

LITERATURA ANTIMUSULMANA DE TRADICIÓN BIZANTINA ENTRE LOS MOZÁRABES

POR

LUIS A. GARCÍA MORENO

Universidad de Alcalá

RESUMEN

La actividad literaria de los mozárabes de crítica e invectiva contra el Islam incluye textos en lengua latina y en lengua árabe. Cronológicamente los latinos llegan hasta finales del siglo IX, mientras los segundos van desde finales del siglo X hasta bien entrado el XII. Tanto unos como otros muestran evidentes influjos de la rica literatura cristiano oriental contra el Islam, en buena medida de tradición bizantina pero en su mayor parte escrita ya en árabe. El segundo de los grupos mencionados habría de servir de transmisor de esa tradición literaria oriental al resto de Europa a través de Pedro el Venerable, Ramón Martí y Ramón Lull. El primer grupo, por el contrario, no parece que tuviera casi difusión fuera de España. Sin embargo tiene gran importancia por constituir un testimonio de la muy temprana transmisión de esa literatura cristiana oriental en Occidente y haber servido para la creación del básico bagaje dogmático de la Cristiandad hispana en su confrontación con el Islam, siendo causa importante del movimiento martirial cordobés de mediados del siglo IX. Se estudian las posibles fuentes orientales de esos escritos mozárabes, así como la importancia del norte de África para su transmisión mediante su traducción al latín. Los escritos mozárabes, que comienzan a mediados del siglo VIII, permiten fijar también la cronología discutida de algunos tratados orientales, entre ellos la famosa la *risāla* de al-Kindī.

PALABRAS CLAVE: Mozárabes, Islam, literatura cristiano oriental.

ABSTRACT

The Mozarabs wrote against the Islam in Latin as well as in Arabic. The Latin texts arrive up to the end of the IXth Century, and the Arabic texts go from late in the Xth Century to the middle XIIth Century. Both of them show clearly the influence the rich Oriental Christian literature against the Islam, that of Byz-

Hispania Mozárabe
Hispania Sacra 57 (2005)

antine tradition but just mainly written in Arabic. The Mozarabic texts in Arabic were the bridge for the transmission of that Oriental Christian literature to Western Europe through Peter the Venerable, Ramón Martí and Ramón Lull. Apparently the early Latin Mozarabic literature was not known out of Spain. But it was critical for building the dogmatic armor of the Spanish Christians against Islam, and partly it caused the famous martyrial movement in Cordoba in mid IXth Century. And, of course, these texts are the first trail of that Oriental Christian literature in the West. This paper analyzes the conjectural Oriental sources of these Mozarabic texts, and is shown the significance of North Africa for the translation of those Oriental sources into Latin in order to be known by the Christians in Spain in early Islamic times. These Mozarabic texts let put a new chronology for some Oriental texts as the *risāla* of al-Kindī.

KEY WORDS: Mozarabs, Islam, Oriental Christian literature.

Antes de nada conviene hacer una advertencia sobre el sentido que aquí tiene el término «tradición bizantina». Pues no se tratará tanto de ideas o escritos procedentes de los territorios controlados por el Imperio de Bizancio como de las cristiandades orientales a partir de mediados del siglo VII situadas en la órbita política del Imperio islámico. Es más, con frecuencia tendremos que referirnos a testimonios escritos en siríaco o en árabe, y no en griego. Sin embargo el tronco común de esas iglesias *in territoriis infidelium* con las de Bizancio, su comunión con éstas y la circulación de ideas y escritos entre una y otras, así como el indiscutible referente teológico y disciplinar que sobre ellas ejercerá la iglesia de Constantinopla, explica que se utilice aquí ese calificativo de «bizantina»¹.

Una segunda advertencia a realizar por desgracia tiene un sentido distinto. La falta de estudios de conjunto sobre el particular y la misma dificultad interdisciplinaria que entraña el análisis de las manifestaciones culturales e ideológicas de la mozarabía peninsular convierten al presente trabajo más en un ensayo, que en un estudio con aspiraciones de exhaustividad y definitivo. Una dificultad que reside principalmente en la radical diversidad lingüística de la cultura mozárabe andalusí. Mientras que el latín continuó siendo el medio principal de expresión culta, especialmente en el terreno religioso, de los mozárabes hasta el periodo crucial de entre el 950 y el 1085, el árabe pasó a serlo casi de forma absoluta para las manifestaciones mozárabes más tardías, especialmente interesantes en los últimos decenios del siglo XI y en el XII. Y no hace falta decir la rareza que constituye hoy en día encontrar una misma persona experta en filología latina y árabe. Máxime cuando el latín culto utilizado por los círculos eclesiásticos mozárabes de la primera época, y en especial por

¹ Lo que por otro lado es la postura abierta asumida por A.-T. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe S.)*, Leiden, 1972.

el conocido grupo cordobés de mediados del siglo IX, es todo menos sencillo. Ello explica que, labrado el campo de los estudios culturales mozárabes en el último medio siglo más por arabistas que por latinistas², no exista una visión de conjunto de la problemática que aquí quiero plantear. Mientras que sin embargo sí se hayan realizado estudios parciales, algunos de ellos de una enorme importancia³.

