

Ana Echevarría Arsuaga

La reescritura del Libro de la escala de Mahoma como polémica religiosa

[A stampa in «Cahiers d'études hispaniques médiévales», 29 (2006), = *Réécriture et falsification dans l'Espagne médiévale*, pp. 173-199 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.biblioteca.retimedievali.it].

La reescritura del *Libro de la escala de Mahoma* como polémica religiosa

Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA

UNED, Madrid

RÉSUMÉ

La traduction du Livre de l'échelle de Mahomet en castillan puis en latin et en provençal, constitue un des jalons dans la connaissance de l'islam en Occident au XIII^e siècle. Les rapports entre cette œuvre et la Divine comédie de Dante ont obscurci d'autres plans de signification dont l'importance a été fondamentale au bas Moyen Âge pour expliquer la traduction et la réutilisation de ce texte dans des œuvres appartenant à d'autres genres, comme la chronique ou la polémique contre l'islam. Du XIII^e au XV^e siècle, ce «récit doctrinal» a été utilisé pour soutenir théologiquement la lutte contre l'islam dans la péninsule Ibérique.

RESUMEN

La traducción del *Libro de la escala de Mahoma* al romance castellano y, a partir de él, al latín y al provenzal, es uno de los hitos del conocimiento del islam en occidente en el siglo XIII. La relación de esta obra con la *Divina comedia* de Dante ha oscurecido otra serie de planos de significado que fueron fundamentales a la hora de decidir su traducción y la reutilización del texto en obras de otros géneros durante la baja edad, como la crónica y la polémica contra el islam. Esta «narración doctrinal» fue utilizada del siglo XIII al XV para sustentar teológicamente la lucha contra el islam en la península Ibérica.

Introducción

La traducción del *Libro de la escala de Mahoma*¹ al romance castellano y, a partir de él, al latín y al francés, es uno de los hitos del conocimiento del islam en Occidente en el siglo XIII. Según la tradición, Mahoma emprendió un viaje a los siete cielos acompañado por el arcángel Gabriel; a lo largo de su periplo conoció a los anteriores profetas y tuvo ocasión de hablar con el mismo Dios, quien estableció los preceptos del islam y le reiteró su complacencia con el profeta y su pueblo. Algunos autores cristianos atribuyeron al texto un valor similar al del Corán, obviando la indudable primacía que otorga a este último la religión islámica. Como joya de la literatura escatológica, el *Libro de la escala* ha sido un eslabón en la cadena de transmisión de las creencias islámicas de ultratumba al cristianismo, como estudiaron en su momento Asín Palacios y Cerulli. Sin embargo, el planteamiento historiográfico que relaciona esta obra con la *Divina comedia* de Dante² ha oscurecido otra serie de planos de significado que fueron fundamentales a la hora de decidir su traducción y la reutilización del texto durante toda la Edad Media, tanto en obras de género cronístico como en la polémica contra el islam³.

1. Además de las ediciones clásicas de José MUÑOZ SENDINO, *La escala de Mahoma*, Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949; Enrico CERULLI, *Il Libro della scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina comedia*, Ciudad del Vaticano: Biblioteca apostólica vaticana, 1949, se han realizado recientemente traducciones a lenguas modernas, en algunos casos en edición bilingüe con el latín: *Le livre de l'échelle de Mahomet*, (trad. Gisèle BESSON y Michelle BROSSARD-DANDRÉ), Paris: Le Livre de Poche, 1991; *Libro de la escala de Mahoma, según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena* (trad. José Luis OLIVER, prólogo de María Jesús VIGUERA), Madrid: Siruela, 1996; Regynald HYATTE, *The Prophet of Islam in Old French: The Romance of Muhammad (1258) and The Book of Muhammad's Ladder (1264)*, Leiden: Brill, 1997.

2. Ver Miguel ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana y la Divina comedia*, Madrid: Hiperión, 1984; E. CERULLI, *Il Libro della scala... y Nuove ricerche sul Libro della scala e la conoscenza dell'islam in Occidente*, Ciudad del Vaticano: Biblioteca apostólica vaticana, 1972; Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, «La raíz común de la religiosidad del mundo de la profecía y la posibilidad de las relaciones entre la escatología islámica y la *Divina comedia*», *Revista de la Universidad de Madrid*, 1965, p. 48-80; James W. MORRIS, «The spiritual ascension: Ibn 'Arabi and the Mi'raj, part 2», *Journal of the American Oriental Society*, 1988, p. 63-78; Salustio ALVARADO, «Un apócrifo eslavo de contenido escatológico y su relación con la tradición islámica», *al-Qantara XV* (1994), p. 75-98; AL-ASH'ARI, *Kitab shayarat al-yaqin. Tratado de escatología musulmana*, Concepción CASTILLO (ed.), Madrid: Instituto hispano-árabe de cultura. Secretaría de Estado de Cooperación Internacional y para Iberoamérica, 1987; IBN HABIB, *Kitab wasf al-firdaws. La descripción del paraíso*, Juan Pedro MONFERRER SALA (ed.), Granada: Universidad de Granada, 1997.

3. Anwar J. CHEJNE se hizo eco de las sucesivas reutilizaciones de esta obra en autores andalusíes, castellanos y moriscos en su artículo «The role of al-Andalus in the movement of ideas between Islam and the West», in: Khalil I. SEMAAN (ed.), *Islam and the Medieval West*, Nueva York: Suny Press, 1980, p. 110-133, especialmente p. 122.

De los temas fundamentales de esta «narración doctrinal» que interesaron a los autores eclesiásticos de los siglos XIII al XV, destaca por su importancia la condición profética de Mahoma, contrastada con los profetas anteriores (Moisés y Abraham, sobre todo). Dentro de este aspecto es fundamental el debate sobre la capacidad de Mahoma para realizar milagros, entre los que se contaría su propio ascenso a los cielos guiado por el ángel Gabriel, y su encuentro con Dios, quien en versiones tardías le habla y llega incluso a tocarle. Esta parte del relato sirve para introducir un debate teológico importante: la cuestión del antropomorfismo, común a las tres religiones «del Libro» en distintos momentos de la Edad Media.

Este enfoque permite ir trazando una historia de la reutilización del texto, mientras examinamos la estrecha conexión entre las tendencias de discusión teológica en el islam y el cristianismo, como dos religiones que se autodefinen muchas veces por comparación entre ellas⁴.

La tradición del viaje nocturno de Mahoma a Jerusalén y de su ascenso a los siete cielos tiene muchas variantes, basadas en la transmisión más sencilla realizada en los hadices: Gabriel lleva a Mahoma a Jerusalén sobre un animal maravilloso llamado al-Buraq. El Profeta reza en la mezquita de esta ciudad y después o bien regresa a La Meca o continúa su camino a los siete cielos hasta el trono de Dios, donde se le ordena instituir el precepto de la oración para sus fieles, y se le reafirma en la salvación de los musulmanes como pueblo elegido. Finalmente vuelve a la casa de su prima Umm Hani y revela a los Quraysh lo acontecido, pero ellos no le creen. A este relato se fueron añadiendo numerosos detalles hasta formar versiones muy extensas, que iremos analizando a lo largo de este trabajo.

A la hora de establecer una periodización de la reescritura del *Libro de la escala de Mahoma* podemos señalar cuatro momentos principales:

1. La aparición de la primera referencia al *mi'rāy* en la tratadística polémica cristiana, en el tratado compuesto por los mozárabes toledanos, titulado *Liber denudationis sive ostensionis aut patefaciens* (1085-1132). La versión que aparece aquí es abreviada, y está compuesta a partir de los hadices sobre el *mi'rāy* y la *isrā'*.

2. La inclusión de referencias al viaje de Mahoma a los cielos en biografías polémicas del Profeta, que circularon en el mundo latino a partir del siglo XII (curiosamente, lo mismo que en el ámbito islámico). En este proceso, que partía de fuentes islámicas bastante fragmentarias, se aprecian diversas técnicas de reescritura⁵, tanto de abreviación como de cambio de estilo (trans estilización) del material textual. Además comienza

4. Dominique URVOY, *Pensers d'Al-Andalus: la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e siècle-début XIII^e siècle)*, Paris-Toulouse: Presses du Mirail, 1990, p. 161-162.

5. Sigo la clasificación realizada por Monique GOULLET en este mismo volumen, basándose en la obra de Gérard GENETTE, *Palimpsestes: la littérature au second degré*, Paris: Seuil, 1982,

el trabajo de traducción al latín de las fuentes árabes y griegas de la vida de Mahoma.

3. La incorporación del *topos* biográfico a otros estilos literarios: la cronística castellana, por un lado, y la polémica doctrinal, por otro. Los fines de cada uno de estos estilos literarios condicionaron la transmisión textual durante el siglo XIII. Las transformaciones cuantitativas son esta vez de signo contrario, pues se procede al alargamiento de los textos en una forma literaria más amplia, dándose sobre todo la ampliación (*amplificatio*, que incluye la extensión mediante añadidos importantes de texto y la expansión o dilatación estilística). En este momento ya se cuenta con más material traducido del árabe que puede incorporarse a la narración. Las lenguas utilizadas ya son tanto el latín como el castellano.

4. El momento crucial de la transmisión del texto se produce al decidirse su traducción como obra separada, para proporcionar material polémico a los predicadores que tienen como misión convertir a los musulmanes y evitar que los cristianos se sientan atraídos por el islam. Coincide cronológicamente con el anterior, pero la transformación de la obra es de tal calibre que merece reseñarse aparte. Se parte de una nueva versión, ya expandida, del *Libro de la escala de Mahoma*, que sufrirá todo tipo de modificaciones, tanto cuantitativas (ampliación) como formales (traducción, transestilización, transmodalización) y semánticas (microescritura). Quizá las más importantes fueron la adaptación del texto a un estilo apocalíptico que resultara familiar a los lectores cristianos del Apocalipsis de Juan⁶, la asimilación de Mahoma a la figura de Moisés, y el cambio a una narración en primera persona, puesta en boca del propio Mahoma. Esta versión del texto se pretende y se erige en canónica, hasta el punto de concedérsele el segundo lugar en la revelación del islam, por detrás del Corán, y considerarse de la autoría del propio Mahoma.

