

ANA ECHEVARRÍA

Edimburgo

EL MI'RAJ EN LA LITERATURA CASTELLANA DEL SIGLO XV

Este trabajo se ha generado a partir de los estudios realizados para mi tesis doctoral sobre el libro cuarto del *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (h. 1461) dedicado a combatir a los musulmanes como enemigos de la fe cristiana. La inclusión en dicho libro de fragmentos del *Libro de la Escala* y su utilización con fines polémicos podía relacionarse con otro escrito posterior, el *Libro del Alboraique* (hacia 1488 ?), publicado por N. López Martínez en *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica* , e incluido en el manuscrito 17891 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Puesto que el *Libro de la Escala* ha sido ampliamente estudiado como fuente y en relación a la *Divina Comedia* de Dante¹ me limito a citar la bibliografía sobre este aspecto y pasar a la parte histórica de su interpretación. Lo que nos ocupa aquí no es una visión musulmana del *Mi'raj* , sino cómo otras sociedades lo han visto y adaptado a un fin distinto,

¹ Ver M. ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana y la Divina Comedia* , Madrid, 1907 (trad. inglesa, Londres, 1926). V. CANTARINO, *Dante and Islam: History and Analysis of a controversy* , en *Islam and its cultural divergence* , Urbana, 1970. E. CERULLI, *Il libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia* . Roma, 1949; *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente* , Ciudad del Vaticano, 1972. M. 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* , en *R.U.M.* (1965), p. 48-80. J. W. MORRIS, *The spiritual ascension: Ibn 'Arabi and the Mi'raj, part 2* , en *Journal of the American Oriental Society* (1988), p. 63-78. J. MUÑOZ SENDINO, *La escala de Mahom* , Madrid, 1949.

inscrito en unas circunstancias históricas determinadas dominadas por una nueva autoconciencia frente a religiones ya minoritarias como son en esta época la musulmana y la judía en la Península, a las que hay que combatir.

La tradición del viaje nocturno de Mahoma (ijra) y su ascensión a los cielos (mi'raj) está tomada de la sura 17. 1, aunque hay quien piensa que su texto fue modificado posteriormente a la compilación del Corán para incluirlo². Esta breve mención fue desarrollada en los hadices y más adelante en libros enteros que fueron transmitidos a la Cristiandad.

Según Asín Palacios, existen dos diferentes tradiciones que se fusionaron para conformar el relato transmitido a los autores cristianos. La Ijra o viaje nocturno a Jerusalén tiene dos versiones distintas, de las que sólo la segunda menciona la ascensión a los cielos. El Mi'raj tiene tres: la primera se encuentra en las compilaciones de al-Bukharí y Muslim y la biografía de Ibn Ishaq; la segunda se considera transmitida por Ibn 'Abbas, y la tercera, de un autor desconocido, pudo ser recogida por el persa Maysara ibn 'Abd ar-Rabihi o el damasceno 'Umar ibn Sulayman, ambos escritores del s. VIII³. El tercer grupo de tradiciones combinadas podría estar ya formado hacia el s. IX cuando aparecen en el *Tafsir* de at-Tabari, como un intento de los tradicionistas 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 los isnad, y la coincidencia de varios detalles⁴.

Intentaremos resumir ahora las líneas básicas de la narración en estos primeros textos para seguir luego la evolución de su simbología. La parte central de la narración es siempre la misma: 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.

² W. M. WATT, *Introducción al Corán*, Madrid, 1987, p.59.

³ M. ASÍN PALACIOS, *op.cit.*, p. 9.

⁴ Ver Apéndice.

Por otra parte, podemos señalar los elementos que cambian según las distintas versiones. Por ejemplo, antes de emprender el viaje, unos ángeles extraen su corazón de su cuerpo y lo purifican lavándolo con agua del pozo de Zam-zam. Esta clara alusión al ritual de la purificación varía incluso en la compilación de Muslim, donde podemos encontrar cinco narraciones diferentes. Los ángeles pueden ser dos o tres, o Gabriel. El momento de efectuarse también se sitúa en la infancia del Profeta o justo antes de emprender su peregrinación. En algunos de ellos el lavado se completa con el derramamiento de la sabiduría y la fe de una vasija de oro en su interior⁵.

Las descripciones de al-Buraq de esta primera época son también mucho más sencillas que las que iremos viendo, y coinciden en la mayor parte de los casos. Es importante guardarlas en la memoria para más adelante:

«Al-Buraq, un animal blanco más pequeño que una mula y más grande que un asno fue traído ante mí, y me fui con Gabriel.»

