīwān* de Ibn Quzmān).<sup>12</sup> Un cambio fonético comparable es la sustitución de *sīn* por *ṣād*. Corriente proporciona muchos ejemplos, como por ejemplo *ṣurra* en lugar de *surra* (“ombligo”)<sup>13</sup>, y el mismo fenómeno ocurre en los libros de plomo con una frecuencia similar, como por ejemplo en *Yaṣū’* en lugar de *Yasū’* (“Jesús”). El nombre de Jesús se menciona con mucha frecuencia y siempre se escribe con *ṣād* y no con *sīn* siguiendo las características fonéticas del árabe andalusí.

Un tercer y último ejemplo que se menciona aquí es el uso de la partícula de negación *lam* seguida de una forma verbal en imperfecto, para negar algo en el presente o en el futuro y que difiere del uso conocido de *lam* seguido de una forma verbal apocopada para negar algo que ya sucedió en el pasado. Un ejemplo del LP4: “li-anna mā kāna li-‘ibādat Allāh lam yajibu li-manfa’at ‘ibādihi” (“porque lo que se destina a la adoración de Dios no debe ser usado por Sus siervos). Y del mismo libro: “wa-dhālika ba’da iqrāran min al-dhunūb faṣīḥ

<sup>12</sup> Corriente, *Sketch* (1973), 2.5.1, p. 36.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 2.15.2, p. 48.

wa-‘ahdan [an]<sup>14</sup> lam ya‘ūdu ilaihim abadan” (“y eso, después de una clara confesión de los pecados y una promesa de que nunca volvería a cometerlos”).<sup>15</sup>

Teniendo en cuenta la relativa escasez de materiales de que disponemos para el estudio del dialecto granadino andalusí tardío, los libros de plomo son sin duda nuevas e importantes fuentes que nos ofrecen testimonios lingüísticos auténticos de la segunda mitad del siglo dieciséis.

### 3.3. Vocabulario

El origen islámico del autor transpira en cada página de los libros de plomo en el uso que hace de expresiones, incluso las más breves, y que se derivan de las dos fuentes normativas fundamentales del islam, a saber, el Corán y la literatura relativa a las tradiciones (*Ḥadīth*), que consiste en relatos sobre los dichos y los hechos de Muhammad o de alguno de sus compañeros. En ellos se aprecia la creación de una “atmósfera” islámica en la que una audiencia educada en un entorno musulmán se habría sentido como en casa. Al mismo tiempo, se evita por completo la exposición de cualquier doctrina islámica específica o cualquier referencia explícita al islam: el nombre de Muhammad, por ejemplo, no se menciona ni una sola vez en ninguno de los veintidós libros de plomo. Las expresiones, así como la principal imaginería islámicas, se usan aquí para las figuras cristianas. La ascensión al cielo de la Santa Virgen María (“*Maryam al-ṣāliḥa al-‘adhra*”), por ejemplo, es un calco de la ascensión (*mi‘rāj*) de Muhammad, un evento importante en la historia sagrada del islam. Un ejemplo de una tradición islámica usada aquí para Jesús es, por ejemplo, el pasaje del “catecismo” (LP5):

<sup>14</sup> Aquí tenemos un ejemplo del fenómeno frecuente de “involución” en los libros de plomo, por el que dos grafemas idénticas que siguen directamente la una a la otra, se escriben una sola vez.

<sup>15</sup> *Ibidem*, par. 9.3.2, pp. 144-145.

“mientras que nuestro señor Jesús, Su Espíritu, extiende sus brazos ante él, de acuerdo con sus palabras: ‘cualquiera que se me acerque un palmo, me acercaré a él un codo, y el que se acerque a mí un codo, me acercaré a él la longitud de dos brazos, y el que venga a mí caminando, yo lo haré hacia él corriendo.’” Estas palabras, atribuidas aquí a Jesús, son lo que se conoce por “tradición sagrada” (*ḥadīth qudsī*), en la que Dios habla directamente en primera persona y que aparece en muchas fuentes islámicas distintas. Utilizado de esta manera, podría entenderse fácilmente que lo que se sugiere es que Jesús es en realidad Dios.

Además, se utilizan numerosos conceptos específicamente islámicos en los libros plúmbeos para indicar instituciones, rituales y costumbres cristianas específicas. Este es un fenómeno que ya se usa con asiduidad en los textos misioneros cristianos dirigidos a los moriscos. En su catecismo de alrededor de 1554, Bartolomé Dorador, por ejemplo, usa conceptos islámicos como *faqīh* para “sacerdote”, *ṣalāt* para misa y *miḥrāb* para “altar”.<sup>16</sup> Los libros de plomo extienden considerablemente el uso idéntico de tales conceptos islámicos. Utilizan, por ejemplo, *al-jamī‘ al-muqaddas*, que es la forma andalusí de *al-jāmi‘ al-muqaddas*, para decir “la Santa Iglesia” en lugar de la “Santa Mezquita”.

Aparte de todas las especificidades andalusíes en la morfología del vocabulario de los libros de plomo éstos presentan varias *idiosincrasias* que se encuentran especialmente en ciertos nombres e instituciones. *Jarjalān* se usa, por ejemplo, para Jerusalén<sup>17</sup> y *Batlān* por Belén. Quizás tengamos que entender estas formas en el contexto de los

<sup>16</sup> María Paz Torres, *Bartolome Dorador y el árabe dialectal andaluz. Resumen de Tesis Doctoral*. Granada 1971 (Tesis doctorales de la Universidad de Granada), p. 43.

<sup>17</sup> Nótese que esta idiosincrasia aparece tanto en el pergamino como en los libros de plomo, lo que confirma una vez más la autoría común de ambos.

términos contemporáneos españoles correspondientes, como por ejemplo Jerusalén. El autor parece haber tenido algunas dificultades a la hora de escribir la letra p en árabe. Pedro, que aparece frecuentemente, se escribe, por ejemplo, como *Yadru* (con *yā*). Solo podemos hacer conjeturas sobre el por qué aquí eligió utilizar la letra *yā*. Thesiphon, cuyo nombre se menciona una sola vez en latín, lleva el nombre árabe *Tis'ūn ibn al-'Aṭṭār* en los libros de plomo. ¿Debemos creer que, en opinión del autor, el nombre de Thesiphon se había derivado del nombre original en árabe?<sup>18</sup>

#### 4. Nuestra publicación del pergamino y de los libros de plomo

##### 4.1. Estudio introductorio

A pesar de que el texto en árabe de los libros de plomo permaneció desconocido y fue inaccesible, han sido objeto de extensas discusiones, especialmente en los siglos diecisiete y en los siglos veinte y veintiuno. En un trabajo general de introducción titulado *Crypto-Islam in Early Modern Iberia. Deciphering and Interpreting the Sacromonte Lead Books*, presentaremos un estudio de las vicisitudes relacionadas con los hallazgos desde finales del siglo dieciséis hasta el momento presente. En primer lugar, nos centraremos en el descubrimiento del pergamino de la “Torre Turpiana” y en la primera serie de nueve libros de plomo encontrados (1588-1596). Luego nos ocuparemos del período (1597-1599), donde discutimos el descubrimiento de los libros de plomo que van del 10 al 21, las actividades de traducción de Ignacio de las Casas (1597-1598) y de al-Ḥajarī (1598-9) y la aprobación de la veneración devocional de las reliquias en 1600. A esto le sigue un examen de cómo se desarrolló el proceso de

<sup>18</sup> Compárese el texto de portada en latín del libro de plomo 2: “LIBER DE ESSENTIA DEI QUEM DIBUS THESISIPHON APOSTOLI IACOBI DISCIPULUS IN SUA NATURALI LINGUA ARABICA SALOMONIS CHARACTERIBUS SCRIPSIT”.

interpretación en España entre 1600 y 1643, que se centra en los traductores que tuvieron acceso en España al pergamino de la Torre Turpiana y a los libros originales: Pedro de Valencia (1607), Francisco de Gurmendi (1616-1617), Juan Bautista Hesronita (1618), el marqués de Estepa (Adán Centurión) (1628-9) y Marcos Dobelio (1610-1638). Siguiendo los libros de plomo en su camino hacia el Vaticano, en Roma, discutiremos después el trabajo de traducción de Bartolomeo de Pettorano, las traducciones y la valoración crítica de los comités designados por el Vaticano, y, finalmente, la condena de los libros de plomo por Inocencio XI en 1682. En la última sección de este estudio histórico presentamos un examen de la investigación académica sobre los textos del pergamino y los libros de plomo en la época moderna.