Entre ellos debemos destacar la tesis doctoral de Thomas E. Burman, que reelaborada ha venido a ser publicada por la prestigiosa casa J.B. Brill en 1994⁴. El núcleo del libro lo constituye la edición y estudio del *Liber denudationis sive ostensionis aut patefaciens*, también conocido como *Contrarietas alfolica*. Se

² Evidentemente la excepción, y muy importante, ha sido la edición crítica de la literatura latina mozárabe por J. GIL (*Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I-II, Madrid, 1973), por no hablar de estudios del movimiento martirial liderado por Eulogio y Álvaro (vid. en último lugar los estudios de K.B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988; J.A. COOPE, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln – Londres, 1995, estudios más histórico-sociológicos que literarios, en lo que se muestran por completo inferiores al fundamental estudio de F.R. FRANKE, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam [nach den Schriften des Sperandio, Eulogius and Alvar]*, *Spanische Forschungen des Görresgesellschaft*, 13, 1953, 1-170, e incluso al clásico E.P. COLBERT, *The Martyrs of Córdoba [850-859]: A Study of the Sources*, Diss. Washington D.C., 1962). Pero curiosamente las dos únicas síntesis totales que sobre los mozárabes existen —la de Simonet en 1903 y la de I. de las Cagigas en 1947-1948— fueron debidas a dos arabistas. En todo caso, en el último medio siglo los estudios de carácter cultural y literario sobre los mozárabes ha pecado de un cierto prejuicio derivado de considerar su importancia no tanto en sí como por ser transmisores de la cultura islámica arábiga para la Cristiandad occidental y latina; de lo que se derivaba, especialmente en ambientes historiográficos hispanos, un cierto menosprecio por los mozárabes latinófonos del período precedente, a los que se venía a considerar un grupo un tanto melancólico y encerrado en sí mismo, y con escaso futuro (sin duda la excepción a esta visión la constituye el libro de L. PEÑARROJA, *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, 1993; libro surgido de una previa tesis doctoral y con una excesiva carga polemista por lo que en la Valencia de esos años significaba el problema de la perduración o no de una comunidad mozárabe hasta la conquista del aragonés Jaime I).

³ Para la primera época, centrada casi exclusivamente en los escritos en latín del círculo cordobés entorno a Eulogio y Álvaro, y el movimiento martirial de mediados del siglo XI, contamos con los magníficos trabajos de F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 37-67 y 117-142, y de D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, París, 1984 especialmente su tercera parte, que sigue en buena medida la senda trazada por su predecesor, y meritoriamente se esfuerza, siendo una latinista, en la problemática arábiga. Para la segunda época se cuenta hoy fundamentalmente con la monografía de T.E. Burman, de la que se hablará de inmediato; y con un carácter mucho más programático y sin ningún afán de exhaustividad el estudio de la arabista M^a.T. D'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle*, en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, XII, 2, Espoleto, 1965, 591-595, y en parte el trabajo complementario del arabista hispano M. DE EPALZA, *Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman*, *Arabica. Revue d'Études arabes*, 18, 1971, 99-106.

⁴ T.E. BURMAN, *Religious polemic and the intellectual History of the Mozarabs c. 1050-1200*, Leiden, 1994.

trata éste de un tratado anteislámico y de apología del cristianismo de origen mozárabe. Aunque se escribió originalmente en árabe lo que se nos ha conservado en un manuscrito parisino es su traducción latina. La difusión de ambas versiones, la árabe y la latina, en la Península ibérica fue notable en la segunda mitad del siglo XIII, cuando la leyeron y utilizaron para su dialéctica antimusulmana Ramón Lull y su colega Ramón Martí. Sin embargo la fecha de su escritura original era bastante anterior. En opinión de Thomas Burman el tratado habría sido compuesto entre 1085 y 1132 en la Toledo ya castellana, por lo que su autor mozárabe no temería las represalias que le habrían acarreado sus virulentos ataques a la credibilidad profética de Mahoma de haberlo escrito en al-Andalus y sometido al integrista régimen almorávide⁵.