«Me trajeron a al-Buraq que es un animal blanco y largo, más grande que una mula, que podía poner su pezuña a una distancia igual a la que alcanza la visión.»

«... ‘Abdullah ibn Mas‘ud solía decir: Buraq, el animal al que cada paso suyo desplazaba tan lejos como la vista alcanza y sobre el que los profetas anteriores montaban, fue traído al apóstol y fue montado en él.»

«Me sacó a la puerta de la mezquita y allí había un animal blanco, mitad mula y mitad asno, con alas a sus lados con las que impulsaba sus pies, apoyando cada pata en el límite de su visión, y me montó en él.»⁶

Más adelante, se van añadiendo otros detalles, como un rostro humano, una cola de vaca, y su carácter asexual. Sin embargo, los artistas musulmanes preferían su representación bajo forma femenina, quizá influidos por modelos occidentales o por las fi-

⁵ AL-BUKHARI, *The translation of the meanings of al-Bukhari*, ed. M. MUHSIN KHAN, Ankara, 1974-1976, 9 vols. A. GUILLAUME, *The life of Muhammad*, Londres, 1955. MUSLIM IBN AL-HAJJAJ, *Sahih Muslim, being traditions of the sayings of the Prophet...*, ed. A. HAMID SIDDIQI, Lahore, 1976-1978.

⁶ AL-BUKHARI, *op. cit.*, vol. 4, p. 287; MUSLIM, *op. cit.*, p. 101; A. GUILLAUME, *op. cit.*, p. 182.

guras de las esfinges⁷. Para el s. XII, sin embargo, la obra del persa 'Abdul Fazl Rashidoddin Meybodi, discípulo de al-Ansari, dibuja una imagen más parecida a la que se nos dará en la traducción cristiana:

«Allí ví a Al-Buraq, que estaba entre Safa y Marwa. Era un cuadrúpedo parecido a un asno o una mula. Su cara era semejante a la de una mujer. Tenía orejas como de elefante, unas crines como las de un caballo, patas parecidas a las de un camello, cola de caballo y unos ojos como el planeta Venus. Su lomo era de rubí escarlata, su vientre de esmeralda verde, y su pecho de perla inmaculada; tenía dos alas hechas de joyas resplandecientes, y llevaba en el lomo una silla tejida de oro y seda del Paraíso. Gabriel dijo: «Oh, Muhammad, siéntate en la montura que llevó a Abraham en peregrinación a la Ka'aba.»⁸

Del mismo siglo data el *Kitab sajarat al-yaqin* de al-Ash'ari, un conjunto de leyendas escatológicas que circulaban en el territorio del Islam, cuyo capítulo veinticinco está dedicado enteramente a la descripción de al-Buraq:

«Dijo el jeque — que en paz descanse —: Tiene dos alas y vuela en el espacio entre el cielo y la tierra. Su rostro es semejante al de un hombre y su lengua es el árabe. Tiene dos cejas separadas, dos cuernos grandes, dos orejas finas de topacio verde, dos ojos negros que brillan, según algunos, como los astros. Su crín es de rubí y su cola como la de la vaca con guirnaldas de oro rojizo. Su cuerpo es como el del cordero. Según otros, como el pavo real (en cuanto a belleza). Es mayor que el asno y menor que el mulo. Se llama al-Buraq porque tiene el aspecto y la rapidez del relámpago.»⁹

La escala es otra aportación de cuño judío, que aparece por vez primera en el sueño de Jacob (Gen. 28, 12-15) como conexión con el cielo, rodeada de ángeles. En el Mi'raj no hace su aparición hasta la obra de Ibn Ishaq, pero a partir de entonces se convierte en parte principal de la ascensión sustituyendo a los árboles simbólicos mencionados en los

⁷ S.M. AL-ANI, *The early representation of the Prophet Muhammad with special reference to the Mi'raj scenes*, Edimburgo, tesis, 1980; p. 79-82.

⁸ J. DURING, *La ascensión del Profeta*, en *Cielo y tierra*, 47-62, p.49.

⁹ AL-ASH'ARI, *Kitab shajarat al-yaqin*, ed. C. CASTILLO, Madrid, 1987, p. 15.

hadices. Su enriquecimiento puede atribuirse a los comentarios del s. X sobre el día en que se realizó el viaje, el significado místico de la purificación, la composición de los cielos, etc. Los escalones aparecen entonces hechos de oro, plata y esmeralda, y los bienaventurados suben por ella para llegar al Paraíso. El símbolo puede retrotraerse incluso hasta la religión egipcia, donde se relaciona con el dios Ra y el culto a los muertos¹⁰. Así, Ibn Ishaq hace decir a Mahoma:

*«Después de finalizar mi asunto en Jerusalén se me trajo una escalera más fina que cualquier otra que haya visto antes. Era aquella a la que mira el moribundo cuando la muerte se aproxima.»*¹¹

En vista de todos estos datos podemos considerar la escala como una tradición de base semítica.