En una segunda sección presentaremos nuestra edición de los textos en árabe y nuestras traducciones al inglés. Nos ocuparemos aquí, en primer lugar, de los aspectos materiales del pergamino y de los libros de plomo, incluida su escritura y decoración. También presentaremos una discusión detallada de los aspectos lingüísticos tales como la gramática y el vocabulario. Luego trataremos el estilo y los contenidos, con un enfoque particular en la doctrina religiosa del pergamino y los libros de plomo. Finalmente, explicaremos más detalladamente los criterios metodológicos que hemos aplicado en nuestra edición y traducción.

##### 4.2. Edición

Al discutir brevemente el método seguido en nuestra edición, tenemos que distinguir entre el pergamino y los libros de plomo. En nuestra edición del pergamino, nos centramos en las transcripciones y traducciones hechas por Miguel de Luna y Alonso del Castillo. Con toda probabilidad, parece que fue Luna quien tuvo acceso a otra copia del texto que era más legible y en la que podía confiar para producir sus

transcripciones y traducciones. Alonso del Castillo parece haberse apoyado en las transcripciones de Luna, estandarizándolas y corrigiéndolas cuando creyó que la escritura opaca del pergamino lo hacía necesario. Nuestra edición incluye el trabajo de ambos y señala las diferencias entre su lectura de los textos árabes.

En nuestra edición de los libros de plomo queremos ofrecer una transcripción de las láminas de plomo originales que sea lo más fiel posible y que al mismo tiempo priorice la accesibilidad del lector moderno. No es lo que se conoce como "edición diplomática" porque: (1) no mantenemos la disposición de los textos tal y como aparecen en las láminas, sino que los editamos en párrafos y secciones de acuerdo con su estructura interna y contenido; (2) no nos limitamos a ofrecer la puntuación diacrítica incompleta que aparece en las láminas, sino que continuamente agregamos aquella puntuación que consideramos necesaria para producir un texto legible. Sin embargo, reproducimos fielmente todos los errores que creemos que se cometieron en el texto principal (generalmente por un copista), al tiempo que sugerimos una lectura corregida (en las notas solamente).

Nuestro método implica un proceso constante de interpretación, incluso a nivel de la edición de los textos árabes que creemos es inevitable en vista de las características de la escritura árabe en textos manuscritos de forma general, ya que habitualmente y de forma continuada en ellos se hace omisión de numerosos signos diacríticos y habitualmente no existe el más mínimo orden editorial, especialmente cuando se trata de textos en prosa. Sin embargo, para permitir que el lector pueda verificar tanto como sea posible la fidelidad de nuestra edición, adjuntamos un CD-Rom con dos juegos de reproducciones digitales de todas las láminas, uno basado en las fotografías tomadas en la

Biblioteca del Vaticano antes de que las láminas se transfiriesen a Granada y el otro tomado por nosotros mismos con una cámara digital en los archivos del Sacromonte. El orden que seguimos para organizar los diversos textos de nuestra edición se basa en el orden cronológico de los descubrimientos que está bien documentado. La cronología de los propios textos puede diferir, por supuesto, de la cronología inicial marcada por los eventos de los descubrimientos.

En el transcurso de los más de 400 años de su existencia fuera de las cuevas de la colina de Valparaíso, varias láminas se dañaron y los pasajes se borraron, lo que resultó en la pérdida irreparable de los textos. En todos esos casos, hemos hecho un uso agradecido pero crítico de las transcripciones dadas por los traductores de los siglos dieciséis y diecisiete que trabajaron en Granada y la comisión del Vaticano del siglo diecisiete que trabajó en Roma con los mismos materiales, pero menos dañados. Dondequiera que hayamos recopilado las diversas soluciones que nos dan estas fuentes externas para sugerir nuestra elección propia de un texto, hemos siempre agregado estos textos, de varias longitudes, que van de unas pocas letras a oraciones completas, entre corchetes. No olvidemos, sin embargo, que nuestra edición no es más que una "edición príncipe" de textos extremadamente dificultosos, que probablemente necesiten ser corregidos en varios puntos después de que haya transcurrido un cierto período de tiempo y de que especialistas de diversas disciplinas hayan podido trabajar con ellos.

#### 4.3. Traducción

Nuestra traducción quiere hacer justicia al significado de estos textos tan complicados y especialmente a la cultura islámica de su autor(es) que se aprecia en casi todas las



láminas. En la traducción de Estepa del siglo diecisiete, publicada con algunas modificaciones por Hagerty, el trasfondo islámico o “alma” de estos textos ha quedado oculto casi por completo. Nos hemos abstenido de entrar en una discusión detallada con Estepa y Hagerty sobre el significado, especialmente el significado islámico de tantas palabras y pasajes. La evaluación crítica del trabajo de los traductores de Granada y Roma del siglo diecisiete merece que se le dedique un estudio aparte, que será posible con la ayuda de nuestra edición de los originales árabes. Sin embargo, además de notas de naturaleza islamológica, hemos introducido, cuando estaban disponibles, muchas referencias a las traducciones y a algunas de las transcripciones que ofrecen los dos protagonistas principales del grupo de traductores moriscos del siglo diecisiete, a saber, Alonso del Castillo y Miguel de Luna. Estas notas críticas muestran entre otras cosas cómo y en qué medida ambos estudiosos se comprometieron personalmente con los textos y pueden ser útiles para seguir discutiendo el problema de la autoría de los hallazgos.

### 5. La narrativa histórica del pergamino y de los libros de plomo

Los libros plúmbeos se presentan a sí mismos como fuentes directas de una historia del cristianismo primitivo hasta entonces desconocida y que tiene como punto de inflexión la revelación a María de un libro sagrado (kitāb) llamado *Esencia del Evangelio* (Ḥaḳīqat al-Injīl). María fue elegida, como única entre las mujeres, para darlo a conocer al mundo (LP 16, fol. 3a). Durante el viaje espiritual (ár. rūḥānī) a los cielos, María vio a su amado hijo Jesús sentado a la derecha del trono

celestial<sup>19</sup>, cerca de una cúpula (ár. qubba) donde vio un libro (LP 16, fol. 19a) y pidió que se le concediera revelarlo a la humanidad. Este deseo le fue concedido y la Esencia del Evangelio “descendió” sobre ella. Los libros de plomo nos informan que esta escritura fue revelada tras la muerte de Jesús<sup>20</sup> y que fue directamente enviada después de Pentecostés (LP 15, fol. 2a-b, LP 16, fol. 2b, fol. 23b, LP 20, fol. 4b (sin en contexto de pentecostés), cf. Acts 2: 1-31).<sup>21</sup> En Jerusalén, María escribió el libro (referido como fuente (ár. aṣl), LP 20, fol. 36a) de su propio puño con una luz brillante sobre láminas hechas de piedras preciosas. Una copia, escrita en láminas de plomo, fue sellada por ella con el Sello de Salomón, su antepasado paterno (ver LP 15, fol. 1b-2a; LP 20, fol. 4b). Esta copia sobre plomo es el LP 17 (LP 16, fol. 23a, cfr. LP 20, fol. 4B). Codicológicamente hablando, el LP 17 tiene la sigue la estructura formal de todos los otros libros de plomo,

<sup>19</sup> Esto indica que el autor de los libros de plomo afirma que Jesús había sido elevado (raf) a Dios (es decir, después de la ascensión, 40 días después de su muerte (en términos cristianos: Pascua).