5. Finalmente, durante los siglos XIV y XV, se produce la incorporación de esta versión canónica a la tratadística polémica, dejándose de lado la transmisión biográfico-cronística de épocas anteriores. El *Libro de la escala* ha pasado a la categoría de autoridad, por lo que su texto apenas se modifica, salvo algunas mutilaciones por mor de la brevedad. En cambio, sirve de base a comentarios de tipo escolástico que siguen la cadena lógica de plantear una cuestión —la falsedad de la doctrina mahometana—, discutir la fuente —el *Libro de la escala*— y concluir con la crítica final de la obra⁷.

trad. española *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid: Taurus, 1989, especialmente p. 290-346.

6. R. HYATTE, *op. cit.*, p. 26-29.

7. Sobre el uso de este tipo de material como exempla en tratados polémicos y sermones, véase Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden: Brill, 1998, p. 60-82.

La polémica mozárabe

La tradición del viaje nocturno de Mahoma (*isrā'*) y su ascensión a los cielos (*mi'rāḡ*) está tomada de las azoras 17,1 y 53, 7-9 del Corán⁸:

El viaje nocturno. En el nombre de Dios, etc. Loado sea quien hizo viajar a su siervo, por la noche, desde la Mezquita Sagrada [La Meca] hasta la Mezquita más remota [Jerusalén], aquella a la que hemos bendecido su alrededor, para hacerle ver parte de nuestras aleyas. Cierto, El es el Oyente, el Clarividente.

El astro. ¡Por el astro cuando se oculta! ¡Vuestro contribulo no anda descarriado ni descaminado! No habla por vicio. Es una inspiración que le inspira, que le ha enseñado un Ángel forzado, poderoso e inamovible. Estaba en el horizonte más elevado: luego se acercó y quedó suspendido, habiéndose colocado a dos arcos o menos. Inspiró a su siervo, Mahoma, lo que inspiró. El corazón de Mahoma no engaña acerca de lo que vio. ¿Dudaréis de él por lo que ve? Cierto, lo ha visto descender otra vez junto al azufaifo de al-Muntaha; a su lado está el jardín de al-Mawa, cuando cubría el azufaifo lo que le cubría. La mirada de Mahoma no se desvió ni se desbordó: vio la mayor de las aleyas de su Señor.

La introducción del hadiz en al-Andalus a fines del siglo VIII y durante la primera mitad del siglo IX por tradicionistas de origen sirio permitió que a finales de este periodo se conocieran un buen número de tradiciones proféticas en al-Andalus, que sin duda fueron difundidas también entre los mozárabes⁹. Posiblemente entre ellas se encontraba la tradición del ascenso del Profeta a los cielos, que existía también en tres fuentes ciertamente conocidas por los cristianos de al-Andalus: la biografía del Profeta compilada por Ibn Ishāq (c. 861), y editada por 'Abd al-Malik ibn Hishām¹⁰ (c. 828); el *Tafsīr* de al-Tabarī (c. 861), que incluía una compilación corregida de distintas versiones de la *isrā'* y el *mi'rāḡ*, de tono

8. Tomados de la traducción de Juan VERNET, *El Corán*, Barcelona: Planeta, 1983. Se piensa que el Corán fue modificado durante su compilación para incluir este pasaje: William M. WATT, *Introducción al Corán*. Madrid: Encuentro, 1987, p. 59. Véase también los artículos sobre *mi'rāḡ* (Jamel-Eddine BENCHEIKH, Bertram SCHRIEKE y J. HOROWITZ), *isrā'* y *al-Buraq* en la *Encyclopedia of Islam*.

9. Véase Maribel FIERRO, «The Introduction of Hadiz in al-Andalus», *Der Islam*, 66 (1989), p. 68-93, especialmente p. 77.

10. 'Abd al-Malik IBN HISHĀM, *The Life of Muhammad (Strat rasūl Allāh)*, trad. Alfred GUILLAUME, Londres-Nueva York: Oxford University Press, 1955, p. 182. Esta biografía de Mahoma, compilada por Ibn Ishāq (m. hacia 767) y transmitida posteriormente según la versión de Ibn Hishām (m. hacia 830) se convirtió en la fuente principal sobre la vida del Profeta. Sin embargo, en al-Andalus circuló también de forma independiente la primera versión de Ibn Ishāq, tal como ha demostrado José M. FÓRNEAS BESTEIRO, «La primitiva *Strat* de Ishāq en Al-Andalus», in: *Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada: Universidad de Granada, 1991, vol. I, p. 145-179. Hasta ahora es imposible decidir cuál de las dos versiones fue la utilizada por los autores cristianos.

didáctico¹¹, y la obra de al-Ash'arī *Kitāb shajarat al yaqīn*, una colección de leyendas escatológicas muy famosas en el siglo XII. Finalmente, habría que preguntarse si llegó hasta ellos el comentario racionalista de Avicena (980-1037) sobre el *mi'rāy*.

La breve mención del Corán fue desarrollada en los hadices como dos tradiciones diferentes: la *isrā'* o viaje nocturno a Jerusalén, y el *mi'rāy* o viaje de Mahoma a los siete cielos. Cada una de ellas se transmitió en varias versiones¹², que se fusionaron para conformar el relato transmitido a los autores cristianos. Un tercer grupo de tradiciones combinadas podría estar ya formado hacia el siglo IX cuando aparecen en el *Tafsīr* de al-Tabarī, como un intento de los tradicionalistas de reunir ambas historias para corregir contradicciones y darles un estilo más didáctico. Lo más sospechoso es su ausencia de autoridades, pero una comparación cuidadosa de las primeras recopilaciones demuestra la aparición de algunos nombres en común en las cadenas de transmisión y la coincidencia de varios detalles.

La primera forma de transmisión del *Libro de la escala* se halla en los tratados polémicos, tal como venía ocurriendo en los siglos anteriores. Los teólogos bizantinos ya habían planteado una refutación de la misión profética de Mahoma, basada tanto en su vida privada y pública como en la comparación con la historia profética de la Iglesia cristiana. Si la primera parte sería retomada por las biografías polémicas, de las que hablaremos más adelante, la crítica de la misión profética es el tema favorito de los tratadistas antiislámicos después de la Trinidad. En líneas generales, las reservas de los teólogos cristianos se basaban en los siguientes puntos: Mahoma no tenía testigos que confirmaran su revelación, ya que no puede decir claramente cuándo o cómo recibió el Corán; tampoco había sido anunciado por los profetas, ni siquiera aquellos mencionados en el Corán; Mahoma no había pronunciado ninguna profecía, ni había hecho milagros durante su vida. La respuesta musulmana no se hizo esperar, y estuvo liderada por al-Tabarī, que utilizó para su refutación textos procedentes sobre todo del Corán, acusando a los cristianos de falsificarlo¹³.

El *mi'rāy* ya había sido descartado por estos teólogos por tratarse de un milagro sin testigos. Una primera reinterpretación del texto se encuentra,

11. Jean-Patrick GUILLAUME, «Le texte sous le texte: les sources du *Livre de l'échelle* et le thème du *mi'ray* dans l'imaginaire islamique», in: *Le livre de l'échelle...*, p. 42.

12. M. ASÍN PALACIOS, *op. cit.*, p. 9-66, sobre las redacciones de las dos tradiciones, cuyos textos se presentan traducidos en las páginas 425-443.

13. Entre los que se interesaron por las pruebas de la profecía de Mahoma podemos mencionar el *De haeresibus* de Juan de Damasco, la *Panoplia* de Eutimio Zigabeno, el *Tesoro de la fe ortodoxa* de Nicetas Coniates y la *Refutación del Corán* de Nicetas de Bizancio. Adel-Théodore KHOURY, *Polémique byzantine contre l'islam*, Leiden: Brill, 1972, p. 21-43.

como era de esperar, en un tratado compuesto por los mozárabes en el reino de Toledo, el *Liber denudationis sive ostensionis aut patefaciens*, anónimo fechado entre 1085 y 1132¹⁴.

Este tratado –utilizado por Ramón Llull, Ramón Martí, Ricoldo de Montecroce y Alonso de Espina, entre otros– está organizado en doce capítulos, y menciona el *mi'raṣ* en el último. La obra está entendida como una compilación de las contradicciones que encuentra el autor entre los jurisconsultos musulmanes: se basa en el Corán y en el hadiz. Una vez más, el tema que interesa al autor es la falsedad de la misión profética de Mahoma, demostrada por su biografía polémica y por la falta de credibilidad del Corán, cuyos pasajes se comentan ampliamente en el capítulo noveno. Acto seguido se comparan las biografías coránicas de Mahoma y Cristo. Después de una digresión sobre la peregrinación y la Ka'bah, y la prohibición de beber vino, el *Liber denudationis* reproduce la historia del *mi'raṣ*, e increpa a los musulmanes sobre la contradicción que supone para ellos el que Mahoma realizara este milagro, puesto que el Corán asegura que no realizó ninguno.

El problema en este caso son las irregularidades internas que presenta la obra: Burman sostiene que tanto los dos apéndices del capítulo décimo como los dos últimos capítulos de la obra parecen haber sido añadidos a los diez primeros, aunque piensa que forman parte de la obra original debido al análisis interno del texto. En cualquier caso, no creemos que el *Libro de la escala* circulase en estos momentos aislado en al-Andalus, sino que, basándonos en las fuentes que utiliza la obra, suponemos más bien que se tomó de los hadices y los comentarios al Corán (*tafsīr*) que tanto éxito estaban teniendo por entonces en la Península¹⁵. La manipulación del texto y su ajuste a las necesidades de los autores cristianos no se realizó sobre una versión concreta de la tradición islámica, sino sobre una

14. Marie-Thérèse D'ALVERNY, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 16 (1948), p. 69-131, especialmente p. 125-127; E. CERULLI, *Il Libro della scala*, p. 354. Thomas BURMAN, *Religious Polemic and the History of the Mozarabs*, Leiden: Brill, 1994, p. 50-55. Sobre su autoría, Daniel y d'Alverny rechazan que fuera un musulmán converso, y Burman propone un autor mozárabe, o incluso un judío convertido al cristianismo. De los demás tratados que menciona Burman, ninguno incluye este tema, porque se dedican a la cuestión de la Trinidad. A juzgar por el colofón, la copia latina que se nos ha conservado es un resumen y adaptación, a partir de un original árabe de la época en cuestión, como sostiene Burman, o de un tratado más amplio en latín, al copiarse el manuscrito del siglo XVI que se conserva, según d'Alverny. Como Burman ya ha realizado una aproximación a cómo sería la versión original a través de su cotejo con las citas de Ramón Martí, no insistiré en este tema.