La creencia en la existencia de siete cielos no es nueva. El Corán habla de su creación en las suras 2, 29, 67, 3-11, 71, 15 y 78, 12. Dios aparece como su creador y señor (23, 86, 65, 12), establece su orden (41, 12) y los adorna con los planetas (37, 6-10). San Pablo también se refiere a un viaje al tercer cielo en 2 Corintios 12, 1-5. Igualmente, se puede relacionar con los siete grados que los místicos fijan para la llegada del alma a la unión con Dios. 'Ibn Arabi de Murcia ve en el Mi'raj *«una enseñanza esotérica de las revelaciones manifestadas en el alma del místico durante el transcurso de su ascenso a Dios.»*¹² En su libro *Al-Futuhat al-Makkiya* dedica un capítulo a la imitación alegórica del Mi'raj: un teólogo y un filósofo viajan juntos a los cielos, el primero en un haz luminoso que representa la gracia de Dios, y el segundo sobre al-Buraq. A lo largo del viaje ambos alcanzan la sabiduría en sus respectivas materias, pero el teólogo es siempre más perfecto y esto le permite continuar su viaje más allá hasta que alcanza a Dios¹³. Sobre la influencia de estos pensadores sufíes hablaremos más adelante al tratar de la traducción del libro.

El número de los ángeles y su descripción es otra de las aportaciones tardías al contenido del Mi'raj. Efectivamente, la iconografía de los ángeles en el Islam no se desarrolla en un primer momento por considerárseles más bien seres incorpóreos. Habitan el cielo generalmente en grupos de

¹⁰ G. CHAMPEAUX, *Introduction au monde des symboles*, Yonne, 1972, p. 161.

¹¹ A. GUILLAUME, *op. cit.*, p. 185.

¹² M. ASÍN PALACIOS, *op. cit.*, p. 45.

¹³ *Ibidem*, p. 49.

número simbólico (siete mil, setenta filas...), y en las miniaturas adoptan un aspecto femenino. Aparte de los destacados (Malik, guardián del infierno; Isma'íl, Gabriel, Miguel) las tradiciones persas normalmente mencionan otros tipos de innumerables cabezas, ojos o alas, probablemente inspirados en modelos sasánidas o bizantinos. En este caso concreto la simbología se aproxima más a fuentes cristianas y judías, pues aparecen cuatro ángeles con cabeza de león, águila, hombre y toro, rezando por cada una de sus especies animales¹⁴. La conversación que tiene lugar entre Gabriel y los distintos grupos se alarga conforme las versiones son más extensas, y los argumentos filosóficos y teológicos que tratan, intentan ofrecer un apoyo divino a los postulados del Islam.

Las figuras de los profetas que Mahoma se va encontrando conforme va subiendo completan el cuadro de personajes sagrados. El orden en que aparecen cambia, pero siempre suelen ser Adán, Jesús, Juan, Idris, José, Moisés y Abraham. T. Pérez Higuera¹⁵ sugiere en su estudio sobre la colegiata de Santa María de Toro (s. XIII) la aparición de uno de ellos como guardián de la puerta del Paraíso, con lo que nos aproximamos a la primera representación iconográfica del tema que nos interesa en un ambiente puramente cristiano.

Para el momento en que el *Libro de la Escala* llega a manos cristianas su contenido se ha incrementado de forma notable. A todo lo ya referido hay que añadir, una vez que Mahoma ha llegado al octavo 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 termina da 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 regresa y el episodio de los Quraishies termina el relato.

El cambio experimentado a lo largo de estos cuatro siglos hace decir a A. Chejne:

¹⁴ AL-QAZWINI, *'Ajaib al-makhlūqat wa ghara'ib al-mawjudat*. Cita en AL-ANI, S. M., p. 74.

¹⁵ T. PEREZ HIGUERA, *El Jardín del Paraíso: paralelismos iconológicos en el arte hispanomusulmán y cristiano medieval*, en *Archivo Español de Arte* (1988), p. 37-52.