Conforme al estudio de Burman el *Liber denudationis* depende exclusivamente de fuentes en lengua árabe. De las que la principal habría sido la famosa «Apología de la fe cristiana» de al-Kindī⁶. En verdad sería ésta una obra anónima escrita en Bagdad en una fecha indeterminada entre el primer tercio del siglo IX y finales del décimo, que circularía ampliamente entre los mozárabes andalusíes, hasta el punto de haber sido traducida al latín hacia 1143 en la ciudad de Toledo como parte del llamado *corpus* cluniacense⁷ de literatura apologetica de origen árabe⁸. También resulta posible distinguir en el tardío tratado mozárabe la huella de la famosa «Disputa» entre Timoteo I, «católico» de los nestorianos, y el califa al-Mahdi de fines del siglo VIII⁹. Se trata ésta de una obra originalmente escrita en siríaco, de la que al menos una versión en árabe llegó a circular en tierras andalusíes. Pues en 1962 el arabista italiano Levi della Vida encontró en la mezquita Sidi Ukba de Kairuán un manuscrito mozárabe en mal estado de fines del siglo XIII o ya del XIV, que la contenía, junto con otra obra anónima del mismo género aún no identificada¹⁰.

⁵ T.E. BURMAN, *Religious polemic* (nota 4), 50 ss.

⁶ Sobre la cual vid. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, Ciudad del Vaticano, 1947, 135-145; A. ABEL, L'Apologie d'Al-Kindī et sa place dans la polémique Islamochrétienne, en *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma, 1964, 501-523. Sobre la cuestión de la cronología de al-Kindī véase más adelante mi propuesta.

⁷ Sobre el cual vid. en general el estudio de J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964.

⁸ T.E. BURMAN, *Religious polemic* (nota 4), 96 ss.; J. MUÑOZ SENDINO, *Al-Kindī, Apología del Cristianismo*, Comillas, 1949, que ofrece la traducción latina; M^a.T. D'ALVERNY, Marc de Tolède, en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, III, Toledo, 1992, 25-59.

⁹ Cf. G. GRAF, *Geschichte* (nota 6), II, 114-118; R. CASPAR, Les versions arabes du dialogue entre le Catholico Timothée I et le Calife al-Mahdi (Ie/VIIe siècle) «Mohammed a suivi la voie des prophètes», *Islamochristiana*, 3, 1977, 107-175; texto con traducción inglesa en A. MINGANA, The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi, *Woodbroke Studies*, II, Cambridge, 1928, 1-162

¹⁰ G. LEVI DELLA VIDA, I mozarabi tra Occidente e Islam, en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, XII, 2, Espoleto, 1965, 677 y 690 ss.

Sin embargo sería inexacto afirmar que el *Liber denudationis* depende exclusivamente ni del tratado de al-Kindī ni de otro tratado semejante cristiano-oriental escrito en árabe que se conozca. Y una misma afirmación habría que hacer con referencia a los otros tratados de polémica contra el Islam desarrollados por la mozarabía tardía de lengua arábica, y de los que se tiene un conocimiento fragmentario y distorsionado por ser objeto de refutación por un polemista musulmán. Serían éstos fundamentalmente tres: la llamada «Carta de al-Qūti», el *Tatlīt wa-l-waḥdāniyya*, y el *Maṣḥaf al-‘ālam al-Ka’in*.

La primera de estas obras de polémica anti-islámica nos es conocida por la refutación por un polemista musulmán de un tratado anterior supuestamente enviado por un anónimo clérigo mozárabe de Toledo a un joven musulmán andalusí hijo o discípulo de ‘Abd al-Ḥaqq al-Hazraǧī¹¹. Elementos centrales del apologeta mozárabe a favor de la verdad cristiana y la falsedad musulmana serían: 1) la divinidad de Jesús se afirma en el mismo Corán; 2) los errores del Corán al transmitir supuestas citas del Antiguo y Nuevo Testamento; 3) el carácter carnal y lujurioso del Paraíso islámico; 4) la violencia utilizada para extender el Islam. Todos ellos, como se sabe, eran ya temas tradicionales de la literatura cristiana oriental, como el propio al-Kindī, y más propiamente bizantina contra el Islam¹². Incluso en el antes citado tratado del nestoriano Timoteo I ya se acepta la bondad del Islam una vez despojado de sus errores teológicos y disciplinares. Para Burman el original tratado mozárabe habría que datarlo a mediados del siglo XII. Por mi parte sería partidario de una cronología anterior, que no pasara de finales del siglo X, teniendo en cuenta que el anónimo clérigo toledano todavía es denominado «uno de los godos»¹³.

Del *Tatlīt wa-l-waḥdāniyya* (= «Trinitalizando la unidad de Dios») sabemos algo por su mención y aparente refutación por un polemista andalusí conocido como *al-imām al-Qurtubī*¹⁴. El arabista, y estudioso del mozarabismo arábigo, van Koningsveld cree que el tratado había sido escrito por el judío converso toledano Pedro Alfonso en el primer cuarto del siglo XII¹⁵. En todo

¹¹ Cf. M. DE EPALZA, Notes (nota 3), 104; T.E. BURMAN, *Religious polemic* (nota 4), 63 ss.