15. T. BURMAN, *op. cit.*, p. 38-45; 128-131; M. T. D'ALVERNY y Georges VAJDA, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart», *Al-Andalus*, 16 (1951), p. 100-140 y 259-307, *Al-Andalus*, 17 (1952), p. 1-56, 116-119; M. T. D'ALVERNY, «Marc de Tolède», in: *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo, Actas del II congreso internacional de estudios mozárabes*, Toledo: Instituto de estudios visigótico-mozárabes, 1989, p. 43-47.

combinación de textos, embellecidos convenientemente por el autor: de hecho, el material sobre el *mi'raḳ* se presenta como comentario o explicación a la azora 17 «de los Hijos de Israel», sin especificar la fuente (cosa que sí se hace en otros casos)¹⁶:

Duodecimum capitulum est de fictione improbabilissimae visionis.

Item dixit in Capitulo Filiorum Isrrael, *Laus ei sit qui transire fecit seruum suum vna nocte ab oratorio Elharam* —quod interpretatur «latrocinium», quae est domus Mesque vbi corpus Machometi est *usque ad oratorium remotissimum* —quae est domus sancta in Hierusalem— *circa quam benediximus*.

Expositio huius sententiae est quod Machometus vna die psallebat horam matutinalem; cumque [262r^o] finiuisset dixit hominibus, «O vos», inquit, «homines, intelligite: sero postquam recessi a uobis, uenit ad me Gabriel post psalmodiam uespertinam ultimam, dixitque mihi, “O Machomete, praecepit tibi Deus ut eum uisites.” Cui dixit “Et ubi eum uisitabo?” Et dixit Gabriel, “In loco ubi est”. Adduxitque mihi iumentum maius asino et minus mulo, et nomen eius Elberak; dixitque mihi, “hunc ascende et equita usque ad domum sanctam”».

«Cumque curarem ascendere, refugiebat iumentum, dixitque ei, “sta firmiter, quia Machometus est qui te curat ascendere”. Respondit iumentum, “Nunquid missum est pro Machometo?”. Cui Gabriel, “vtique”. Ait iumentum, “non permittam eum ascendere nisi prius rogauerit Deum pro me”. Ego autem intercessi pro iumento apud Deum meum, ascendique iumentum. Et gradiebatur insidente me tenui gressu, collocabatque unguam pedis in horizonte uisus sui, sicque ueni ad domum sanctam in spatio minori quam ictus oculi compleatur; eratque Gabriel mecum, et adduxit me ad rupem in domo sancta, dixitque Gabriel, “Descende quoniam ab rupe ascendes in caelum”».

«Descendi et Gabriel iumentum Elberak cum circulo ad rupem firmavit et portauit me in humeris suis usque ad caelum; cumque ueniremus ad caelum mundi, pulsauit Gabriel ad portam; dictumque est ei, “quis est?”. Respondit, “ego sum Gabriel”. Dictumque est ei iterum, “quis est tecum?” Respondit, “Machometus”. Et dixit portarius, [262v^o] “Nunquid missum est pro eo?”. Respondit Gabriel, “etiam”. Aperuitque nobis portam, et uidi gentem ex angelis, et bis flectendo pro eis genua fudi orationes. Et post accepit me Gabriel et duxit ad caelum secundum. Et fuit distantia inter caelum illud secundum et caelum mundi itinere quingentorum annorum.»

Et sicut in primo dixit se pulsasse et respondisse sicut in primo usque septimum caelum —intellige de omnibus caelis—, in quo septimo caelo describit se uidisse populum angelorum. Longitudo uniuscuiuslibet angeli erat instar mundi multis mille uicibus, quorum aliquis habebat septingenta milia capita, et in quolibet capite septingenta milia oculi, et septingenta mille milia ora, et quodlibet os habebat septingentas mille linguas laudantes Deum septingentis mille milibus idiomatibus. Et respexit vnum angelum flentem, et quaesiuit causam fletus eius, et respondit, «culpa sunt». Ipse autem orauit pro eo.

16. T. BURMAN, *op. cit.*, p. 143-155.

«Sicque», inquit, «Gabriel mandauit me alteri angelo, et ille alteri, et sic donec starem coram Deo et tribunali eius; tetigitque me Deus manu sua inter humeros usque adeo ut usque ad medullam spinae dorsi mei manus eius frigiditas perueniret. Dixitque mihi Deus, “imposui tibi et plebi tuae quinquaginta orationes”. Cumque descendissem ad quartum caelum, coasuluit mihi Moises quod reascenderem ad alleuiandum, quia populus [263r^o] meus ad tantum non posset. Et primo reditu obtinui remissionem de decem usque ad quartam uicem, et quinto reditu a quarto usque septimum non remanserunt nisi quinque orationes. Cumque Moises dixisset, “neque hoc poterunt”, ego prae confusione totiens ascendendi non plus ascendi, sed rediens ad Elberak, equitauit rediens ad domum in Mesque, et tempus omnium istorum minus quam decima pars noctis».

Plus de uisione ista est illud quod dimisimus, dicit auctor, quam quod narrauimus. Cumque hanc fictionem Machometus narrasset gentibus uniuersis, sexaginta millia hominum a lege eius recesserunt. Cumque dicerent ei, «Ascende in caelum nobis cernentibus de die, et uideamus angelos occurrentes», non recognouit falsitatem suam, sed ait, «Laus Deo meo! Nunquid aliud sum ego quam unus hominum et nuntius?»

Sic et in Capitulo Prophetarum narrat de quaerentibus miracula fieri ab eo. Sic dixerunt de Machometo scilicet, *Auscultasti somnia, sed blasphemias concinasti, uel forte poetizas. Venias ad nos saltem cum miraculo uno quemadmodum missi sunt et priores. Respondit, Destruimus*, inquit Deus, *ciuitates ante eos qui non crediderunt. Nun quid ipsi credent?* Et quomodo expetent ab eo miracula? Respondebat eis, «Quoniam qui praecesserunt uos non crediderunt miraculis, nec etiam uos miraculis creditis, nec creditis nisi per gladium.»

Audite ergo, Machometici, si Alchoranum [263v^o] verificatis! Ipse est qui affirmat Machometum nunquam fecisse miraculum. Longe autem plures fuerunt quos consumpsit gladius quam illi qui gratis eum secuti sunt¹⁷.

La escena principal del relato islámico quedaría consagrada en la tradística cristiana y se convertirá en lugar común de la crítica contra el Profeta: es el encuentro entre Mahoma y Dios durante la subida del primero a los siete cielos, incluyendo la detallada descripción del momento en que Dios le habla. En esta primera versión reescrita por un autor cristiano encontramos sólo el relato de la imposición del precepto de la oración por parte de Dios, sin ninguna referencia a la historia, más tardía, de que Dios llegara incluso a tocarle.

17. *Ibid.*, p. 374-383. Reproduzco sólo la edición del texto en latín, sin anotaciones ni traducción.

La biografía polémica

A pesar de que el *Libro de la escala* circuló en varias versiones diferentes es interesante comprobar que en toda la Edad Media nunca fue utilizado para atacar las creencias islámicas sobre el mundo de ultratumba, a pesar de lo recurrente de este tema en todos los tratados polémicos. ¿Por qué desperdiciar el abundante material que esta obra proporcionaba para ridiculizar el Paraíso islámico si todos los polemistas dedicaban capítulos enteros a criticar los ríos de leche y miel, los pabellones y las huríes y, en general, toda la concepción física del Paraíso islámico? Sólo podía deberse a que esta obra sirviera como fuente para criticar otros aspectos de la religión islámica que se considerasen más importantes. Efectivamente, en todos los tratados consultados, la referencia al viaje nocturno se justifica en el contexto de la crítica directa a Mahoma y el cuestionamiento de su condición profética misma, contrastada con los profetas anteriores (Moisés y Abraham, sobre todo).

Esta crítica se plantea a través de lo que podríamos llamar la «biografía polémica» de Mahoma, un género que apareció en el Occidente latino en torno al siglo XII¹⁸. Sin embargo la incorporación del viaje de Mahoma —que no constituye en este caso una unidad autónoma del resto de la biografía— sólo se produjo a partir del siglo XIII. El libro, pues, todavía no es tal, sino que constituye una mera subdivisión de la obra, según el concepto medieval de *liber*. Por lo tanto, es imposible estudiar el relato del viaje nocturno del Profeta aislado del resto de su biografía. La forma que adopta es, como ha demostrado Tolan, la de una anti-hagiografía, cuyos rasgos estilísticos eran los mismos que se hallaban presentes en las hagiografías de santos, tan en boga en la época, pero poniendo de manifiesto hasta qué

18. La primera biografía de Mahoma en Occidente fue la *Vida de Mahoma* incluida en el *Liber apologeticus martyrurum*, de Eulogio de Córdoba (h. 850), incorporada a otras crónicas, como la *Profética* (883) y las *Genealogías de Roda* (h. 980-990). Ver Kenneth B. WOLF, «The Earliest Latin Lives of Muhammad», in: Michael GERVERS and Ramzi J. BIKHAZI (ed.), *Conversion and continuity*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, p. 89-101. Sin embargo, el apogeo del género no se produjo hasta el siglo XII, al hilo de su éxito en el ámbito islámico. Son de ese periodo la biografía incluida por Guiberto de Nogent en la *Gesta Dei per francos*, la *Historia de Mahumeto* de Embricon de Maguncia, los *Otia Waltherii de Machometo* de Gautier de Compiègne y la *Vita Machometi* de Adelfo. También circularon obras bizantinas como la *Chronographia* de Teófanos y la *Historia ecclesiastica sive Chronographia tripartita*, traducción de la misma obra por Anastasio el Bibliotecario. Finalmente, Pedro el Venerable ordenó incluir en la *Collectio toletana* un tratado titulado *De generatione Mahomet*. Sobre su influencia, ver M. T. D'ALVERNY, «Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet», in: *La connaissance de l'islam dans l'Occident médiéval*, Aldershot: Variorum-Ashgate, 1994, p. 161-170, especialmente p. 163-166 y John TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Nueva York: Columbia University Press, 2002, p. 90-98, 135-147, 353.

punto Mahoma se separaba de sus virtudes a base de ofrecer una imagen contraria¹⁹. La función del viaje del Profeta a los siete cielos en la obra no era otra que demostrar la falsedad de la doctrina de Mahoma, que era capaz de inventarse semejantes fantasías, y el debate sobre la capacidad de Mahoma para realizar milagros, entre los que se contaría su propio ascenso a los cielos guiado por el ángel Gabriel, incluyendo su afirmación de haber visto y hablado con Dios.