«Podríamos añadir que la leyenda del Mi'raj es, a pesar de sus connotaciones religiosas, un agradable y encantador cuento que pudo ser incorporada, y su tema ajustado, para complacer a la proclividad y gusto de futuros lectores. Ya el poeta del s. XI Ibn Shuhayd de Al-Andalus y el poeta sirio al-Ma'arri usaron el tema de la leyenda con otros propósitos. Además, la misma leyenda evolucionó en el transcurso del tiempo de un relato simple y breve a una forma más larga y adornada, conservando la idea básica pero difiriendo considerablemente en los detalles de uno a otro. Alfonso X la hizo insertar en su *Crónica General*, y los moriscos contribuyeron con una versión embellecida aljamiada.»¹⁶

Ya Asín Palacios había hecho referencia a este fenómeno. A partir de una cierta formulación de la escatología aceptable para la amplia mayoría de los musulmanes, a partir del s. XI se observa un brusco cambio en la tendencia con la aparición de leyendas escatológicas «más extensas, más completas y precisas en la topografía de ultratumba...»¹⁷ Lo atribuye a la falta de un sistema crítico y de una autoridad en relación al dogma, lo que permitió

«a la fantasía colectiva de los primeros siglos introducir en el Islam un sinnúmero de mitos y leyendas de ultratumba, ya originales, ya tomados de otras religiones, especialmente del judaísmo, del mazdeísmo y del cristianismo oriental, con los cuales completó y adornó los datos del Corán. Y así los teólogos no tuvieron más remedio que respetarlos e incluirlos en sus síntesis dogmáticas, como formando parte del tesoro de la tradición, al lado de los textos alcoránicos.»¹⁸

Es evidente que el caso del Mi'raj es uno de los más claros exponentes de este fenómeno.

El problema, a la hora de enfrentarnos a la primera traducción del *Libro de la Escala*, es su aparición en tres distintas versiones en el s. XIII: el conocido como Códice de Uncastillo, en Aragón; la *Historia Arabum* de Rodrigo Jiménez de Rada y por parte de Alfonso X, su inclusión en la *Crónica General de España* y su traducción como libro individual. La crítica

¹⁶ A. CHEJNE, *The role of al-Andalus in the movement of ideas between Islam and the West*, en *Islam and the Medieval West*, ed. K. I. SEMAAN, New York, 1980, p. 122.

¹⁷ M. ASÍN PALACIOS, *op. cit.*, p. 274.

¹⁸ *Ibidem*, p. 128.

textual ¹⁹ demuestra que su orden cronológico es el citado, de lo que deducimos que hubo más de una versión del Mi'raj circulando al mismo tiempo en la Península, por la diferencia de ciertos detalles. La cuestión es por qué y qué vías de entrada siguieron.

La procedencia evidente es al-Andalus o quizá el recientemente conquistado reino de Murcia. La existencia de otras leyendas escatológicas como las de al-Ash'ari prueba que el tema era popular entre los musulmanes de Occidente, y la influencia de los sufíes sin duda pudo hacerse notar en este punto. Cómo llegó a las manos del escritor aragonés y de Jiménez de Rada es otro problema. En ambos casos pudo tratarse de un manuscrito en poder de alguna de sus diócesis, en puntos estrechamente relacionados con los reinos musulmanes, o bien pudo deberse a alguna sugerencia oral complementada más tarde con el acceso a la fuente escrita en el primer caso, aunque la referencia del arzobispo es tan somera que con una narración oral le hubiera bastado.

El que para la *Crónica General* se eligiera copiar esta versión en vez de introducir fragmentos de la traducción del *Libro de la Escala*, cuando ésta ya existía, sólo puede justificarse por la comodidad de seguir utilizando la misma fuente que sirvió para los demás capítulos. Parece que en esto la disciplina histórica se separa del campo teológico, que parece presidir los objetivos del resto del trabajo toro a esta obra en la corte alfonsina.

La mención del *Setenario* concuerda ya con el *Libro de la Escala* en su versión traducida por Abraham Alfaquí de Toledo y más tarde por Buenaventura de Siena:

«E proevasse otrossi por Mahomat, que dizen los moros que fue propheta de Dios; que el fizo un libro a que llaman en aravigo Amorchrch que quier dezir del subimiento. Et esto es porque quizo fazer creyente por aquel libro que el subiera al cielo e que el viera a Dios e que sopiera mucho de las sus poridades. Et dixo commo viera estas quatro animalias e figurolas asi commo avedes oydo. E puso en su rrazon que aquella que auya faz de omne rrogaria a Dios en el día del juyzio por los omnes; et la que semeiava aguila por las aves, et la del leon por las bestias fieras.» ²⁰

¹⁹ Ver nota 1.

