

ACTAS

III CONGRESO HISPÁNICO DE LATÍN MEDIEVAL

(León, 26-29 de Septiembre de 2001)

VOLUMEN I

Coordinador: Maurilio Pérez González



UNIVERSIDAD DE LEON
Secretariado de Publicaciones
y Medios Audiovisuales
2002

LA "VITA MAHOMETP" DEL CÓDICE 10 DE UNCASTILLO (S. XIII): ESTUDIO Y EDICIÓN

V. VALCÁRCEL
U.P.V.-E.H.U.

Nos proponemos aquí realizar un estudio filológico y literario, junto con una nueva edición del texto, de la vida de Mahoma, escrita, según parece, en tierras de Aragón en el primer tercio del s.XIII y conservada en el manuscrito 10 de la colegiata de Santa María del pueblo de Uncastillo. Nuestro discurrir por y sobre la misma se organizará según el siguiente esquema:

- I. Introducción: la obra y su interés. Escasez de estudios anteriores.
- II. Estructura de la obra: idea simbólica que rige la narración; secciones, apartados y temas en que se organiza el material histórico-biográfico; recursos literarios con que el autor cohesiona el relato.
- III. Destinatarios y finalidad; datación y autor.
- IV. Nueva edición de la Vita Mahometi.

I. Introducción: la obra y su interés. Escasez de estudios anteriores.

En 1931 el medievalista y polígrafo español, M. Serrano y Sanz, dio a la letra impresa una vida de Mahoma, escrita en latín, más bien breve pero de caminar rápido y bastante rica en información¹. La vida nos la ha transmitido un manuscrito del siglo XIII, conservado en la iglesia de Santa María del pueblo aragonés de Uncastillo, diócesis actual de Jaca.² M. Serrano y Sanz hacía anteceder al texto de la vida el recordatorio de unos pocos datos, elementales, de la producción literaria occidental sobre Mahoma tanto en latín como, y esto en mayor medida, en romance hispano³. Después de M. Serrano y Sanz, y que nosotros sepamos, esta vita Mahometi nunca más ha sido editada; y se podría decir que nunca ha sido estudiada pues lo referido a ella por este polígrafo español en el citado trabajo no pasa de ser un conjunto de nótulas que, en mi opinión, no merecerían el calificativo de estudio. Y aún menos lo merecen las menciones o notas que sobre dicha vida encontramos después de M. Serrano y Sanz. En efecto, por lo que nosotros sabemos,

¹ Cfr. M. Serrano y Sanz, "Vida de Mahoma según un códice latino de mediados del siglo XIII", *Erudición ibero-ultramarina*, t. II, 1931, pp. 365-395, texto en pp. 391-395.

² Esta iglesia llegó a poseer un considerable número de códices de los que todavía conserva algunos. Uno de ellos contiene un cartulario, de finales del s. XII, publicado por A. J. Martín Duque, "Cartulario de Santa María de Uncastillo (s. XII)", *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, 7, 1962, pp. 467-740. En él se puede rastrear la importancia de esta iglesia por aquellos siglos.

³ En concreto alude a Eulogio de Córdoba, Pedro Alfonso, Pedro el Venerable, Rodrigo Jiménez de Rada, Alfonso el Sabio, Pedro Pascual, Sancho VI y Juan de Mena.

solamente E. Cerulli⁴, J.M. Millás Vallicrosa⁵, N. Daniel⁶, y T.E. Burman⁷ tocaron después, muy de pasada, la obra. El autor italiano, en su magnífica obra abajo citada, se limita a señalar unas pocas divergencias del contenido del relato del Miray⁸, inserto en la vida de Mahoma, respecto al Liber Scalae Mahometi, que él edita. Ofrece, además, al lector la parte de la vida que se corresponde con el Miray, siguiendo el texto de M. Serrano y Sanz del cual mejora la puntuación. Por su parte, en Millás Vallicrosa encontramos alguna referencia indirecta a cuestiones como la datación o el autor de la vida. N. Daniel, en su esencial obra, *Islam and the West*, además de dar noticia de esta vida de Mahoma en su bibliografía, no hace sino una brevísima referencia a la misma en la nota 82 del capítulo II de su obra a propósito de la tradición de los milagros de Mahoma. Y algunos más, como U. Monneret de Villard⁹ o A. Echevarría,¹⁰ saben igualmente de su existencia.

Nosotros creemos que esta obrita, a pesar de su latín, el cual antes se calificaría sin más de bárbaro, tiene gran interés histórico y cultural, no sólo porque trate de un personaje como Mahoma, que ya es mucho, sino porque, en nuestra opinión, supone una solidificación concreta de ese magma de noticias y leyendas que, con más o menos base histórica, se había ido haciendo a través de los siglos en el mundo cristiano sobre Mahoma y el Islam, primero y embrionariamente, en el mundo cristiano greco-bizantino y, después y más ampliamente, en el mundo latino occidental. Y esta solidificación implica una época, un medio, un ambiente, una mentalidad y una cultura. Eso es lo que primeramente la hace interesante. A ello se une, además, un hecho para un filólogo también significativo, atractivo y digno de estudio, el cual se deja ver ya tras una lectura inicial: la obra viene a ser, y no sólo en la intención sino también en los propios mecanismos literarios, una anti-hagiografía o una hagiografía al revés. Esto la convierte en una pieza diferente que hace más rico el panorama de la producción biográfico-hagiográfica medieval de la Península.

II. Estructura de la obra: idea simbólica que rige la narración; secciones, apartados y temas en que se organiza el material histórico-biográfico; recursos literarios con que el autor cohesiona el relato.

Se puede decir que en toda biografía existe, en efecto, una idea nuclear y simbólica, un leit-motif, declarado o no, que el biógrafo nos quiere hacer llegar sobre el personaje. ¿Cuál es esta idea en la vita Mahometi?

⁴ E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano, 1949, pp.331-334.

⁵ J. M. Millás Vallicrosa, "Un tratado anónimo de polémica contra los Judíos", *Sefarad*, 13, 1953, pp. 4-33, estudio previo en pp. 3-9.

⁶ N. Daniel, *Islam and the West. The making of an image*, edic. de Rockport, MA, 1993; 1ª edic. de 1960.

⁷ T. E. Burman, *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, 1994. Interesantísima obra que incluye en su segunda parte la edición del Liber Denudationis (alias Contrarietas Alfólica). La referencia a la Vita Mahometi de Uncastillo en p. 49, n. 47.

⁸ Pido disculpas a los eruditos arabistas por la transcripción que empleo para este famoso nombre y que simplifico en aras de una mayor comodidad.

⁹ En su obra, *Lo studio dell' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Roma (Cittá del Vaticano), 1944, p.25, se refiere este autor a esta vida como obra insignificante. Sin que queramos defender que la vida de Uncastillo merezca grandes elogios, nos tememos que este juicio es previo a la lectura de la obra y, por supuesto, a su estudio.

¹⁰ A. Echevarría, *The fortress of Faith. The attitude towards Muslim in fifteenth century Spain*, Leiden, 1999. Esta autora incluye la vida de Uncastillo en su bibliografía, pero no en el apartado de fuentes primarias sino en el de bibliografía secundaria.

Como es natural, el autor comienza ya por adelantar de algún modo esa idea en el prólogo de la obra: "ne sub incertis erronea pendat opinio Mahometi, scilicet, quod non fuit christianum nullatenus extitisse, prout plures referunt nescientes originem et eiusdem genus, exordiar per ordinem...". A pesar de que el texto se nos ofrece con una enrevesada frase, absolutamente oscura, pensamos que lo que el autor debió querer decir y llevar al ánimo del lector y destinatario es que, al contrario de lo que muchos dicen, Mahoma no fue cristiano, es decir, que no fue un verdadero profeta y que, por tanto, la religión o doctrina por él fundada es falsa. Opinión ésta que quedará más justificada más adelante, en el apartado de destinatarios y finalidad de la obra¹¹.

Por otra parte el autor, a fin de lograr el dibujo de ese falso profeta, es decir, de ese anti-santo, utilizará los mecanismos psicológico-literarios propios de las vidas hagiográficas¹², con las cuales, sin duda, estaba familiarizado. Ello quiere decir que el código literario que en muchas ocasiones va a utilizar será el del género hagiográfico tanto en el nivel simbólico de los temas como en el nivel estilístico de los topica, símiles, imágenes, junturas lingüísticas y léxico con un determinado valor connotativo. Sólo que el autor utilizará ese código dándole la vuelta, es decir, con un enfoque negativo. Por eso podemos decir que el resultado será no una vida neutra sino una vida por lo general en negativo, una vida anti-hagiográfica; eso sí, adelantémoslo ya, no excesivamente virulenta para lo que el Occidente latino-cristiano había acostumbrado a hacer con el personaje de Mahoma.

Para empezar diremos que el autor, como sucede en las vidas de santos, da una prioridad absoluta a la vertiente religiosa del personaje de Mahoma. Por eso se ocupará, sobre todo, de su educación religiosa, su predicación y doctrina y, más aún, de sus milagros y revelaciones y la conversión (engaño) de las gentes.

¹¹ Arriba he dado el texto de esa declaración programática tal como lo ofrece el manuscrito. Pero se trata de un pasaje, como digo, absolutamente oscuro. La oscuridad pudo surgir a partir de razones varias; por ejemplo, por errores del copista que, en ese supuesto, nos ofrecería un texto corrupto; o quizás por parte del autor, bien porque olvidó que la "opinio Mahometi" que iba a dar a continuación llevaba el calificativo de "erronea", bien porque se hizo un lío con la sintaxis cuando quería comenzar por un período más llamativo y trabajado. Si intentamos, con todo, dar un sentido a lo que realmente tenemos escrito en esa frase podemos hacer diversos ensayos de explicación. Uno sería el que daría como resultado una traducción de la frase como ésta: a) para que no quede en la incertidumbre una errónea opinión sobre Mahoma conviene saber que de ningún modo fue cristiano ([eum] christianum nullatenus extitisse), cosa que no fue (quod non fuit); b) o, por lo que hace a la oración de "quod... fuit", como ésta: porque no lo fue; o c) como ésta: que no fue cristiano (quod non fuit christianum), que de ningún modo lo fue (nullatenus extitisse). En el caso a) la oración "quod non fuit" sería oración de relativo que estaría en prolepsis respecto a la de "(eum) christianum nullatenus extitisse", la cual constituiría su antecedente. Tal prolepsis no es desconocida en el resto de la obra pues se vuelve a repetir poco después: "et hoc asserunt sarraceni, quod falsum est, quod ipse eam sanasset". La secuencia "quod... extitisse" podría entenderse también de otro modo, a partir igualmente del "scilicet" con el valor señalado, es decir, podría verse como el cruce de una iniciada e interrumpida oración completiva de quod (quod non fuit christianum-) y una de infinitivo que entra más tarde (christianum non extitisse). Evidentemente el talón de Aquiles de las interpretaciones esbozadas en esta segunda parte de la nota radica en el valor conferido a "scilicet", que aquí sería el etimológico (scire licet), y que resultaría un valor ciertamente sorprendente en un texto como éste. Por eso preferimos la explicación dada al comienzo de la misma. Permítasenos además señalar una minucia gramatical: la forma "pendat" supone o una confusión entre "pendeo" (estar pendiente) y pendo (pesar, examinar) o un cambio en la conjugación del primero.

¹² Como para algunos rasgos de la vida de Mahoma de Embricon de Maguncia vio ya J.V. Tolan. Cfr. J.V. Tolan: "Antihagiography: Embricon of Mainz's Vita Mahumeti", *Journal of Medieval History*, vol. 22, n° 1, pp. 25-41.

Por eso también, y según veremos a lo largo del análisis, incluso las cosas que la obra nos dice del hombre Mahoma, así como las esporádicas alusiones al Mahoma político y militar, incluso estos datos, se seleccionan, entrecruzan y ofrecen en clave religiosa y generalmente negativa. Y, concretando más la codificación hagiográfica, decíamos que la forma “contra-sanctitatis” de Mahoma era la del falso profeta y, por tanto, la del antisanto. Y así, al revés que los santos pero al igual que otros falsos profetas, Mahoma es un hombre ansioso de poder, el cual hace de su predicación y doctrina un instrumento de dominio al igual que ocurre con sus “dona” et “blanditia”. Y, según veremos en detalle, Mahoma será, además, contra el perfil del profeta y del santo cristiano, ligado al celibato y a la ascesis, un hombre lujurioso. Y, sobre todo, Mahoma, lejos de gozar de la habitual capacidad taumaturgica de los santos, será, según veremos, un falsario peligroso, el cual finge de continuo su poder taumaturgico por medio de artimañas. Debido, pues, a estos hilos conductores esta vida de Mahoma será, a pesar de su apariencia, una vida orgánica e interpretativa del personaje y no solo una vida episódica.

La obra comienza con el prólogo antes visto, el cual, al objetivo atrás señalado, añade dos precisiones: que aquel error sobre Mahoma lo tiene bastante gente (prout plures referunt) y que la causa del mismo obedece al desconocimiento que aquella tiene acerca del origen y ascendencia de Mahoma: “prout plures referunt nescientes originem et eiusdem genus”. Por eso el autor a continuación, precisando más el contenido concreto que tendrá su obra y que es la consecuencia lógica de las constataciones anteriores, dice que él aclarará quién fue Mahoma: “exordiar... tractaturus quod ipse natus fuit in Mecha et pater... et genus eiusdem fuit de genere de Coreis”. Y, finalmente, el autor hace una declaración de tipo literario diciendo que procederá “per ordinem”: “exordiar per ordinem tractaturus”. Él no explicita si se trata del orden cronológico, temático o de ambos a la vez; pero, a falta de otras precisiones posteriores, adelantemos ya que la noticia consecutiva del texto, “quod ipse natus fuit in Mecha”, parece indicar que el autor se refiere a un orden cronológico. Como se ve, el prólogo, limitándose a su función esencial, carece de los tópicos propios del género prólogo y camina sumamente rápido: ello será un indicio de la suma rapidez con que el autor procederá a lo largo de la obra, rapidez bien visible aunque casi nunca declarada o invocada.

A continuación, y con un simple “scilicet” por toda transición, comienza ya la narración de la vida con la primera sección, en la que podemos ver dos apartados. El primero tiene por objeto primeramente el origen geográfico (natus fuit in Mecha) y étnico de Mahoma: “genus de Coreis, quod descenderat de Hismaele, filio Abrahe”; y, después, su crianza¹³, niñez y juventud, de la cual se dice que el Profeta pasó dedicado al comercio: “mercator eundo et redeundo per partes Iherusalem et per Philisteos et per terram Feriz”;¹⁴ actividad de la que el autor nos dice que era tradicional en la tribu de Mahoma: “a genere de Coreis descendentes fuerunt mercatores”, y que éste entró en ella con una

¹³ En lo histórico el autor comete algunos errores en cuanto a su crianza y niñez pues dice que el padre de Mahoma (Abdallah) lo encomendó, al morir, a su hermano (Abou Talib) cuando parece ser que Mahoma fue póstumo respecto al padre. Además nuestro autor invierte el orden histórico de quienes se hicieron cargo del niño Mahoma al dar como primer tutor de aquél a su tío, el citado Abu-Talib, en vez de su abuelo, Abd el-Mutalib. Cfr. F. Gabrielli, “portrait de Mahomet”, en G. Walter, *Le Mémorial des Siècles, VII^e siècle. Les hommes. Mahomet*, París, 1965, p. 60.

¹⁴ Forma ésta de Feriz, que posiblemente recoge el corónimo Faris, término árabe que designaba la zona equivalente a Persia (Irán e Irak).

primera ayuda de su abuelo: “dedit eius avus sibi denarios cum quibus posset fieri mercator”.¹⁵ La impresión es que, al igual que sucede muy frecuentemente en la literatura hagiográfica, también ahora nuestro autor se muestra un tanto avaro en los datos que proporciona sobre las etapas de niñez y juventud de Mahoma.¹⁶ Pero, al revés de lo que sucede en la citada literatura, el autor para nada se refiere a hechos extraordinarios y preanunciadores, para bien o para mal, del futuro del personaje. En cambio, no se olvida, y ello es algo cargado de intención, de señalar el que la tribu a la que pertenecía Mahoma, la de los Coreixitas, descendía de Abraham por medio de su hijo Ismael, hecho que habrá que vincular a aquella intención del autor por demostrar, sí, el carácter monoteísta junto con los ingredientes de judaísmo y cristianismo que tenía la doctrina de Mahoma, pero también a que Ismael era hijo de Agar, la esclava de la mujer legítima de Abraham, Sara; ello implica una connotación de idolatría y de lucha entre la sucesión ilegítima (Ismael) frente a la legítima (Isaac) como nos deja ver un autor tan importante en la tradición latino-cristiana como Al-Kindi.¹⁷ El segundo apartado de esta sección, cuya transición apenas queda marcada en lo formal, pues va unida al apartado anterior solamente por la copulativa “et” y una forma de valor temporal, el gerundio “perseverando”, supone una inflexión en el devenir y en la construcción del personaje puesto que el autor nos lo lleva ya a su vertiente religiosa: “habuit noticiam cum iudeis et christianis quod eorumdem leges et canones posset fieri cogniturus”, “et fuit utique de melioribus tocuis generis de Coreis”.¹⁸

El conjunto de estos dos apartados resulta ser “velut summa vitae”, para decirlo con palabras de Suetonio,¹⁹ es decir, una adelantada síntesis de buena parte de la vida del protagonista pues a lo ya indicado en el apartado primero se añade, como vemos, la referencia a la vida pública de Mahoma y a los primeros problemas que en ella tuvo; la huida de La Meca a Ietrip (Medina)²⁰ a causa de aquellos problemas; el, según nuestro autor, gran recibimiento que le hacen los medinenses; el primer milagro, lo cual evidentemente supone una importante pero adelantada variación en la peripécia vital del protagonista y en la estilización de la misma por el autor; la primera declaración de su doctrina y de su profetismo: “non est alius Deus nisi solus Deus et Mahometus servus et eiusdem prophe-

¹⁵ Es de notar que nuestro autor se sitúa en la tradición que nos ofrece un Mahoma mercader por su cuenta frente a la mayoría que lo presenta viajando como empleado de su futura mujer, Hadiya.