Por su parte, los musulmanes habían desarrollado ya en este periodo una extensa literatura sobre las pruebas de la profecía de Mahoma y, aunque el viaje a los cielos era una de ellas, a principios del siglo XII dejó de ser una de las más importantes. Mientras tanto, en el Occidente islámico se había avanzado también en la construcción de un género biográfico sobre Mahoma sentando las bases de su primacía como profeta dentro del islam²⁰. Su tono apologético es la perfecta antítesis de las biografías polémicas cristianas.

Éstas se insertaron a su vez en dos géneros literarios: la historiografía y la polémica religiosa propiamente dicha. En el primero de ellos cumplieron la función de explicar el devenir de la historia del mundo cristiano y la función de los musulmanes en el plan divino de la salvación. Para ello, era preciso prestar especial atención a la aparición de la figura del profeta fundador de esta «secta», y el punto de vista que adoptara el historiador respecto a su biografía condicionaba y conformaba todo su enfoque de la historia del islam y sus triunfos o fracasos frente al cristianismo. En la literatura polémica, este tipo de biografía se constituyó prácticamente en un *topos*, como demuestra su inclusión, aislada o en relación con otros contenidos, en todos los tratados polémicos contra el islam.

Tanto en la obra de Pedro Alfonso como en la traducción del Corán encargada a Marco de Toledo por Jiménez de Rada y en la crónica del Tudense encontramos biografías de Mahoma, que no incluyen la historia del *mi'rāy*²¹. La primera versión de una biografía polémica cuyo último capítulo se dedica a la narración del *mi'rāy* es la del conocido como Códice

19. Ver J. TOLAN, «Antihagiography: Embrico of Mainz's *Vita Mahumeti*», *Journal of Medieval History*, 22, p. 25-41 y «Un cadavre mutilé: le déchirement polémique de Mahomet», *Le Moyen Âge*, CIV-1, 1998, p. 53-72.

20. Josef HOROVITZ, «The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors», *Islamic culture*, II (1928), p. 22-50; Andrew RIPPIN, *Muslims, their beliefs and practices*, London: Routledge, 1993, 2 vol., I, p. 30-43; Mahrer JARRAR, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs und Redaktionsgeschichte*, Frankfurt-Nueva York: P. Lang, 1989; ver IBN BASHKUWĀL, *Kitāb al-qurba ilā rabb al-'ālamīn*, Cristina DE LA PUENTE (ed. y trad.), Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1995, p. 77-110.

21. La de Marcos de Toledo está tomada de la *Cronografía* de Teófanos, ya mencionada. M. T. D'ALVERNY y G. VAJDA, «Marc de Tolède, traducteur...», p. 117-124; M. T. D'ALVERNY, «Deux traductions...», p. 114-115, 120-128; Lucas DE TUY, *Crónica de España*, Julio PUYOL (ed.), Madrid, 1927, p. 205-206, ver J. TOLAN, *Saracens...*, p. 180-183.

de Uncastillo, en Aragón²². En ella se recoge, siguiendo el género anti-hagiográfico al que ya hemos hecho mención, una serie de milagros que probarían la misión profética de Mahoma para los musulmanes. Esta biografía se encuentra, pues, muy cercana al espíritu del *Liber denudationis* en cuanto al tratamiento de la figura de Mahoma, aunque los dos relatos del viaje son muy diferentes. El punto culminante de la sucesión de falsos milagros realizados por Mahoma, y al que se dedica más espacio, es al ascenso del Profeta a los cielos. Su viaje —esta vez sin combinar con la *isrā'*, y sin la bajada a los infiernos que aparece en el casi contemporáneo *Libro de la escala*—, se presenta como un acto instantáneo: «et hoc totum fuit et contingit per momentum unum». Se añade así espectacularidad al mayor milagro que probaría la misión del Profeta. Este breve tratado tiene un punto en común con la versión completa del *Libro de la escala*: su autor o traductor era un judeoconverso de nombre Pedro, que escribió además el tratado antijudaico que se encuentra recogido en el mismo manuscrito²³. Su versión es muy similar a la utilizada por Jiménez de Rada:

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 transiatus 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 terciun 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 patiere repulsam». Et ad hoc respondens dixit: «Domine, rogo ut des mihi legem et preceptum quod hem populo meo nullam legem habenti et omnibus in me credentibus». Et dedit dicens: «do tibi legem et preceptum quod eis in iudicium deferas, 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 emant quantascumque vouerint de suis vel a christianis vel ab aliis cuiuslibet gentilibus usque ad mille; et quando aliquam de istis quattuor legitime ductis

22. Editado por Manuel SERRANO Y SANZ, «Vida de Mahoma según un código latino de mediados del siglo XIII», *Erudición ibero-ultramarina*, II (1931), p. 365-395 y, más recientemente, por Vitalino VALCÁRCEL, «La “Vita Mahometi” del código 10 de Uncastillo (s. XIII): estudio y edición», *Actas del III congreso hispánico de latín medieval*, León: Universidad de León, 2002, I, p. 211-245.

23. Siempre según su editor V. VALCÁRCEL, «La “Vita Mahometi” ...», p. 238-239.

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 eandem recuperare nisi fecerit quod alter eam primitus cognoverit semel». Et dixit Machometus: «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 contingit per momentum unum et incepi hec narrare amicis meis et parentibus et turbis arabum inopinately et crediderunt hoc verum esse admodum miratos»²⁴.

Como puede verse, el énfasis está puesto en la subida al último cielo y la conversación con Dios, en la que éste da a Mahoma una serie de preceptos y le promete que los musulmanes podrán salvarse por su intercesión, terminando con el regreso a Medina. En este caso, sorprendentemente, consigue la aquiescencia de los miembros de su tribu, que habrían creído el milagro, al contrario de lo que se dice en todas las demás versiones.

Cronística y polémica

Durante el siglo XIII, volvemos a encontrar las versiones del *mi'rāy* en las dos corrientes a las que me referí antes: la historiográfica y la polémica. Como es bien sabido, estamos en el momento del desarrollo de la historiografía castellanoleonesa en sus dos vertientes, la pro-leonesa, representada por Lucas de Tuy, y la pro-castellana, representada por Jiménez de Rada, que se combinan para ofrecer una interpretación conjunta en la *Estoria de España* del taller alfonsí.

Jiménez de Rada empleó para la *Historia arabum* lo que él consideraba fuentes islámicas —es decir, el Corán traducido por Marco de Toledo, junto con sus comentarios, la *Collectio toledana*—, así como la Crónica de 754 y otras obras de autores cristianos²⁵. Su versión del *mi'rāy* todavía puede reflejar el contenido de una fuente histórica principal en árabe:

Postquam autem transieram septem celos, Gabriel me preposuit ante Deum. Et mandavit michi ut quolibet die dicerem L orationes. Ego autem conuersus ad

24. *Ibid.*, p. 244-245.

25. J. TOLAN, *Saracens...*, p. 184-185.

Moysen, amicum meum optimum, dixi ei qualiter Deus michi mandauerat ut qui libet die dicerem L orationes, set tot orationes graues essent ad dicendum, cum gens conuersa nouiter non posset tantum honus cotidie tolerare. Et Moyses conuersus ad Deum optinuit ut X orationes relaxarentur; et iterum a me rogatus optinuit alias X, et sic paulatim descendens omnes abstulit preter quinque: ita quod quicumque quolibet die Ve orationes fecerit, remunerabitur quasi pro quinquaginta²⁶.

Según la versión de la *Estoria de España*, Mahoma se propuso crear una ley para que los recién convertidos al islam no volvieran al cristianismo. Para ello, decidió halagarlos y conquistarlos con la historia del *mi' rāy*. Se queja también de lo que considera una predicación vergonzosa de las azoras, en las que se contienen todas las maldades de su secta para engañar a los creyentes²⁷. La *Estoria de España* traduce casi literalmente a Jiménez de Rada en vez de utilizar fragmentos del *Libro de la escala*, recientemente traducido al castellano:

Pues que passe los siete cielos, puso me Grabiél ante Dios, e el mando que dixiesse yo et todos los qui me creyessen cinquenta orationes cada día. E yo torne me a Moysen, mio buen amigo, et dix le esto et que serien muy grieues de dezir cada día a las yentes que nueuamiente eran tornados a la su fe, et que non podrien sofrir tan grand carga et como esta. Moysen tornosse estonces a Dios, et gano del que fincassen las diez oraciones deste cuento. E yo fuy a ell otrossi et roguel por esto et gane dell otras X oraciones; e assi poco a poco descendiendo, quito me las todas sacadas en cinco. E tod aquel que estas cinco oraciones fiziere, seer le an galardonadas bien como si dixiesse cinquenta. Mas agora dexa la estoria de hablar de Mahomat et torna a contar del rey Sisebuto²⁸.

Podemos encontrar dos posibles justificaciones para esta omisión en el plano textual: la más simple es la comodidad de seguir utilizando la misma fuente que sirvió para los demás capítulos, separando claramente la disciplina histórica del campo teológico (que estaría representado por la traducción del *Libro de la escala* como volumen separado). La segunda la ofrece el método de compilación llevado a cabo por el taller historiográfico alfonsí. Según se ha demostrado, la estructura de la *Estoria de España* está constituida por una narración básica que se iba completando con la información procedente de otras fuentes historiográficas (autoridades reconocidas en su mayor parte), hasta constituir un relato unitario. Todo él iba encuadrado en un cuidadoso marco cronológico, y combinaba la historia de Castilla con la de los reinos vecinos (Navarra, Aragón,

26. Rodrigo JIMÉNEZ DE RADA, *Historia Arabum*, J. LOZANO (ed.), Sevilla: Universidad de Sevilla, 1974, p. 8-12.

27. E. CERULLI, *Nuove ricerche...*, p. 66.

28. *Primera crónica general de España*, Ramón MENÉNDEZ PIDAL y Diego CATALÁN (ed.), Madrid: Gredos, 1977, p. 272.