²⁰ E. CERULLI, *Il libro ...*, p. 24, 26.

Siguiendo este esquema, parece que desde el primer momento el libro se introduce en la literatura cristiana con un afán de refutación y polémica contra el Islam, como declara el traductor al francés y latín en su preámbulo:

«*Et le torner de ce livre fis ieo mout volentiers par deus resons: li une en est por faire le comandement mon signeur; et l'autre si est por qe les gentz sachent la vie Mahomet et sa escience; et qe, quant il oiront les abusions et les choses non creables qu'il conte en ce livre, la droite loi des cristiens et la verite qui est en lui en serront plus seanz et plus delectables ad tenir et ad garder ad toux celx qui bons cristiens sunt.*» ²¹

Si bien Alfonso X no es una figura especialmente aficionada a la cruzada bélica, parece que con esto empieza a intentar una espiritual y cultural. J. Muñoz Sendino sugiere acertadamente que si bien la inclusión de un extracto del Mi'raj en la *Crónica General* podría estar justificado en términos históricos — y añadiríamos, de fuentes —, hacer de él una obra aparte traducida a tres lenguas implica algún tipo de motivación personal ²². Es difícil averiguar si el conocimiento del libro llegó al rey por medio de asesores del lado cristiano (si Jiménez de Rada tuvo acceso a alguna fuente posiblemente otros clérigos también lo tuvieran) o musulmán, o si él mismo lo consultó entre sus lecturas astrológicas. No hay que olvidar su título de rey de Murcia, donde precisamente se había desarrollado la obra de Ibn 'Arabi que, como ya hemos visto, tuvo muy en cuenta la experiencia mística del Mi'raj.

Esto nos lleva al controvertido tema de hasta qué punto fue el rey o los traductores los que seleccionaron los textos a traducir. La orden real aparece claramente presente en el encabezamiento, pero esto no implica necesariamente que él eligiera la obra, pues bien pudo encargárselo a sus subordinados. Es cierto que la teología es el asunto más descuidado dentro del conjunto de traducciones del árabe ²³, y quizá el *Libro de la Escala* viniera a llenar este vacío, aunque pudiéramos preguntarnos por qué no fue el Corán o una de las recopilaciones de hadices los seleccionados. Las razones que apunta J. Muñoz Sendino para la

²¹ J. MUÑOZ SENDINO, *op. cit.*, p. 27-28.

²² *Ibidem*, p. 31.

²³ *Ibidem*, p. 66-67.

traducción son, sin embargo, discutibles²⁴. Respecto a la necesidad de fuentes narrativas para su *Crónica* ya hemos visto que es en Jiménez de Rada donde las encuentra; el interés literario parece excluido de los propósitos, aunque quizá esté presente como causa secundaria, y los fines apologético-misionales parecen contrastar con la política de tolerancia general que practica el rey y sus intereses culturales.

Por lo tanto, podríamos atribuir este afán a una clase de clérigos que se va formando en la conciencia de combatir al Islam con sus propias armas, mostrando a los fieles sus incoherencias para descalificarlo. Realmente en el prólogo, el traductor se atribuye a sí mismo este deseo polémico, y no al rey. Sin embargo, tampoco podemos estar seguros de que éste no estuviera implicado si hacemos caso a las palabras de Don Juan Manuel en su *Libro de Cetrería*:

*«Et tanto cobdició que los de sus regnos fuessen muy sabidores que fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sciencias, tambien de theologia como de la logica, et de todas las siete artes liberales, como de toda la arte que dicen mecanica. Otrosi, 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.»*²⁵

Y la forma en que se presenta el tema en la *Crónica General*, donde Mahoma decide crear una ley para que los recién convertidos no vuelvan al cristianismo, y entonces decidió halagarlos y conquistarlos con la historia del Mi'raj, después de lo cual se refiere a la predicación vergonzosa de las azoras, en las que se contienen todas las maldad de su secta para engañar a los creyentes²⁶.

Si aceptamos, pues, que el rey tuvo una parte activa en la orientación de su obra histórica y traducciones, podemos hablar de una política regia favorecedora de los intereses proselitistas de los clérigos. Si el gusto astrológico del monarca hubiera sido el motivo primordial se podría haber sacado mucho más partido de la simbología de lo que en realidad se hizo, y probablemente no se insistiría tanto en lo teológico. También se corroboraría una progresiva islamización de la sociedad, implicada en

²⁴ *Ibidem*, p. 64.