<sup>20</sup> Descrito en LP 7, Kitāb Maḥāsīn Sayyidinā Yaṣū' wa-Ma'ājizihī wa-Ummihī Maryam al-Ṣāliḥa al-'Adhra y LP 6: Bukā Bidruḥ al-Ḥawārī al-Khalīfa, una oración (du'ā ') que proviene del llanto de Pedro, describe su penitencia después de negar a su maestro.

<sup>21</sup> La narrativa merece algunos comentarios más aquí. En primer lugar, tiene lugar 52 días después de la muerte de Jesús (wafāt, LP 16, f 1a). Segundo, en esa ocasión, el número de doce discípulos se restituye con Matías, después de una revelación (waḥy). En primer lugar, el número 52 días es extraño, ya que la tradición cristiana habla de unos 50 días. Aquí, como en otros casos similares, el propósito es centrar la atención en una trayectoria histórica y religiosa alternativa. En este caso, el autor arroja dudas sobre el cálculo primitivo cristiano de Pentecostés (del griego cincuenta) cincuenta días después de la resurrección de Jesús en el domingo oriental, y por implicación en la crucifixión de Jesús (el viernes anterior al domingo de Pascua). La completación del número de discípulos/apóstoles se basa en Hechos 1: 15-26, en particular en los versículos 24-26, donde se nos dice cómo se eligió a Matías sobre la base de la selección de un grupo, en reemplazo de Judas. El libro de plomo no menciona a Judas aquí (pero sí ocurre en LP 7).

a saber, contiene un título de página y comienza y concluye con el Sello de Salomón, aunque con la excepción del folio mencionado anteriormente y que presenta una escritura ilegible. El original de la *Esencia del Evangelio* desapareció en el interior del monte de los olivos, que se abriese y cerrase de nuevo (LP 20, fol. 6b). Directamente conectado con la *Esencia del Evangelio* encontramos el LP 18, Kitāb Mawāhib Thawāb Ḥaḳīqat al-Injīl lil-Mu'minīn, *El libro de los dones dados por recompensa a aquellos que creen en la Esencia del Evangelio*, un libro que explica el por qué es imperativo creer en la *Esencia del Evangelio*. Abajo volveremos a tratar la *Esencia del Evangelio* con más detalle. Por ahora basta con decir que nuestra investigación demuestra inequívocamente que es idéntica a la revelación coránica y que, por lo tanto, los libros de plomo profetizan la conversión de toda la humanidad al islam.

Los libros de plomo prosiguen con la descripción de dos viajes realizados por Jacobo a Iberia.<sup>22</sup> El *primero*, un viaje de *misión*, se describe en gran parte en el LP 20, Kitāb Maḥāsīn Ya'qūb al-Ḥawārī, *el primer libro de las nobles acciones de Jacobo*. Este libro describe cómo Jacobo se dirige a Iberia con la esencia del Evangelio junto con seis discípulos y va, entre otros lugares, a la ciudad de Illabbula, es decir, Illapula (Granada) (LP 20, fol. 8a-9a).<sup>23</sup> Su misión era convertir al menos a una persona. Cerca de una Montaña Sagrada, Jacobo convirtió a una persona, un árabe llamado Ibn al-Mughīra (LP 20, fol. 34a) que recibió el nombre de Dāyish al-kufr, o “quebrantador de la incredulidad”. Jacobo lo llevó a Jerusalén

<sup>22</sup> Francisco Márquez Villanueva, Santiago: *Trayectoria de un mito*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2004.

<sup>23</sup> Como respuesta a la llegada de la Esencia, un hombre llamado al-ḥaqq (la Verdad) se levanta de entre los muertos, véase, LP 20, fol. 9b.

con los otros seis apóstoles para conocer a María (LP 20, fol. 35a).<sup>24</sup>

Estando en Granada, Jacobo escribe el LP 15, Kitāb Tawrīkh ḥaḳīqat al-injīl, *el libro de la historia de la esencia del Evangelio* (cf. LP 20, fol. 9b). Esta es una profecía escatológica más que una historia (ár. jafr). Sobre la revelación divina, también escribe el LP 19 y el 22, dos libros distintos con el título de Kitāb al-asrār al-'azīma, *el libro de los grandes secretos*, que contienen visiones proféticas. Jacobo y sus apóstoles regresan a Jerusalén. Después de la muerte de María y su ascensión a los cielos, tiene lugar un concilio (LP 20, f 37r-v). En los libros de plomo este evento marca el momento en que bajo la guía de Pedro y Jacobo se toma la decisión con respecto a las enseñanzas de la comunidad religiosa, llamada al-jamī' al-muḳaddas, es decir, la “santa iglesia”. Basándose en el consenso de la comunidad (LP 20) y en la máxima autoridad sucesora de Jesús, el Vicario, el “papa” (ár. khalīfa)—Pedro—Jacobo es autorizado a escribir el *Liber Fundamenti Ecclesie* o Kitāb Qawā'id al-Dīn (*el libro de los fundamentos de la fe*—del que se conservan tanto el título en árabe como el latino) (LP 1) y que contiene un resumen de la teología de los libros de plomo (LP 20, fol. 36b-37a) y el LP 2, el *Liber de Essentia Dei* o Kitāb Fī al-Dhāt al-Karīma (*el libro de la esencia divina*, una vez más, se conservan de él tanto un título en árabe como el título en latín) (ver el LP 20, fol. 37b). Además, hay varios libros plúmbeos sobre el ritual (por ejemplo el LP 4: Kitāb ṣifat al-qurbān, *el libro sobre las características de la misa*), teología y ética. Tras su regreso a

<sup>24</sup> Según Estepa y aceptado por Hagerty (p. 250), Dayish debía de entenderse como Indaletius, completando el número de siete hombres apóstoles (refiriéndose al mito español de siete ‘varones’ que habían traído el cristianismo a España, véase LP 20, fol. 7b).

Jerusalén, Jacobo y sus (ahora) siete discípulos emprenden un viaje corto a la tierra de los samaritanos (LP 20, fol. 37b).

Tras ello, Jacobo y sus discípulos regresan a Iberia (Ishpanya), donde desea morir (LP 21). Todos los libros de plomo (incluida la copia de la esencia del Evangelio) estaban ocultos en la Montaña Sagrada (LP 15 fol. 11b; LP 21, fol. 7b) y Jacobo alienta a sus discípulos a que la visiten (ár. ziyāra) tras su muerte. Sigue el martirio y el entierro de Jacobo en la “orilla del mar” (ver LP 21, Kitāb Maḥāsin Ya‘qūb al-Ḥawārī, el libro de los hechos de Jacobo, parte 2). Finalmente, los apóstoles reciben martirio en Granada que queda registrado en el pergamino (P).

Mientras que la narrativa histórica afirma que el pergamino fue el último documento escrito por este grupo, nuestra investigación ha demostrado que la historia empírica del pergamino y de los libros de plomo, de hecho, invierte esta secuencia por completo. El pergamino es en realidad el documento más antiguo, los libros de plomo se escribieron más tarde. El pergamino incluye elementos que no aparecen en una fase más tardía, como la lectura del Evangelio canónico (de Juan), el uso del castellano y el uso del nombre coránico de Jesús, Īsā b. Maryam, en lugar de Yašū‘, utilizado entre los cristianos árabes. Internamente, también hay cambios a observar. Por ejemplo, el concepto de la *Esencia del Evangelio* solo se encuentra en los libros que se descubrieron más tarde. El primer libro en el que se menciona es el LP 11. El concepto de la Trinidad, sin embargo, parece mencionarse especialmente en el pergamino y en los primeros libros de plomo y desaparece en los libros posteriores. Lo mismo puede decirse sobre el uso del latín. Solo se usa el latín en el pergamino y en los dos primeros libros de plomo. Esto parece sugerir que en las primeras etapas de sus actividades el autor/los autores trató de atraer la atención de la población