¹⁶ Pero téngase en cuenta que, además de la rapidez con que camina la vida, la información histórica sobre esta etapa del Profeta era verdaderamente escasa. Cfr., por ejemplo, F. Gabrielli, *op. cit.*, p. 55 y 60. Cuestión importante de esos momentos, y ya debatida desde la antigua tradición árabe, es la de si Mahoma fue o no letrado. Cfr. al respecto R. Blachère, *Introduction au Coran*, París, 1959, pp. 6-12.

¹⁷ Cfr. Al-Kindi, Rescriptum ad Maurum suam legem nichil esse merito rationis ostendentis: “cum enim vos Hismaelis filios esse iactetis... vos in semine Abrahe quomodo estis qui ad Ysaac non pertinetis”. - Para el texto de la traducción latina de la Apología de Al-Kindi, que citaré más de una vez en este trabajo, utilizaré la edición de J. Muñoz Sendino: “Al-Kindi, Apología del Cristianismo”, *Miscelanea Comillas*, XI y XII, 1949, p. 339-460. Uso esta edición por ser la única de que dispongo, aunque somos conscientes de algunos reparos hechos sobre ella. Cfr. J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964, p. 101.

¹⁸ Entiendo el adjetivo sustantivado “meliores” en el sentido de “hombre de importancia económica y social”, significado bien atestiguado para la época medieval, pues me parece que a ello invita el contexto inmediato de esta frase ya que el autor se acaba de referir a la actividad de comercio de Mahoma. Un asomo de duda podría introducir la vida de Mahoma de Eulogio de Córdoba, que con su frase de “coepit... inter suos brutos Arabes cunctis sapentior esse” puede estar refiriéndose a lo mismo. La diferencia entre ambos textos tal vez se deba a la distinta traducción de un mismo término árabe. Sin embargo, las posteriores apariciones de este término en nuestra obra, referido a los “meliores arabum”, avalan claramente nuestra interpretación inicial.

¹⁹ Cfr. Vita Augusti, 9.

²⁰ Se refiere, claro está, a la Hégira, año 622 de la Encarnación. Se cree que en ese momento Mahoma tendría 54 años.

ta". Y el comienzo del poder político de Mahoma, "reinado", dice el texto, en Medina. Este segundo apartado progresa pues hasta un punto importante en el dibujo del protagonista puesto que llega ya hasta la marcha de Mahoma a Medina y hasta el reconocimiento de su profetismo y, con él, al comienzo de su reinado.

Todo ello está rodeado de circunstancias milagrosas: al entrar en Ietrip se niega a ir a otro sitio que no sea a donde lo lleva la camella, y ésta lo conduce hasta una niña enferma. La niña, al ver entrar en su casa a Mahoma, declara que: "non est alius Deus nisi solus Deus et Mahometus servus et eiusdem propheta". Naturalmente, en el comportamiento del animal y en la declaración de la niña se implica tácitamente la manifestación divina. Las palabras de aquella son escuetas pero concentradoras de la esencia de la doctrina mahometana: monoteísmo remarcado y profetismo del enviado, Mahoma. En este hecho y en esta declaración tenemos por tanto el punto culminante de esta primera parte de la vida, es decir, de la citada "summa vitae" de Mahoma. Y como continuación de esa elección divina del Profeta vemos ya su primer milagro al curar a la niña enferma, a todo lo cual sigue la natural admiración y reconocimiento de las gentes de Medina: "et turbe circumstantes mirati sunt ultra modum". De otro lado, todo este pasaje central de la vida está construido según la imaginería bíblica y hagiográfica.²¹ En concreto la entrada de Mahoma en Ietrip a lomos de la camella no puede por menos de recordar la entrada de Cristo en Jerusalén dado que las coincidencias son varias: entrada a lomos de una cabalgadura, gran recibimiento de las gentes,²² incluso alguna coincidencia literal en las palabras del relato.²³ Pero, claro está, el autor, cristiano que dibuja un Mahoma seudoprofeta, no puede concluir así la noticia de esa etapa del protagonista. Por ello se ve obligado a un comentario que desmienta la capacidad taumatúrgica de Mahoma: "et hoc asserunt sarraceni, quod falsum est, quod ipse eam sanasset nec ita prout ipsi nequissimi sarraceni referunt sibi contigerit".

En cuanto a la neutralidad o falta de agresividad en la presentación de los hechos de esta etapa digamos que de esta presentación se deduce un Mahoma más bien autodidacta, inquieto en lo espiritual y dotado intelectualmente, el cual aprovecha sus viajes para aprender gracias al contacto directo con judíos y cristianos. Y en lo económico y social resulta igualmente un hombre que se hace a sí mismo como laborioso mercader: "eundo et redeundo et in hoc perseverando". Presentación ésta que va contra la versión más extendida en las fuentes cristianas que nos ofrecen un Mahoma enriquecido gracias a su matrimonio con la rica viuda, Hadiya, quince años mayor que él.²⁴ Actitud neutra, y hasta

²¹ Imaginería que presenta a Mahoma con una aureola de triunfo que no corresponde a la verdad histórica pues es sabido que cuando Mahoma entró en Medina sus partidarios constituían una exíguua minoría.

²² Cfr. Evangelio de San Juan, 12, 12 y Zacarías, 9,9.

²³ Así para "turba", "turbae", cfr. Mateo, 8-9 y para "circumstantes", ib. 11, 42 y Hechos de los Apóstoles, 9, 39.

²⁴ Reparemos en que, mientras algunos autores cristianos de la Edad Media explotaban de un modo u otro su bajo origen social, nuestro autor no lo explota explícitamente en contra de Mahoma ni como falta de abolengo ni, después, insistiendo en destacar la diferencia entre la pobreza de Mahoma en su estado anterior a su casamiento con Hadiya y su riqueza posterior al mismo. Véase, por ej., lo que nuestro Pedro Alfonso decía al respecto: "post aliquantum vero annorum spatium mercenarius apud quandam nobilissimam viduam, nomine Chadigiam, in brevi ita dominae suae animum obtinuit, ut iure coniugii rebus omnibus et rerum pariter dominatrice potiretur. Cuius opibus de pauperrimo ditissimus effectus..." Texto del *Dialogus contra Iudaeos*, titulus quintus, según la edición de K. -P. Mieth, en J. Tolán - K.P. Mieth - E. Ducay - M^a. J. Lacarra (Coordinadora), *Pedro Alfonso de Huesca, Diálogo contra los judíos*, Huesca, 1996, pp. 94-95. Aunque es posible que nuestro autor tuviera in mente esta acusación tradicional cuando, más tarde, al dar cuenta de lo que sus instructores aconsejan a Mahoma, escribe: "dicentes quod cum dives factus fuerat".

positiva, que nuestro autor continúa en su presentación de una huida de La Meca (Hégira) forzada por la envidia de sus conciudadanos y "contribules": "et habitatores in Mecha in eum zelum et invidiam deportarunt nolentes quod inter ipsos fieret mercator". La frase alude, de forma muy genérica, a un aspecto muy importante en la vida de Mahoma, y de la que nuestro autor tal vez tendría solamente una confusa idea, el de las grandes dificultades que el Profeta encontró entre los mecanos y los coranos, los suyos, y no sólo al comienzo de su carrera profética. La versión ofrecida por el autor de la vida solamente señala como causa de aquella huida la envidia y celos que aquellos mecanos sentían ante la nueva situación de Mahoma. Lo cual continúa siendo llamativo por cuanto la tradición latino-cristiana anterior veía y presentaba con simpatía a unos mecanos que perseguían al Profeta frente a los medinenses que, como más simples y crédulos, lo acogieron.²⁵ Con todo, esta sección nos ofrece la única ocasión en que, en el contexto de la negación del pretendido milagro de la curación de la niña enferma por Mahoma, que los "sarracenos" dicen ser verdad, el autor califica de "nequissimi" a los seguidores del Profeta: "nec ita prout nequissimi sarraceni referunt sibi contigerit".

Y así llegamos al final de esta primera sección, la cual se cierra con una compleja fórmula de datación: "et cum ita inceperit regnare Mahometus in terra Ietrip fecit era ab inicio sex milia annorum et centum viginti duo anni et Incarnacio Christi sescenti et viginti duo anni, regnante imperatore Enricli et papa Iohanne". Del comienzo de esta fórmula destaca un término, "regnare", que en virtud de su significado principal y de su riqueza semántica, trasluce la complejidad del liderazgo de Mahoma, liderazgo que implica el poder absoluto en todas las esferas de la vida pero que parece poner por encima la vertiente civil; con su entrada en Medina comienza por tanto el mando absoluto de Mahoma. Por otra parte, el autor consciente, evidentemente con la claridad que da el "post eventum", de la importancia de ese hecho, lo data en relación a la edad del mundo, de la era cristiana, del reinado del emperador bizantino, Heraclio, y del papa correspondiente, que él cree ser Juan.²⁶

Por lo que hace a la distribución del material histórico-biográfico apuntemos que la conveniencia o necesidad de acompañar la declaración del profetismo de Mahoma y el inicio de su "reinado" en Ietrip con la manifestación de su falso poder taumatúrgico hace que el autor inserte ya aquí el ya citado milagro de la curación de la niña enferma desplazando este episodio de su lugar natural, la sección cuarta, dedicada a los "mirabilia Mahometi".

Y, aunque carece de fórmula de apertura ya que un simple "et" la une al texto anterior, tenemos a continuación una nueva unidad temática y sección, la segunda, que versa sobre lo que en la biografía antigua se conocía como los "erotica", la vida amorosa del

²⁵ Así Al-Kindi, en su ya citada Apología: "habuit autem ibi XL de suis, qui ei affuerunt custodientes ab illis de Mecha quos valde infestos habebat eo quod ipsi omnes artes eius et maleficia nossent. Oderant illum quippe nimis quia, cum latro et pestifer esset et prophetam se dei dixisset, stultis hominibus mencebatur". Cfr. J. Muñoz Sendino, Al-Kindi, *Apología...*, p. 401.

Históricamente se ha explicado esta oposición de mecanos y coranos porque ellos no creían entonces en el profetismo de quien habían visto crecer, acusándolo de loco, poseso, poeta y de que procedía de bajo nivel social. Además aquellos se veían atacados por él en su idolatría y seguramente también en el "statu quo" económico y social en que estaban instalados. Véase, por ej., F. Gabrielli, *op. cit.* p.50.-Dificultades intuidas y reconstruidas con gran verosimilitud y lirismo por Washington Irving en su *Vida de Mahoma*, trad. esp., 4^a edic., Madrid, 1964, caps IX y X.

²⁶ Y que sería Juan IV (640-642). Pero el autor se confunde porque al año de la Hégira corresponde el papa Bonifacio V. Señalemos de paso, ya que hablamos de una vida compuesta en Hispania, que entre tanta data de este hecho el autor no utiliza la referencia al reinado visigodo, como ocurría con frecuencia hablando de Mahoma.

personaje. Dicho más llanamente, el tema que el autor trata aquí es el de Mahoma y sus mujeres. Por un momento podría pensarse que ahora el autor se olvida de la esfera político-religiosa del personaje para centrarse en un aspecto puramente privado y personal de la vida del protagonista. Pero que no es tal lo revela pronto aquel al contarnos cómo Mahoma presenta su matrimonio con Zaynab como el cumplimiento de un mandato divino y, después, con el comentario con que cierra la sección. Por otra parte el autor aprovecha el momento para dejar constancia, y fundamentalmente de modo implícito, de la lujuria del seudoprofeta. Primeramente con un dato escueto pero elocuente: “et habuit sedecim uxores cum ista”. ¿Qué se podría pensar de un pretendido profeta que tuvo diez y seis mujeres?²⁷

Además, si es cierto que menciona a Hadiya, la cual fue la primera y, según hemos visto, aquella cuyo matrimonio había tenido consecuencias más importantes en la vida de Mahoma, sin embargo, como biógrafo de aquel falso profeta que quiere dibujar, se extenderá, muy consciente y voluntariamente, sólo en el caso de la, para él, última de ellas,²⁸ Zaynab: “volumus referre qualiter sibi contigerit cum extrema”. Y es que el modo como Mahoma se hizo con la bella Zaynab revelaba muy claramente aquella lujuria del Profeta puesto que el desencadenante de todo fue la belleza de esta mujer: “et erat nimis formosa et captavit eius benivolenciam et amore eius preocupatus”. Además el episodio de su logro de Zaynab incide igualmente en la capacidad de engaño y falsedad de Mahoma a quien el autor nos presenta, sin decirlo a las claras, urdiendo la estratagema de la falsa visión del ángel Gabriel que le ordena tomar a Zaynab como esposa. Y, si a ello se une que la historia de la bella Zaynab tenía tras de sí una larga tradición,²⁹ explicable por lo romántico y excitante de la misma, la cual sin duda conocería nuestro autor, la actitud de éste en este punto puede quedar perfectamente explicada.

Y, sin embargo, volvemos a encontrar que la actitud del biógrafo cristiano hacia Mahoma es moderada en un tema tan apto de por sí para el ataque y con tanta tradición histórica en el mismo por parte de los autores cristianos que, concibiendo siempre a santos y profetas modelados en el celibato y la vida ascética, protestaban, a veces con saña a veces con fruición y regodeo, de un Mahoma lujurioso. En efecto, el autor omite noticias o consideraciones como que su primera mujer, Hadiya, era una viuda quince años mayor que Mahoma pero, eso sí, muy rica y su patrona;³⁰ o como que Mahoma se jactaba de su poder sexual que, según algunos autores, decía ser equivalente al de cuarenta hombres.³¹

Y, si la sección carecía de fórmula de apertura, no sucede así en su conclusión pues finaliza con un doble cierre: de un lado, con un lacónico e irónico comentario final que explicita la lascivia de Mahoma puesta de relieve en la historia anterior: “et hic talis prop-

²⁷ Recuérdese, por ej., lo que sobre este punto decía Al-Kindi: “si una sola uxor a Dei amore impedit hominem quomodo qui tantas habebat et totus in earum libidine versabatur ... officium prophete congrue adimplere poterat? Cfr. J. Muñoz Sendino, *Al-Kindi, Apología...*, p. 70.

²⁸ En lo histórico el autor comete un error pues a Zaynab le siguieron otras dos. Y en cuanto al número de mujeres del Profeta hemos de recordar que éste oscila según las tradiciones. Así, por ej., la Summula de Pedro el Venerable o Rodrigo Jiménez de Rada dan el número de diez y ocho. La cifra más común, sin embargo, es la de quince, proporcionada, entre otros, por Al-Kindi en su citada Apología.

²⁹ Parece que fue Juan Damasceno el primer polemista antiislámico en usar de esta historia. Cfr. N. Daniel, *op. cit.*, C. III, n. 51.

³⁰ Noticia y comentario que sí proporciona Al-Kindi en su Apología: “... donec duxit uxorem (Cadigam) interveniente causa quam tu scis. Postquam vero se divitem factum eiusdem mulieris opibus vidit”. Cfr. edición citada, p. 401.

³¹ Véase, por ejemplo, en Pedro Alfonso: “De cuius vicii potentia, libidinis scilicet, laudasse Deum legitur, eo quod in eo quadragies super humanum modum habundaret”. Cfr. *op. et ed. cit.*, p. 97.

heta fuit qui concupiebat uxores aliorum tam turpiter et inhoneste”; y, de otro lado, con un vago y oscuro dato histórico que quiere situar en el tiempo el matrimonio de Mahoma con Zaynab: “et hoc in tempore heretici arriani”. ¿A qué se refiere con esto el autor? En mi opinión, estaríamos ante una alusión a la figura legendaria de Bahira-Sergius, que en alguna de las versiones circulantes fue el monje arriano que en su encuentro con Mahoma reconoció el carácter divino de éste y profetizó su destino; incluso, según alguna variante de la leyenda sobre el mismo, habría introducido al Profeta en las ideas cristianas.³² A él se había referido ya Juan Damasceno como “el monje arriano”.³³

Una fórmula muy explícita y muy marcada para lo que acostumbra a hacer nuestro autor, “modo autem volumus narrare numerum virorum in eum credencium”, da paso a la siguiente sección o unidad temática, la tercera, la cual, dejado el tema de los matrimonios y las mujeres de Mahoma, se centra en la predicación del Profeta.

La sección, dentro de su esquematismo, tiene en lo conceptual tres apartados. El primero se refiere a cómo Mahoma adquiere la doctrina que predica y el fin que persigue con ella. El segundo recoge el núcleo doctrinal de esa predicación. Y el tercero se refiere al resultado de esta predicación o primeras conversiones. En el segundo apartado el autor cristiano nos da ciertamente el núcleo de la doctrina mahometana insistiendo en el monoteísmo de su doctrina: “dicens (Mahoma) unum Deum esse creatorem celi et terre, nullum alium habentem participem”; y recoge también la diferencia doctrinal básica entre el Islam y el cristianismo, a cuyos seguidores acusa de adorar a tres dioses: “non eadem intentione quam christiani tres deos adorando confidentes”, es decir, se da cuenta de la negación por Mahoma de la Trinidad cristiana, lo cual implica negar la divinidad de Cristo. Y en el tercero nuestro autor habla de las conversiones, sin cuidarse mucho de la coherencia pues primero da la impresión de que los árabes se convierten masivamente: “et harabes respondententes dixerunt: verum est unicum Deum esse”, para afirmar después que al principio fueron pocos: “et illa hora converti ad se quosdam de ipsis paucis numero”. Pero en la intención del autor la clave de esta sección radica en el primer apartado pues él es el que, al margen del contenido de la doctrina y de los resultados de su predicación, invalida aquella al venir a decir que la que Mahoma predicó no le fue revelada sino algo que se tramó a partir de doctrinas ya existentes como eran la judía y la cristiana y posiblemente también a partir de elementos paganos: “... numerum in eum credencium qui fuerunt decem arabum eiusdem parentum et duo christiani et aliqui iudeorum. Et isti instruxerunt eum semper et doctrinaverunt eidem derisorie”. Consecuentemente Mahoma se revela falso profeta y su doctrina, el Islam, pasa a ser así una religión miscelánea y espúrea.