²⁵ ALFONSO X EL SABIO, *Primera Crónica General de España*, ed. R. MENÉNDEZ PIDAL, Madrid, 1955, p. 270; 274.

²⁶ E. CERULLI, *Nuove ricerche ...*, p. 66.

la necesidad sentida de explicar convenientemente los errores del Islam para evitar a los fieles caer en ellos (ergo, caían). Jiménez de Rada podría considerarse hasta cierto punto un precedente de esta tendencia durante el reinado anterior, no en vano sus preocupaciones por la reconquista y la afirmación de la diócesis toledana le distinguieron durante su vida.

La evolución del texto en escritores hispanos continúa con *Lo primer llibre del crestiá* del valenciano Eiximenis (hacia 1407), que demuestra claramente la creencia cristiana de que el *Libro de la Escala* era un libro sagrado más entre los musulmanes, pero no reproduce ningún fragmento suyo, se limita a citarlo en el capítulo dedicado a «Cómo Mahoma da leyes a los saracenos y quiere mucho loar a las cabezas de las otras leyes principales (o sea, Moisés y Cristo)»²⁷.

Y después de este recorrido (aunque no en siete etapas) por los pasos de transmisión del Mi'raj, llegamos a Alfonso de Espina y su *Fortalicium fidei*²⁸. Encontramos a Espina trabajando durante los reinados de Juan II y Enrique IV de Castilla, en un momento en que la guerra contra el musulmán no goza de extremo prestigio — curiosa coincidencia con la época de Alfonso el Sabio — y las costumbres de la sociedad están cada vez más «mudejarizadas». La intención de su obra en general, escrita hacia 1461, es precisamente salvaguardar la fe católica de sus enemigos tradicionales, esto es, los herejes, judíos, sarracenos y brujas o demonios. A cada uno de ellos dedica un libro, siendo el cuarto el de los musulmanes.

El enfoque de éste se aproxima al de otros libros de polémica religiosa contra el Islam como los de Pedro Pascual, Juan de Valladolid, etc., que se escriben por la misma época. Su originalidad es escasa, pero, sin embargo, tiene como mérito una exhaustiva recopilación y reelaboración de las fuentes anteriores para conformar un manual de uso exclusivo para clérigos, puesto que está redactado en latín, y pocos fieles del pueblo podrían tener acceso a él.

Su posición en la corte de Enrique IV y entre la élite clerical del momento favorecería la difusión de sus escritos, que fueron pronto traducidos a diversas lenguas. También facilitaría su acceso a buenas bibliotecas tanto de los conventos en los que estuvo como la de la Universidad de Salamanca, donde enseñó. Allí debió encontrar el manuscrito del *Libro de la Escala* que cita expresamente, seguramente en su versión latina. Uno de los elementos de su adaptación que llama

²⁷ La edición que estoy utilizando es la de Nuremberg, 1485 que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid.

²⁸ A. ESPINA, *Fortalicium Fidei*, fol. 99v.

la atención, es que omite en general los mismos fragmentos que no aparecen en los resúmenes de Jiménez de Rada y de la *Crónica General*, y puesto que usa éstas también como fuentes para otros capítulos, podríamos pensar que hasta cierto punto quiere mantenerse dentro del mismo esquema. Especialmente porque omite toda la parte de descripción del Paraíso, muy útil para descalificar la escatología musulmana en la parte que describe los goces de los bienaventurados, que más adelante critica en uno de los capítulos. Da la impresión, pues, de que no ha sacado a esta fuente todo el partido que podría.

Los fragmentos del *Mí'raj* se encuentran en el *Fortalicium* dentro del capítulo cuarto dedicado al fundamento de la ley de Mahoma. Empieza así:

«*Quarta consideratio est scire in quo saraceni firmant sue legis fundamentum. Et patebit quod nihil reale habent sed totum est ficticium et fabulosum, et tam manifeste mendacium quod unusquisque ratione capax advertere poterit hanc legem nullius firmitatis existere. (...) Expositio huius sententie est in libro qui dicitur arabice Halma hereig, quod latine interpretatur in altum ascendere, et ideo vulgariter dicitur Scala Machometi, in quo sunt octaginta quinque capitula in quibus narrat fictionem quandam sui ascensus et descensus. Ex quibus omnibus brevi summula compilavi intentum suum circa sue legis fundamentum.*»²⁹

Una vez acabada la exposición de la leyenda³⁰, Espina se extiende en consideraciones sobre la iniquidad de Mahoma que tales mentiras contó para engañar al pueblo, y lo fácil que es desechar dicha historia por descabellada. La afirmación del Profeta de haber tocado a Dios y sus observaciones sobre los ángeles son, según Espina, causa de herejía, puesto que los mide corporalmente³¹.