Portugal y al-Andalus). En cuanto al método, primero se tradujo la obra del arzobispo Jiménez de Rada, que se tomó como columna vertebradora de la *Estoria*, se enlazó después con la *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy, y a ellas se fueron superponiendo otra serie de materiales procedentes de historias diversas de autores castellanos y árabes, así como fragmentos de poesía épica popular. Catalán afirma que, en aquellos pasajes donde la armonización de las fuentes presentaba mayores dificultades, se dejaba la colación para más tarde y se encomendaba a un editor especializado, lo mismo que ocurría con las miniaturas²⁹. En este caso, la fuente elegida fue Jiménez de Rada, con algunos fragmentos del *Chronicon* de Lucas de Tuy, pero probablemente por tratarse de un fragmento difícil, que necesitaría de cotejos posteriores, su reelaboración quedó interrumpida y se editó sin apenas modificaciones.

La inclusión de un extracto del *mi'rāy* en la *Estoria de España* estaba también justificada en términos políticos. Varios autores han subrayado el plano ideológico subyacente al vasto programa de traducciones de obras islámicas que auspició Alfonso X: lejos de tratarse de una simple admiración literaria, parece más bien que el rey intentó apropiarse de la cultura transmitida en lengua árabe e hispanizarla. A la vez, el rey necesitaba legitimar su autoridad sobre los grupos de musulmanes de los reinos recientemente conquistados (Andalucía, Niebla, Murcia), para lo que acudió una vez más a la historia. No sólo se atribuía la sucesión de los romanos y los godos, sino que alentó la idea de la ruina de España bajo el dominio islámico. Puesto que Mahoma habría fracasado a la hora de demostrar su calidad de profeta, su religión y ley quedaban automáticamente deslegitimadas. Y en ese caso, era lícito que el monarca cristiano tuviera autoridad sobre los musulmanes, que quedaban igualados con los judíos en cuanto a su estatuto religioso³⁰. Esta construcción mental necesitaba de una propaganda que la sustentara, y el *Libro de la escala* servía precisamente para demostrar los puntos dogmáticos de esta argumentación. Por eso creo que es cierto que la biografía polémica de Mahoma y el *mi'rāy* se utilizaron en la *Estoria de España* para sustentar las aspiraciones políticas de Alfonso X³¹.

29. Diego CATALÁN, «El taller historiográfico alfonsí (métodos y problemas en el trabajo compilatorio)», en *La Estoria de España de Alfonso X. Creación y evolución*, Valencia: Fundación Menéndez Pidal - Universidad Autónoma de Madrid, 1990, p. 45-50. Sobre el fragmento dedicado a la vida de Mahoma, véase del mismo autor *De la silva textual al taller historiográfico alfonsí*, Madrid: Fundación Menéndez Pidal - Universidad Autónoma, 1997, p. 66-67, 85.

30. J. MUÑOZ SENDINO, *op. cit.*, p. 27-67; J. TOLAN, *Saracens...*, p. 186-189.

31. Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford: Onewordl, 1993 (edición revisada), p. 176, 260, defiende que tanto el material legendario sobre la vida del Profeta como el *mi'raj* eran elegidos como fuentes de información porque podían ser más fácilmente ridiculizados, y que el taller alfonsí se abastecía de fuentes poco fiables por ignorancia,

La forma biográfica del viaje del Profeta siguió manteniendo su éxito, incluso después de la redacción del *Libro de la escala*. A finales del siglo XIII aparecería otra versión de la vida de Mahoma relacionada con la escuela alfonsí, la de Juan Gil de Zamora, tutor de Sancho IV. En su diccionario biográfico titulado *Liber illustrium personarum*, se incluyó a Mahoma por su fama y celebridad, situando su viaje a los cielos después de la derrota de Heraclio. Eso sí, el autor se refiere al «segundo libro de Mahoma», siguiendo en este punto la convención consagrada por los primeros autores del siglo XIII, de la que hablaré más adelante³².

El *Libro de la escala* como obra independiente

En la versión que ha llegado a nosotros del *Libro de la escala* como obra independiente, en latín y francés, las líneas básicas de la narración se han transformado, ampliándose (*amplificatio*), y se presentan mucho más complejas que en las versiones breves que hemos analizado anteriormente. Podemos resumirlas como sigue: el arcángel Gabriel despierta a Mahoma para llevarle a Jerusalén sobre un animal maravilloso llamado al-Buraq (Alboraique); el Profeta reza en la mezquita de esta ciudad y después, según unas versiones, regresa a La Meca, y según otras continúa su camino a través de los siete cielos hasta el trono de Dios, donde se le ordena instituir el precepto de la oración para sus fieles, y se le reafirma en la salvación de los musulmanes como pueblo elegido. Una vez Mahoma ha llegado al último cielo, donde reside Dios, una larguísima descripción (sesenta y cinco capítulos frente a los veinte anteriores) del Paraíso y cómo fue creado, las mujeres que allí hay y lo que hacen allí los bienaventurados; sus árboles, ríos y jardines. Volviendo a las ideas básicas, se habla de cómo Dios da el Corán a Mahoma y le rebaja los preceptos de oración y ayuno. Una vez terminada su estancia en el cielo, pide ver el infierno, y se inicia entonces un ciclo paralelo en el que Mahoma visita los siete infiernos y allí se informa sobre su constitución y del día del Juicio. Una vez terminado este segundo viaje, Mahoma vuelve a la casa de su prima Umm Hani y revela a los Quraysh lo acontecido, pero ellos no le creen.

Nos adentramos entonces en el momento de la separación de la historia del *Libro de la escala* del corpus biográfico de Mahoma, para constituir una obra independiente, antes de 1262. Cronológicamente, la elección de una

extremo que niega J. TOLAN, *Saracens...*, p. 188, quien considera, oportunamente a mi entender, que la selección de fuentes se debía más bien a una intención propagandística que demostraba la habilidad del equipo para elegir y manipular los textos.

32. Juan GIL DE ZAMORA, *Maremagnum de escrituras. Dictaminis epithalamium. Libro de las personas ilustres. Formación del príncipe*, José Luis MARTÍN (ed.), Zamora: Ayuntamiento de Zamora, 1995, p. 51-67, a partir del códice de la Biblioteca universitaria de Salamanca, ms. 2691.

fuente árabe suficientemente elaborada de la tradición más popular del viaje nocturno del Profeta se reduciría a dos autores bien conocidos: la obra sobre *al-isrā' wa'l mi'rāy* atribuida al primo de Mahoma, Ibn 'Abbās (siglo X)³³, y una versión sufi de al Qushayrī titulada *Kitāb al mi'rāy*³⁴ anterior a 1074, aparte de un comentario racionalista de Avicena sobre la misma obra³⁵.

La elevación del *Libro de la escala* al mismo rango que el Corán dentro del islam está en relación directa con la descalificación del Profeta por parte de los tratadistas cristianos, y haría necesaria la existencia de un libro «canónico» al uso que sirviera como referencia a los futuros polemistas y misioneros. Son repetidas las referencias al *Libro de la escala* como «el segundo» libro de Mahoma, interpretando que tanto éste como el Corán eran de autoría del Profeta, y no revelados por Dios³⁶. Puesto que ya se contaba con las traducciones del Corán realizadas por los cluniacenses y por Marco de Toledo, es natural que se procediese cuanto antes a la de este otro libro³⁷. Resulta revelador el detalle mencionado en uno de los manuscritos del *Libro de la escala*, encuadrado junto a la *Collectio toletana*, a este respecto: «hunc autem librum fecit Machometus et imposuit ei hoc nomen, et ideo sic a gentibus appellatur»³⁸.

Lo que sí cabe discutir es si lo que se hizo con el *Libro de la escala* fue una traducción o una amplificación, al estilo de las obras historiográficas salidas del taller alfonsí. Recordemos que su método consistía en tomar una fuente como hilo conductor para el relato histórico, e ir añadiendo posteriormente la información de otras obras, que se superponía y cribaba según se iba avanzando en el proceso compilador. Si extrapolamos el método de trabajo del taller alfonsí a su reducida producción teológica,

33. La primera versión y probablemente la más famosa de los hadices sobre el viaje de Mahoma, fue la atribuida a Ibn 'Abbas, su primo, publicada como *al-isrā' wa'l mi'rāy* en Cairo, Túnez, Beirut, etc., en varias ediciones.

34. Al-Qushayrī, *Kitāb al- mi'rāy*, Ali Hasan 'Abd al-Qadir (ed.), Cairo, 1964.

35. Peter HEATH, *Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1992.

36. Rodrigo JIMÉNEZ DE RADA: *Historia Arabum*, p. 9; ver M. ASÍN PALACIOS, *op. cit.*, p. 376.

37. El interesante estudio de J. MUÑOZ SENDINO que precede a su edición del *Libro de la escala* (p. 3-67) ha quedado en parte superado por la gran cantidad de trabajos que se han realizado desde su edición sobre el taller alfonsí, su metodología y sus justificaciones ideológicas. Aun así, es interesante contrastar sus argumentos con los expuestos por otros autores. Don Juan Manuel en su *Libro de Cetería*, aboga por la justificación religiosa: «Et tanto cobdiçió que los de sus regnos fuesen muy sabidores que fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sciencias, también de theologia como de la logica, et de todas las siete artes liberales, como de toda la arte que dicen mecanica. Otrosí, fizo trasladar toda la secta de los moros, porque paresciesse por ella los errores en que Mahomad, el su falso profeta, les puso, et en que ellos estan hoy dia», *Primera crónica*, p. 270 y 274. De la misma opinión es J. TOLAN, *Saracens...*, p. 193.

38. Se trata del ms. latino 6064 de la Biblioteca Nacional de París, fol. 105v°. De comienzos del siglo XIV, fue descrito por M. T. D'ALVERNY, «Deux traductions...», p. 109-110.

el proceso de compilación —más que de traducción— del *Libro de la escala* aparecería como sigue: por un lado, se justifica la ausencia de la traducción castellana, realizada por Abraham de Toledo, pues constituiría sólo el primer borrador del tratado en un estadio al que todavía no se habrían incorporado otras fuentes, en este caso, teológicas, de origen cristiano. En los escritos alfonsíes era habitual la aparición de modificaciones —o quizá habría que decir, más bien, adiciones o aclaraciones³⁹— incluidas por los traductores. Abraham de Toledo no fue un traductor sin más, puesto que procedió a ordenar y clasificar el material de los distintos capítulos, y añadió la narración vertebradora de los hadices otro material procedente de fuentes árabes⁴⁰, fundiéndolo todo en castellano, mientras que Buenaventura de Sena añadiría el material procedente de tratados antiislámicos anteriores, considerados como fuentes de máxima autoridad. Finalmente, la transmisión a Francia se realizaría no directamente por orden de Alfonso X, sino a sugerencia de Brunetto Latini, que estuvo de embajada en Castilla en 1260, y fue de allí directamente a Francia en 1262, donde escribió sus obras *Tesoro* y *Tesoretto*, tan influidas por el *Libro de la escala*⁴¹. Aun así es muy probable que la traducción se realizara en el taller alfonsí⁴².