¹² A.-T. KHOURY, *Polémique* (nota 1); id., *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle*, I, Würzburg, 1989, 19 ss.; T.E. BURMAN, *Religious polemic* (nota 4), 104 ss.

¹³ Los que utilizan esa *nisba* son enumerados por M. Barceló (Els «hispani» de Qurtuba a meitat del segle III, *Faventia*, 3, 1981, 189).

¹⁴ La verdadera identidad de este polemista musulmán ha sido objeto de discusión, aunque en todo caso se situaría en el siglo XIII: M. DE EPALZA, Notes (nota 3), 104; T.E. BURMAN, *Religious polemic* (nota 4), 71 nota 118.

¹⁵ P. VAN KONINGSVELD, La apología de al-Kindī en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un ‘animal disputax’, en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, III, Toledo, 1992, 127-129.

caso sería la respuesta dada por los polemistas de tradición mozárabe al nuevo integrista islámico entrado en al-Andalus de la mano de los almohades y a partir de la recepción de las doctrinas trinitarias desarrolladas por Abelardo y Hugo de San Victor¹⁶.

Y, por último, el *Mashaf al'ālam al-Ka'in* (= «El libro del Mundo existente») de un ignoto Agustín también nos es conocido por su cita y refutación por el mismo *al-imām al-Qurtubī*. Su cronología debe situarse con posterioridad al 1120, pues denota ya el conocimiento de la famosa doctrina sobre la Trinidad del maestro parisino Abelardo¹⁷.

Pero esta misma floración en el tardío mozarabismo de una literatura de crítica al Islam y su dependencia de la gran tradición de la cristiandad oriental al respecto necesariamente tienen que conducir a la conclusión de que el interés de los mozárabes andalusíes por aquélla tiene que ser muy anterior. Una idea reforzada por la presencia de famosas obras orientales musulmanas de polémica anticristiana en escritos de esa misma índole realizados por tratadistas musulmanes andalusíes¹⁸ del siglo XI. Así Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1064) en su famosa enciclopedia religiosa¹⁹ ofrece una versión del Credo en árabe sin el *filioque*, que necesariamente tiene que proceder de fuentes orientales y no del cristianismo mozárabe²⁰. De modo que se explica así muy bien su práctico desconocimiento de los cristianos andalusíes, a diferencia de su actitud para con la comunidad judía²¹. Su mismo conocimiento y denominación de las varias iglesias cristianas —melquitas, nestorianos y jacobitas— demuestra su procedencia oriental. Y esa misma dependencia de fuentes polemistas árabes y orientales muestra la respuesta que Abū al-Walīd al-Bāḡī, un *faqī* cordobés enviado como embajador a la corte de Ibn Hūd de Zaragoza²², dio a un monje francés que mediante un emisario había propuesto al emir zaragozano su conversión al Cristianismo²³.

¹⁶ Cf. T.E. BURMAN, *Religious polemic* (nota 4), 77-79.

¹⁷ Cf. T.E. BURMAN, *Religious polemic* (nota 4), 80-84.

¹⁸ Sobre esa literatura vid. en concreto M. DE EPALZA, *Notes* (nota 3), 99-106; y en un contexto más amplio la monografía de A. BOUAMAMA, *Le littérature polémique musulmane contre le Christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*, Argel, 1988.

¹⁹ M. ASÍN PALACIOS, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las religiones*, I-V, Madrid, 1928-1932.

²⁰ Vid. M. ASÍN PALACIOS, *Abenházam* (nota 19), II, 159 ss.

²¹ Cf. D. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*, Princeton, 1985, 239.

²² Cf. D. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall* (nota 21), 134.

²³ Sobre este último, además de Burman vid. A. CUTLER, Who was the «Monk of France»?., *Al-Andalus*, 28, 1963, 249-269; A. TURKI, La lettre du 'Moine de France' à al Muqtadir Billāh, roi de Saragosse, et la réponse d'al-Bāḡī, le faqīh andalou, *Al-Andalus*, 31, 1966, 73-153; H.E. KASSIS, *Roots of Conflict: Aspects of Christian-Muslim Confrontation in Eleventh-Century Spain*, en M.