El *Libro de la Escala* vuelve pues a ser utilizado como motivo de rechazo de la religión islámica, considerándose como fundamento de su ley cuando, por muy mal informados que estuvieran, los clérigos del siglo XV sabían que las principales fuentes del Islam eran el Corán y las tradiciones. La conclusión a extraer es, como observa N. Daniel, que tanto

²⁹ A. ESPINA, *Fortalicium Fidei*, fol. 99v.

³⁰ Para el cotejo de los textos ya mencionados y el estudio lingüístico de las palabras árabes, ver E. CERULLI, *Nuove ricerche ...*, p. 97-120.

³¹ A. ESPINA, *op. cit.*, fol. 106r.

el material legendario sobre la vida del Profeta como el Mi'raj eran elegidos como fuentes de información no por ignorancia, sino porque podían ser más fácilmente ridiculizados³². Al ponerse la narración en primera persona en boca de Mahoma, el estilo no resulta del todo extraño al del Corán cuando éste usa también el mismo estilo directo.

Evidentemente, el intento de racionalizar la fe para vencer mediante polémica al otro no facilita en absoluto la comprensión de un documento como el Mi'raj, que sólo puede realizarse en un entorno muy concreto de religión popular y cultura musulmana, y es difícil de transvasar a concepciones cristianas. La insistencia, por otra parte, en la incapacidad de Mahoma para hacer milagros hace que este texto tampoco pueda incluirse en un contexto pseudo-hagiográfico, lo que complica aún más las cosas para el lector cristiano.

Teniendo en cuenta que la obra de Espina se propone por definición defender a la fe cristiana de todos sus enemigos, no es de extrañar el enfoque que da al tema, pero sí podemos preguntarnos si es aún el mismo que presidió su traducción en el s. XIII. Creo que se puede decir que si bien el fin es el mismo, en este caso no se ha respetado en absoluto la estructura interior del *Libro de la Escala* ni su estilo, y al sacarse de contexto las partes que interesaban a Espina, el cuadro queda aún más desproporcionado. No se preocupa por analizar la obra en profundidad o de ofrecer una versión adecuada para que el lector se construya su propia idea, sino que ofrece una visión ya mediatizada e inscrita en un plan de trabajo destinado a ofrecer argumentos a los predicadores y profesores que tuvieran que enfrentarse teóricamente al Islam. Y me gustaría subrayar este «teóricamente», puesto que en todo momento nos estamos moviendo en un plano elitista y poco práctico, a pesar de la insistencia en las creencias del pueblo. Y sin embargo, los moriscos conservaban una versión del relato que manifestaron en un manuscrito aljamiado, como ya hemos mencionado antes, luego el Mi'raj no se conservaba sólo en el ámbito enciclopedista de las bibliotecas de los cabildos o universidades cristianas.

Viendo el cambio de matiz que la temática ha experimentado, no nos sorprenderá volvernos a encontrar el Mi'raj, en este caso centrado más concretamente en la figura de al-Buraq, en otra obra de polémica, esta vez contra los judíos. Desconocemos su autor e incluso su data-

³² N. DANIEL, *Islam and the West*. Edimburgo, 1960, p. 233.

ción, aunque N. López Martínez lo sitúa hacia 1488. No se extiende el *Libro del alboraique* en ningún momento sobre la totalidad de la ascensión de Mahoma a los cielos, sino que simplemente la menciona en relación con el calificativo despectivo empleado para los judaizantes en cierta zona de la Extremadura castellana. Su origen está en la comparación de éstos (ni cristianos ni judíos) con al-Buraq, que no es ni mula ni asno, ni posee un sexo determinado³³. El P. Fita opina que el libro bien pudo ser obra de un judaizante que intentara evitar el establecimiento de la Inquisición en Extremadura una vez ya instalada en Andalucía, si aceptamos la fecha de 1488 para su creación³⁴. Sea este dato cierto o no, es interesante ponerlo en relación con los intereses inquisitoriales de Espina, que han sido subrayados por los especialistas en historia de los judíos que han consultado la parte del *Fortalicium* dedicada a éstos.