En esta ocasión el autor cristiano sí es rotundo y enfático en la descalificación de la doctrina mahometana pues, en pocas palabras, y usando el código hagiográfico al revés, ofrece la falsedad de la misma. En efecto, si al verdadero profeta y al santo Dios mismo, mediante una revelación o una conversión o con la ayuda de otro hombre santo, lo guía y de un modo u otro lo instruye en la doctrina verdadera, a Mahoma, en cambio, lo adoctrinan diez árabes, parientes suyos, y que serían paganos idólatras, dos cristianos y algunos judíos. El autor además emplea en esa afirmación dos verbos, “instruxerunt” y “doctrinaverunt”, y un adverbio, “semper”, con los que quiere dejar cerrada cualquier otra posibilidad de intervención divina o ajena a los personajes. Ahora bien, ¿quiénes fueron estos instructores mencionados?. Los verbos “instruxerunt” y “doctrinaverunt” llevan por

³² Cfr. N. Daniel, *op. cit.*, p. 268 et al.

³³ No suponemos aquí un error como el que Embricon de Mayence cometió al situar a Mahoma dos siglos antes de la fecha históricamente correcta. Cfr. G. Cambier, *Embricon de Mayence, La Vie de Mahomet*, Bruselas, 1962, p. 12-14.

sujeto gramatical el pronombre "isti" cuyo antecedente se hace difícil concretar: ¿es el último sustantivo mencionado, "iudei", los dos últimos aludidos, "duo christiani" más "aliqui iudeorum" o, incluyendo también el "decem arabum eiusdem parentum", se refiere al conjunto de los diez árabes, los dos cristianos y algunos judíos? Ante la falta de criterios gramaticales,³⁴ debemos pensar que posiblemente se refiera a todos ellos ya que el microcontexto que sigue inmediatamente a esta frase implica que quienes instruyen y adoctrinan a Mahoma pueden obtener ventajas del dominio del Profeta sobre los árabes, hecho que incluía naturalmente, antes que a otros, a sus parientes, los cuales gramaticalmente constituyen el antecedente más alejado. Ahora bien, ¿en quiénes puede estar pensando nuestro autor bajo unos nombres genéricos? No es cuestión ahora de resolver con precisión esta puntual y difícil cuestión histórica. Valga con decir, buscando la inteligencia del texto, que la afirmación del autor, dentro de su generalidad, parece tener base pues por lo que hace a los parientes árabes conviene recordar que, según la mayoría de las fuentes, parece que su primera mujer, Hadiya, y su primo Alí fueron los primeros en creer lo que Mahoma les contaba haber visto y oído en sus visiones-revelaciones, las cuales para la tradición latino-cristiana medieval sólo eran, por supuesto, falsedades inventadas y conexas con sus ataques de epilepsia o momentos de posesión demoníaca. Lo que en principio llama la atención respecto a ellos es la concreción del número, el que esos árabes parientes fueran exactamente diez.³⁵ En cuanto a los cristianos y judíos nada de extraño tiene que se hable de ellos como maestros de Mahoma pues el propio autor había señalado, hablando de los viajes del Profeta, que éste había aprendido de ellos "legem et canones". Pero también aquí llama la atención la concreción de los instructores cristianos en el número de dos. Podemos pensar que bajo ese número se esconde, de un lado, el doble antes mencionado de Bahira-Sergio y, de otro lado, Juan, tratándose en ambos casos de monjes cristianos heréticos.³⁶

Pero, si del quién o quiénes transmitieron al profeta Mahoma su doctrina, pasamos ahora al cómo lo hicieron el autor deja también clara la descalificación de la doctrina mahometana: el adoctrinamiento e instrucción del Profeta los hicieron "derisorie". ¿Qué sentido tiene este adverbio aquí? Que su significado no puede ser el de broma o chanza sino el de falsedad se deduce por el contexto general de la obra pero, sobre todo, por el microcontexto que le sigue. En efecto, quienes adoctrinan a Mahoma son los mismos que acto seguido le aconsejan sobre como él a su vez debe llevar esa doctrina a las gentes; y sus consejos se basan casi exclusivamente en el engaño: "dicentes... quod sibi donis et blandiciis arabes alliceret permulcendo". Nuestro autor insite por tanto en la consciencia y voluntad de engaño en la misma fuente del nacimiento de la doctrina: no sólo en

Mahoma mismo sino también en sus instigadores. Frente al profeta y al santo cristiano, que tienen un comportamiento honesto y predicán el arrepentimiento y la rectitud de vida, ahora Mahoma, el antiprofeta y el antisanto, rico, gana a sus adeptos con regalos y halagos. El léxico acumulado en el apartado es revelador: frente a los típicos términos de fides y fiducia, ieiunium, labores, orationes, los cuales abundan en las vitae sanctorum para describir la actitud del santo, tenemos ahora dives, potens, dona, blanditiae, permulcere, allidere. La antítesis implícita entre el santo y el antisanto que es Mahoma queda pues reflejada en el léxico referido a éste.

Y si del quiénes y cómo introdujeron esta doctrina pasamos a preguntarnos para qué, encontramos que la finalidad no es otra que la de asentar el poder de Mahoma (y, se supone, de sus instigadores igualmente) sobre los árabes, poder que se iniciaba en sus riquezas: "dicentes quod cum dives factus fuerat et pre aliis potens quod sibi donis et blandiciis arabes alliceret permulcendo". Frente al profeta cristiano que busca la salvación de los creyentes, el anti-profeta Mahoma busca, como vemos, su propio poder. De paso, el autor cristiano apunta de manera vaga y alusiva una explicación racionalista del comienzo del Islam al establecer que su predicación y aceptación primera se inició en los no situados en la sociedad y que en origen nació como arma de dominio político.³⁷ Así puede entenderse mejor esa juntura conceptual, en principio chocante por lo elíptica: "et cum eos (arabes) paupertate nimia obsessos ... invenisset ... incepit eis predicare de Deo dicens unum Deum esse creatorem". Y, además del código antihagiográfico subyacente a la presentación de la doctrina mahometana que, como hemos visto, se hace en la sección, cabría señalar también alguna estilización menor y concreta como el "(Mahoma) incepit eis predicare", que recuerda el "coepit Iesus praedicare ..." de Mateo 4, 17.

El relato de esta sección se refiere a un momento evidentemente crucial en la vida de Mahoma. Y seguramente por ello nuestro autor se fija en un aspecto con frecuencia olvidado en la hagiografía y también a lo largo de esta vida de Mahoma, la edad del protagonista; Mahoma tenía, al comenzar su predicación, cuarenta años: "inceptit eis predicare de Deo in etate quadraginta annorum". Es ésta la única data interna, relativa a la edad del propio protagonista, que encontramos en toda la obra. ¿Se debe esto a la intención del autor, consciente de que este hecho supone un punto de inflexión esencial en el devenir del protagonista? Es posible, aunque tampoco se puede excluir que la ausencia de otras referencias a la edad del Profeta se deba simplemente a la escasa información que sobre la cronología del personaje pudiera tener aquel.³⁸

De otro lado, a la incoherencia señalada atrás a propósito del número de árabes que se convierten quiero añadir ahora una más. Si el "isti" atrás comentado se refiere, como hemos defendido, al conjunto de los diez árabes, dos cristianos y algunos judíos, tenemos

³⁴ Los pronombres demostrativos no funcionan en la obra con su esquema clásico de valores y uso.

³⁵ Este número lo había dado ciertamente el historiador bizantino Teófanos en su "Chronographia" pero asignándolo a los judíos: "Hebraei vero iam diu in seductionem inducti sub adventum eius expectatum ab ipsis eum esse Christum arbitrabantur: adeo ut nonnulli inter eos spectatissimi, Moysis dei inspectoris legibus relictis, ad eum se conferentes, quam praedicavit religionem acceptarent. Erant numero decem...". Cfr. traducción latina de *Theophanis Chronographia ex recensione Iohanne Classeni*, vol. II, Bonnae, 1839, p. 511. Y también Pedro Alfonso, al referirse a Alí, sucesor de Mahoma en el "reinado", dice que aquel era "quidam ex decem Mahometi consociis", pero sin aclararnos más sobre la religión y condición originaria de esos "consocii".

³⁶ En esta cuestión debe tenerse en cuenta que las fuentes no son coincidentes al referirse al número de cristianos y judíos que instruirían a Mahoma. Así Al-Kindi habla de tres judíos (Cfr. edición citada, pp. 413-414) mientras que Pedro Alfonso da el número de dos no para los cristianos sino para los judíos: "fuerunt quoque duo Iudei ex illis Arabiae quos diximus hereticis, Abdias et Chabalahabar dicti, et hi quidem Mahometo se adhibuerunt et ad complendam stultitiam eius auxiliium praeberunt". Cfr. edic. citada, p. 95.

³⁷ Apunte racionalista que, por lo demás, tenía ya una cierta tradición en el Occidente cristiano. Cfr. N. Daniel, *op. cit.*, pp. 11-112. Y que formula muy claramente Al-Kindi: "Postquam vero se divitem... vidit, conatus est super gentem et patriam suam regnum arripere. Sed dum hoc ad effectum, prout cupiebat, non posset perducere, presertim cum paucos adhuc fautores haberet, arte et ingenio magno usus est ut qui rex esse non poterat prophetam dei se esse et nuncium simularet". Edic. citada, p. 401, ls. 8-13. Igualmente Rodrigo Jiménez de Rada usa claramente esta explicación en su *Historia Arabum*, c.v (edición de J. Lozano Sánchez, *Historia Arabum*, Sevilla, 1993).

³⁸ Este dato de la edad de Mahoma al comenzar su predicación lo destaca ya, e incluso lo comenta, algún cronista de la antigua tradición árabe como el famoso Tabari (838-923 d.C.), el cual dice en la posterior adaptación de Balami: "lorsque Mahomet eut accompli sa quarantième année, Dieu envoya vers lui Gabriel pour lui porter une vision". Y, después de reseñar otras dataciones de este hecho, dice: "car Mahomet a dit qu'aucun prophète n'a reçu sa mission avant l'âge de quarante ans, parce que ce n'est qu'à cet âge que la raison et l'intelligence arrivent à tout leur développement". Traducción de H. Zotenberg, en F. Gabrielli, *op. cit.*, p. 138.

entonces que el autor nos anuncia que va a referirse a los que creyeron en Mahoma para decir acto seguido que estos mismos lo instruyeron y adoctrinaron.

Y la sección se cierra en lo conceptual con una noticia conclusiva que viene a decir: pues así comenzó la doctrina de Mahoma ya que, aunque pocos, algunos se convirtieron, gracias a ese falso y espúreo montaje: “et illa hora convertit ad se quosdam de ipsis paucis numero”.

Y, sin otra transición formal que un simple “et”, es decir, la más común de las partículas copulativas, el autor inicia una nueva unidad temática, que constituye la cuarta sección y que puede definirse como la de los “mirabilia Mahometi” o milagros y visiones de Mahoma. Como se podría esperar, dada la lógica del relato, que es la de dibujarnos un falso profeta basándose en el negativo del código hagiográfico, ésta es la sección principal. En efecto, la capacidad taumatúrgica, o su ausencia, es el criterio máximo mediante el cual el lector cristiano o, más aún, el lector-creyente, cristiano o musulmán, de la Edad Media puede discernir si Mahoma es verdadero o falso profeta³⁹ pues como decía Pedro Alfonso “indicia namque veri prophetae sunt probitas vitae, miraculorum exhibitio, dictionum omnium firma veritas”.⁴⁰ A esto y no a una equivocada perspectiva de mal historiador corresponde la lógica narrativa seguida ahora en la vida en el sentido de que, aunque se hable únicamente de unos pocos “mirabilia”, ello ocupa prácticamente el cincuenta por ciento de la narración. Y por eso mismo también es normal que dentro de ésta haya a su vez subunidades o apartados diferentes en importancia y extensión. Estos son en concreto cuatro, de los cuales los tres primeros narran tres milagros, que son presentados como tales por el autor y narrados de seguido, mientras que el cuarto apartado contiene tan solo una lacónica alusión, primero, a una visión del Profeta y, después, a un nuevo hecho milagroso.

El primer apartado de esta sección relata lo que el autor ofrece como segundo milagro. El Profeta con sus “sapientes” amaña que unos falsos muertos, y enterrados, en el momento oportuno aclaren ante el pueblo cuál es la doctrina y la ley divina que Dios les ha revelado en el otro mundo. Naturalmente la respuesta no es otra que la esperada⁴¹: se trata de la doctrina que Mahoma predica, doctrina que hasta llegar al relato de Miray, en el que se ofrece de forma más seguida y completa, en el resto de la vida se desgrana sólo de tarde en tarde y de modo fragmentario. Ahora, aparte de repetir el núcleo de esa doctrina, a saber, que existe un solo Dios y que Mahoma es su profeta, se amplía aquella con una rápida mención de otros dos puntos más: primero, diciendo que Dios dará a los buenos el paraíso y a los malos el infierno; y, segundo, añadiendo que Dios perdonará a todo aquel de sus creyentes que aporte paz y unión. Pero la vaguedad de la formulación puede crear ciertas dudas acerca de qué clase de paz es la que el autor pone en boca de Mahoma y de su compatibilidad con el mandato de la “jihad” o guerra santa, que Dios le comunicará después en la revelación de la ley en el Miray. En mi opinión, que se trata de una paz

selectiva, sólo para los creyentes, nos lo indica el “eos” que sigue al “credentibus illis” y que nos hace suponer que los destinatarios son los que creen en Mahoma.

Naturalmente es esperable que el autor presentara el suceso como artimaña, es decir, como antimilagro. Y así sucede. En efecto, ya la pura secuenciación o lugar de aparición de este relato revela tal condición pues el hecho narrado va conceptualmente unido al ya aludido final de la sección anterior en que se decía que la predicación de Mahoma convirtió, sí, a algunos, pero que éstos eran pocos: “et illa hora convertit ad se quosdam de ipsis paucis numero”. Y a continuación: “et ipse (Mahometus) consulens sapientes dixit: bonum esset quod faceremus meatum subterraneum...”. Es decir, lo que sigue se ofrece como una reacción del Profeta a la vista del escaso éxito que ha tenido su predicación. Al contrario de lo que sucede normalmente en los milagros de los santos, la iniciativa ahora no nace del necesitado que solicita ayuda al santo sino del propio protagonista, del Profeta. Además no surge para ayudar a los demás ni va acompañado de la liturgia habitual: alusión a la gracia divina del santo, petición del santo de la ayuda divina, gestos rituales que enmarcan la acción milagrosa, acción de gracias de los beneficiados, atribución del poder taumatúrgico a Dios mismo, etc. Aquí el hecho se ofrece como un artificio ideado por Mahoma para engañar a las gentes. Y en esa presentación el léxico vuelve a jugar un papel fundamental. Los términos consulens, sapientes (3 veces), conscientes facti, doctos, nos hablan de la premeditación de Mahoma y los “sapientes”, de secretismo y connivencia, es decir, de engaño y falsedad. Son Mahoma y unos pocos (los sapientes) los que engañan a la generalidad, aquí designada como “arabes”: “et hoc arabes audientes crediderunt in eum quamplures”. A pesar de la burda o sencilla estratagema, la función suasoria de los milagros ha logrado su fin: ahora ya son muchos (quamplures) los que creen en Mahoma. El apartado finaliza con una fórmula que puede entenderse también como telegráfico e irónico comentario auctorial: “et hoc fuit secundum miraculum”; comentario cargado de intención pues encierra una antítesis ridiculizante: el autor narra una burda estratagema y concluye designándola como milagro. Otra cosa es que el autor, al designar el hecho así, cometa la incoherencia de presentarnos esto como segundo milagro, sin haber hablado nunca explícitamente del primero. Aunque debemos pensar que éste en la mente, que no en la pluma, del autor sería la curación de la niña de Medina, aludida en la “summa” atrás estudiada.

Y una vaga marca temporal, el adverbio “postea”, el cual simplemente sitúa lo que va a narrar como posterior al milagro comentado, conduce al lector al segundo apartado de la sección, es decir, al tercer milagro: Mahoma calma la sed de su ejército con unos odres llenos de agua, previamente escondidos, que oportuna y “milagrosamente” son hechos aparecer. El autor pone de nuevo la falsedad del hecho ante los ojos del lector utilizando, como en el caso anterior, aquel léxico indicador del secretismo y voluntad de engaño en la operación: de nuevo aparecen los términos de consulens, sapientes, facti conscientibus, más los de occulte, abscondamus, secretarius, secretarii. Sin embargo, ahora la urdimbre es un poquito menos burda y se ofrece con una cierta ambientación más hagiográfica. En efecto, la acción de Mahoma tiene como fin ayudar a su ejército librándolo de perecer por la sed y para ello se hace llegar a sus jefes el mensaje de que sólo mediante la intervención del Profeta podrán lograr agua; además la intervención consiste en que Mahoma interceda con oraciones ante Dios: “dicerent exercitus prevalentibus principibus: non habebitis aquam ad potandum nec invenire poteritis nisi precibus Mahometi et ad Deum preheuntibus quod vobis aquarum affluentiam largiatur”. Después los cómplices de Mahoma hacen intervenir al ángel que, por mandato divino, revela a Mahoma el lugar donde pueden encontrar agua. Por su parte el milagro finaliza con un doble cierre; de un lado, el autor se refiere a las consecuencias del milagro: “et crediderunt in eum”; y, de otro lado, también ahora hay progreso sobre la situación anterior: “et illa hora superavit multas regiones”, como dando a entender, en elipsis conceptual, que la conversión de

³⁹ Los autores cristianos del medievo negaban, lógicamente, la capacidad taumatúrgica de Mahoma. Y algunos como Al-Kindi aducían que él mismo había reconocido su incapacidad para realizar milagros, al poner en boca de Dios esta declaración respecto de Mahoma: “nisi sciremus eos tibi non credituros, sicut nec alii crediderunt, daremus tibi signa et prodigia”. Cfr. edic. cit., p. 72. Otro tanto harían después muchos de los apologistas cristianos como Pedro Pascual. Y Pedro el Venerable urgía a Mahoma afirmando: “aut igitur profiteri signa tibi a Deo data esse, et propheta permanere; aut si tibi signa data non sunt, propheta desine esse”, *Contra Sect. Sarr.*, I. II, 16.

⁴⁰ Cfr. *Dialogus contra Iudeos*, edic. cit., p. 97.