Por que lo cierto es que todos estos escritos de polémica islámica anteriormente referidos pertenecen al llamado mozarabismo tardío, posterior a la conquista de Toledo por Alfonso VI y a la entrada de los almorávides en la península. Hechos los dos que marcaron una clara cesura tanto en la evolución del Islam como del Cristianismo hispánicos. Como certeramente ha indicado Hanna E. Kassis a partir de 1085 por primera vez el Islam andalusí pasaba claramente a tener un sentimiento de estar a la defensiva en un país que les era esencialmente extraño y hostil y a la espera de un retroceso que sólo se podría evitar con una supuesta vuelta a un integrista islámico intransigente con cualquier elemento extraño²⁴. Por lo que convendría preguntarse por cuál fue la polémica contra el Islam existente entre los mozárabes andalusíes cuando todavía constituían un sector de la población sino mayoritario sí muy importante, y cuando el poderío musulmán en la Península ibérica carecía de rival serio.

Ya el mismo polemista andalusí conocido como *al-im.ām al-Qurtubī*, que vengo citando, recuerda que Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī había escrito un importante tratado de polémica religiosa. Era éste uno de los mozárabes más famosos por su formación intelectual e influencia política en la Córdoba del siglo X. Posiblemente hijo del gran Álvaro de Córdoba, y descendiente así del linaje real godo de Witiza, fue un versado traductor al árabe de textos latinos cristianos²⁵. El arabista van Koningsveld²⁶ ha identificado dicho tratado con la obra citada por el mismo *al-Qurtubī* con el título de *Kitāb al-masā'il al sab' wa-l-khamsīn* (= «Libro de las cincuenta y siete preguntas»). Es decir, un escrito cuyo mismo título ya indica sus fuentes orientales, al recordar de inmediato al conocido «Libro de las preguntas y respuestas» del nestoriano Ammar al-Basri de hacia el 825. Pero Ḥafṣ ibn Albar era una persona profundamente arabizada, no obstante su orgullo de estirpe. El trágico final del movimiento martirial cordobés de la centuria anterior, que su padre había admirado y alentado al menos espiritualmente, le habría convencido de que la única posibilidad de

Gervers – R.J. BIKHAZI, edd., *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990, 155 ss.; M.I. Fierro, El Islam andalusí del S. V/XI ante el Judaísmo y el Cristianismo, en H. Santiago-Otero, ed., *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout, 1994, 63-67.

²⁴ H.E. KASSIS, *Roots of Conflict* (nota 23), 152 ss.

²⁵ Cf. A. NEUBAUER, Hafs al-Qouti, *Revue des Études Juives*, 30, 1895, 65-69; D.M. DUNLOP, Ḥafṣ b. Albar – the last of the Goths?, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1954, 137-151; id., Sobre Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī al-Qūṭubī, *Al-Andalus*, 20, 1955, 211-213; P. VAN KONINGSVELD, Psal 150 of the Translation by Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī (fl. 889 A.D.) in the Glossarium Latino-Arabicum of the Leyden University Library, *Bibliotheca Orientalis*, 29, 1972, 277 ss.

²⁶ P. VAN KONINGSVELD, La literatura cistiano-arabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la *Collectio conciliorum*, en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1989*, Toledo, 1991, 699.

preservar en al-Andalus la comunidad cristiana mozárabe era su integración en la misma cultura arábica. Pero ¿qué había pasado en la generación anterior, cuando un sector importante de la jerarquía mozárabe andalusí creía todavía en la superioridad de las letras latinas, y que estas constituían el mejor medio para conservar su identidad étnica a la espera de una más o menos inmediata destrucción escatológica del dominio musulmán sobre la Península ibérica?

El conjunto de textos latinos de procedencia mozárabe, el llamado *corpus mozarabicum* por su último editor J. Gil, en buena medida vinculado a los escritos de los cordobeses Eulogio y Álvaro, y al movimiento martirial cordobés de la segunda mitad del siglo IX, nos ha transmitido referencia de dos obras de evidente contenido polemista anti-islámico: una o dos «Vida de Mahoma» de autor anónimo y un tratado polemiológico del abad Esperaindeo.

Es el propio Eulogio el que recuerda cómo durante sus visitas a monasterios pirenaicos en el 848, que tan fructíferas resultaron en el hallazgo de manuscritos latinos que faltaban 'en Córdoba'²⁷, en el navarro de Leire encontró una pequeña biografía anónima de Mahoma, que pasa a transcribir a continuación²⁸. El texto debía haber arribado al cenobio pirenaico hacia poco, pues al decir de Eulogio nadie en el monasterio lo había leído aún. Con ligeras variantes esta breve «Vida de Mahoma» se ha conservado también en tres manuscritos copiados en escritorios riojanos a finales del siglo X y primeros años del XI²⁹. Aunque las tres versiones puedan representar dos ramas diferentes de tradición textual, sin embargo en su conjunto tienen que proceder de un mismo tronco, común también al texto transmitido en la obra eulogiana³⁰. Parece probable que el texto del Rotense hubiera llegado al escritorio de Nájera proce-

²⁷ Cf. E. LAMBERT, *Le voyage de Saint Euloge dans les Pyrénées en 848*, en *Estudios dedicados a R. Menéndez Pidal*, IV, Madrid, 1953, 557-567; E.P. COLBERT, *The Martyrs* (nota 2), 186 ss.; y en plan más novelesco J. PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio de Córdoba*, Madrid, 1928, 162 ss.