de cristianos “viejos”, en particular el clero. Esto se sugiere de la tendencia que muestran los libros a mostrar *un mensaje islámico cada vez más claro*. La narrativa histórica de los libros de plomo se presenta como cristiana, pero un análisis más detallado del texto muestra que se trata de un rasgo superficial que solo está orientado a dar una *apariencia externa*. El subtexto—mucho más importante—es el de una narrativa islámica. Esta narración está fuertemente impregnada de nociones místicas. En esta narración, la noción clave es la del Ḥaqīqat al-Injīl, la *Esencia del Evangelio*, un concepto que no hemos podido encontrar en las fuentes islámicas. Sin embargo, proponemos que el concepto de esencia del Evangelio en los libros de plomo debe entenderse como un “equivalente” o “precursor” del concepto místico islámico de “al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya” (“la realidad mahometana”). Este concepto encuentra sus orígenes en la extendida filosofía mística en el islam de la “unidad de la existencia” (waḥdat al-wujūd), de la que también forma parte la idea de *la unidad y la unicidad de las religiones*. (Representada, entre otros, en las obras del filósofo místico andaluz Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī cuyas obras fueron leídas entre los moriscos de Granada como lo demuestra la Tafsira del Mancebo de Arévalo).<sup>25</sup> La idea era que esta unidad y unicidad encontraba su manifestación definitiva en el islam y su principio fundamental fue la así llamada “al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya” (“la realidad mahometana” o “esencia”). La expresión se usa repetidamente en los libros de plomo. La expresión “cada libro es la verdad” apunta en esta misma dirección, al igual que la idea de que el Injīl es el espíritu de la Tawrāt, mientras que la esencia del Evangelio es el espíritu del Injīl. Esta

<sup>25</sup> Mancebo de Arévalo. *Tratado [Tafsira]*. Edición, traducción y notas de María Teresa Narváez Córdova. Madrid: Editorial Trotta 2003.

importante tendencia esencialista en la filosofía mística islámica busca constantemente la distinción entre wahm (ilusión) y ḥaqīqa (realidad; esencia). La implicación lógica es también que el Corán es la manifestación última de la realidad única y simple como aparece en las revelaciones anteriores. Esta idea se sugiere claramente en los diversos datos proporcionados con respecto a *la Esencia del Evangelio*. El LP15, fol. 2a, dice “desde su luz y su verdad (es decir, *la Esencia del Evangelio*) se creó todo”. Este es precisamente uno de los principales atributos del concepto místico de al-qaḥīqa al-muḥammadiyya desarrollado por Ibn al-‘Arabī y otros filósofos místicos. Al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya comprende la esencia de Muhammad que se manifiesta en el Corán. A través del uso del concepto de la Esencia del Evangelio el autor se refiere a esta realidad tal y como cristaliza en el Corán. Regresaremos a este aspecto a continuación.

#### 6. Jesús y la Trinidad en el pergamino y en los libros de plomo

La expresión central de doctrina que encontramos a lo largo de los libros de plomo dice: “no hay dios, sino Dios y, Jesús es el Espíritu de Dios (Lā ilāha illā Allāh, Yaṣū’ rūḥ Allāh)”. Podemos caracterizar este credo, o shahāda, como una expresión del credo cristiano en términos monoteístas del islam. Esta doctrina expresa la esencia única de Dios (dhāt), y describe a Jesús, cuyo nombre se escribe Yaṣū’ según la terminología en uso entre los cristianos arabófonos. La primera parte (“kalima”) de este testimonio de fe (shahāda) es idéntica a la primera parte del testimonio de fe islámico. En acordancia con la terminología coránica y la tradición musulmana (Ḥadith), Jesús es referido en todos los libros de plomo como rūḥ Allāh (o Espíritu de Dios), aunque en una ocasión se utiliza kalima (LP14, fol. 3b, cf. sura 4: 171). Según las fuentes islámicas relacionadas con la biografía del

Profeta, el segundo “kalima” de la “shahāda” que encontramos en los libros de plomo fue pronunciado por el propio Muḥammad en sus cartas dirigidas a los gobernantes cristianos, donde se dice que dijo: “ashhadu anna lā ilāha illā Allāh wa ‘Īsā ibn Maryam rūḥ Allāh” (confieso que no hay más Dios que Dios y que Jesús es el espíritu de Dios).<sup>26</sup>



10 - Fragmento proveniente de un manuscrito de escritura maghribi del typo andalusí de el Kitāb al-Iktifā' de al-Kalā'ī, con credo profesado por Muhammad (colección particular)

Está totalmente conforme con el Corán donde se menciona a Jesús como “un espíritu de Él (Dios)”, y también con la tradición, donde también se menciona a Jesús como “rūḥ Allāh”. En los libros plúmbeos esto parece sugerir una cierta

<sup>26</sup> Por ejemplo en el libro del autor andalusí Ibn al-Kalā'ī (d, 634), Kitāb al-Iktifā' bi-mā taḍammanahu min maghāzī Rasūl Allāh (...). Véase ilustración No. 10.

cercanía al concepto “hijo de Dios”, un tipo de “evocación” de una creencia cristiana identificable por el islam que es bastante característica de las doctrinas de los libros de plomo. Jesús también se califica como al-man’ūm, que puede traducirse como “el prometido”. Volveremos al significado de esta designación a continuación.

### 6.1. Dios y la Trinidad

En el pergamino y en los primeros libros de plomo encontrados aparecen fórmulas trinitarias. En el LP 2, la esencia de Dios se califica de la siguiente forma: “Él es uno en la Trinidad (ár. Tathlith), padre, hijo y espíritu santo (ár. rūḥ qudūs), tres personas (ár. nufūs), un Dios”.<sup>27</sup> En el LP 1, esta expresión trinitaria se explica diciendo que el padre mira a través del espejo y ve a través de la luz espiritual (bi'l-nūr al-rūḥānī) el hijo (ibn). María es el espejo. El padre es la primera persona (nafs), el hijo es la segunda persona y el espíritu santo la tercera persona (fol. 2b). Este tipo de explicación de la Trinidad parece tener sus raíces en un contexto cristiano, no solo en las obras de autores del siglo dieciséis como el fraile y teólogo dominicano Luis de Granada (1505-1588), sino también en textos árabes cristianos anteriores.<sup>28</sup> El significado de la expresión “hijo” se aclara en otros pasajes. En el LP7 Satanás le dice a Jesús: “Si eres el rūḥ Allah, haz de esa [piedra] pan”. Compárese esto con la misma historia como aparece en el evangelio de Mateo (4: 3) y Marcos (4: 3), donde se hace referencia a Jesús desafiador de Satanás como al *hijo de Dios*. La conclusión que se saca es que *el autor de los libros de plomo tiene una preferencia por el uso del concepto de rūḥ*

<sup>27</sup> انه وحدا بتثلث ابي وابن وروح قدوس، ثلاثة نفوس، الالهة وحدا LP 2, 2v-3r, y el Pergamino.

<sup>28</sup> David Thomas, *Christian doctrines in Islamic Theology*. Leiden, Boston: Brill 2008, 75.

*Allah*.<sup>29</sup> Cabe destacar también el papel de espejo que se le atribuye a María. Volveremos a este aspecto a continuación.

### 6.2. Encarnación

Para determinar qué lugar que ocupa la doctrina de la encarnación debemos analizar la relación entre la naturaleza humana y divina de Jesús (LP 2, 4b). Los libros más antiguos, como el LP 1, establecen que la humanidad y la divinidad están presentes en Jesús, quien ocultará su divinidad (ilāhiya) a los malhechores en el día del juicio por su humanidad (insāniya). La afirmación más clara se halla en el pergamino, en particular en la larga lectura del evangelio de Juan 1: 1-14, que aunque se diferencia del texto canónico, de hecho menciona el versículo en el que se afirma que la palabra se ha hecho carne (P: al-kalām raja'a laḥm, vulgata: verbum caro factum est, Juan 1:14). Pero en el LP 10, fol. 3b, *Dāl*, se dice que Jesús tiene una esencia/naturaleza (ár. Dhāt), no dos: “el que fue enviado (a ella, a saber, María) era uno, no dos seres”. LP7, 13b dice: “porque en realidad era un ser humano”.