⁴¹ “(illi) respondententes dixerunt unum Deum esse creatorem celi ..., dantem bonis paradisum et malis infernum ... Et dixit Mahometus, credentibus illis, quod quisquis aportaret pax terre in gremio suo et coadunaret super eos et inde veniam a Deo consequeretur”.

los árabes fue ya masiva y por ello Mahoma, al frente de los mismos, pudo entonces organizar conquistas, lo que nos permite ver otra vez al falso profeta, ansioso de poder y dominio sobre los demás.⁴² Y finalmente volvemos a encontrar la irónica y antitética fórmula, a la vez que implícito comentario auctorial, cerrando, como en el caso anterior, el apartado: "et hoc fuit tercius miraculum".

Observemos asimismo que la estilización hagiográfica se plasma otra vez en fórmulas o fraseología concreta. En efecto, la fórmula que hemos visto repetida al final del relato de ambos milagros, "crediderunt in eum", nos recuerda en el primer caso el pasaje bíblico de Hechos, 4,4: "multi autem eorum qui audierant verbun crediderunt"; y en el segundo el de Juan, 2, 21: "hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galileae" (milagro del agua convertida en vino)... "et crediderunt in eum".

Se llega así al tercer apartado, según dijimos ya, unidad central de esta sección de "mirabilia", que lo es a su vez de la vida entera; apartado que se refiere a la milagrosa ascensión de Mahoma a las mansiones de ultratumba, es decir, al conocido relato del Miray. Como sucede en muchas obras de historiografía, biografía y hagiografía, nuestro autor incrusta o, mejor, integra en su biografía sobre Mahoma, y como una parte estructural más, el Miray, un relato previo, amplio e independiente. Pero es natural que sea así, dado que ese relato supone no sólo una de las leyendas más extendidas de la escatología musulmana sino uno de los episodios de la biografía de Mahoma que la tradición islámica presentaba como el milagro más imponente del Profeta. Marcas externas de esa integración en la estructura de la vida son el anuncio del relato como uno más de los mirabilia y el que al Miray siga todavía un subapartado más de esta sección dedicada a los milagros de Mahoma. Su centralidad e importancia en la obra se revela ya por el espacio que la obra le dedica pues es casi un tercio de la misma. Y también por el lugar en que la introduce el autor ya que en una sección en que el carácter milagroso de los episodios ofrecidos aumenta progresivamente el relato del Miray aparece prácticamente al final de la cadena. Lo cual, por otra parte, creemos que rompe la posible cronología. En efecto, si como quiere J. de Montero Vidal⁴³, damos por bueno que Mahoma contaba este milagro en torno al año 620, diez años después del comienzo de su predicación pública, pero antes de la Hégira (622 d. C.) y de su poder político-territorial, debemos pensar que el milagro de los odres que, llenos de agua, ayudan a su ejército, y que la vida narra antes, es sin embargo posterior.⁴⁴ El autor, entonces, ignoraría el orden cronológico para conseguir y mantener ese "crescendo".

Pero, a pesar de aquella extensión relativa, el relato del Miray sufre en nuestra vida una importante reducción, sin duda motivada por la brevedad que el autor impone a su obra, reducción que de importante pasaría a drástica si la comparamos con las redacciones tardías, más largas, del Miray,⁴⁵ algunas de las cuales pensamos que nuestro autor debería conocer. Mas esa reducción no impide que, dentro de este relato del Miray, poda-

⁴² ¿Estaría además en la mente del autor, al escribir "et illa hora superavit multas regiones", la idea de que la doctrina mahometana se impuso, además de por el engaño y la mentira, también por la fuerza? Es posible que sí dado que tal idea quedó expresada en bastantes apologistas cristianos. Cfr. N. Daniel, *op. cit.*, p. 113.

⁴³ Cfr. J. de Montero Vidal, *Mahoma. Su vida. El Corán*, t. I, París, 1926, p. 255.

⁴⁴ Un dato más para esta datación anterior de la Ascensión de Mahoma es lo que en la redacción del Miray contenida en el Liber Scalae le dice al Profeta su mujer, Omheni: "et postea adhuc dixit quod non debebam ista dicere usquequo plures existerent sarraceni quam essent, quia pauci nimium adhuc erant". Texto en E. Cerulli, *op. cit.*, pp. 219-221. Lo mismo que le diría también su otra mujer, Aixa, y su hija, Fátima, temiendo todas que los coreixitas tomaran a Mahoma por loco.

⁴⁵ M. Asín Palacios ofrece y estudia estas redacciones en su magnífica obra *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1943.

mos ver momentos diferentes, unidades menores o subapartados de los cuales el primero y tercero tienen un carácter esencialmente narrativo mientras que el segundo, que es el central en todos los aspectos, transcurre en forma de diálogo. El primero de esos subapartados es el dedicado a la noticia de lo que más propiamente se llamaría viaje. En él nuestro autor nos da cuenta de por qué Mahoma emprende ese viaje, la duración del mismo, el medio de que se vale para realizarlo, a saber, primero el Alborach⁴⁶ y después, de cielo en cielo, los ángeles; las etapas o cielos en que se divide el recorrido, con la mención explícita sólo de los dos primeros, pero aclarando que llegó hasta el último; distancia entre cada uno de esos cielos, aspecto éste en que nuestro autor muestra una cierta insistencia⁴⁷; y alusión, a las oraciones que el Profeta hace en cada una de esas etapas.

Podría ser interesante examinar qué es lo que nuestro autor aprovecha y qué es lo que excluye del relato previo del Miray. Mas, no pudiendo detenernos ahora en ello, digamos tan sólo que aquel prescinde por completo del Isrá o viaje nocturno y terrestre⁴⁸ y no menciona tampoco la visión del infierno.⁴⁹ En cuanto a las etapas o cielos recorridos por Mahoma hasta llegar al trono celestial se prescinde del nombre y descripción de los mismos así como de los sucesos que le acacen al Profeta en cada uno de ellos, los personajes que en ellos ve, lo que le dicen, la intervención de Moisés ante Dios a fin de que éste rebaje el número de oraciones que impone a los mahometanos, el trono de Dios, si el viaje se realizó en sueño o en estado de vigilia, si subió en alma solamente o en alma y cuerpo y otros muchos detalles.

En la segunda unidad o subapartado, con diferencia el más extenso de los tres que podemos ver en esta versión del Miray, tenemos la mayor parte de la doctrina de Mahoma que nos transmite la vida. Fuera del monoteísmo, que conlleva la negación de la Trinidad cristiana, y fuera del profetismo de Mahoma, ideas que constituyen el verdadero núcleo del Islam, casi todo el resto que la vida ofrece en relación a esta doctrina se concentra, como antes decíamos, en esta parte. En efecto, estamos en el momento en que Dios, a petición de Mahoma, concede la ley para el pueblo de éste. Esta consistiría en el ayuno de treinta días, las cinco oraciones diarias, dos festividades, una mayor y otra menor, la ley sobre el matrimonio y el divorcio, y la jihat o guerra santa. Y en medio, tal como lo ofrece nuestro texto, la promesa del paraíso. Sin entrar en el examen de la doctrina, que no nos compete ahora, señalemos que la secuencia de petición, de Mahoma, y concesión, de Dios, transcurre en principio de forma lógica: en un primer momento Mahoma pide la ley religiosa para su pueblo porque no la tiene⁵⁰: "rogo ut des mihi legem et preceptum quod dem populo meo nullam legem habenti". Después que ésta es concedida por Dios, el Profeta realiza una petición más concreta y que tiene por finalidad el que Dios privilegie a su pueblo frente a judíos y cristianos. La petición es que quien invo-

⁴⁶ Nuestro texto no da el nombre de Alborach para la cabalgadura, simplemente nos dice que se trata de un "anatem minorem mulo et asino maiorem" (no deja de ser curioso que incluso un autor como éste se cuide de hacer un quiasmo), concreción de la bestia en que nuestro texto coincide con el Libro de la Escala de Mahoma. Cfr. E. Cerulli, *op. cit.*, p. 333.

⁴⁷ Distancia que en nuestro caso se cifra en quinientos años, dato en el que no se coincide con la ofrecida en el Libro de la Escala, pero sí con la que se ofrece en el relato del Miray que se incluye en la obra *Sobre la Seta Mahometana* (edic. de P. Armengol Valenzuela, Roma, 1908, pp. 102 y ss), sea o no ésta de Pedro Pascual. Cfr. E. Cerulli, *op. cit.*, pp. 321 y ss.

⁴⁸ La mayor parte de las versiones del Miray prescinden de él "casi por completo" en palabras de M. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁹ Visión que aparecería inicialmente en el Isrá pero que pronto se fundió con el Miray, Cfr. M. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁰ Esa referencia a la ausencia de la ley en el pueblo árabe se referirá a su condición de idólatra frente a judíos y cristianos, lo cual queda claro por el paralelo entre los tres pueblos que hace más adelante.

que el nombre de Mahoma, antes de morir, sea salvado y llevado al paraíso. Pero la respuesta que Dios da a esta petición de Mahoma es en principio extraña en la secuencia en que nos es ofrecida⁵¹ pues el Altísimo contesta diciendo que se salvará e irá al paraíso no quien invoque el nombre de Mahoma sino aquel que mate a quien no quiera creer en Mahoma. Además, ya en la primera respuesta de Dios, cuando revela la ley, se puede ver una cierta ruptura en el sentido de que no se da esa ley de seguido sino que, después de una primera parte con los mandatos del ayuno, oración y las dos festividades, la cadena de preceptos se rompe para pasar a la promesa del paraíso. Mas, después de describir rápidamente éste, se retoman los mandatos, concretamente el que regulará el matrimonio, el divorcio y el concubinato. No es descartable que la causa de la interrupción en la serie de los mandatos se deba a la fuente o fuentes usadas por el autor o incluso a un descuido de éste pero tampoco se puede excluir del todo que aquel haya tenido la intención de unir a la laxitud con que se caracteriza el paraíso de Mahoma, la laxitud en la moral sexual que ahora se da para la vida terrena: “et dic populo tuo quod ducat quattuor mulieres et si plures voluerint emant quantascumque voluerint de suis vel a christianis vel ab allis cuiuslibet gentilibus usque ad mille”. Precepto que supone la poligamia legal que se ve además acompañada de una suma facilidad para el divorcio o repudio de la mujer legalmente tomada y con la singularidad añadida de que el primer marido puede recuperarla con una condición, la de que en medio aquella haya “conocido” otro hombre.⁵² La descripción que se hace del paraíso es indirecta puesto que no es fruto de la contemplación personal de Mahoma, como sucede en la generalidad de las versiones de la Ascensión, sino que se pone en boca de Dios cuando éste se lo promete para sus fieles: “et dabo eis paradisum ...” Y, a pesar de la brevedad de esa descripción, el autor proporciona, ahora sí, algunos detalles concretos sobre lo que para un lector cristiano constituyen la gula y la lujuria: “et dabo eis paradisum lacte et melle et preclaris fluentem inundacionibus”, más el “et cuique eorumdem singulariter mille virgines incorruptas, quarum cuiuslibet coitus singularis per centum annos saciabit desiderium coeundi”. Detalle este último que no hemos visto explicitado en las versiones del Miray por nosotros conocidas.⁵³ Y, para finalizar la versión del paraíso y revelando una vez más la falta de finura en la búsqueda de orden y cohesión en la narración, nuestro autor vuelve sobre la abundancia de alimentos que los salvados encontrarán en el paraíso.

Es de notar que la materialidad y laxitud de ese paraíso celestial y de la moral sexual mahometana recogida en los preceptos atrás señalados no se hace ni comentándola ni calificándola de modo directo. En efecto, términos negativamente calificadores como lascivia, impudicitia, libidines, luxuria y sus adjetivos correspondientes o edacitas, intemperantia, gula, voracitas o sus respectivos adjetivos no aparecen nunca en la vida; pero sí lo hacen los términos meramente descriptivos y en principio neutros como virgines, coitus, saciare, desiderium coeundi o lax, mel, inundaciones preclare, cibaria, habundancia. Y ni que decir tiene que esas materialidad y laxitud de cuya especificación

no prescinde nuestro autor se enmarcan, por supuesto, dentro de la tradición de la polémica antimusulmana, la cual observaba con fascinante horror este paraíso material y carnal de los musulmanes y lo aducía como prueba de que su religión no era una religión espiritual. Por eso nada tiene de extraño que, dentro de la prisa con que la vida camina, el autor, según dijimos ya, no alude para nada al infierno y al purgatorio que, según varias versiones del Miray⁵⁴ Mahoma también contemplaría. Mas no podía, por prisa que llevara, prescindir del paraíso.

Digno también de destacar es el hecho de que en esta versión restringida del Miray el profetismo de Mahoma queda claro, aunque tampoco se explicita demasiado. En efecto, el propio Mahoma no pide a Dios que dé a su pueblo la ley directamente sino que se la dé a él mismo para a su vez transmitirla él a su pueblo: “rogo ut des mihi legem et preceptum quod dem populo meo”; intermediación que mantiene Dios en la respuesta: “do tibi legem et preceptum quod eis in iudicium deferas”; y, después, “dic populo tuo” y “precipias dare”.

De otro lado, esta segunda unidad se desarrolla en forma de diálogo con tres referentes de los cuales dos, Dios y Mahoma, son interlocutores activos y presentes mientras que el tercero, el pueblo de Mahoma, es un referente ausente y del cual se habla. El diálogo se inicia por la invitación que Dios hace a Mahoma para que éste le pida lo que quiera: “veni, serve bone Mahomete, non te surrexit melior inter natos mulierum”. Mahoma pide entonces la ley para el pueblo: “Domine, rogo ut des mihi legem et preceptum ...”. Y Dios le contesta comunicándole la ley cuyo contenido hemos comentado. Naturalmente, el personaje principal y por tanto el interlocutor que lleva la parte más activa, el que habla más, es Dios mismo, el cual dará y especificará la ley. Frente a él Mahoma, en lógica actitud de humildad y de respeto (ibidem pronus humi stando) solicita la ley al Altísimo. Y en medio, pero sólo mentalmente, el pueblo para quien el Profeta pide y a quien Dios otorga, impone y promete. Esta situación, lógicamente, tiene su reflejo en el plano lingüístico. Frente a lo que sucede en la generalidad de la vida, de tenor narrativo y por tanto con verbos en tercera persona de perfecto o imperfecto de indicativo, ahora los verbos aparecen en primera⁵⁵ y segunda persona⁵⁶ de presente o de futuro de indicativo, subjuntivo e imperativo cuando se refieren a los dos sujetos activos y presentes en el diálogo, y en tercera persona de subjuntivo⁵⁷ cuando alude al referente no presencial en el diálogo, el pueblo, los creyentes en Mahoma. Igualmente abundan los elementos déicticos, pronombres personales y posesivos y el anafórico para referirse al ausente pueblo de Mahoma⁵⁸; y encontramos también vocativos que los interlocutores se intercambian entre sí.⁵⁹ Por su parte el léxico es también revelador. El empleado por Mahoma es el propio de ruego e intervención a favor de alguien: “rogo ut des mihi... quod dem populo”; y en su segunda intervención: “rogo pro populo meo quod eruas ... eum”. El empleado por Dios mismo, en un primer instante y respecto de Mahoma, es de invitación benevolente: “veni”, “pete” y, después, de donación, concesión, mandato y promesa: “do legem..., dabo... paradisum..., et dabo eis, donum”. Y el referido al pueblo es, para empezar, de obligación y de deberes: *ieiunare, faciant oracionem, celebrent duas festivitates*; pero, como reverso, también es de promesa, premio y salvación: *paradisum, mille virgines, cibarium habundanciam*.

⁵¹ Y, digámoslo aquí, ajena a otras versiones del Miray como la del Libro de la Escala de Mahoma o la que Pedro Pascual nos ofrece en la citada obra *Sobre la Seta Mahometana*.

⁵² Cfr. *vita*: “et quando aliquam de istis quattuor legitime ductis voluerit a se separare iuret per hoc nomen quod est haliba hatalac, quod sonat separare et non recuperaret nisi alter prius cum ea semel convenerit”. De este pasaje deduce E. Cerulli, *op. cit.*, p. 333, que nuestro autor conocía el derecho musulmán ya que cita este pintoresco precepto de aquel derecho.

⁵³ Tampoco el número de concubinas suele encontrarse concretado en el número de mil. Tan sólo sabemos que maneja este número la obra titulada *Quadruplex Reprobatio*, la cual lo ofrece dentro de una serie de alternativas: diez o cien o mil o más. Cfr. N. Daniel, *op. cit.*, p. 160. Pensamos que las cifras de cien o de mil quizás obedezcan al atractivo de los números redondos junto con la excitación imaginativa de cualquiera de los apologistas cristianos.

⁵⁴ Cfr. M. Asín Palacios, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁵⁵ Rogo (dos veces), do (dos veces), dabo (dos veces), scio.

⁵⁶ Veni, pete, dic, vis, patiere, des, deferas, eruas, deducas, precipias.

⁵⁷ Faciant, celebrent, ducat, emat, iuret.

⁵⁸ Mihi, meo (tres veces), me, tibi, eis, tuus, te, suus, eis (cuatro veces referido al pueblo creyente).

⁵⁹ Domine, Domine Deus y serve bone, Mahomete.

Con el final del diálogo entre Dios y Mahoma y la fugaz intervención del autor mediante el recurso a la fórmula del "pauca de multis" se pone fin a este segundo y principal sub-apartado del incrustado y adaptado resumen del Miray: "et hec et multa alia dicta fuerunt a Deo Mahometo⁶⁰ que longa essent enarrare et hec pauca prescripsimus".

Y a continuación tenemos el tercero y último sub-apartado de este relato del Miray. En él se recoge, en estilo directo, el regreso de Mahoma de ese viaje a ultratumba así como la revelación que del mismo hace a su gente y la reacción de ésta ante el suceso: "et dixit Mahometus: "hec ommia dixit mihi Deus in celo et veni in Iherusalem et feci ... et fui". Destaca ahora el interés que el autor tiene en corroborar que esa historia la contó el propio Mahoma pues, al introducir el relato del Miray, ya lo había puesto en boca del Profeta: "quod dixit ipse Mahometus quod...". Ello supone que Mahoma es no sólo el protagonista de la leyenda sino también el supuesto autor de la misma. De otro lado Mahoma cuenta que regresó a Jerusalén con lo cual queda insinuado que ése debió ser el lugar de partida, punto que no había especificado; como tampoco se dice nada en esta versión acerca de si el viaje fue o no nocturno. En lo que sí se insiste, en cambio, es en la instantaneidad del mismo: "et hoc totum fuit et contigit per momentum unum".