Los rasgos apocalípticos presentes en el *Libro de la escala* van desde la descripción de los ángeles hasta la repetición del tema de los cuatro vivientes, símbolos de los evangelistas, como soportes del trono de Dios (Ez. 1, 6-11). Algunos pasajes son muy parecidos al apocalipsis de Moisés (siglo v) y al propio apocalipsis canónico de San Juan del Nuevo Testamento. El principal problema a la hora de señalar influencias mutuas es que todos los temas son recurrentes en la literatura apocalíptica indoeuropea

39. JOSÉ MILLÁS VALLICROSA, «El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio», *al-Andalus*, 1, 1933, p. 155-157. D. CATALÁN, «Alfonso X no utilizó el *Toledano romanizado*», in: *La Historia de España...*, p. 61-91, y más concretamente en la p. 89, hace referencia a estas adiciones del traductor.

40. Pienso aquí en los temas cosmológicos y apocalípticos, tomados seguramente de una fuente distinta de la que se refiere al Profeta, tal como sugiere J.-P. GUILLAUME en la edición francesa, citando la obra sobre los profetas de Abu Ishāq Ahmad al-Tha'alabī (m. 1035). Es evidente que Abraham de Toledo utilizó obras astronómicas en su trabajo, pues más tarde se le encargarían otras traducciones de este tipo para el taller alfonsí. Véase Evelyn S. PROCTER, «The Scientific Works of the Court of Alfonso X of Castille: the King and his Collaborators», *The Modern Language Review*, XL, 1945, p. 12-29; Julio SAMSÓ, «El original árabe y la versión alfonsí del *Kitāb fi hay'at al-'ālam* de Ibn al-Haytham» y José L. MANCHA, «La versión alfonsí del *Fi hay'at al-'ālam* (*De configuratione mundi*) de Ibn al-Haytham», ambos en *Ochava espera y astrofísica. Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso X*, Barcelona, 1990, p. 115-132 y 133-208.

41. Sobre los traductores, véase J. MUÑOZ SENDINO, *op. cit.*, p. 15-24, 81-84 y 117-118.

42. Como ha sugerido Jacques MONFRIN, «Les sources arabes de la Divine Comédie et la traduction française du Livre de l'ascension de Mahomet», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 109, 1951, p. 282, o Peter WUNDERLI, *Études sur le Livre de l'eschiele de Mahomet*, Winterthur: Keller, 1968, p. 20-24, quien sugiere un traductor provenzal.

desde época asiria y babilónica, y se manifiestan en todas las literaturas sagradas del Mediterráneo⁴³. Sin embargo, algunos de ellos bien pudieron introducirse en la versión alfonsí a través del sustrato judeocristiano de los traductores.

Comentarios al *Libro de la escala*

Las modificaciones que sufre la historiografía en la Baja Edad Media castellana, al centrarse en la historia contemporánea de las dinastías reales o nobiliarias hace que el *Libro de la escala* desaparezca de este género y quede reducido al campo de la teología polémica. Fueron sobre todo los representantes de las órdenes mendicantes los que elaboraron este material, en el que el *Libro de la escala* corrió una suerte desigual.

Los autores de los reinos peninsulares durante el siglo XIII no utilizaron la versión completa del *Libro*, tal como la había concebido el taller alfonsí. Es muy posible que autores tan versados en la lengua árabe y la religión musulmana como Raimundo Martí o Ramón Llull observaran los graves inconvenientes del texto a la hora de transmitir las creencias islámicas. Igualmente, ambos autores podían utilizar material árabe de primera mano, por lo que no necesitaban referirse a traducciones latinas, de hecho Burman ha demostrado que el mismo Martí utilizó una versión árabe del *Liber denudationis* y realizó su propia traducción⁴⁴. La biografía de Mahoma que Raimundo Martí incluyó en su tratado *De seta Machometi* sigue las convenciones del género, pero no menciona el *Libro de la escala*, pues se basa principalmente en textos del Corán, hadices y la *Sira* del Profeta, aunque sí conoce el *Liber denudationis*, cuyo contenido sin embargo no copia literalmente⁴⁵.

Del mismo entorno valenciano, y también contemporáneo suyo fue el fraile mercedario san Pedro Pascual, famoso polemista que aún aguarda un estudio actualizado de su obra. Pedro Pascual nació en Valencia (h. 1227), donde entró en la orden de la Merced. Maestro del infante don Sancho, hijo de Jaime I de Aragón y futuro arzobispo de Toledo, se trasladó con él a Castilla, donde difundió la orden de la Merced. Viajó a Roma y a París, donde ganó fama como teólogo, y regresó posteriormente a Castilla. Su conocimiento del árabe, como hijo de cautivos o mozárabes, y su

43. Isabelle WEILL, «Le Livre de l'échelle et l'Occident judéo-chrétien du XIII^e siècle», in: *Le Livre de l'échelle...*, p. 27-38.

44. T. BURMAN, *op. cit.*, p. 47-49.

45. J. HERNANDO, «Ramón Martí (siglo XIII). *De Seta Machometi* o *De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*. Introducción, transcripción, traducción y notas», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 4, 1983, p. 1-63 y «De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII», *Sharq Al-Andalus*, 8, 1991, p. 97-108.

conocimiento de la vida de frontera hicieron que fuera nombrado obispo de Jaén (1294). Desde allí se trasladaba al reino de Granada provisto de un salvoconducto, para redimir cautivos para su orden, al tiempo que aprovechaba para administrarles los sacramentos y catequizarles. A pesar de haber sido apresado bajo el cargo de intentar convertir a los musulmanes al cristianismo y de su expulsión del reino nazarí, consiguió regresar con una licencia de predicación para los cristianos. Fue hecho prisionero de nuevo por insultar públicamente a Mahoma, y ejecutado hacia 1299. Su obra estaba dirigida, no a convertir a los musulmanes, sino a mantener a los cristianos cautivos en la fe cristiana, uno de los objetivos de su orden⁴⁶. San Pedro Pascual escribió dos tratados en castellano sobre la religión islámica, prácticamente contemporáneos –el *Tratado contra el fatalismo musulmán* y *Sobre la secta mahometana*–. Además, insertó una refutación del islam en su tratado contra los judíos, apoyándose en el papel que las huestes de Mahoma representaban en las batallas del diablo contra Dios, y en los aspectos teológicos de la disputa interconfesional sobre la Trinidad⁴⁷. Una vez más, el texto del viaje del Profeta a los cielos aparece situado en el contexto de la biografía polémica de Mahoma, rescatada de los autores anteriores. Esta biografía tiene una particularidad, pues Pedro Pascual la redactó, según él, desde un punto de vista doble⁴⁸:

Trasladé del latin en romañe llanamente, no por rimas ni por concordanças, por razón que los rimadores suelen añadir o menguar la verdad, la historia de Mahomat así como fallé escripta en los nuestros libros, que fueron escriptos por algunos de nuestros sabios, que fueron en el tiempo que començó Mahomat, y además de lo que se contiene en dicha historia, escribí algunas otras cosas que me dixeran algunos moros, cuydando alabar su ley, e que fallé escriptas en los libros de los moros. E quien en ello parare mientes, de ligero puede entender lo que es de la historia de Mahomat, e lo que yo digo, e lo que tomé de los otros libros sobredichos, e de las otras profecías, e de la ley que escribió Moysés a los judíos.

46. M. ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana*, p. 378-380; A. ECHEVARRÍA, *op. cit.*, p. 60-61. Un resumen de sus principales argumentos, en Guadalupe SÁIZ MUÑOZ, «Críticas contra el profeta Muhammad contenidas en la obra *El obispo de Jaén sobre la secta mahometana* de Pedro Pascual (siglo XIII)», in: *Homenaje al prof. Darío Cabanelas con motivo de su LXX aniversario*, Granada: Universidad de Granada, 1987, 2 vol., I, p. 477-490.

47. En los títulos XXVIII, XLIV-XLV del tratado. Pedro ARMENGOL VALENZUELA, *Obras de San Pedro Pascual, mártir, obispo de Jaén y religioso de la Merced, en su lengua original, con la traducción latina y algunas anotaciones*, Roma: Imprenta Salustiana, 1906-1908, 4 vol., II, p. 149, 207-212.

48. P. ARMENGOL, *op. cit.*, vol. IV, p. 2-3. La edición está realizada sobre el manuscrito de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial h-ii-25, del siglo XVI. Ver J. TOLAN, «Rhetoric, polemics and the art of hostile biography: portraying Muhammad in thirteenth-century Christian Spain», in: José M. SOTO RABANOS (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid: CSIC, 1998, 2 vol., II, p. 1497-1511, especialmente 1498.

A falta de un estudio en profundidad sobre las fuentes de Pedro Pascual, el prefacio plantea varias cuestiones: primero, la capacidad de Pedro Pascual para leer la lengua árabe y traducirla al castellano; segundo, qué fuentes orales utilizó, si es que lo hizo (puede ser un ejercicio retórico), y tercero, cómo fue posible que, encontrándose prisionero en la cárcel granadina, tuviera a su disposición volúmenes árabes sobre el Profeta, la apología de al-Kindī y otras obras en latín, al menos uno que contenía la vida de Mahoma⁴⁹. A esto hay que añadir una problemática aún mayor: concretamente, el que la biografía del autor se haya extraído de su obra, y que se carezca de documentación para cotejar los datos que se encuentran en los tratados. Existe una posibilidad de que esta obra fuera una falsificación creada con motivo de la canonización del santo. Hasta que esta hipótesis sea comprobada no podremos, por tanto, asegurar si la reescritura del texto fue realizada a finales del siglo XIII, durante el XVI o, más bien, si fue obra del propio editor del texto⁵⁰.