²⁸ Eul., *Apol.*, 15-16 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 483-486).

²⁹ Se trataría de la pareja Vigilano – Emilianense y del Rotense, códices para los que remito al fundamental M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979, 32 ss., 64 ss. y 155 ss.).

³⁰ A este respecto considero definitiva la lectura *in ore* por *in honore* (l. 30 de la edición de J. Gil) que presentan tanto los Vigilano - Emilianense como el códice ovetense de las obras de Eulogio, hoy perdido pero conservado en una copia de Ambrosio de Morales (así M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles*, *Archives d'histoire doctrinales et littéraires du Moyen Age*, 45, 1970, 154 n. 9 y en el aparato crítico; mientras que en su edición J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 484 afirma que la copia de Morales también disiente de aquéllos en esta lectura). Por su parte las concomitancias entre las versiones del Rotense y de A. de Morales obligarían a considerarlas una misma rama de la tradición (ciertamente esta afirmación plantea el problema de las indudables correcciones realizadas por Morales, sin embargo la omisión conjunta por ambas versiones de toda una frase [ll. 45-47 en ed. de J. Gil], sin duda por un error de haplogía, no resulta explicable más que porque ambas versiones procedan de un mismo modelo).

dente de Oviedo, junto con otros textos de indudable origen asturiano copiados también en ese códice³¹ y llegados a la capital del reino cristiano en la segunda mitad del siglo IX en el ambiente de exaltación apocalíptico y profético que se viviría hacia el 880³². Como parece bastante probable que el viejo manuscrito conteniendo la obra literaria de Eulogio llegara el 884 a Oviedo junto con los restos mortales del mártir³³ no resulta demasiado atrevido sospechar que el ejemplar de la «Vida de Mahoma» transmitido por el códice de Roda hubiera sido copiado de ese ejemplar de las obras de Eulogio llevado a Oviedo.

Todos los indicios apuntan así a un origen mozárabe, meridional, para los tres ejemplares manuscritos copiados en la Rioja de esta «Vida de Mahoma» que Eulogio se trajo de Leire³⁴. Y, si no se quisiera descartar que la versión del Vigilano-Emilianense procediera directamente del mismo ejemplar leído en el monasterio pirenaico por el clérigo cordobés³⁵, en todo caso sí que habría que concluir que esta «Vida de Mahoma» se había difundido muy poco en esos territorios pirenaicos de dominio cristiano en el casi siglo y medio que va desde su hallazgo por Eulogio a su copia a finales del siglo X en *scriptoria* monásticas riojanas. En definitiva, hay que pensar en un escaso interés por la misma en esos territorios cristianos, lo que habría impedido su difusión y copia. De tal forma que el renovado interés por la misma hacia el 884, en Oviedo, y hacia el 974 en los monasterios riojanos hay que vincularlo a la llegada de libros y clérigos mozárabes venidos de al-Andalus y al surgimiento, en parte ligados a este hecho, de unas expectativas escatológicas que suponían el fin bastante inmediato de la dominación musulmana en la península³⁶. Todo lo

³¹ Así, con buenos argumentos, M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Textos antimahometanos* (nota 30), 155.

³² Cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías* (nota 29), 36

³³ Tal fue la suposición del «descubridor» moderno del códice, el obispo Ponce de León, que se ha solido admitir (cf. E.P. COLBERT, *The Martyrs* [nota 2], 435-453, que examina toda la cuestión de la credibilidad de los testimonios de Morales y su amigo Ponce); el que el manuscrito no figure en la famosa lista de libros existentes en Oviedo en el 882 (cf. A. MILLARES, *Los códices visigóticos de la catedral toledana*, Madrid, 1935, 50 ss.) no sería así obstáculo. Evidentemente por esas fechas llegarían a Oviedo otros famosos códices muy unidos a la memoria de la elite mozárabe cordobesa, como sería el famoso que contenía las *formulae* y *epistolae* visigodas (cf. A. GARCÍA GALLO, *Consideración crítica de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigodas*, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 44, 1974, 400 ss.).

³⁴ Así M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Textos antimahometanos* [nota 30], 156. Más dudas me plantea la hipótesis de I. Benedicto Ceinos (Sobre la data y el origen de la Historia de Mahoma, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 45, 1970, 167), pues la versión en Eulogio (copia de A. de Morales) muestra una estrechísima afinidad con la del códice de Roda, divergiendo en su conjunto con el texto ofrecido por los códices Vigilano y Emilianense, tal como se ha señalado en una anota anterior.