### 6.3. Crucifixión

Con respecto a la crucifixión, los libros plúmbeos dan varias opiniones. En el LP 2, fol. 3a, leemos que Jesús fue enviado para salvar al hombre, que fue crucificado bajo Poncio Pilato/Tiberio, descendió al limbo y se llevó las almas. Es resucitado al tercer día, ascendió al cielo y ahora está

<sup>29</sup> La misma implicación se desprende de LP7, fol. 20a, al describir la reacción de algunas personas que se quedan estupefactas después de la crucifixión: “éste es seguramente el espíritu de Dios”, refiriéndose a: éste es seguramente el hijo de Dios. Téngase en cuenta que algunos místicos como Ibn al-'Arabī aceptaron la idea de que Jesús tenía un progenitor y que podía ser considerado como un hijo, véase Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Griffon*. Leiden etc. 1999, pp. 523-524, y apéndice IV, p. 601. Ibn al-'Arabī se refiere a Jesús como “el espíritu y el hijo del espíritu [de Dios] y la madre María”.

sentado a la diestra del padre. Referencias similares a la crucifixión de Jesús se encuentran en otras partes.

En el *Libro de las cualidades sobresalientes y los milagros de nuestro señor Jesús y de su madre la santísima virgen María* (*Kitāb Maḥāsin Sayyidinā Yaṣū' wa-Ma'ājizihī wa-Ummihī Maryam al-Ṣāliḥa al-'Adhra*, LP7) encontramos sin embargo un pasaje que sugiere otro punto de vista. Aquí leemos “que Jesús fue tomado por Dios en el jardín (de Getsemaní)”, y que “Dios hizo cumplir su tiempo a través del ángel”,<sup>30</sup> una expresión que recuerda a Q. 3: 54-55, *tawaffāhu*. En este pasaje, se sugiere que no fue Jesús quien fue crucificado, sino otra persona. Esto está en conformidad con la doctrina principal islámica.

### 7. María y la Esencia del Evangelio

En los libros de plomo y especialmente en los más antiguos, se hace referencia a María como virgen antes, durante y después de dar a luz, en total conformidad con el islam y se la designa como pura (*tāhir*) con respecto al pecado de Adán, el “primer pecado” (*ār. al-dhanb al-awwal*) como es llamado en los libros más antiguos. Esta última expresión fue interpretada por los defensores católicos romanos de los libros como una corrección del concepto de la inmaculada concepción, que fue una doctrina muy controvertida (LP 2, fol. 3a). En los libros posteriores, y en particular en el LP 16, El libro de las conversaciones íntimas de la Santísima Virgen María (*Kitāb Munājāt al-Ṣāliḥa Maryam al-'Adhra*) se usa otra expresión, a saber, que María era pura con respecto a absolutamente todos los pecados y que nunca sería tocada por nada relacionado con ellos (LP 16, fol. 7a). Quizás podemos ver en esto una evocación de la doctrina islámica de la protección del pecado de los profetas (*'iṣma*). De hecho, María asume el carácter de una profetisa, a quien se le ha

<sup>30</sup> LP 7, fol. 19b.

revelado una escritura, la *Esencia del Evangelio*. En los libros de plomo, María asciende al cielo y recibe revelaciones que se narran en el marco de géneros como las *munājāt* (conversaciones íntimas, por ejemplo, en el islam, entre Moisés y Dios) y el *mi'rāj* (“ascensión”, especialmente de Muhammad) (LP 16). Los libros que se dice que han sido revelados a María son: LP 11, LP 14, LP 15, LP 16, LP 18 y LP 17. Al final del viaje nocturno, ve la *Esencia* como un libro (*kitāb*) dentro una cúpula celestial (LP 16, fol. 19a). Mismamente Pentecostés fue anunciado por la aparición de la luz celestial (LP 16, fol. 2a, 22b-23a) y el descenso del espíritu santo (نزول الروح المقدس—LP 15, 2b). Aquí, se utiliza el concepto coránico de la revelación. LP 15 nos dice que durante Pentecostés María muestra a los presentes en Jerusalén tanto la *Esencia del Evangelio* original como su copia. Las tablas originales que contenían la *Esencia del Evangelio* desaparecieron durante la noche cuando apareció una gran luz, y el monte de los olivos (*Jabal al-Zaytun*) se abrió y la *Esencia* desapareció en él. La historia de las láminas originales corre, por lo tanto, paralela a la historia de las tablas de Moisés que tras haber sido rechazadas por el pueblo de Israel por primera vez, se preservaron en el Arca en el Templo en Jerusalén. Es muy significativo que los libros de plomo se refieran a Jerusalén como *Ramat al-Hamal* (Altitud de la Negligencia). Esta noción tiene una fuerte connotación polémica antijudía en el islam. En nuestro contexto, simboliza el rechazo divino hacia los judíos y la elección de Dios de los musulmanes. De este modo, la copia (*nuskha*) de la *Esencia del Evangelio* es en cierta forma análoga a las tablas de Moisés, y será llevada a los confines más alejados del mundo donde se preservará de forma segura (LP 15, fol. 4b) y que sirve, junto con el original que se encuentra en Jerusalén, como guía perfecta para aquellos que vivirán allí al

final de los tiempos.<sup>31</sup> Los apóstoles le preguntan a María sobre el contenido de la *Esencia*, pero María les responde que la comprensión plena de la *Esencia del Evangelio* está reservada a aquellos que vivirán en los últimos días (LP 15, fol. 2b). El LP 20, 3b dice: “todas estas cosas fueron predestinadas por Dios de acuerdo con su conocimiento eterno (preexistente)” (kullu shay qaḏāhu Allāh ‘alā ‘ilm fī sabiq ‘ilmihī). Como hemos visto, una de las cosas que Dios predestinó para el fin de los tiempos es la *Esencia del Evangelio*, que es revelada al Bienaventurado (mun‘am) en la Tawrat con la fuerza de Su abrumadora generosidad. En ella hay “al-dhikr al-ḥakīm”, “la sabia admonición”. Esta última expresión es una referencia clara a Q. 3: 58, donde hay la expresión “recordatorio lleno de sabiduría”. Esta misma expresión es también utilizada por la tradición musulmana para hacer referencia al mismo Corán. A esto se añade el hecho de que la *Esencia del Evangelio* se describe como no creada (LP 15, fol. 2a), algo que evoca al lector musulmán el dogma de la no-creación (eternidad) del Corán. En conclusión: la *Esencia del Evangelio* es idéntica al Corán, pero se revela a María, que adquiere en los libros de plomo los rasgos de una profetisa y, sobre todo, de una santa. Al igual que muchos otros místicos hace un viaje espiritual<sup>32</sup> a los cielos y como ejemplo perfecto tiene que hacerse pasar en la tierra por la *Esencia del Evangelio* hasta su muerte (LP 16, fol. 20b). Esto evoca en los lectores musulmanes la idea de insān kāmīl, el ser humano perfecto. Mientras que, como Schimmel ha señalado, los místicos en general veneraban a María, los documentos históricos muestran que los mudéjares y moriscos granadinos

<sup>31</sup> LP 16, fol. 20b.