El tratado *Sobre la secta mahometana* consta de dieciséis títulos, de los cuales sólo el primero está dedicado a la refutación del islam, y los quince siguientes a la apología y explicación de los dogmas de la fe cristiana. De hecho, su exposición se basa principalmente en el comentario de la figura profética de Mahoma y de sus dos supuestas obras, el Corán y el *mi'rāy*. A los capítulos sobre los orígenes del Profeta y su escandalosa vida familiar con varias mujeres y concubinas siguen otros dedicados a demostrar las contradicciones internas del Corán y los hadices, que pudieran seguir la obra de al-Kindī o estar basados simplemente en los libros árabes que le habían facilitado. El capítulo quinto trata de lo que el autor llama «fabliellas e mentiras e vanidades» que relató Mahoma en el Corán, es decir, aquellos pasajes que se referían a personajes de la Biblia, que por supuesto los presentaban de forma diferente a las Escrituras cristianas. Entre ellas, se menciona por primera vez el *Libro de la escala*, al describir al Ángel de la Muerte a quien se suponía que Moisés había sacado un ojo, según un hadiz⁵¹. Los títulos VII y VIII reproducen la versión alfonsí, resumida y traducida al castellano⁵². La justificación de la introducción de este relato en el

49. «Ca lo non otorgan asi los moros, mas asi como lo fallo scripto en un libro scripto en latin que me fue aqui dado», P. ARMENGOL, *op. cit.*, vol. IV, p. VIII y 138.

50. Agradezco al Dr. Javier Castaño que me comunicara esta posibilidad, según ciertas informaciones que obran en su poder.

51. P. ARMENGOL, *op. cit.*, vol. IV, p. 53.

52. La cuestión es cómo llegó a manos del predicador, si es cierto que se hallaba prisionero en Granada cuando redactó su obra, una copia del *Libro de la escala*. El asunto se agrava si tenemos en cuenta que cita también la entrada de los moros en España según el *Poema de Fernán González*, y más adelante introduce una referencia a una *Historia eclesiástica latina*. P. ARMENGOL, *op. cit.*, vol. IV, p. 62-69.

capítulo dedicado a la vida de Mahoma y los orígenes de la «secta mahometana», vuelve a ser la crítica de su misión profética⁵³:

Y ¡o Deus meus! qué vergüença e qué necedad de los mal día nascidos, que creyeron e creen a tal mensajero, así desvergonçado, e manifesto, más público pecador e sembrador de mentiras, e de eregias, e de errores, e de abusiones, e de locuras, e de vanidades, quales de suso son scriptas, e escribiremos adelante, e especialmente quando fablaremos en el libro de los moros, que le dizen Elmiregi, que fabla en cómo Mahomat subió, así como él dize, fasta el cielo do está Dios, e que fabló con Dios, e vio el paraíso, e el infierno, e a los ángeles, e los diablos, e las penas del infierno, e los deleytes del parayso. E así fabló él en todo ese libro que muchos son ciegos e sin entendimiento los que no entienden que mintió muncho a ojo en todo lo que dixo Mahomat. [...] E porque entendáis la gran nezedad de los que entonces le creyeron, e agora le creen, screbí aquí algunas de las fantasías e de las vanidades, que dixo Mahomad, así como las fallé scriptas en un libro de los moros, que's dicho según ellos *El Miragi*. En este libro fabla de cómo subió Mahomat a los cielos, e cómo fabló con Dios, e cómo le fue mostrado el paraíso e el ynfierno, e de munchas cosas, que dixo que viera allá.

Incluyó también otra versión diferente del encuentro de Mahoma con Dios, más resumida que en el *Libro de la escala*, y sin mayor importancia para el autor, que omite las referencias a las plegarias musulmanas y a su negociación, con Moisés como intermediario, así como a los detalles antropomorfistas de Dios:

Paré mientes en esta gran cosa, e quando caté vime solo, que me dexó Gabriel por señor, e metíme adelante por todos aquellos destaxos, e pasélos todos fueras ende los destaxos de la gloria de Dios. E oý una voz que dixo: llega a mí, ya Habibi, ya Mahomat, e lleguème; e oý otra voz segunda e dixo: llega a mí, ya Habibi, ya Mahomat, e lleguème; e oý otra voz tercera que dixo: llega a mí, ya Habibi, ya Mahomat, ca tu eres el más honrrado contra mí, e el más preciado que todos quantos yo crié de ángeles, e de omes, e de diablos. E acerquème a Dios tanto que ovo entre mí e él quanto dos ballestas o más acerca, e salvé a Dios mio Señor, e salvóme, e rogué por mí e por mi pueblo, e mandóme que ayunasse dos meses cada año, e espedíme dél, e espedíme a Gabriel.

Sin embargo, la primera referencia al *Libro de la escala* aparecía, cronológicamente, en el *Tratado contra el fatalismo musulmán*. En esta obra no aparece el texto concreto del *Libro de la escala*, pues el autor lo había incluido ya en su otro tratado general *Sobre la secta mahometana*. Aquí, pues, se limita a comentarlo desde un punto de vista muy concreto, para refutar el determinismo islámico⁵⁴:

53. P. ARMENGOL, *op. cit.*, vol. IV, p. 90-126; J. MUÑOZ SENDINO, *op. cit.*, p. 495-525. Para no alargar demasiado la cita, me limito a introducir el fragmento que coincide con los de Jiménez de Rada y la *Estoria de España*.

54. P. ARMENGOL, *op. cit.*, vol. III, p. 54-91; versión corregida en J. MUÑOZ SENDINO, *op. cit.*, p. 491-493.

E esto dizen los moros porque dixo Mahomat, así como es scripto en un libro, que dizen ellos *Elmerigi*, que Mahomat, en subiendo a los cielos por una escalera, de la qual scribimos de suso e falló en el ayre el ángel de la muerte en una siella, e que tenía en una mano una tabla tan grande, que tiene, así como dixo, de oriente a occidente.

E dixo Mahomad al dicho ángel de la muerte que en qué conocía cuáles eran los omes que debían yr a paraíso, e cuáles a ynfierno; e dizen que le dixo el ángel de la muerte: ya Mahomat, non vees scriptos en esta tabla todos los nombres de quantos omes Dios faze e fará fasta el día de la fin; e en ella es scripta la muerte de cada uno de los lazerados e de los bien aventurados, conviene saber, de los que van a paraíso.

[...] E por que veáys manifestamente el horror e la vanidad de los moros, que creyeron e creen en los dichos dese Mahomad, sabed que él mesmo es contrario a sí mesmo en muchas cosas, especialmente en esta razón. Ca en el sobredicho libro es scripto que Mahomad dixo que crió Dios una tabla gorda de aljófar blanca, e cata Dios cada día en ella trecientas e sesenta vezes, e cada vez que cata en ella cría e mata e da, e da prezes a unos e tuelle preces a otros, e alza omes, e abaja omes, e face lo que quiere, e judga lo que quiere.

E ya vehedes lo que dize aquel Mahomad en cómo es manifestamente contrario a lo que dixo de suso, conviene saber, de suso dixo que vio al ángel de la muerte, e que tenía ante sí una tabla grande en la qual eran scriptos los nombres de los omes, que Dios faze e fará fasta la fin, e que en ella era scripta la muerte de cada uno de los que deven seer lazerados o bien aventurados. E aquí dize que Dios tiene ante sí la tabla e cata en ella trezientas e sesenta vezes cada día, e cada vez que cata en ella, cría e mata; onde si Dios cría quantos quiere, e mata quantos quiere cada día, manifesto es que mentira es lo que scripto es de suso, conviene saber, que la muerte de cada uno es fadada e scripta, ante que nazca.

La influencia de la obra del dominico florentino fray Ricoldo de Monte Croce es tan importante en los autores peninsulares de los siglos XIV y XV en lo que se refiere a la transmisión del *Libro de la escala*, que bien merece detenerse un momento en él. Su tratado *Contra legem sarracenorum* o *Improbatio Alchorani*⁵⁵ incluye el relato del viaje de Mahoma en el capítulo titulado «Quod lex sarracenorum non est confirmata miraculis», siguiendo la tradición polemística que venimos analizando. Sin embargo, no utilizó como fuente el *Libro de la escala* tal como se tradujo en Castilla, sino que prefirió el *Liber denudationis*, cuyo manuscrito se encontraba en el convento de Santa María Novella, de Florencia, del que era prior⁵⁶.

55. Cit. E. CERULLI, *Il Libro della scala...*, p. 346-350.

56. Cit. M. T. D'ALVERNAY Y G. VAJDA, «Marc de Tolède...», p. 129-131. Véase el detenido estudio realizado por Emilio PANELLA, «Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce», *Archivum fratrum praedicatorum*, 58, 1988, p. 5-85, especialmente p. 27-38, en las que realiza la colación de varios ejemplos de la utilización del *Liber denudationis* por Ricoldo. El *Libro de la escala* aparece concretamente en las p. 62-64. La reciente edición del texto latino, en *Libellus contra legem Saracenorum*, Jean-Marie MÉRIGOUX (ed.), *Memorie dominicane*, 17, 1986, p. 1-144.

Otros autores, por el tema de sus obras, se limitaron a mencionar de pasada el *Libro de la escala*, como es el caso del valenciano Francesc Eiximenis, quien en *Lo primer llibre del crestià* (h. 1407) insistía en la creencia de que el *Libro de la escala* era un libro sagrado más entre los musulmanes. En su exposición, se limitaba a hacer un breve resumen de la obra en el capítulo dedicado a «Cómo Mahoma da leyes a los sarracenos y quiere mucho loar a las cabezas de las otras leyes principales (o sea, Moises y Cristo)». Una vez más, Eiximenis interpretaba el viaje de Mahoma como un milagro que demostraría su capacidad profética, y utilizaba su inverosimilitud para demostrar la falsedad de la religión islámica⁵⁷:

De simateix empero scrivi un gran libre axicom aquell qui era fill de pare de monçonega qui conten moltes falses visions fort grans: en que posa com li apparegue l'angel Sanct Gabriel, el mena per tots los cels e com li foren fetes aquí infinitos honors per los angels: e apres diu que veu Nostre Senyor Deu qu'il beney e li dona grans dons e li feu grans promissions; e diu que li fonch ensenyada pena e gloria e daltres amagats secrets de Deu. Empero com lo libre aquell no contenga si no pures falsies e oradures segons que clarament pot conoxer tot hom qui seny haja, pertal no ne volgut posar aci res maiorment, car es gran libre.

El resumen parece corresponder a la versión más larga de la obra, y cabe destacar que, una vez más, recalca la escena en la que Mahoma dice ver personalmente a Dios.