³⁵ La presencia en las dos ramas de la tradición del error *in ore* (vid. *supra* nota 30) impide pensar en otro prototipo pirenaico que no esté directamente emparentado con el supuesto legerense.

³⁶ Cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Textos antimahometanos* [nota 30], 156; id., *Libros y librerías* (nota 29), 35 ss.; L.A. GARCÍA MORENO, *Estirpe goda y legitimidad del poder en tiempos de Sancho el*

cual exige plantear el problema de la procedencia y cronología de la «Vida de Mahoma» que Eulogio vio en Leire a mediados del siglo IX.

Que no resultaba fácil encontrar en al-Andalus contemporáneo una biografía infamante del profeta islámico y sus enseñanzas se puede deducir del interés de Eulogio por dar a conocer integralmente a su círculo cordobés el texto copiado en el monasterio navarro con el fin de reafirmar su agonismo antimusulmán, de evidentes expectativas escatológicas³⁷; a pesar de su carácter anónimo, que le restaba alguna autoridad. Una sospecha que sería tanto más llamativa en la medida en que esa «Vida de Mahoma» pudiera haberse escrito casi un siglo antes, o cuando menos debiera fecharse en esa época la tradición literaria de la que directamente procediera.

Lo cierto es que para esta biografía de Mahoma se ha apuntado³⁸ una cronología en la segunda mitad del siglo VIII a partir de la afirmación que en ella se hace de que Damasco era la capital del poder islámico, ignorando tanto el primer califato de Medina como su traslado a Bagdad tras el triunfo abbasí³⁹. Aunque el argumento en sí no es indiscutible⁴⁰ la verdad es que la susodicha frase recuerda demasiado a otra de la llamada «Crónica bizantino-arábica», copiada literalmente por la Mozárabe del 754, como para evitar establecer alguna relación entre estas obras historiográficas, de cronología bastante más precisa, y nuestro opúsculo⁴¹. Digna de tenerse especialmente en cuenta a estos efectos es la afirmación

Mayor, en *XXX Semana de Estudios Medievales. Ante el Milenario de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa*, Pamplona, 2004, 281 ss. *Actas*, en prensa. Se ha de tener en cuenta, además, que el conocimiento en Oviedo de esta «Vida de Mahoma» hacia el 884 provendría de la llegada de una copia eugeniana, y no de un códice pirenaico.

³⁷ Cf. L.A. GARCÍA MORENO, *Monjes y profecías cristianas próximo-orientales en al-Andalus del siglo IX*, *Hispania Sacra*, 51, 1999, 98 ss.

³⁸ Así F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 46, al que ha seguido D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens* (nota 3), 135; mientras que E.P. COLBERT, *The Martyrs* (nota 2), 334 ha sido el único que ha pensado en una fecha bastante más temprana, incluso anterior al 711, aunque su argumentación no parece pertinente pues los *praecedentes doctores* (Eul., *Apol.*, 14) muy bien pueden pertenecer a una generación anterior a la suya.

³⁹ El establecimiento definitivo de la residencia califal en Bagdad no tendría lugar hasta el 762, tras la culminación de las obras de edificación de la Madīnat al-Salām (cf. D. SOURDEL, en *The Cambridge History of Islam*, I, Cambridge, 1970, 111).

⁴⁰ Lo cierto es que la frase *apud Damascus Syriae urbem regni principium fundauerunt* (Eul., *Apol.*, 16; ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 484) no excluye que el anónimo autor conociera que la sede del califato ya no estuviera en Damasco, pues lo que afirma literalmente es que fue la capital del poder islámico en «un primer momento». Sin embargo es posible que nos encontremos aquí con un *locus corruptus*, que explicaría que en la versión del códice de Roda se transmita la *lectio principum*, de tal manera que cupiera hipotizar un original *regnum principum*, y en ese caso sí que taxativamente excluiría el posterior traslado de la capital a Bagdad.

⁴¹ *Chron.Byz.Ar.*, 16 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 9):...*quo certamine etiam Theodorus Augusti germanus necatus est... et apud Damascus splendidissimam Syriae urbem regnum locarunt*; *Chron.Muz.*, 8 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 19):...*et Theodorus necatus mi-*

Hispania Mozárabe
Hispania Sacra 57 (2005)

del texto biográfico de que Mahoma *exortus est* en el séptimo año de Heraclio y que su gobierno sobre los sarracenos duró diez años, hasta su muerte, que coincide exactamente con los únicos datos cronológicos sobre el profeta que transmiten aquellos textos cronísticos, y más concretamente la «Crónica Mozárabe del 754»⁴². Lógicamente esta coincidencia en el error demuestra una dependencia de la «Vida de Mahoma» respecto de ese texto historiográfico, lo que lleva a fijar para la anónima biografía del profeta una fecha posterior al 754 y en medios mozárabes hispanos faltos de otra documentación, especialmente de procedencia árabe, que permitiera corregir esos errores. Y tampoco convendría alejar en demasía la fecha de su composición del 754, pues esa falta de documentación presupone un momento en el que todavía era escaso el conocimiento del árabe y del Islam por parte de la élite intelectual mozárabe. Algo ya muy diferente un siglo después, en los tiempos de Eulogio y Álvaro.