Si observamos la descripción de al-Buraq que ofrece este opúsculo, nos daremos cuenta de los profundos cambios que ha sufrido en manos de los detractores de los judaizantes:

*«Y las señales que dizen los moros quel Alboraique havia, nombradas todas aquí por sus significaciones, éstas mismas han los neóphitos por condiciones. La primera, que tenfa boca de lobo. La segunda, rostro de cavallo. La tercera, ojos de hombre. La quarta, orejas de perro lebrel. La quinta, cuello de hacanea con crines. La sesta, cuerpo de buey. La sétima, cola de serpiente. La octava, en cabo de la cola una caveza de guilla. La nona, en cabo de la cola un cuerpo de pabón. La décima, un brazo de pierna de hombre con calza galante, y el pie calzado. La undécima, otro brazo con pierna de cavallo con herradura. La duodécima, una pierna de águila con sus uñas. La décimatercia, pierna de León sin uñas. La décimaquarta, el pelage de todas colores. La décimaquinta, come de todos manjares. La décimasesta, no es del todo macho ni del todo hembra. La décimasétima, la silla de un estrado rico. La décimaoctava, el fueste de la silla de palo de higuera. La décimanona, estribos de muchos metales. La vigésima, el freno de fuego encendido. Las arriendas, de espada acicalada de azero fino.»*³⁵

³³ N. LOPEZ MARTINEZ, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en el tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, p. 53.

³⁴ *Ibidem*, p. 53.

³⁵ *Ibidem*, p. 392.

Una vez terminada la enumeración, el autor extiende cada uno de los puntos en una descripción apocalíptica de los paralelismos entre este fantástico al-Buraq y los vicios de los judaizantes. A título de ejemplo, podemos citar uno de los puntos:

«La sexta condición, cuerpo de hechura de buey tenía el Alborayque.

Y así estos alboraycos han cuerpo de buey, hinchando sus vientres y cilleros de las dehesas mas a hurto, mudando el pelo, son luzios. Y dizen ellos que son bienaventurados, y esto es lo que dellos dixo David: "promptuaría eorum plena sunt", sus cámaras llenas y ricas, saliendo de unas y entrando en otras. Sus obejas gruesas, sus hijas pintadas, palacios encalados como los templos, mas su diestra toda es de maldad y de trayción.

Y dizen ellos que son bienaventurados y es bienaventurado pueblo por estas cosas que tienen, y esto no es verdad, ca bienaventurado es el pueblo que tiene a Dios por señor y no tiene fe ni creencia con las riquezas temporales. Aquí vendrá bien lo de los hijos de Gad y de Rubén. He aquí la sexta condición del Alborayque.» ³⁶

Y lo que es más importante, no se limita a esto el transvase de categorías culturales, sino que, mientras no se conocen en la Península — al menos que yo sepa — representaciones gráficas del al-Buraq musulmán, sí existe una del alboraique judaizante, concretamente en la sillería del coro de la catedral de Sevilla, terminada hacia 1478, y que recoge en una cartela el nombre de «*alboruyque[s]*», lo que demuestra que en una fecha tan temprana ya estaba cristalizado el nombre para referirse a los conversos ³⁷.

Se trata de dos monstruos afrontados que muerden una calavera, y de sus rasgos coinciden con la descripción del *Libro del Alboraique* en las bocas de lobo, ojos de hombre, cola de serpiente que termina en una pata de ave identificable con la «pata de águila» mencionada, pierna de león y, por fin, en que se encuentran mordiendo una calavera porque «*ansí estos perros mordieron a su Señor con la rabia de la Embidia diabólica.*» ³⁸

³⁶ *Ibidem*, p. 395.

³⁷ I. MATEO GOMEZ, *Temas profanos en la escultura gótica española: las sillerías de coro*, Madrid, 1979, p. 199.

³⁸ *Ibidem*, p. 200-201.

Termino así el recorrido por la evolución de la tradición del Mi'raj en la literatura castellana del s. XV, no sin avisar que su rastro puede seguirse aún en otras obras de polémica contra los musulmanes en la centuria siguiente. Espero que los objetivos de la comunicación se hayan cumplido, y haya podido mostrar como interaccionan los elementos de distintas religiones en la Península para facilitar la controversia a la hora de imponerse una de ellas sobre las demás. Se puede comprobar asimismo cómo los préstamos de la cultura islámica se ponen de manifiesto no sólo mientras ésta domina el panorama cultural peninsular, sino aún cuando ya es una religión minoritaria y su poderío político está a punto de desaparecer. Si se pudiese estudiar el componente de la población de Llerena, lugar donde por primera vez se aplica el nombre de alboraiques a los judíos, sin duda podríamos obtener más información práctica sobre hasta qué punto musulmanes y judíos formaron un frente común en aquellas zonas donde la Inquisición empezó a actuar. En cualquier caso, ese es tema para otro estudio.