Entre los autores hispanos de cierto renombre que vuelven a recurrir al texto canónico alfonsí del *Libro de la escala* para plantear su polémica contra el islam durante el siglo xv destaca el franciscano Alonso de Espina, figura relativamente conocida para los estudiosos de la cuestión judeoconversa en Castilla, pero desgraciadamente poco estudiado en otras facetas de su obra⁵⁸. Fue famoso como predicador itinerante en el reino de Castilla, rector de estudios teológicos en el convento de San Francisco de Salamanca, y en 1453 asistió espiritualmente a don Álvaro de Luna antes de su ejecución, ordenada por Juan II. Personaje próximo a la corte durante el reinado de Enrique IV, de su obra escrita sólo se conocen unos «Sermones sobre el nombre de Jesús», y su obra fundamental, el *Fortalitium fidei contra hereticos, iudaeos et saracenos et alios inimicos christianae fidei*, terminada hacia 1461. El tratado se divide en cinco libros, destinados a describir la lucha desde la for-

57. E. CERULLI, *Nuove ricerche...*, p. 30 y 66.

58. Las obras más recientes sobre este autor, que contienen detalladamente la bibliografía anterior, son Steven Mc MICHAEL, *Was Jesus of Nazareth the Messiah? Alphonso de Espina's argument against the Jews in the Fortalitium fidei*, Atlanta: University of South Florida Press, 1994; Alisa MEYUHAS GENIO, *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris: Cerf, 1998; José María MONSALVO ANTÓN, «Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el Liber III del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina», in: *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la prof. Carmen Orcástegui Gros*, XIV-XV, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1999, p. 1061-1087. Concretamente sobre el *Libro de la escala*, véase A. ECHEVARRÍA, *op. cit.*, p. 93-94, 153-154.

taleza de la fe cristiana contra los enemigos de la fe. El primero se dedica a explicar las verdades fundamentales de ésta; a partir de ahí hay cuatro monografías sobre los herejes, los judíos, los musulmanes y los demonios y brujas. Cada uno se divide igualmente en doce consideraciones, en las que se sintetizan y clasifican los conocimientos existentes sobre cada uno de estos grupos, facilitando material para sermones, disputas y, una vez establecida, para la Inquisición renacentista. Todos ellos demuestran su rica formación teológica, y a la vez cada uno posee una orientación y una argumentación originales dentro de la unidad de la obra.

La posición de Espina como maestro de estudios teológicos en la escuela del convento de franciscanos de Salamanca facilitaría su acceso a buenas bibliotecas, donde pudo encontrar el manuscrito del *Libro de la escala* que cita expresamente, en su versión latina. Los fragmentos del *mi'rāṣ* se encuentran en el *Fortalitiū fidei* dentro del capítulo cuarto dedicado al fundamento de la ley de Mahoma. Uno de los elementos de su adaptación que llama la atención es que omite en general los mismos fragmentos que no aparecen en los resúmenes de Jiménez de Rada y la *Estoria de España*, y puesto que usa estas dos obras también como fuentes para otros capítulos, podríamos pensar que hasta cierto punto quiere mantenerse dentro del mismo esquema.

Et post multa dicit quod relinquerunt eum Gabriel et Ridoham thesaurarius Paradisi et iterum rediit per eandem viam ad Deum, et quod tunc dederat ei Deus librum Alchoran quem accepit de manu Dei et dicit quod abstulit Deus visum ab oculis eius et reddidit cordi, et quod sic vidit eum et quod ipse Deus posuit manum suam super caput suum, ita quod ipsius manus frigiditatem in corde persensit. Et quod mox omnem scientiam ei docuit et quod scivit omnes res quae fuerunt actenus et quae in posterum sunt future. Et dicit ulterius quod rogavit Deum ut alleviaret supradictas quinquaginta orationes populo suo non ausus aliquid dicere de ieiunio ne sibi reputaretur gulositas et quod Deus amore sui alleviavit eas deducendo ad quinque orationes quas diceret populus Machometi omni die, sic quod tres de die et due de nocte dicentur et quod unus almocaden vocaret ad dicendum eas, et cum vocaverit quod mitteret digitos suos ubi decet.

Sequitur quod petiit licentiam a Deo et recessit, et cum veniret ad celum ubi erat Moyses, enarratis superioribus de alleviatione oracionum dicit quod eius consilio iterum rediit ad Deum pro alleviacione ieiunii sexaginta dierum, et primo reddito obtinuit decem dies, et secundo alios decem, et tercio alios decem, quousque non remanserunt nisi triginta dies, et sic dicit quod pre verecundia non fuit ausus amplius redire ad Deum. Et finaliter post innumera alia mendacia quae propter vitandam prolixitatem obmitto dixit quod Gabriel reduxit ipsum ad scalam per quam ascenderat et quod descenderunt similiter usque ad Iapidem prenotatum, et quod equitavit Alborac, expeditus a Gabriele, et venit ad domum suam et invenit uxorem suam in lecto quae adhuc dormiebat, cui

enarravit omnia quae acciderant. Et postmodum predicavit eadem in Mequa parentibus suis Karoyxis et aliis gentibus⁵⁹.

Una vez acabada la exposición de la leyenda, Espina se extendía en consideraciones sobre la iniquidad de Mahoma, que tales mentiras había contado para engañar al pueblo, y refutaba la historia por descabellada. La afirmación del Profeta de haber tocado a Dios y sus observaciones sobre los ángeles eran, según Espina, causa de herejía, puesto que los medía corporalmente.

Ecce visum est fundamentum legis Machometi. Vere hec sola fictio visionis debet sufficere ad confutandum quicquid Machometus fecit. Nam non permisit ei Spiritus Sanctus mentiri nisi ita manifeste ut homo clare adverteret fictionem nec indiget reprobatione propter claritatem sue falsitatis non solum apud theologos sed etiam apud naturales philosophos, qui vero non ut homines sed ut bestie vivunt in voluti cecitate delicias carnis sequentes velocissimo cursu in dampnationis precipitium miserabiliter cadunt. O infelix homo innumerabilium animarum dampnationis causa! O rabies ambitionis et luxurie maledicta Machometum decepisti ut alios deciperet! O Dei permissio et iudicium absconditum et tam spurcissimo et bestiali homini et tam apertis mendaciis homines firmissime adhereant etiam usque ad mortem! Ipse enim se dicit aliquando plusquam angelum aliquando solum nuncium, aliquando quod pro angelis intercedit et quomodo potuit tot angelorum splendores sustinere in celis qui dicebat quod quando apparebat ei angelus Gabriel semper cadebat in terram et expumans agitabatur et incurvabantur manus et pedes eius. Nec enim in predicta visione dicit se raptum sicut fuit Paulus, sed dicit quod ascendit simul in corpore et anima cuius signum est ut supra patuit quia dicit quod Deus tetigit eum manu sua et sensit frigiditatem eius usque ad medulam spine dorsi eius, et usque ad cor. Ergo et Deum et angelos ponit corporaliter dimensionatos quae est heresis dampnata ut supra patuit libro tercio⁶⁰.

El tema de la comparación del islam con las herejías tenía una larga tradición en el cristianismo, desde los Padres de la Iglesia oriental a Pedro el Venerable, que había titulado su tratado contra el islam precisamente *Contra secta saracenorum*. En las versiones de Ricoldo de Montecroce y Alonso de Espina se sustituyen las herejías cristológicas y trinitarias de los siglos IV y V citadas por Pedro el Venerable (sabelios, pelagianos, nestorianos, eutiquianos⁶¹) por otras más cercanas a los autores: nicolaítas, sodomitas, nazarenos, antropomorfistas, a los cuales ya se había referido Espina en su libro dedicado a los herejes, y que están tomadas de Ricoldo de

59. Alonso de Espina, *Fortalítium fidei contra inimicos...* Ms. 154, Catedral del Burgo de Osma (1461), fol. 121vº-124vº la narración completa; este fragmento en fol. 124rº.

60. *Ibid.*, fol. 124vº.

61. J. TOLAN, *Saracens...*, p. 157-158; M. T. D'ALVERNY, «Deux traductions», p. 75.

Montecroce⁶². Sin embargo, a pesar de hacerse eco de la argumentación del florentino, Espina concluye en otro capítulo de su obra que, si bien Mahoma podía ser considerado cismático, no así hereje, pues en ningún momento pretendió ser cristiano, sino que presentaba a su religión como algo totalmente distinto del cristianismo. Por eso, sin llegar a describir al islam como herejía en su totalidad, condenaba sus creencias punto por punto comparándolas con diferentes herejías del cristianismo⁶³:

Sexto dicit quod quando Deus misit pro eo Gabrielem, quod ipse ivit ad Deum et Deus imposuit ei manus et tantam frigiditatem sensit ex tactu manus Dei super humeros eius quod frigiditas pervenit usque ad medulam spine dorsi et in hoc convenit cum anthropomorfis qui ponunt Deum corporeum.

El recorrido que hemos realizado por las formas de reescritura y reutilización de la narración islámica del ascenso del profeta Mahoma a los siete cielos nos permite atisbar la complejidad de las relaciones intertextuales entre obras pertenecientes a entornos religioso-culturales diferentes en estrecho contacto. Esta complejidad no hace más que hacerse eco de la que presidía las relaciones sociales entre judíos, cristianos y musulmanes en la sociedad castellana medieval. La actualización del *Libro de la escala* se realizó mediante técnicas diversas, que no desdeñaron la canonización de una versión larga del texto y la traducción a varias lenguas romances europeas. Su transmisión se hizo con un propósito ideológico concreto: desprestigiar la figura del profeta del islam para demostrar que su dominio sobre la península Ibérica podía tener una finalidad dentro de la historia providencial practicada por los autores medievales y un fin próximo en el tiempo.

62. *Disputatio contra Sarracenos et Alchoranum*, British Library, Royal 13.E.IX, fol. 78v°. Ver A. ECHEVARRÍA, *op. cit.*, p. 164-165.

63. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, fol. 119r°; está copiado del primer capítulo de la *Disputatio contra sarracenos et Alchoranum* de Ricoldo de Montecroce, que a su vez se basa en la argumentación de Pedro el Venerable, *Adversus nefandam sectam sarracenorum libri duo*, *Patrologia latina*, vol. 189, cols. 664-667. Ver A. ECHEVARRÍA, *op. cit.*, p. 166-167.