<sup>32</sup> Se creía que solo el Profeta había hecho un viaje corporal (ār. bi-jismihi), véase Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ‘Arabī*. Lahore: Suhayl Academy 2000, p. 154.

veneraron a María de forma especial, incluso en comparación con la comunidad de cristianos viejos.<sup>33</sup> En conclusión, el lugar que ocupa María en los libros de plomo es virtualmente el de una profetisa sin pecado y el de una santa. A pesar de que su carácter profético no está en conflicto con el propósito que expresa la finalidad de la profecía de Muhammad (pues ella vivió antes, no después de él), este elemento es significativo y ciertamente supera los límites del islam.<sup>34</sup>

#### 8. La cadena de revelación en los libros de plomo: el *Ṣuḥuf Ibrāhīm*, el *Zabūr*, la *Tawrāt*, el *Injīl*, y la *Ḥaḳīqat al-injīl*

¿Cuál es el lugar de la *Esencia del Evangelio* en la secuencia de la profecía en los libros plúmbeos? Al igual que el Corán, los libros de plomo describen una secuencia de revelaciones que comienzan con los *rollos de Abraham* (ār. *Ṣuḥuf Ibrāhīm*), seguidos de los *salms de David* (el *Zabūr*) (LP 10, fol. 2b LP 16, fol. 19b), la *Torá* (*Tawrāt*), y el *Evangelio* (*Injīl*), mientras que el libro verdaderamente perfecto es la *Esencia del Injīl*, que es la guía para los creyentes al final de los tiempos (como se establece en el LP15).<sup>35</sup> Ocupa un lugar central la luz de Dios que impregna todas las revelaciones y que preexiste. Con respecto a su forma, en las tablas, la *Esencia del Evangelio* puede entenderse como un *Tawrāt* e *Injīl* restaurados y

<sup>33</sup> Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Geschichte des Sufismus*. Köln: Diederichs 1985, p. 609. También afirma que Ibn Arabi consideraba posible que las mujeres fueran abdāl. Amalia García Pedraza, “El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales”, *Sharq al-Andalus* 12 (1995), pp. 223-234, pp. 229-231; ídem, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los Moriscos que quieren salvarse*. Granada: Universidad de Granada 2002, 2 vols.; Amy G. Remensnyder “Beyond Muslim and Christian: The Moriscos’ Marian Scriptures,” en *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41: 3, 2011, pp. 545-576.

<sup>34</sup> Jane Smith y Yvonne Haddad. “The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary.” *The Muslim World*, LXXXIX (1989), pp. 161-187.

<sup>35</sup> Los otros libros de plomo pueden verse como un paralelo a los Ḥadīth.

perfeccionados. El *Injīl* es el espíritu (rūḥ) de la *Tawrāt* y el espíritu del *Injīl* es la *Esencia* (LP 15, fol. 2a). Además, leemos en muchos lugares en los libros de plomo que “todos los libros (revelados) son la verdad (kullu kitāb ḥaqq)”, es decir, que se han tomado de la “tabla bien preservada” (al-lawḥ al-mahfūz), donde también encontramos a Jesús también representado como Rūḥ Allāh (LP 7). Éste es el signo más claro del mensaje inclusivo y místicamente inspirado que nos dan los libros de plomo a los que nos hemos referido anteriormente.

Pero esta unidad mística no excluye la naturaleza a veces polémica de los libros de plomo. Se dice que la *Tawrāt* original fue corrompida por los judíos. Estas corrupciones incluyen los supuestos pasajes originales sobre el salvador prometido de los que se les acusa de haberlos borrado (LP 22, fol. 3b). Hemos visto anteriormente que el hecho de que la *Esencia del Evangelio* hubiese sido traída de la colina de la negligencia hasta el occidente más lejano también simboliza que el pacto divino con los judíos había sido abrogado, y uno nuevo había sido concluido. En ese pacto, un grupo de musulmanes que iba a la vanguardia, a saber, los moriscos de Granada, aparecen como los nuevos elegidos. La corrupción del *Evangelio* (*Injīl*) es menos conspicua en los libros de plomo, pero los autores tampoco lo presentan como perfecto. Como hemos visto, esa perfección se proyecta exclusivamente en la *esencia del Evangelio*, a saber, en el islam, aunque con una serie de elementos peculiares, como el lugar de María en tanto que profetisa. La impresión general que nos da el testimonio de la narrativa de los libros de plomo es que, al presentar una versión mejorada del cristianismo, la religión perfecta es el islam. La frase que dice que todos los libros son la verdad y que la *Esencia del Evangelio* impregna el

universo sugiere, sin embargo, que el autor sostiene puntos de vista místicos.

### 9. El escenario escatológico del pergamino y los libros de plomo

Las reclamaciones universales de los libros plúmbeos también se hallan en el panorama escatológico que presentan. Como hemos visto, Jesús se conoce en una serie de libros de plomo como el Bendito (al-man'ūm, LP 7, f 10b).<sup>36</sup> Esto sugiere que al igual que en la tradición cristiana Jesús es el Salvador prometido, el mesías. Los epítetos atribuidos a Jesús son: al-amīn, al-ḥaqq al-mubīn al-ṣidiq al-amīn (LP3); sayyidunā Yaṣū' rūḥ Allāh al-amīn, Rūḥ Allāh shaff' al-'ibād bi-al-'Injīl al-'azīz; rūḥ Allāh al-'alā (LP7); Rūḥ Allāh al-marḍī (LP10); al-amīn (LP10); sayyidunā Yaṣū' Rūḥ Allāh; also: 'abd (LP10); (LP16); rūḥ Allāh al-shaff' laka (LP16); al-Masīḥ Yaṣū' ibn Maryam Rūḥ Allāh sayyidunā (LP20); Rūḥ Allāh al-amīn shaff' al-'ibād;—*todos estos epítetos son también epítetos conocidos dentro del islam para Muhammad*. Esto parece ser un recurso retórico para aumentar más si cabe la aceptación de la doctrina que dice que Jesús ocupa un lugar muy elevado, pero junto a Muhammad, aunque nunca se le menciona explícitamente. El autor de los libros plúmbeos acentúa su particular veneración islámica por Jesús.

Pero hay ambigüedades: el LP7 (La vida de Jesús y María) confirma que el Bienaventurado es Jesús, pero los epítetos como en los textos polémicos musulmanes antijudíos, están relacionados con la futura venida de Mahoma. Esto es válido en primer lugar para las palabras *hīd mīd*, que según el LP 7 se encontraban originalmente en el suḥuf Ibrāhīm. Sin embargo, las palabras *hīd mīd* son referencias al hebreo *bi-meod meod* en Génesis 17:20 y son utilizadas por los

<sup>36</sup> LP7: Él es el *man'ūm* anunciado por los 42 profetas que le precedieron en la *Tawrāt*.



polemistas musulmanes antijudíos para probar la *venida futura de Mahoma a partir de las escrituras judías*.<sup>37</sup> El mismo pasaje en el LP7 también se refiere al prometido como al-Māhī, que es uno de los nombres del profeta Mahoma que significa “el que borra [la incredulidad]”.<sup>38</sup>

En otros textos de los libros de plomo, como el LP 14 (3a), Jesús claramente tampoco culmina las expectativas mesiánicas, sino que el texto apunta a otro futuro salvador. Leemos aquí: “una Luz de Dios (nūr min Allāh), llamada (nuevamente) el Iluminado al-Māhī, que en griego significa “paracleto”, apoyándole, (a aquél será el sello de los mensajeros (khātām al-rusul).” Podemos ver aquí que estos textos son, en el mejor de los casos, ambiguos, y pueden ser incluso contradictorios. En el primer texto, el LP 7, Jesús se presenta como el salvador, pero a partir del atributo se ve claramente que debe ser entendido como el profeta Mahoma.

Nosotros sostenemos que esto es similar a la relación que existe entre los libros revelados. Ambos tienden a argumentar en la misma dirección: la revelación culmina en el espíritu del Injīl, su Esencia. Mientras que las descripciones de la *Esencia del Evangelio* evocan el Corán, el paracleto y otros títulos evocan al profeta Muhammad. Al final de los tiempos, un hombre llamado Ṣāliḥ, el faqīh (“sacerdote piadoso”), dará

<sup>37</sup> Encontramos esta expresión también en la polémica antijudía *Iḥām al-yahūd de Samau’al al-Maghribī*, véase Hava Lazarus Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, 1992, 107 y Pieter Sjoerd van Koningsveld y Gerard Albert Wieggers, ‘Marcos Dobelio’s Polemics against the Authenticity of the Granadan Lead Books in Light of the Original Arabic Sources’ in Mercedes García-Arenal y Gerard Wieggers (eds.), *Polemical Encounters: Polemics between Christians, Jews and Muslims in Iberia and Beyond*. Pennsylvania Pennsylvania State University Press, 2019, pp. 203-268, p. 212.