Y esta última unidad de esta versión del Miray finaliza con un cierre que, valiendo a la vez para el relato entero, versa sobre la credibilidad que también en esta ocasión Mahoma obtuvo de sus gentes: "incepti hec narrare amicis meis et parentibus et turbis arabum inopinata et crediderunt hoc verum esse admodum miratos". Además en la noticia de esa credibilidad se mantiene la progresión puesto que no sólo se incluyen en ella los amigos y parientes del profeta sino también las "turbe arabum".

Una vez más hay que decir que tampoco ahora, en este último apartado, vemos a nuestro autor marcado por la hostilidad hacia el protagonista: según él, Mahoma refiere esa versión "inopinata", sin intencionalidad, y las gentes lo creen ya, cuando por otras fuentes, incluso por otros relatos del Miray,⁶¹ sabemos de la terquedad de Mahoma en contar esa Ascensión frente a las reacciones primeras de incredulidad e indignación que los Coreixitas tuvieron para con él en esa cuestión. Y esa voluntad de moderación de nuestro autor manifestada a lo largo de toda la obra se pone bien de relieve en este momento por la ausencia de cualquier comentario desacreditador sobre la totalidad del relato del Miray o sobre el intento de Mahoma por convencer de su veracidad.

Y al igual que en el resto de la vida también en la sección del Miray se encuentran diversas estilizaciones concretas que confieren a la narración una cierta ambientación bíblica y hagiográfica en la que la figura de Moisés está en el trasfondo⁶² y la de Juan el Bautista asoma fugazmente.⁶³

De otra parte, finalizado ya el relato del viaje de Mahoma a ultratumba, una fórmula mínima y en principio sumadora, "et preterea", nos lleva el cuarto y último apartado de la sección de los "mirabilia Mahometi". Es el momento en que de forma mucho más rápida que en los milagros segundo y tercero, de modo meramente alusivo, se mencionan otros dos hechos milagrosos que la tradición atribuía a Mahoma. En primer lugar, el famoso

milagro de la luna dividida por aquel ofrecido aquí con la doble variante, respecto a la versión mayoritaria, de que la luna entraba por una manga del vestido de Mahoma y salía por la otra, y que ello fue una visión; y, en segundo lugar, el que Mahoma obtuviera agua para su ejército milagrosamente: "et fecit fluere aquam digitis suis". Esta segunda mención utiliza una expresión que nos intriga pues dice que Mahoma obtuvo agua, milagrosamente, "con sus dedos". Posiblemente estemos aquí ante el cruce parcial de dos diferentes hechos milagrosos; de un lado, de la milagrosa obtención de agua que, según Al-Kindi, logra Mahoma, eso sí, de manera diferente y con finalidad distinta a la ahora mencionada;⁶⁴ y, de otro lado, de un modo de obrar milagrosos, a saber, con una señal de sus dedos, que, según algunas tradiciones, Mahoma había utilizado en alguna ocasión.⁶⁵ Ahora bien, sabiendo que una de las acusaciones de los polemistas cristianos contra Mahoma fue la de que había sido mago,⁶⁶ sería posible que estuviéramos ante la insinuación de esta acusación.

La narración de todos los "mirabilia" que el autor o narra o menciona se cierra con el recurso al doble tópico de la "immensas materiae": "et longum esset narrare facta sua", seguido del "pauca de multis", lógica derivación del anterior: "sed pauca vobis breviter referemus". Pero el primero de ellos va cumplimentado y matizado con un comentario auctorial, telegráfico pero contundente: "et longum esset narrare facta sua ad nichilum tendencia". En esa fórmula resume nuestro biógrafo, el cual a diferencia del polemista no puede proceder de forma argumentativa, la conclusión descalificadora de todos los milagros narrados. Y ello conlleva, como adelantábamos antes, la negación del profetismo de Mahoma.

Comparativamente nuestra vida, aun dentro de su brevedad, es rica en lo concerniente a las noticias sobre los "mirabilia Mahometi". Ciertamente aquella no señala alguno de los que la tradición apologética cristiana solía ridiculizar⁶⁷ pero, en cambio, reseña otros que, como el de los falsos muertos o el de los odres escondidos, atrás comentados, o no veo que circulen o lo hacen de modo muy escaso en las fuentes cristianas por mí hasta ahora conocidas.⁶⁸

⁶⁴ Al-Kindi: Iterum narratur quod aliquando miserit manum suam in cavernam unde exierunt aquae de quibus ipse bibit. Cfr. *op. cit.*, p. 73.

⁶⁵ Para el caso del lobo hecho huir con una señal de sus dedos, cfr. Al-Kindi: "et ipso (Mahometo) innuente ei tribus digitis lupus fatigatus abcessit". Cfr. *edic. cit.*, p. 409. Y para el caso de la luna que se divide ante una señal que Mahoma hace con sus dedos, cfr. la Contrarietas Alfolica: "erexit-que (Mahometus) caput et innuit lunae duobus digitis, indice et medio, et ait ad lunam, "scindere per medium". Luna et scissa est...". Cfr. *edic. cit.*, 9-11.

⁶⁶ Dos de los autores más claros e insistentes sobre este aspecto de Mahoma son Vicente de Beauvais y Pedro Pascual. El primero dice en su *Speculum Historiale*: "Sed et Magus (Mahoma) perfectissimus effectus est...; quam (Cadigam) Machomet incantationum suarum praestricam fantasmate coepit astu paulatim in errorem inducere...; suffragabantur verbis eius tam incantationum praestrigia quam calliditatis eius ingenia copiosa". Cfr. *Vicentius Bellovacensis Speculum Quadruplex (Naturale, Doctrinale, Morale et Historiale) opera et studio Theologorum Benedictinorum collegii Vedastini in alma Academia Duacensi*, 1624; reed. de Graz (Austria), 1964, lib. XXIII, c. XXXIX. Para Pedro Pascual, cfr. *op. cit.*, nº 19-23.

⁶⁷ Como el del toro que hablaba, el de la higuera que acude a la llamada de Mahoma o el de la pierna de oveja envenenada que avisa a Mahoma para que no la coma.

⁶⁸ El de los falsos muertos no lo veo ni en Elogio de Córdoba ni en Al-Kindi ni en Pedro Alfonso ni en la Contrarietas Alfolica ni en Pedro el Venerable, ni en Lucas de Tuy ni en Rodrigo Jiménez de Rada ni en Pedro Pascual ni en Vicente de Beauvais. Y el de los odres enterrados tan sólo lo encuentro, aunque con variantes y ambientación diferentes al de nuestra vida, en Vicente de Bauvais: "sed et piterias lacte ac melle plenas, quas ipse in certis locis terrae latenter infoderat quasi per divinam revelacionem ibidem effodi fecit et populo velut in signum abundantiae futurae... ostendit". Cfr. Vicente de Beauvais, *op. et l. cit.*, c. XL. Y también en Pedro Pascual, *op. cit.*, nº 19-23.

⁶⁰ Dado que el autor declina siempre de forma correcta Mahometus, -i, de la segunda declinación, incluida la otra ocasión en que se exige el dativo, no nos atenemos, como se puede ver en el texto editado, a la lectura (Mahometi) que ofrece el manuscrito y el anterior editor del texto, M. Serrano y Sanz.

⁶¹ Veáanse, por ej., las versiones del mismo en el Liber Scalae, *edic. E. Cerulli, op. cit.*, pp. 213-225; o Pedro Pascual, *op. cit. et ed. cit.*, nº 220: "E que se levantaron la Alcabila todos en uno e dixeron: ya mentiroso (Mahoma), tu llegaste al templo e viste lo que ay ay, e viste los siete cielos, e lo que ay ay, e el parayso e el infierno en una noche, e tu dizes que a entre cielo y tierra andadura de quinientos años, e nos vemos de aquí al templo andadura de un mes o cerca".

⁶² Cfr. Deut. 34, 10 y Ecclis. 45, 6.

⁶³ Cfr. Mat. 11, 11: "non surrexit inter natos mulierum maior Ioanne Baptista".

Y aquella conclusión a los “mirabilia”, arriba vista, lleva al lector a la última sección estructural de la vida, la quinta, la cual tiene por objeto el “obitus” o narración de la muerte de Mahoma. Pero antes, y a modo de transición conceptual, el autor recuerda, define y señala la duración de la etapa de caudillaje y gobierno de Mahoma: “fuit ipse Mahometus iudex inter populum per decem annos et contra christianos litigavit”. Con tan lacónica noticia el autor de algún modo se retrotrae y enlaza con el Mahoma de los inicios de su triunfo, al que había dejado al final de la primera sección o “summa vitae” como “rex” en Medina. Lo que el autor hace entonces en esas frases es sintetizar y precisar cronológicamente la compleja actividad político-religiosa y militar del Profeta de los diez años siguientes a su entronización en Medina y que, según él, son los últimos años de la etapa activa de aquel, pero no de su vida.⁶⁹ En la calificación de esa actividad de Mahoma, tal como la designa el autor y tal como se podía esperar, debe mantenerse también el calificativo de religiosa. En efecto, el autor utiliza un léxico que incluye, no sólo pero sí también, esa faceta pues ciertamente Mahoma combatió militarmente pero lo hizo contra los cristianos, es decir, por motivos aparentemente religiosos y no ganó territorios sino que convirtió a sus rivales; y, sobre todo, fue “iudex”, término de evidentes resonancias bíblicas, asociado a los jueces de Israel y que, así entendido, puede reflejar de modo verosímil la realidad histórica por cuanto aquel mando abarcaría todos los poderes: el político, el religioso y el militar. Después el autor aludirá al retiro de su vejez diciendo que Mahoma dedicó los últimos nueve años de su vida a descansar con sus mujeres: “et postea per novem annos cum uxoribus suis requievit”. Dato que en lo histórico no cuadra bien ni con la cronología, según explicamos en la nota anterior, ni con la actitud del personaje en sus últimos años, según lo que sabemos de él.⁷⁰ Sin embargo se explica en cuanto que en la construcción de esta antihagiografía cumple una función evidente: una vez más estaríamos ante la insinuación de la lujuria del Profeta.

Por lo que respecta al obitus, es claro que estamos ante una de las secciones o unidades temáticas más representativas en una biografía.⁷¹ Por ello nada de extraño tiene que sea en lo referente a la muerte del Profeta donde los escritores cristianos fantasearon con mayor medida. Por su parte nuestra vida le dedica una extensión acorde a la vez a esa importancia del tema y a la sobriedad y rapidez acostumbradas. Nuestro autor, dentro de esas coordenadas, toca o menciona los siguientes puntos: 1º) enfermedad de Mahoma: “et post hoc egrotavit”; 2º) presencia de los discípulos llamados por el Profeta: “et vocavit servos suos”⁷²; 3º) comunicación de Mahoma a éstos de que resucitará o, mejor, que el

⁶⁹ Si esos diez años se inician con la Hégira y el inicio del “reinado” de Mahoma en Medina (622 d. C.), interpretación que parece pedir la frase “fuit iudex inter populum”, llegarían hasta el final de la vida del Profeta (632), con lo que no se entendería, salvo por la comisión de un error, de dónde saca nuestro autor el añadido de los otros nueve que Mahoma, en su vejez, dedica a descansar “cum uxoribus suis”.

⁷⁰ Mahoma estuvo activo en sus últimos años, participando, por ejemplo, todavía en 631, un año antes de su muerte, en la expedición de Tabuk. Cfr. F. Gabrielli, *op. cit.*, pp. 80-87.

⁷¹ Recuérdese, por ej., lo que sobre esta parte de una biografía sostenía Eugenio D’Ors, a saber, que “una existencia alcanza plenitud de sentido sólo cuando llega a su fin y se pueden definir los incidentes de sus últimos momentos”. Y es que “una bella muerte”, dice, “no sólo honra toda una vida, según el famoso verso, sino que la define”. Cfr. Eugenio D’Ors, *Epos de los destinos: el vivir de Goya*. Y en Nuevo Glosario: “Nadie, antes de la muerte, puede decirse poeta. Ni joyero ni encuadernador. Ni hombre de bien”. Estas referencias a Eugenio D’Ors están tomadas de la obra de A. Suárez, *El género biográfico en la obra de Eugenio D’Ors*, Barcelona, 1988, p. 92. Importancia que es también predicable, por supuesto, de la biografía cristiana.

⁷² El autor ahora les llama “servi” y después “discipuli”; pero en ambos casos se refiere a los mismos como se ve por el “instanter” anterior. ¿Problema de traducción de un polisémico término árabe?

ángel Gabriel lo subirá al cielo⁷³: “sciatis quod Deus mitet angelum suum Gabriel mihi pro anima mea”; y orden de que a la hora de su muerte se vayan todos y cierren la puerta de su casa: “et cum in extremis laboravero claudatis hostium domi et nullus infra remaneat”; 4º) diálogo entre Mahoma y sus discípulos los cuales, desolados, primero, le inquietan sobre su futuro y, después, lo invitan a hablar más, respondiendo el Profeta, por su parte, de modo sorprendente; 5º) llegada de los discípulos a casa de Mahoma tres días después de su muerte y panorama con que se encuentran: “et post triduum ad domum ipsius redeuntes invenerunt ipsum tumefactum, ad celum pedibus erectis”; 6º) comentario que la contemplación del hinchado cadáver de Mahoma merece a sus discípulos: “hic est talis propheta qui ardua se post obitum sui comendarat”.

Todo esto sigue muy de cerca y en paralelo el esquema que, con más o menos variantes según los casos, predomina en el relato de la muerte de los santos en la literatura hagiográfica;⁷⁴ pero, como ya se deja ver y según dijimos antes, el código está usado en negativo, intentando dibujar el anti-santo.

Así, frente a la escena más frecuente en las vidas hagiográficas, en las cuales el santo muere ante los ojos de los suyos que, llorosos y contentos a la vez, observan los signos de la santidad de aquel, ahora el pseudo-profeta Mahoma ordena que nadie asista a su muerte y que nadie entre en su casa: “et cum in extremis laboravero claudatis hostium domi et nullus infra remaneat”. Una vez más tenemos la imagen de secretismo, de ocultas intenciones y de posibilidad de engaño que encontrábamos en otros momentos de la vida.

¿Y qué ocurre en el diálogo entre el profeta moribundo y sus discípulos? En la muerte del hombre santo se suele encontrar ciertamente la angustiada pregunta de sus discípulos a aquel por el futuro que les espera sin su presencia. Y a esa pregunta el santo, en el contexto de sus “ultima verba” y a veces con tintes de visión profética, responde que, si son constantes en practicar sus enseñanzas y en su santidad de vida, nada tienen que temer y que él velará por ellos desde el cielo; es decir, que contarán con él como patrono. Ahora bien, también aquí los suyos preguntan, desolados, a Mahoma: “quid erit de nobis post obitum tuum?”. Y Mahoma responde: “christiani superabuntur et postea perpetuo superabuntur”. La respuesta se da primero en las supuestas palabras textuales, en árabe, del Profeta, sin duda buscando el autor un aire de solemnidad y quizás también para recalcar su buena información. Pero esa respuesta no guarda bien la proporción y la coherencia pues mientras que la pregunta de los discípulos parecía referirse a su futuro personal e inmediato, la respuesta del Profeta, cambiando de plano, parece pensada para la doctrina mahometana y para los seguidores de esta doctrina incluso en el futuro lejano. Y además el futuro de esa doctrina preocupa, más concretamente, por relación a su lucha contra el cristianismo, elevando a un primer plano algo que en el conjunto de la vida, aunque presente, carecía de tal relieve, estando un tanto diluido.

Y es que la respuesta que el autor pone en labios del Profeta no puede ser obviamente la de un santo. Por eso es más propia de un profeta-político o, mejor, de un pseudoprofeta. Además el autor añade otra declaración de Mahoma que reafirma la anterior afirmación pero de modo aún más contundente: “Et alibi dixit”: “lex christianorum que de nichilo fuit suscitata et in illud idem denique redigetur”; aunque con este añadido se rompe la coherencia de la escena de los “ultima verba” al referirse a palabras de otro momento, “et alibi”. También es hagiográfica la insistencia de los suyos ante el moribundo Profeta y

⁷³ Es un modo indirecto de decir que Mahoma profetizó su resurrección para que quede claro después que esa profecía no se cumplió.

⁷⁴ Y sobre la cual existe una abundante bibliografía. Como estudio de carácter general sobre este asunto puede verse M. Lawers, “La mort et le corps de saints. La scène de la mort dans les Vitae du haut Moyen Age” en *Le Moyen Age*, 1988, pp. 21-50.

Maestro, Mahoma, a fin de que éste amplíe sus proféticas palabras: “dic nobis ulterius plus”, “dinos todavía más”. Y puede ser hagiográfico igualmente el hecho de que el santo y maestro ponga fin al ansia que sus discípulos sienten de seguir preguntando. Pero la respuesta en la vida es, desde luego, antihagiográfica: desabrida, desesperanzadora y como de quien no puede decir más por su impotencia de falso profeta. Y es que el autor hace que Mahoma se limite a decir: “non scio ad quid ego et vos deveniemus”.⁷⁵

Los discípulos -nueva escena- dejan a Mahoma y regresan a la casa de éste justo a los tres días: ¡qué casualidad de número para un lector cristiano!. Y entonces el autor en su noticia encierra una imagen y un simbolismo que son contundentes: el ángel Gabriel no lo ha llevado al Cielo, es decir, no ha resucitado, de modo que el cuerpo del seudoprofeta yace allí, hinchado y con los pies mirando al cielo. Al revés que en el caso de los santos y, mejor, al revés que en el caso de Cristo, pero en coherencia lógica con la idea simbólica que del personaje trata de ofrecer la vida, tenemos al final promesa incumplida, falso profeta, falsa doctrina. El cadáver de Mahoma está además con los pies mirando al cielo: ¿muestra de realismo inocente o símbolo negativo? No parece que los pies mirando al cielo sea precisamente la postura de aquel a quien se ve ascender a dicho lugar.

Y, finalmente tenemos el comentario de los discípulos: “hic est talis propheta qui ardua se post obitum sui comendat”, comentario que puesto en boca de aquellos resulta ser extrañamente más punzante y mordiente que desesperado; es decir, más propio del autor cristiano⁷⁶ que de unos discípulos que acaban de descubrir el engaño y la falsedad de su maestro y Profeta.

De otro lado, además de las propias escenas analizadas, también en el nivel estilístico frases como “mittet angelum suum”, “pro anima mea”, “desolati”, “¿quid erit de nobis?”, “discipuli instantes”, etc. son propias de la fraseología del latín hagiográfico, concretando por tanto una vez más en ese nivel estilístico el código literario de la hagiografía.

Con todo, el tono dominante en el relato del obitus es, en congruencia con el tono general de la vida, poco apasionado, como de un contemplador lejano, y con ausencia de virulencia como tantas veces hemos señalado. En efecto, para nuestro autor el Profeta muere de muerte natural: “et post hoc egrotavit”, y después: “vidimus te debilitatum et in extremis laborantem”, mientras que en la tradición latina, ya desde la Vita de Eulogio (s. IX), pero, sobre todo, desde el s. XI, las causas y el modo de la muerte de Mahoma fueron todos más horribles, yendo de quienes lo daban por envenenado, como Mateo Paris, Jacques de Vitry o Jacobo de Varazze, a quienes lo presentaban desgarrado por perros o por cerdos,⁷⁷ según los casos, como hacían el propio Eulogio de Córdoba, Embricón de Maguncia (s. IX), Guibert de Nogent, Alain de Lille, etc.⁷⁸

⁷⁵ Quizás estemos aquí ante una oportuna e interesada ubicación de la Surat al-Ahquaf, la Sura 46 de Sand Dunes que el autor de la Contrarietas Alfolica tradujo así: “nescio quid fiet de me siue de uobis”. Cfr. Contrarietas Alfolica, ed. de Th. E. Burman, cit. p. 302.

⁷⁶ ¿Hará falta recordar que toda biografía es también autobiografía?

⁷⁷ Y a veces con el añadido del escatológico detalle de que esto sucedió mientras el profeta satisfacía las necesidades de su vientre. Detalle por cierto por el que las autoridades cristianas sienten querencia cuando se trata de herejes: Arrio, Anastasio, etc.

⁷⁸ Lógicamente son muchos los detalles negativos que circulaban en la tradición latino-cristiana medieval en torno a la muerte de Mahoma y que nuestro autor no recoge aquí. Podemos recordar al respecto uno más, el que nos transmite Al-Kindi refiriéndose a la reacción de los seguidores de Mahoma al morir éste: “Mortuo vero Mahomet, omnes ab eo decepti reversi sunt statim unusquisque ad suam, quam ante tenuerant, sectam, sive ydolatriam sive quamlibet aliam, preter paucos sue cognationis, qui expectabant se successuros in regno”. Cfr. edic. cit. p. 72, ls. 28-31. - Sobre tales motivos y detalles en torno a la muerte de Mahoma versa M. van Acker en su artículo “La fin de Mahomet dans ses biographies occidentales latines du Moyen Âge et les racines de ses motifs dans l'hagiographie”, *Litterae Hagiologicae*, 6 (2000), pp. 3-14.

Y el autor finaliza esta sección una vez más con un comentario lleno de ironía, y que de alguna manera concluye no solo el “obitus” sino la vida entera: es como la conclusión general que se deduce y que el autor presenta al lector-destinatario sobre el protagonista: “hic est talis propheta qui ardua se post obitum sui comendat”.

Después de ese final, que parecería el lógico, el autor, de forma aparentemente extraña, hace lo que semeja un breve apéndice. Este se introduce por aquella fórmula de transición que en el contexto de esta vida llamábamos fuerte: “et volumus enarrare vobis”, y, en cambio, carece de conclusión formal, por lo que el texto finaliza como “ex abrupto”. Sin embargo, en lo conceptual, esa extrañeza debe ser solamente relativa pues es normal que el autor, por razones que explicitaremos en el apartado de público y finalidad de la obra, quiera aclarar lo que Mahoma dijo de los personajes centrales del cristianismo: Cristo, María y los Apóstoles. Y lógicamente eso era difícil de ubicar en la vida tal como es concebida por el autor; por ese motivo éste deja esa aclaración para el final, añadiéndola a modo de apéndice o complemento.

Y, hecho reseñable, nuestro autor, que había sido tan explícito y tan completo en la señalización del momento en que Mahoma había conseguido el mando, según vimos, él, en este relato del obitus, se olvida totalmente de la datación de la muerte de Mahoma. ¿Por qué así? Seguramente es éste un dato más de la mentalidad antihagiográfica con que el autor aborda la escritura de la vida de Mahoma. En efecto, así como en las vidas de los santos ese dato cronológico es esencial pues él fija la celebración litúrgica de la festividad del santo, ahora, de modo consciente o subconsciente, el autor siente innecesario, y hasta inconveniente de cara al destinatario, proporcionar aquella fecha ya que está dibujando un Profeta que no fue tal sino un seudoprofeta, un antisanto.

Analizada ya la estructura de la vida, vista la idea simbólica que rige la construcción de la vida y la progresión de ésta y vistas las partes estructurales y el significado de las mismas, queremos hacer ahora una rápida síntesis de los medios formales de que se sirve el autor para organizar y cohesionar el relato y cuya aplicación concreta hemos visto ya.

Es el primero el criterio de secuenciación del material histórico-biográfico. De lo ya expuesto se ha podido deducir que el autor combina el orden cronológico con el orden temático o, para decirlo con palabras de Suetonio, “per species”. El orden cronológico se da en las secciones primera, la de la “summa vitae” o síntesis adelantada, y en la última, es decir, la del obitus. En ellas aparecen algunas alusiones al tiempo bien por medios léxicos bien por el uso de tiempos verbales que, guiando al lector por el camino de la cronología, señalan la progresión histórica de la vida del protagonista. En esas secciones, a pesar de que la cantidad de texto que representan es menor que el de las organizadas temáticamente, se concentran casi todas las determinaciones temporales explícitas y concretas.⁷⁹ En efecto, de las cinco ocasiones en que esto sucede, cuatro pertenecen a aquellas y se refieren ya a la duración de un tramo de la vida de Mahoma ya a la situación en la cronología general o en la interna de Mahoma de un hecho llevado a cabo por el Profeta. Fuera de esas secciones cronológicas solamente encontramos una de estas determinaciones explícitas y concretas, la que se refiere al comienzo de la predicación de Mahoma, atrás comentada. Por el contrario, en las secciones organizadas temáticamente o por

⁷⁹ El caminar cronológico de la vida queda reflejado en la siguiente secuencia de determinaciones de una y otra clase: (Mahometus) natus fuit..., post (patris) obitum..., post mortem avunculi..., postea per triginta annorum spacium..., eundo et redeundo..., et in hoc perseverando..., et cum inceperit regnare fecit era ab inicio sex milia annorum... et Incarnatio Christi sescenti et viginti duo anni..., hoc in tempore heretici arriani..., incepit predicare in etate quadraginta annorum..., et illa hora..., secundum miraculum..., quartum (miraculum)..., et incepit hec narrare..., et preterea..., et postea..., fuit (Mahometus) iudex per decem annos..., et post novem annos..., et post hoc egrotavit..., et post triduum invenerunt eum tumefactum.

rúbricas las determinaciones temporales son implícitas y vagas pues se hacen por medio de léxico cuyo valor es temporal pero muy general y vago como, por ej., el adv. *postea* o las expresiones *hoc tempore*, *illa hora*, etc. Por su parte el criterio de rúbricas o temático es el empleado, de modo consecutivo, en las secciones segunda o de la vida amorosa, en la tercera o de la adquisición y predicación de la doctrina y en la cuarta, la de los “*mirabilia Mahometi*”.

La voluntad de un orden cohesionador de los hechos narrados, y que el autor anunciaba en el prólogo, se nos muestra por tanto como real y no como meros topoi, aunque su indirecta indicación de que ese orden sería sólo el cronológico no es del todo exacta al utilizar, como acabamos de ver, también el criterio de las rúbricas o temas.

Y, además del criterio de la tácita o explícita secuenciación, cronológica o por rúbricas, del material histórico, otro elemento de ensamblaje y estructuración está representado por el uso del prólogo, transiciones explícitas con las fórmulas de apertura y conclusión que hemos visto para cada caso concreto, y algún brevísimo comentario de autor. Sin repetir lo ya señalado a propósito de cada caso, digamos sólo que lo llamativo en nuestra obra es la escasa entidad, en ocasiones mínima, de esas fórmulas y comentarios. Las únicas fórmulas de transición de algo más de volumen son las que marcan el paso de la primera a la segunda sección y de la cuarta a la quinta, es decir, aquellas que señalan el tránsito de una sección cronológica a una rúbrica y de una rúbrica, los “*mirabilia Mahometi*”, a la sección, cronológica, del obituario; por su parte la fórmula que señala el paso de la sección segunda a la tercera es clara pero de escasísimo volumen, mientras que de la tercera a la cuarta sección simplemente no hay transición formal. Desde otro punto de vista, el recurso utilizado en esas transiciones se materializa por dos veces⁸⁰ en la precisión de la cronología y una vez⁸¹ en el uso de “*topica*” literarios, el de la “*immensitas materiae*” y el de “*pauca de multis*”. Y en tres ocasiones la transición se intensifica uniendo a alguna de las fórmulas de los tipos señalados también un comentario auctorial, el cual era, según veíamos en su momento, de tipo sentencioso y valorativo.⁸²

III. Destinatarios, datación y autor.

¿Pensando en quién escribiría el autor esta vida de Mahoma? Según creemos, la vida debía ir dirigida a un público cristiano pues, si como vimos ya a propósito del prólogo, la idea fundamental de la obra era demostrar que Mahoma no había sido cristiano, no es verosímil pensar que el autor tratara de demostrar tal cosa a quienes creían en él, a los musulmanes, los cuales, en principio y en general, darían eso por supuesto.

Ahora bien, concretando más, ¿a qué sector o sectores de ese público cristiano? Una primera respuesta nos viene dada por la lengua utilizada. Puesto que se escribe en latín, la vida va destinada en primer lugar a un público culto, de eclesiásticos. No podemos olvidar que por la época en la que nos movemos, y también en este mismo tipo de obras, cuando se quiere llegar a un público más amplio, se utiliza ya el romance. Así, por ejemplo, cuando el atrás citado Pedro Pascual, estando prisionero de los moros en Granada, ve cómo muchos cautivos cristianos se convierten al Islam, escribe un tratado contra esta religión, el ya citado “*Sobre la Seta Mahometana*”, en el cual se incluye una larga e

⁸⁰ Paso de las secciones primera a la segunda y, parcialmente, de la segunda a la tercera.

⁸¹ Paso de la cuarta a la quinta sección.

⁸² Es el caso del paso de la segunda a la tercera sección, de la cuarta a la quinta y el que cierra esta última sección.

importante vida de Mahoma.⁸³ Pues bien, a pesar de ser obispo y buen conocedor del latín, ese tratado y esa vida los escribe en romance puesto que van destinados a la generalidad de los cautivos cristianos. Y, aunque la fecha de composición de esta obra es más tardía que nuestra vida, pensamos que el argumento de elección de lengua vale también para finales del primer tercio del siglo XIII, que son los años por los que se pudo escribir la vida Mahometi. Y a este argumento aún se puede añadir el del carácter sereno y poco exagerado que caracteriza a la obra, rasgos ambos que son poco preferidos de las obras destinadas a un público más vulgar. Pero, siguiendo con la concreción, ¿para qué podía servir a tales eclesiásticos una obra como ésta?. Un primer indicio apunta a que esa finalidad podía ser la de la controversia y polémica cristiana contra otras religiones, en este caso, claro está, contra la musulmana. En efecto, según dijimos ya, la vida de Mahoma nos ha llegado en un único manuscrito y en él va unida a un tratado antijudaico cuya finalidad es evidente. Y a esto debemos añadir que, en ocasiones, en obras cuyo carácter general es de polémica antijudía, una parte de la misma se dedica a polemizar también contra el Islam, y en esa parte se incluye una vida, o un bosquejo de vida, de Mahoma. Ese es, por ejemplo, el caso de Pedro Alfonso con su *Dialogus contra Iudeos*. Esta unión de la vida de Mahoma a un tratado antijudío parece pues obedecer a ese mismo ambiente y finalidad. Ambiente de controversia o de diálogo doctrinal que fue importante en la España del s. XIII entre cristianos, judíos y musulmanes como nos demuestran figuras como la de Ramón Martí⁸⁴ o hechos como el de la orden del rey Jaime I de Aragón prohibiendo esos debates religiosos entre laicos⁸⁵, a los cuales se suponía no preparados.

Además de esa pretendida finalidad, la obra podía dotar a los clérigos que la utilizaran de una cierta noticia sobre Mahoma y sobre el Islam para su predicación al pueblo, al que deberían advertir contra esa doctrina y su fundador. Porque, aunque ciertamente los cristianos del entorno del autor estuvieran en una situación muy diferente a la que tenían aquellos para quienes escribió Pedro Pascual, no obstante aquel peligro existiría aún entre los cristianos del Norte en zonas que, como Aragón, habían sido fuertemente islamizadas y donde el trato y la convivencia de los cristianos con los musulmanes, con los naturales intercambios de información sobre tema religioso, no eran nada raro.⁸⁶

Y menos verosímil parece, aunque no se puede excluir del todo, que, dada la naturaleza y entidad de la obra, ésta fuera pensada para los centros en que dominicos y franciscanos se preparaban para irse a misionar a tierras musulmanas.

Este conjunto de destinatarios, este público y ese ambiente que el autor tendría en mente explicarían las tantas veces señalada benignidad de la obra para con la figura de Mahoma. Y es que por lo que hace a la percepción del Islam por parte de los cristianos el ambiente en el s. XIII es de mayor calma que el de los siglos anteriores, especialmente si lo comparamos con aquel en el que podían vivir los mozárabes cordobeses del s. IX cuyo testimonio nos queda, esencialmente, en Paulo Albaro y en Eulogio de Córdoba,⁸⁷ el cual

⁸³ Un breve estudio de algunos aspectos de la misma puede verse en J. V. Tolan, “Rhetoric, polemics and the art of hostile biography: portraying Muhammad in thirteenth-century christian Spain”, en J. M. Soto Rábanos (Coordinador), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, 1988, p. 1497-1511, concretamente p. 149-150.

⁸⁴ Su obra, *De Seta Mahometi*, fue escrita en torno al 1260.

⁸⁵ Un primer e interesante acercamiento a ese ambiente de diálogo y disputa filosófico-religiosa en el s. XIII puede verse en R. Barkai, “Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas”, en *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, editor H. Santiago-Otero, Turnhout, 1994, pp. 1-27.

⁸⁶ Sobre lo cual puede verse, por ej., J. V. Tolan, “Rhetoric, polemics...”, *cit.*, pp. 1509-1510 y R. Barkai en el atrás citado artículo.

⁸⁷ Valga como ejemplo de ese espíritu la declaración que Paulo Albaro antepone a la exposición de algunos puntos, que él cree doctrina islámica, sobre el paraíso: “*convenit et satis, ut reor, obtime con-*

nos transmite la consabida y virulenta vida de Mahoma. Y es que no en valde desde aquel momento habían transcurrido siglos de convivencia; además lo avanzado de la reconquista aportaría confianza a los cristianos y, sobre todo, el Islam es por esta época un hecho histórico mucho mejor conocido, entre otras razones, por la traducción del Corán y de otras fuentes árabes llevadas a cabo en España por encargo y bajo la dirección de Cluny y, especialmente, de Pedro el Venerable. A todo lo cual se unió que, tras el fracaso de las cruzadas, el afán cristiano de conquista de los musulmanes había pasado de la espada a la palabra,⁸⁸ nuevo planteamiento que, como es sabido, desembocaría más tarde en la creación de escuelas de idiomas orientales. Todo ello favoreció que entre los estudiosos cristianos de esa época se encuentre una actitud mayoritaria que podríamos calificar de más científica, más comprensiva y menos violenta hacia aquel mundo y aquella religión. Pues bien, nuestra vida nacería en medio de ese ambiente social, intelectual y religioso.⁸⁹ En un ambiente así los clérigos no podían abordar a un público de creyentes musulmanes, ni siquiera polemizar con ellos, tanto en el interior como en el exterior, mediante furiosas imprecaciones o sacando a colación las leyendas más ridículas y degradantes que circulaban en los escritos cristianos.

Cuestión conexas con los puntos ahora tratados de la finalidad de la obra y del ambiente filosófico y religioso en que se produjo sería la ya planteada por la declaración programática del prólogo, atrás estudiado, a saber, la de que nuestro autor quería presentar un Mahoma que no había sido cristiano, de lo cual se deducía que su doctrina no era una desviación de la cristiana ni él un herejarca más sino el fundador de una falsa religión. Ahora bien, juzgamos pertinente detenernos algo más en esta cuestión pues a la ya vista oscuridad del prólogo puede unirse la falta de declaraciones explícitas, en uno u otro sentido, a este respecto en el resto de la vida y la presencia de elementos que podrían introducir confusión y ambigüedad en esta cuestión. En efecto, que Mahoma tuvo contactos y aprendió en lo religioso de los cristianos nos lo dice por dos veces el autor.⁹⁰ Y, en el apéndice final, tenemos la aclaración de lo que Mahoma había dicho de Cristo, María y los Apóstoles. Todo esto no apunta en la dirección de negar que Mahoma fuera cristiano. Pero es lo cierto que los elementos presentes en la vida y que niegan que el autor quisiera transmitir la idea de un Mahoma cristiano son, en nuestro juicio, más poderosos. Ellos son: a) la única vez que el autor se refiere a un elemento de la doctrina cristiana contraponiendo a ésta y a los cristianos como algo diferente, sin matizaciones, de la doctrina que Mahoma predica: “dicens... non eadem intentione quam christiani, tres deos adorando confidentes”; b) cuando el autor alude a la ley del matrimonio para afirmar que los seguidores de Mahoma pueden tener cuatro o más mujeres, o las que quieran, dice que ellas

gruit hoc in loco horum gentium deridendo recenseri errores hominiquae ecclesiae pro execratione habendos exponere fetores”. Cfr. Pauli Albari Indiculus Luminosus, edic. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973, p. 296. De entre la abundantísima bibliografía existente sobre el ámbito espiritual e intelectual de los mozárabes de esa época en Al-Andalus tan sólo recordaremos la ya clásica obra de E. P. Colbert, *The martyrs of Córdoba (850-859): a study of the sources*, Washington, 1962, y las *Actas del I Congreso Nacional de cultura mozárabe*, Córdoba 1996.