<sup>38</sup> Compárese, “Quebrantador de la Incredulidad” (Dayish al-kufr), para Ibn al-Mughīra. Se mencionan otros dos epítetos: uno es Farūq jamīl, “el separador que reúne” una expresión que no hemos podido encontrar en otro lugar, y Tabtabā’, sobre el que lo mismo puede decirse.

a conocer el contenido de la *Esencia* (véase LP 1 fol. 5a, y repetido en LP 15 y LP 18). Ayudado por el vicario, a saber, el Papa, se celebrará un Gran Concilio en la isla de Sapar (Chipre), en las regiones orientales de Venecia, presidida por un Conquistador, un rey de los árabes que vive en las tierras orientales de los griegos. La *Esencia del Evangelio* será explicada en la gran asamblea por las criaturas más humildes de Dios. De esta manera también se resolverán las diferencias de opinión sobre la correcta interpretación de las Escrituras, y en particular la interpretación de los contenidos del Evangelio (LP 15): فعند ذلك يبعث الله فيه بينهم اضعف خلقه ليشريح حقيقة الانجيل الذي هم فيها يختلفون. Jesús regresa (de nuevo los libros principales están en conformidad con el pergamino donde también se habla de un segundo Jesús) y lucha contra el falso mesías (el dajjāl). El sol saldrá por el oeste (LP 15, LP 18) y una sola religión prevalecerá. Esta religión es el islam. Si bien estos eventos coinciden con las descripciones islámicas de la Hora y sus Signos, incluida la confusión con respecto al orden social, LP 1, fol. 5a, LP 15, LP 18), se componen en una época que está se asocia estrechamente con el destino de los moriscos en España, tal como puede verse en varias profecías moriscas y tradiciones escatológicas. Es en este contexto que el LP 15, fol. 3b menciona que la religión (dīn) volverá a ser “extraña” (gharīban) pues también lo fue en sus principios. Esta es una referencia a una tradición profética que afirma que el islam (!) comenzó como un extraño y volverá a serlo. Como sabemos por otras fuentes, los moriscos aplicaron esta tradición conocida, pero espuria, a su propia situación como minoría oprimida que vivía en el fin de los tiempos.<sup>39</sup> También encontramos una referencia a los moriscos como

<sup>39</sup> Leonard Patrick Harvey, “A Morisco Collection of Apocryphal Ḥadīths on the Virtues of Al-Andalus” in: *Al-Masāq*, 2 (1989), pp. 25-39, p. 29, idem: *Muslims in Spain 1500-1614*, Chicago y Londres 2005, pp. 60, 63, note 8.

“extraños” en una bien conocida primera reacción a la conversión forzada de los musulmanes en España a fines del siglo quince.<sup>40</sup> Además, fue un momento en el que los cristianos se dividieron debido a la Reforma, un hecho al que se hace una clara referencia en la profecía castellana contenida en el pergamino, así como en su comentario árabe.

#### 10. Datación y autoría

Hemos establecido anteriormente que el pergamino es el documento más antiguo que se compuso, lo que significa que el año 1588 es un *término post quem* para los libros plúmbeos, que se escribieron más tarde, pero, como hemos demostrado, juntos constituyen una unidad ideológica y deben de haber sido escritos por un autor o un número de autores que compartieron toda la información con aquellos que estuvieron informados al respecto. Juntos, el pergamino y los libros de plomo se pueden entender como un intento de representar a los moriscos granadinos como un grupo de musulmanes que iría a la vanguardia en el fin de los tiempos, un intento que se presenta como islámico y como heredero de un auténtico cristianismo primitivo en la península ibérica al tiempo que rechaza el judaísmo. El uso del castellano y del latín en el pergamino y en los dos primeros libros de plomo sirvió para sensibilizar a los cristianos viejos y muy probablemente al arzobispado en particular, primero a Méndez de Salvatierra y luego a Pedro de Castro, gracias a los aspectos “cristianos” del mensaje de los libros de plomo,

---

<sup>40</sup> Nos referimos a la fatwā de Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abi Jum'a al-Maghrāwī al-Wahrānī (d. 917/1511). Fue un mufti en Fez que escribió una fatwā dirigida a los musulmanes que vivían en “tierras extranjeras” (ghurabā) y se veían forzados a expresar descreencia, alrededor de 1504, es decir dos años tras el edicto de conversión general en Castilla y en el Reino de Granada. Varios manuscritos de esta fatwa se han preservado en Romance, uno en Arábic: Vatican Library, MS Borgiano Arabo 171, fol. 2-4.

al tiempo que se mantuvo y promovió el papel del árabe y de aspectos particulares de la cultura religiosa morisca. En esencia, presenta a los moriscos como una parte integral de la población española que no debe de ser expulsada. En libros posteriores, a través de la doctrina de la *Esencia del Evangelio*, un mensaje islámico mesiánico y esotérico comienza a predominar. El pergamino consiste en una profecía castellana sobre el fin de los tiempos que se comenta en árabe. Este comentario explica la profecía castellana como parte de la ideología de los libros de plomo. Parte de ese comentario está escrito en forma poética. Entre todos los traductores que trabajaron en el pergamino, solo Miguel de Luna pudo descifrarlo y ofrecer una interpretación plausible. Podemos suponer que el LP 17 no fue escrito para ser comprendido (aparte de la única página que hemos discutido), más bien el autor deseaba cumplir solo con la *promesa* de presentar una escritura de tipo islámico a sabiendas de que la revelación perfecta ya existía y circulaba en la España del siglo dieciséis, a saber, *el propio Corán*. Es muy sorprendente que la poesía rimada en el Sello de Salomón, unido al texto indescifrable, esté compuesto siguiendo *exactamente los mismos principios estructurales que el comentario poético en el pergamino*. Esto apunta a una misma autoría para ambos textos y dado que solo Miguel de Luna pudo ofrecer una interpretación sólida, es muy probable que él haya sido el autor tanto del pergamino como de los libros de plomo. Hay una serie de argumentos adicionales que apoyan esta identificación. Luna fue también autor de otra falsificación histórica y literaria, a saber, *La Historia Verdadera del Rey Don Rodrigo*, cuyo supuesto original árabe defendió durante algún tiempo ser una fuente auténtica. Luna defendió la autenticidad del pergamino y de los libros de plomo en muchas ocasiones oficiales, en presencia del arzobispo y de

los notarios, pero en 1603 su nombre fue mencionado en un juicio ante la Inquisición donde se decía que había dicho a otros moriscos que su contenido era totalmente islámico.<sup>41</sup> Es posible, sin embargo, que ambos puntos de vista no se excluyan mutuamente como hemos mostrado anteriormente. Esto se ve aún de forma más clara en el caso de un hombre que probablemente fue el hijo de Miguel de Luna, Alonso (nacido alrededor de 1570) y que defendió la verdad islámica de los libros de plomo en 1619 al ser juzgado ante la Inquisición.<sup>42</sup> Alonso hablaba de su padre como 'el doctor Luna' y se dice en el documento que ya estaba muerto ("aunque era difunto", y de hecho murió en 1615). Creemos que era hijo de Miguel de Luna y que vivió en Roma alrededor de 1609-1610 e hizo de mediador entre Miguel de Luna y el Vaticano (grupo que incluía uno de los médicos del Papa) sobre un posible traslado de Miguel de Luna a Roma.<sup>43</sup> Era un médico morisco (aunque decía ser cristiano viejo, de lo que se desprende que se veía a sí mismo teniendo ese estatus; Miguel de Luna, muy probablemente su padre, había afirmado lo mismo). Era habitante de la ciudad de Granada, nacido en Linares. Conocía el árabe desde niño y era conocedor de las ciencias coránicas. Había estudiado

<sup>41</sup> Mercedes García-Arenal, "Miguel de Luna y los Moriscos de Toledo: 'No ay mejor moro'," *Chronica Nova* 36 (2010), pp. 253-262, Archivo Histórico Nacional, Inquisición, expediente 197-5.