⁸⁸ Cfr., por ej., L. Bréhier, *L'église et l'Orient au moyen âge: les Croisades*, París, 1907, pp. 211 y ss.

⁸⁹ Sobre el ambiente espiritual e intelectual del mundo cristiano respecto al mundo árabe en el s. XIII y el cambio que ese siglo supuso frente a los anteriores en este aspecto, cfr. U. Monneret de Villard, *op. cit.* y J. Muñoz Sendino, *La Escala de Mahoma. Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio*, Madrid, 1949, c. II.

⁹⁰ Recuérdese lo que decía la vida hablando del Mahoma joven: “eundo et redeundo... habuit noticiam cum iudeis et christianis quod eorum legem et canones posset fieri cogniturus”; y después, al hablar de los guías e instructores de Mahoma: “et isti (=decem arabum eiudem parentum et duo christiani et aliqui iudeorum) instruxerunt eum semper et doctrinaverunt eidem derisorie”.

pueden ser “de suis (seguidoras de Mahoma) vel a christianis vel ab aliis cuiuslibet gentilibus”, momento en que se vuelve a enfrentar a los cristianos, sin distinción, a los seguidores de Mahoma; c) cuando Mahoma se dispone a hacer una petición a Dios para su pueblo dice: “Domine Deus, scio quod populus Moisi et populus qui es Christi et populus meus”; pasaje éste en que quedan claramente diferenciados y contrapuestos los judíos, los cristianos y los musulmanes; d) y en las últimas palabras de Mahoma la contraposición entre los seguidores de su doctrina y los cristianos es contundente: “christiani superabuntur et postea perpetuo superabuntur”; “et alibi dixit: lex christianorum que de nichilo fuit suscitata et in illud idem denique redigetur”. Visto el conjunto de estas alusiones, es claro que la representación mental que el autor se hace de Mahoma es que éste no fue cristiano. Representación que, además de con los fines antes estudiados, podía enlazar asimismo con el debate teológico y filosófico de cómo definir el Islam, si como religión diferente o como herejía del cristianismo, cuestión que venía ya de atrás, sobre todo desde Juan Damasceno⁹¹ y que había sido tratada con una cierta amplitud y en tiempos más cercanos por Pedro el Venerable.⁹²

Varias veces hemos aludido a esta vida de Mahoma como obra del primer tercio del siglo XIII. Y así lo han dicho también algunos de los que se han referido a ella como los citados M. Serrano y Sanz y J. M. Millás Vallicrosa. Para asignar esa datación estos autores⁹³, se basaron en los años que los dos manuscritos que transmiten el atrás aludido tratado antijudaico proporcionan tanto para indicar el tiempo transcurrido desde el nacimiento de Cristo como para señalar el que los judíos llevaban dispersos por el mundo.⁹⁴ Y ambas fechas sitúan el tratado a finales del primer tercio del siglo XIII, más concretamente en el año 1221 o 1222. Ahora bien, puesto que pensamos, al igual que los autores citados -pero, eso sí, con el examen y la explicitación de más argumentos que ellos en el planteamiento y por ello mismo quizás con no tanta seguridad en la conclusión- que es verosímil que el autor del tratado y de la vida sea el mismo, habremos de pensar entonces que la vida es también de esa misma época. Y a esa razón se debe sumar la de que la filosofía y ambientación que trasluce la vida, antes examinada, cuadran mejor con una datación efectivamente ya del siglo XIII.

En alguna alusión anterior hemos apuntado también que la obra sería escrita en territorio de Aragón. Para tal suposición sólo contamos con dos argumentos, de los que uno es muy concreto y de evidente valor mientras que el otro es muy general y de valor más escaso. El primero consiste en el mencionado dato de que el manuscrito que nos ha transmitido el tratado antijudaico y la vida ha sido conservado en la Iglesia de Santa María de Uncastillo. Y el segundo se refiere al hecho de que ésta fue una región en la que el tipo de

⁹¹ En su libro “Sobre las herejías” dedica el cap. 100 al Islam entendiéndolo como una herejía cristiana. Cfr. R. Le Coz, *Jean damascens. Ecrits sur l'Islam*, París, 1992 (Sources chrétiennes, n° 383). Sobre la gran influencia que este autor ejerció en la opinión de los cristianos de los siglos siguientes puede verse M. Th. D'Alverny, “La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle”, en *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Spoleto, 1965, p. 580.

⁹² Véase su Liber contra sectam sive haeresim Sarracenorum, obra en la que se preguntaba: “sed utrum mahometicus error heresis dici debeat, et eius sectatores heretici vel aethnici uocari, non satis discerno”; y después: “hos licet hereticos nominem, quia aliqua nobiscum credunt, in pluribus a nobis dissentiunt, fortassis rectius paganos aut ethnici, quod plus est, nominarem”. Texto de la edición de J. Kritzeck, en su obra *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964. El cap. IV, n° 7, de esta obra se dedica a este asunto.

⁹³ Cfr. M. Serrano y Sanz, *art. cit.*, p. 372 y J. M. Vallicrosa, *art. cit.* p. 4 y p. 7.

⁹⁴ Claro está que es preciso acudir a estos argumentos indirectos puesto que los manuscritos, trunco como están, no proporcionan los datos de autoría, fecha y lugar de composición ni por lo que hace al tratado y a la vida ni por lo que hace a la copia en sí.

obras que nos ocupa no era novedoso como demuestra el personaje de Pedro Alfonso⁹⁵; que en ella se hicieran traducciones de obras árabes en general y también de las que buscaban un mejor conocimiento del Islam⁹⁶; y que se caracterizó por poseer un importante número de cristianos arabizados.

Y llegamos a la cuestión de la autoría. ¿Podemos saber quién escribió esta vida de Mahoma? La cuestión está indefectiblemente unida a si el mencionado tratado antijudaico y la vida de Mahoma pertenecen o no al mismo autor porque es el caso que del tratado conocemos al menos el nombre de su autor y su condición de judío converso. Y esto lo sabemos por propia confesión pues en un momento de su obra el autor dice: "ergo ego sum qui eri fui vocatus hebreus, hodie Petrus"⁹⁷, confesión que parece verídica ya que concuerda con hechos como su conocimiento del Talmud o el que muchas veces sus citas bíblicas procedan directamente del texto hebreo. Lo que procede entonces es ver si hay hechos que justifiquen una misma autoría. Pues bien, aparte de que tratado y vida figuren en el mismo manuscrito, ocurre que el autor de aquel cuando en el prólogo declara los temas que va a tratar señala que en quinto y último lugar se ocupará de la vida de Mahoma: "in quinto etiam loco Mahometi factum, genus etiam et originem eiusdem eventus per ordinem enarrantes"⁹⁸. Si efectivamente vemos después que en uno de los dos manuscritos que nos transmiten dicho tratado⁹⁹ nuestra vida figura a continuación de éste parece que los hechos encajan y que no hay demasiados motivos para la duda.¹⁰⁰ Además podemos añadir ahora que en el manuscrito de Uncastillo la vida sigue al tratado de modo tal que, formalmente, se corresponde con el modo anunciado, pues, al igual que en los casos anteriores en que en el tránsito de un tema a otro, de los cinco anunciados, no existen elementos formales separadores, tampoco ahora la vida va individualizada e indepen-

⁹⁵ Debo decir que, sin embargo, no nos parece que nuestro autor siga o tenga en cuenta la vida de Mahoma que Pedro Alfonso de Huesca incluye en su *Dialogus contra Iudeos*. En efecto, ambas obras difieren en la gran mayoría de datos históricos acerca de Mahoma en que la tradición se muestra variable así como en la atención o desatención a múltiples puntos determinados, relativos a aspectos importantes en una biografía. Tampoco observamos ligazón entre ambas obras en rasgos de lengua o estilo, estando, por supuesto, muy por encima la obra de Pedro Alfonso. E incluso la disposición de ánimo en el acercamiento al tema es diferente siendo más agresiva la del oscense. Y esta falta de conexión entre ambas obras es chocante si tenemos en cuenta la enorme difusión que tuvo el *Dialogus contra Iudeos* de Pedro Alfonso y de modo especial el título cinco, el que contiene la vida de Mahoma. Sobre esta difusión puede verse J. Tolan (*Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, 1993), el cual en p. 109 escribe: "The Dialogi provided a theological rationale for the battles described in the Crusade chronicles. They were more suited to this purpose than most polemic because they included a refutation of Islam as well. Indeed, some scribes copied only Dialogi V "on destroying the law of the Saracens and confuted their stupid sayings", having decided it was all that interested them".

⁹⁶ Sobre la cultura de la región y las traducciones del árabe en ella puede verse J. Lomba, "El marco cultural de Pedro Alfonso", en M. J. Lacarra (Coord.), *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, Huesca, 1996, pp. 147-175, especialmente pp. 166-172.

⁹⁷ Cfr. J. M. Millás Vallicrosa, *art. cit.*, p. 17.

⁹⁸ Cfr. J. M. Millás Vallicrosa, *art. cit.*, p. 10.

⁹⁹ Naturalmente en el de Uncastillo; el otro es el n° 35 de la Biblioteca Catedral de Burgo de Osma, fols. 174-197. Puede verse la descripción de este manuscrito en F. Cantera Burgos, *El tratado "contra caecitatem Iudaeorum" de Fray Bernardo Oliver. Edición Crítica y bibliografía*, Madrid-Barcelona, 1965, pp. 49-50.

¹⁰⁰ Así lo ha visto también J. M. Millás Vallicrosa en el citado artículo, p. 4. Y, probablemente basado en éste, M. C. Díaz y Díaz, (*Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid, 1959, n° 1215) escribe: "proculdubio utrumque librum (Tractatus contra Iudaeos y Vita Mahometi) composuit idem scriptor".

dizada del tratado por epígrafe alguno; todo se sucede sin solución de continuidad. Y, de otro lado, no deja de observarse un relativo paralelismo entre la fórmula con que el autor del tratado anunciaba esa vida de Mahoma y el que se usa para iniciar ésta en su prólogo. En efecto, se decía en el tratado: "In quinto etiam loco Mahometi factum, genus etiam et originem eiusdem eventus per ordinem enarrantes"; y en la vida de Mahoma: "nescientes originem et eiusdem genus, exordiar per ordinem tractaturus".

Y el supuesto de la condición de judío converso del autor es aceptable de entrada por la significativa presencia de judíos en la zona en que nos movemos, incluso en la población de Uncastillo,¹⁰¹ por la materia tratada¹⁰² y por la clase y estilo de lengua usada en ambas obras y, más concretamente, en la vida. Una rápida y somera descripción comparativa de la lengua de una y otra obra damos a continuación, como apéndice a este epígrafe. Ahora sólo queremos adelantar dos hechos: en primer lugar, que los rasgos favorecedores de una única autoría para el tratado y para la vida predominan sobre los que podrían plantear la hipótesis de una autoría distinta para aquellas obras; y, en segundo lugar, que alguno de los rasgos de esa lengua se explican mejor si partimos para la vida de aquella clase de autor judío que solía intervenir en las traducciones del árabe al romance o al latín.¹⁰³

* * *

APÉNDICE

Breve reseña comparativa de la lengua y estilo de la Vita Mahometi y del Tratado antijudaico, obras ambas del códice 10 de la iglesia de Santa María de Uncastillo.

La lectura comparada de estas dos obras, por lo que a la gramática y estilo se refiere¹⁰⁴, no lleva a conclusiones seguras en uno u otro sentido pues ciertamente no invalida pero tampoco confirma de modo fehaciente la hipótesis de que una y otra obra tengan la misma autoría. La comparación encuentra un importante obstáculo inicial: que las dos obras son de géneros absolutamente contrapuestos; la vida es, obviamente, un texto narrativo mientras que el tratado es un texto argumentativo y, además, en forma figuradamente dialogada. En el tratado el discurso se expone de modo fragmentado, las intervenciones del interlocutor principal, el cristiano, consisten primera y fundamentalmente en el aporte de citas bíblicas, naturalmente del Viejo Testamento, que es el elemento básico común a los dos supuestos interlocutores que representan las dos clases de destinatarios, los cristianos y los judíos. Y lo que hay en medio de cita y cita o, mejor, de la acumulación de citas en torno a una idea,

¹⁰¹ Sobre este punto puede verse ahora M. A. Motis Dolader, "Contexto histórico-jurídico de los judíos del reino de Aragón (s. XI-XII): pluralidad normativa y preconfiguración de las aljamas", en M. J. Lacarra (Coord.), *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, cit., pp. 49-146. Sobre la presencia de judíos por esta época precisamente en Uncastillo, cfr. *ib.* p. 70.

¹⁰² La literatura moral, filosófico-teológica y de polémica religiosa fue bastante tratada por los judíos aragoneses medievales. Una mirada rápida sobre la misma puede hacerse en la citada obra de J. Muñoz Sendino, *op. cit.*, pp. 157-178 y, mejor, en el citado artículo de J. Lomba, "El marco cultural de Pedro Alfonso".

¹⁰³ Sobre las fases e intervinientes en esas traducciones existe una amplia bibliografía. Una cómoda síntesis puede verse en U. Monneret de Villard, *op. cit.*, pp. 3-7.

¹⁰⁴ Lo que sigue no pretende ser, por supuesto, ni un estudio de lengua de estas dos obras ni un recuento exhaustivo de léxico o de rasgos de sintaxis o estilo, que, usado estadísticamente, den solución a la cuestión de si las susodichas obras pertenecen o no a un mismo autor. Aquí solamente recogemos los datos que en una lectura seguida y comparativa de ambas obras nos llamaron más la atención y que ciertamente pueden ayudar a tener una opinión algo más fundada que antes.

no son, por supuesto, textos narrativos sino explicativo-argumentativos y, en general, muy breves y de transfondo textual bíblico. Consecuentemente no se trata de una ocasión propicia para que el autor despliegue o muestre un estilo personal. Y a ello se suma también, a la hora de constatar fenómenos lingüístico-estilísticos, o su ausencia, la gran diferencia en la extensión de ambas obras, siendo mucho más amplio el tratado antijudaico.

Sin embargo, aun con estas limitaciones,¹⁰⁵ cabe hacer algunas observaciones. Ya insinuamos antes que son más los hechos de gramática y estilo conjuntivos de ambas obras que los separativos. En efecto, en las dos prevalece un carácter lingüístico fuertemente vulgar. Ocurre,¹⁰⁶ por ej., en la consabida confusión de los pronombres demostrativos¹⁰⁷ que llega incluso al uso del pronombre reflexivo por el anafórico “is”¹⁰⁸; en el uso del ablativo con preposición en vez del genitivo clásico;¹⁰⁹ en alguna falta de concordancia de género,¹¹⁰ en el uso de unde e inde en vez de ex, ab o de más pronombre demostrativo,¹¹¹ sin que falte la ocasión en que el tratado use un acusativo por nominativo¹¹² y la vida un nominativo por acusativo.¹¹³ Tenemos igualmente en ambas obras el uso, muy frecuente, de las formas del perfectum del verbo auxiliar “sum” (fui, fueram, etc) en la formación de los tiempos de la pasiva de esa misma serie, el frecuente empleo del ablativo del gerundio en vez del participio concertado, el muy frecuente uso de quod más indicativo introduciendo completivas de verbos de pensamiento, entendimiento o lengua. Y, de otro lado, coinciden también en el uso de rasgos y giros cultos en medio de una lengua, como vemos, decididamente vulgar. Así constatamos el correcto empleo de algunos verbos deponentes¹¹⁴, de completivas de infinitivo, el de participios concertados, la presencia, siquiera sea ocasional, del ablativo absoluto y del cum histórico. Y, con más valor probatorio, encontramos también que algunos rasgos de estilo como el uso de determinados tics o muletillas o de cierta fraseología se repiten en ambas obras. Así tanto en una como en otra es frecuente el empleo de “scilicet” como partícula introductoria de una explicación o como marca de una transición; el uso de la frase “quod sonat” como fórmula de introducir la traducción de una palabra o una frase de otra lengua, hebreo o árabe;¹¹⁵ el que la forma volo o volumus más infinitivos como loqui o probare en el tratado o narrare, enarrare o referre en la vida conformen una fórmula de transición de un tema o de un apartado a otro;¹¹⁶ la presencia de la expresión “ad nichilum” tanto en el tratado

¹⁰⁵ Sin olvidar que a estas dificultades se sumará la probable inexactitud del texto del tratado en algunas ocasiones.

¹⁰⁶ Las citas del tratado se refieren a la edición de J. M. Millás Vallicrosa, en el artículo varias veces citado. La primera cifra se refiere a la página del texto del tratado, no del artículo. Por otra parte, en ocasiones, no damos la referencia de un hecho invocado arriba para la vida porque, dada la brevedad del texto, pensamos que el lector interesado podrá localizarlo sin mayor dificultad.

¹⁰⁷ En ambas obras son muy abundantes los ejemplos a cuya concreción renunciamos aquí en aras de la brevedad.

¹⁰⁸ Esta confusión es más abundante en la vida pero también se da algún caso en el tratado, v. gr., 24, 10.

¹⁰⁹ Cfr. en tratado, 21, 25; Vita: “convertit... quosdam de ipsis”.

¹¹⁰ Cfr. tratado en 2, 9 y 13, 1 y vida en la frase “turbe... mirati”.

¹¹¹ Cfr. tratado 11, 16 (unde) y en la vida “inde” en la frase: “et inde veniam a Deo consequeretur”.

¹¹² Cfr. 3, 33.

¹¹³ En la frase “quod quisque aportaret pax terre”, si creemos que el manuscrito refleja lo que salió de la pluma del autor. La actitud ante los nombres hebreos no es reveladora dada su escasez en la vida. Alguno como Abrahá, aparece con declinación tradicional y segura en ambas obras; otros como Moyses, con oscilaciones de declinación en el tratado y con una sola aparición, regular (Moisi), en la vida.

¹¹⁴ Cfr. tratado, 11, 9; 14, 23, et. Y en la vida: exordiar largiatur, consequerentur.

¹¹⁵ Cfr. Tratado 23, 25 y 26. Y en la vida después de las sendas citas de frases árabes.