<sup>42</sup> Archivo Histórico Nacional, Inquisición 1953, exp. 65, fol. 1a-3b. En algunas publicaciones anteriores hemos ya llamado la atención sobre su posible papel, véase, por ejemplo, Gerard Wiegers, "The persistence of Mudejar Islam? Alonso de Luna, the 'Lead Books' and the Gospel of Barnabas," *Medieval Encounters*, 12, No. 3 (2006) pp. 498-518. El documento fue publicado y estudiado por Bernard Vincent, "Et quelques voix de plus. De Don Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal," *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), pp. 131-145. Nos basamos aquí en el documento original.

<sup>43</sup> Véase Darío Cabanelas Rodríguez, "Cartas del morisco Miguel de Luna", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos XIV-XV* (1965-1966), pp. 31-47, p. 39.

medicina y se había licenciado en medicina, filosofía y latín. Dominaba cuatro lenguas: el castellano, el latín, el italiano y el árabe. Los inquisidores encontraron una carta dirigida al Papa y tres dirigidas al rey de España firmadas por él y escritas "a la manera morisca". En ellas afirmó haber recibido una revelación en la que habría sido llevado al cielo (es decir, habría realizado un "mi'rāj") y allí Dios le habría dicho que el momento de la resurrección estaba cerca, que todas las herejías llegarían a su fin, que la nación árabe y la lengua árabe serían de ayuda y que todo el mundo se convertiría a la santa fe católica. Debía hacer llegar este mensaje divino al Papa y al rey español y actuar como intérprete de un libro que hasta ahora había resultado imposible de descifrar y que se había hallado entre los libros de la Montaña Sagrada de "esta ciudad" (es decir, Granada). Dios le comunicó que todo aquello iba a servir para propiciar una conversión general y una "reforma general". Alonso afirmó que los libros de plomo que iba a descifrar contenían "la totalidad de la verdad católica y evangélica" aunque, según él, el Corán era también una revelación divina.<sup>44</sup> *La verdad católica completa era, por lo tanto, equivalente a la verdad del islam.* Vemos que esto es idéntico a los puntos de vista que hemos identificado ser el mensaje central que ofrecen los libros de plomo.

Por lo tanto, en las reclamaciones de Alonso hay una serie de puntos que coinciden muy bien con el mensaje de los libros de plomo y que muestran que tuvo un conocimiento íntimo de sus contenidos, por otra parte, desconocidos para el mundo exterior. ¿Podría haber sido él uno de sus intérpretes?, escribirían los inquisidores en el margen del documento. Su conocimiento de los contenidos incluía los aspectos místicos relacionados con la doctrina de la *unidad del ser*. Parece pues inevitable concluir que él también tuvo

<sup>44</sup> El término usado era '*rerum divinarum collectio*'.

que haber tenido cierta responsabilidad en la autoría de los textos. Como hijo de Miguel de Luna, probablemente cooperó con su padre. Esto también puede explicar el por qué a veces Miguel de Luna no parece entender pasajes específicos de los libros plúmbeos. Estando bajo la presión de la tortura inquisitorial, Alonso de Luna se retractó de algunas de sus declaraciones previas, pero las cosas que luego dijo solo confirman a nuestros ojos su autoría: de este modo confiesa haber inventado que tales cosas le habían sido reveladas gracias a la intervención divina y que lo único que había pretendido era propagar la secta de Muhammad.<sup>45</sup> Esto nos lleva a la conclusión de que, en efecto, creyó haber sido inspirado por Dios, quien le encomendó transmitir el mensaje, pero probablemente también fue él mismo quien lo creó. Finalmente, los inquisidores encontraron al hombre culpable y lo condenaron a cadena perpetua. Teniendo en cuenta estos datos y teniendo en cuenta las opiniones islámicas heterodoxas de los libros de plomo sobre María como profetisa, podemos preguntarnos si estamos tratando con un grupo esotérico, con una especie de 'cofradía de nuestra señora del Sacromonte' de la que Miguel de Luna y Alonso de Luna formaron parte. ¿Cuál fue el objetivo de esta extensa e ingeniosa invención histórica y religiosa? En su aspecto más práctico: legitimó la existencia de un grupo que estaba bajo la amenaza de la marginación y de la expulsión, los moriscos en general, pero más particularmente el grupo de moriscos granadinos que en su apariencia externa estaban asimilados por completo y que aún vivían en Granada después de las expulsiones forzosas a Castilla tras la revuelta

---

<sup>45</sup> avia sacado las proposiciones y escriptos arabigos que contenían las dichas cartas y les abía escripto a fin de que se supiese la secta de Mahoma y se convirtiesen todos a ella y para que le diesen más credito avia dicho que eran revelaciones de Dios y que estaban en los libros del monte sancto.

de 1568-170. Investigaciones recientes han dejado claro que este grupo surgió en los años que giran a la absorción de los mudéjares alrededor de 1492. Estos eran mudéjares que se habían convertido voluntariamente y buscaron la asimilación a la sociedad cristiana. Como cristianos nuevos, muchos de ellos florecieron económicamente y ascendieron a los niveles más altos de la sociedad. Algunos incluso alcanzaron puestos nobiliarios.<sup>46</sup> A finales del siglo dieciséis, estos grupos e individuos comenzaron a falsificar documentos para evitar ser incluidos en las expulsiones inminentes, pruebas de su estatus de cristianos viejos e incluso de pertenencia a la nobleza. Luna fue uno de los que aspiraron a obtener la "hidalgúa". Los libros de plomo encajan en este patrón pero siguen un camino muy diferente al de las falsificaciones de otros documentos jurídicos e históricos, a saber, el de promover un mensaje islámico, místico e inclusivo que puede considerarse como un fruto excepcional de la imaginación religiosa.

---

<sup>46</sup> Véase, por ejemplo, William Childers, "An Extensive Network of Morisco Merchants." *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, II, *The Morisco Issue*, Kevin Ingram (ed.), Leiden etc., 2012, pp. 135-160; Enrique Soria Mesa, "Falsificadores, usurpadores y herejes. La familia Baños de Granada, de moriscos islamizantes a marqueses," *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 40 (2018), pp. 296-315.

El archivo de la Abadía del Sacromonte de Granada preserva un tesoro de gran importancia que fue el tema de una conferencia pública por dos investigadores holandeses en el Palacio Arzobispal en Granada, el martes 19 de marzo 2019. El tesoro del que tratamos consiste de textos árabes escritos en un hoja de pergamino y un gran número de hojas pequeñas de plomo, descubiertos a finales del siglo XVI en un torre del antiguo mezquita catedral y en varias cuevas del Monte Valparaíso, llamado desde entonces el Sacro Monte. Estos textos árabes pertenecen a las últimas producciones literarias de los moriscos granadinos, de origen Andaluz y islámico. Los moriscos continuaron que en muchos casos su antigua fe en secreto. Con la permisión del Arzobispo de Granada, los investigadores holandeses, ambos especialistas en la historia de las religiones y la historia del islam, incluso la historia de los musulmanes que vivían como minorías en la España cristiana, están preparando un estudio, edición crítica y traducción de estas fuentes, que han sido objeto de una fuerte polémica en el siglo XVII, y al presente se presentan de nuevo como un tema de gran interés por parte de la comunidad científico internacional. Los profesores Van Koningsveld (Profesor emérito de Estudios Islámicos en la Universidad de Leiden) y Wieggers (Profesor de las Ciencias de las Religiones en la Universidad de Ámsterdam), presentan aquí un informe científico sobre su proyecto y echan nueva luz sobre el discurso religioso de estos textos enigmáticos.