¹¹⁶ En el tratado: 3, 30, 35; 6, 21; 12, 23, etc. Los casos de la vida fueron comentados en el estudio.

como en la vida¹¹⁷ o la de la fórmula “amicus Dei” que la vida usa para referirse a los Apóstoles y el tratado para Abraham.¹¹⁸

Por el contrario, como rasgos separativos en este nivel lingüístico-estilístico solamente nos llaman la atención, en esta lectura comparativa de ambas obras, unos pocos hechos muy concretos: el uso en la vida del participio de futuro activo donde se esperaría el de pasado en el caso de la frase “fuit moraturus” por “moratus est” o la presencia de ese mismo participio en la frase “posset fieri cogniturus” por algo así como “cogniturus esset”, “posset cognoscere” o “posset fieri cognitor”. Y a esto se añade el uso también en la vida de algunos términos verdaderamente infrecuentes como sitibundus, secretarius, derisorie, instruere y, especialmente, doctrinare o el de algunas fórmulas inusuales o extrañas como sub incertis, erronea opinio o ulterius plus.¹¹⁹

Sin embargo creemos que la ausencia de estos hechos privativos de la lengua de la vida respecto a la lengua del tratado puede ser compatible con una única autoría por lo que ahora vamos a decir. Y es que esta lengua de la vida, según adelanté antes, casa bien con la condición de judío del autor. Como es sabido, en el mundo de las traducciones medievales del árabe al latín en muchos casos el traductor, o uno de los traductores del equipo, es un judío, dado que entre éstos era fácil encontrar quien conociera el árabe. Pero los textos latinos resultantes, si no eran retocados después por alguien mejor preparado en la lengua de Cicerón, hacen que ese latín sea desmañado y un tanto particular. Pues bien, es verosímil pensar que esa pudo ser la situación en el caso que nos ocupa. El autor de la vida, judío si, como antes dijimos, aceptamos la autoría única para el tratado y para la vida, conocería el hebreo, el árabe y, en menor medida, el latín. El conocimiento del hebreo cae por su base; y el del árabe parece insinuado en nuestro caso por la presencia de algunas frases árabes en la vida de Mahoma. Ahora bien, si pensamos que en esta vida el autor manejaría y traduciría o abreviaría fuentes árabes,¹²⁰ lo que evidentemente no ocurriría en el caso del tratado antijudío,¹²¹ ello explicaría aquellos rasgos lingüístico-estilísticos privativos de la vida y lo desmañado de su latín sin que tal circunstancia hiciera suponer un autor distinto para ésta. Y es que, como es propio de esas situaciones, en los casos de manejo de fuentes árabes el autor traduciría o abreviaría pero procediendo a veces no “sensus e sensu” sino “verbum e verbo”. Ello podría explicar alguna rara expresión como, por ejemplo, la de “ulterius plus”. Además ocasionalmente estaría demasiado apegado a la morfología y sintaxis árabe, la cual por su desajuste con, por ejemplo, el sistema de tiempos verbales respecto al latín podría explicar frases como las ya señaladas de “fuit moraturus” o “posset fieri cogniturus”.

¹¹⁷ En el tratado: en 6, 17 y en la vida en la frase “ad nichilum tendencia”.

¹¹⁸ Cfr. tratado 4, 10 y 11. La Biblia Vulgata solo aplica este adjetivo a Abraham y ello en dos ocasiones: Judith, 8, 22 y Jacob 2, 23.

¹¹⁹ Por su parte, sólo en el tratado encontramos inseguridad en la flexión del numeral duo y del indefinido aliquis.

¹²⁰ Que podrían ser bien hadits bien alguna de las vidas de Mahoma, la primera de las cuales, de Muhammed ibn Ichak (†767), fue transmitida por medio de la Sira Rasoul allah de Ibn Hicham, o bien crónicas que, como la de Tabari, dedicaban gran atención a los hechos de Mahoma o puede que en algún caso fuera el propio Corán.

¹²¹ En éste traduciría, según dijimos, citas bíblicas del hebreo; pero el hecho de no ser el tratado un texto narrativo, el de representar el hebreo la lengua materna del autor y quizás el de poder contar con traducciones anteriores de aquellos textos al latín facilitarían su labor. Aparte, claro está, de que sería necesario profundizar más en la lengua del tratado, y más específicamente en la de las citas bíblicas del mismo, para dar una opinión más fundada.

IV. Edición de la "Vita Mahometi" del Códice 10 de Uncastillo (S. XIII).

Ciertamente, y según ha quedado ya dicho, el autor de la vida no maneja el latín con gran pericia por lo que alguna vez se hace difícil de entender. Pero en la única edición que hasta ahora teníamos no toda la culpa era de aquel pues el editor, M. Serrano y Sanz, no anduvo aquí muy fino. Eso hacía que en el texto por él ofrecido aumentarían más de lo justificado las oscuridades ocasionales, la sensación de extrañeza en lo lingüístico y la impresión de lengua fuertemente vulgar. En efecto, el por tantos conceptos benemérito polígrafo y medievalista español en ocasiones no entiende bien la grafía del manuscrito, a veces no desarrolla correctamente la abreviatura, comete alguna que otra omisión y, sobre todo, puntúa mal el texto, segmentándolo incorrectamente en muchos casos, razón por la cual puede asaltar la duda de qué sería lo que el editor iba entendiendo por debajo de ese latín. Nosotros queremos corregir esos errores en la medida en que nos sea posible.

Para esta tarea disponemos de una reproducción del manuscrito de Uncastillo, el único que nos ha transmitido esta vida según se ha dicho ya.¹²² Ante esta circunstancia de manuscrito único, ¿qué camino tomar? Dado lo peculiar de la lengua de nuestra obra, hecho antes señalado, hemos optado por el camino conservador, es decir, el de, olvidando aquello del "ope ingenii", y con ello el afán de ofrecer un texto más fácil y menos chocante, respetar al máximo la lectura ofrecida por el manuscrito. De lo contrario correríamos el peligro de falsear la lengua del autor.

Lo que sí hemos hecho evidentemente es corregir todas, o todas las que hemos visto, malas lecturas de M. Serrano y Sanz. Y en un texto de ciento diecinueve líneas llegan a treinta, como se podrá ver en el aparato crítico, esas malas lecturas corregidas; y nos referimos sólo a lecturas que afectan a la gramática o al sentido no a meras variantes gráficas. A ello se unen los múltiples cambios de puntuación, no señalados en el aparato crítico, que la situación antes mencionada requería. Pensamos, pues, que al lector interesado en esta vida de Mahoma las cosas le quedarán más fáciles¹²³.

¹²² Descrito sumariamente por M. Serrano y Sanz en su citado artículo, p. 390.

¹²³ A las pegadas señaladas se unía el que la edición de M. Serrano y Sanz resultara casi inencontrable dado el año y el medio en que fue publicada.

<VITA MAHOMETI>

Ne sub incertis erronea pendat opinio Mahometi, scilicet, quod non fuit christianum nullatenus extitisse, prout plures referunt nescientes originem et eiusdem genus, exordiar per ordinem tractaturus, scilicet, quod ipse natus fuit in Mecha et pater suus mortuus fuit ibidem, filium suum, scilicet, Mahometum post eiusdem obitum fratri suo comendans. Et
5 genus eiusdem fuit de genere quodam quod vocabatur genus de Coreis, quod descenderat de Hismaele, filio Abrahe. A genere de Coreis descendentes fuerunt mercatores. Post mortem avunculi Mahometi eum avus eius sumpsit in custodia et postea fuit in Mecha per triginta annorum spacium moraturus. Et in Mecha conversando dedit eius avus sibi denarios cum quibus posset fieri mercator eundo et redeundo per partes Iherusalem et per
10 Philisteos et per terram Feriz et per confinia eorumdem locorum. Et in hoc perseverando habuit noticiam cum iudeis et christianis quod eorumdem legem et canones posset fieri cogniturus; et fuit utique de melioribus tocius generis de Coreis. Et habitatores in Mecha in eum zelum et invidiam deportarunt nolentes quod inter ipsos fieret mercator. Et ipse super camelam equitans exivit Mecham et habiit ad terram que vocatur Ietrip et meliores ibidem habitantes exierunt ad recipiendum eum vagantes unus post alium eum invitando.
15 Et ipse dixit se non alicuius hospitem fieri nisi ipsius domum cuius ipsum camela deportans per se propria introiret. Et camela duxit eum ad domum cuiusdam pauperis habentis filiam per quattuor annos et amplius egrotantem; et cum filia huius vidit eum per hostium introire dedit vocem unicum dicens: "*non est alius Deus nisi solus Deus et Mahometus servus et eiusdem propheta*". Et hoc audiens Mahometus extendit sibi manum et sanata est; et turbe circumstantes mirati sunt ultra modum. Et hoc asserunt sarraceni, quod falsum est, quod ipse eam sanasset nec ita prout nequissimi sarraceni referunt sibi contigerit. Et cum ita inceperit regnare Mahometus in terra Ietrip fecit era ab inicio sex milia annorum et centum viginti duo anni et Incarnacio Christi sescenti et viginti duo anni, regnante imperatore Enricli, et papa Johanne.
20
25

Et ipse Mahometus duxit Hadigam in uxorem; et hec prima quam habuit et habuit sedecim uxores cum ista. Et volumus referre qualiter sibi contigerit cum extrema; et hec fuerat uxor servi sui Zeit et erat nimis formosa et captavit eius benivolenciam; et amore eius preoccupatus misit servum alibi suum cum cartis et post absenciam servi sui venit ad domum eiusdem causa uxoris ipsius, dicens: "misit Deus angelum suum Gabrielem mihi quod te ducam in uxorem". Et novit eam et eamdem duxit; et servus suus ad domum suam rediens invenit Mahometum qui duxerat uxorem suam, dicentem sibi: "mandavit Deus mihi per angelum suum quod uxorem tuam ducerem et duxi et tu aliam ducas in uxorem". Et hic talis propheta fuit qui concupiebat uxores aliorum tam turpiter et inhoneste; et hoc fuit in tempore heretici arriani.
30
35

Modo autem volumus narrare numerum virorum in eum credencium qui fuerunt decem arabum eiusdem parentum et duo christiani et aliqui iudeorum. Et isti instruxerunt eum semper et doctrinaverunt eidem derisorie servientes sibi et dicentes quod cum dives factus fuerat et pre aliis potens quod sibi donis et blandiciis arabes alliceret permulcendo. Et cum eos paupertate nimia obsessos et indigentia invenisset incepit eis predicare de Deo in etate quadraginta annorum dicens unum Deum esse creatorem celi et terre, nullum alium habentem participem, non eadem intentione quam christiani tres Deos ado-

16 alicuius: alicus (sic) Serrano; domun cuius: domum et Serrano

19 introire: intrare Serrano

27 contigerit: contigit Serrano

28 benivolenciam: benivolencia Serrano

30 causa: eam Serrano

32 dicentem: dicente Serrano

35 hoc: hic Serrano; arriani: Arriani Serrano

rando confidentes. Et arabes respondentes dixerunt: "verum est unicum Deum esse". Et illa hora convertit ad se quosdam de ipsis paucis numero.

45 Et ipse consulens sapientes dixit: "bonum esset quod faceremus meatum subterraneum et miteremus intus quattuor sapientum". Et fecit et misit interius quattuor conscientes facti ab aliis sapienciores doctos quod quando veniret Mahometus cum melioribus arabum et diceret: "vos, mortui, qui insepulti estis, dicite de Deo quod preceptum est vobis", respondentes dixerunt unum Deum esse creatorem celi absque alio particeps, dantem bonis paradisum et malis infernum et Mahometum esse prophetam verum a Creatore delegatum. Et hoc arabes audientes crediderunt in eum quamplures. Et dixit Mahometus, credentibus illis, quod quisquis aportaret pax terre in gremio suo et coadunaret super eos et inde veniam a Deo consequeretur; et hoc fuit secundum miraculum.

55 Postea contigit quod ipse fuit in exercitu cum melioribus arabum in locis siccis et desertis ubi non fuerat aqua; et ipse considerans in animo suo et consulens sapientes dixit: "oculte abscondamus plenos utres aquarum in istis locis siccis et desertis aquis et omnino carentibus"; et fecit. Post hoc autem dixit secretariis suis facti conscientibus quod quando veniret populus arabum sitibundus dicerent exercitus prevalentibus principibus: "non habebitis aquam ad potandum nec invenire poteritis nisi precibus Mahometi et ad Deum preheuntibus quod vobis aquarum affluentiam largiatur". Et cum venerunt maiores exercitus sicientes dixerunt illis Mahometi secretarii quod Deus mandaverat Mahometo per angelum suum et ostenderat loca in quibus populus suus inveniret aquam; et invenerunt eam in utribus et crediderunt in eum et illa hora superavit multas regiones; et hoc fuit tertium miraculum.

65 Et volumus narrare quartum: quod dixit ipse Mahometus quod angelus Gabriel venit ad eum deportans anatem minorem mulo et asino maiorem. Et dixit: "veni et ascende super istum anathem et transferam te per momentum unum usque ad celum primum". Et a terra usque ad primum celum [et] est incessus quingentorum annorum. Et cum fuit ita ad celum translatus fecit geminas oraciones; et hoc facto alii angeli venientes deportarunt eum usque ad secundum celum et fecit ibidem geminas oraciones. Et sic angeli venientes transtulerunt eum usque ad ultimun celum. Et tantam dixit esse distanciam a secundo celo usque ad tertium et a tercio usque ad quartum et sic de singulis. Et ibidem pronus humi stando audivit unicam vocem dicentem: "veni, serve bone Mahomete, non te surrexit melior inter natos mulierum; pete quod vis, nullam patiēte repulsam". Et ad hoc respondens dixit: "Domine, rogo ut des mihi legem et preceptum quod dem populo meo nullam legem habenti et omnibus in me credentibus". Et dedit dicens: "do tibi legem et preceptum quod eis in iudicium deferat, scilicet, dierum triginta spacio ieiunare et faciant oracionem in die quinquies et celebrent duas festivitates, unam maiorem et aliam minorem; et dabo eis paradisum lacte el melle et preclaris fluentem inundacionibus; et cuique eorumdem singulariter mille virgines incorruptas quarum cuiuslibet coitus singularis per centum annos saciabit desiderium coeundi; et dabo eis cuiuslibet generis cibariorum habundanciam; et dic populo tuo quod ducat quattuor mulieres et si plures voluerint

43 confidentes: confitentes *Serrano*

44 ad: *om. Serrano*

46 miteremus: mitamus *Serrano*; interius: iterum *Serrano*

47 aliis: iis *Serrano*

52 illis: *om Serrano*

53 coadunaret: coadunarent *Serrano*

55 considerans: confidens *Serrano*

57 secretariis suis: secretarius suus *Serrano*

59 aquam: aqua *Serrano*; potandum: portandum *Serrano*

77 et: *om Serrano*

79 inundacionibus: in inundacionibus *Serrano*

82 si: si tum *Serrano*

85 emant quantascumque voluerint de suis vel a christianis vel ab aliis cuiuslibet gentilibus usque ad mille; et quando aliquam de istis quattuor legitime ductis voluerint a se separare iuret per hoc nomen quod est *haliba hatalac*, quod sonat separare et non recuperare nisi alter prius cum ea semel convenerit, et poterit eam dimittere et cum eam reliquerit non poterit eadem recuperare nisi fecerit quod alter eam primitus cognoverit semel". Et dixit Mahometus: "Domine Deus, scio quod populus Moisi et populus qui est Christi et populus meus venierint coram te in die iudicii, et rogo te pro populo meo quod quicumque hominum fuerit quod nomen meum, scilicet, Mahometi, clamaverit ante obitum suum, anima in corpore existente, quamvis indignus, eruas eum a penis infernalibus et deducas ipsum in paradisum". Et dixit Deus: "do tibi hoc donum, quod qui in te credere noluerit ipsum precipias dare morti et qui eundem occiderit salvus erit et ibit in paradisum". Et hec et multa alia dicta fuerunt a Deo Mahometo que longa essent enarrare, et hec pauca prescripsimus. Et dixit Mahometus: "hec omnia dixit mihi Deus in celo et veni in Iherusalem et feci ibi duas orationes circa horam meridie et fui in domo mea, scilicet, in Ietrip, in illa eadem hora; et hoc totum fuit et contigit per momentum unum et incepi hec narrare amicis meis et parentibus et turbis arabum inopinate et crediderunt hoc verum esse admodum miratos".

100 Et preterea vidit Mahometus visionem quod luna intrabat per unam manicam ipsius et per aliam exibat. Et postea fuit Mahometus in exercitu et fuit in exercitu illo maxima aque indigencia et fecit fluere aquam digitis suis et potavit ille exercitus. Et longum esset narrare facta sua ad nichilum tendentia; sed pauca vobis breviter referemus.

105 Fuit ipse, scilicet, Mahometus iudex inter populum per decem annos et contra christianos litigavit et multas regiones ad se convertit et postea per novem annos cum uxoribus suis requievit. Et post hoc egrotavit et vocavit servos suos et dixit: "sciatis quod Deus mitet angelum suum Gabrielem mihi pro anima mea et cum in extremis laboravero claudatis ostium domi et nullus infra remaneat". Et illi desolati dixerunt: "quid erit de nobis post obitum tuum?". Et dixit: "*Alip rummim holibat aron*", quod sonat: "*christiani superabuntur et postea perpetuo superabuntur*". Et alibi dixit: "lex christianorum que de nichilo fuit suscitata et in illud idem denique redigetur". Et discipuli instantes dixerunt: "dic nobis ulterius plus nam vidimus te debilitatum et in extremis laborantem"; et ipse respondens dixit: "non scio ad quid ego et vos deveniemus". Et post triduum ad domum ipsius redeuntes invenerunt ipsum tumefactum, ad celum pedibus erectis, dicentes derisorie: "hic est talis propheta qui ardua se post obitum sui comendarat".

115 Et volumus enarrare vobis ea que ipse dixit de Christo, dicens ipsum esse Spiritum Dei et eiusdem Verbum. Et dixit de beata Maria quod Deus misit ad eam angelum suum Gabrielem, et concepit de Spiritu Sancto, Virgo in partu et ante partum et post partum, Virgo permanens et intemerata; et dixit etiam apostolos esse amicos Dei et fideles.

83 gentilibus: gentibus *Serrano*

86 prius cum: post eum *Serrano*

86 et cum: et eum *Serrano*

88 Christi *ego xpc lib.ms. et Serrano*

94 Mahometo *ego Mahometi lib. ms. et Serrano*

108 infra: intra *Serrano*

110 christianorum: maurorum *Serrano*.