Un análisis más detallado de las causas de ese exclusivo error cronológico, cometido por los tres textos, de situar el inicio de la jefatura de Mahoma en el

graret a seculo... apud Damascum splendidissimam Sirie urbem conscendunt in regno. Cf. F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 46.

⁴² *Chron.Byz.Ar.*, 12 y 17 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 8-9); *Chron.Muz.*, 7 y 9 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 18-19). He optado por no ofrecer una traducción de *exortus est*, por tener mis dudas sobre el sentido preciso que debe darse. Normalmente se ha entendido como «nació», sin duda un uso normal del verbo latino; lo que necesariamente conduce a la conclusión de que el anónimo biógrafo ignoraba totalmente la fecha del nacimiento de Mahoma, canónicamente fijada en el 570, resultando imposible encontrar una fuente para tan craso error (así D. MILLET-GÉRARD, *Chrétien* [nota 3], 131; por supuesto que no pienso que el impreciso texto de Iohan.Damas., *De haeresibus* [PG 94, col. 764-765] pueda ser testimonio de una tradición de origen oriental para esa cronología absurda, entre otras cosas porque el mismo verbo $\alpha\nu\alpha\phi\omega\epsilon\varsigma$ es impreciso, pudiendo muy bien entenderse en el sentido de «creció, se desarrolló», lo que conviene bien con la previa afirmación del Damasceno de que «hasta los tiempos de Heraclio [los sarracenos] fueron abiertamente idólatras», dado que el comienzo de la predicación de Mahoma en la Meca no tuvo lugar hasta el 613 [cf. W.M. WATT, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, trad. del inglés, Barcelona, 1967, 27]). Y la verdad es que el vocablo latino utilizado por el anónimo autor de la «Vida de Mahoma» bien puede entenderse en el sentido de «se mostró a la luz», con referencia ya a su vida pública de predicación y liderazgo espiritual y político sobre sus contribales; y no se debe olvidar que lo que el biógrafo considera sus *exordia* es el principio de su vida pública, con su revelación y predicación, no interesándole para nada las peripecias infantiles y juveniles del Profeta. Pues lo que sería un completo sin sentido es pensar que nuestro biógrafo, o la fuente del mismo, viviendo en un Estado islámico –España, el norte de África o el Oriente– ignorase la fecha de la hégira (julio del 622) correspondiente al momento de escribir, así como sus aproximados sincronismos con los sistemas de datación usuales en la historiografía cristiana; cosas que de forma sistemática usó el anónimo autor de la «Crónica Mozárabe del 754». Y precisamente es la utilización de un sincronismo como el usado por el autor de esa última obra lo que explica los erróneos datos cronológicos ofrecidos por la «Vida de Mahoma». En efecto, la «Crónica Mozárabe del 754» (§ 10) establece un primer sincronismo entre el año veinte de Heraclio, de la era hispánica 669 (631 p.C.), y el décimocuarto de la era musulmana, habiéndose afirmado antes que Mahoma había muerto cuatro años antes, y que ostentó el *principatum* diez años, lo que nos lleva al séptimo de Heraclio para el inicio de este último hecho, que el cronista sitúa en el año 656 de la era hispánica (618 p.C.).

séptimo año de Heraclio demuestra la dependencia de la «Crónica mozárabe del 754» de la noticia ofrecida por la «Bizantino-arábica». Como es sabido la llamada «Crónica bizantino-arábica» es muy parca en dar sincronismos entre los años de reinado de emperadores y califas y un sistema de cronología absoluta. En concreto no hay referencias en el texto a los años de la hégira, y son muy pocas las reducciones a una fecha concreta de la era hispánica. En todo caso la mención de esta última resulta prueba suficiente de que el texto tal como nos ha llegado fue finalmente compuesto en la Península ibérica, independientemente de que en una fase previa hubiera existido una versión, sin mención de la era hispánica y sin las noticias relativas a la España goda o emiral⁴³, escrita en Oriente (Egipto) en griego y luego traducida al latín posiblemente en el norte de África, como luego se tratará de mostrar. Por el contrario el anónimo clérigo autor de la «Crónica del 754» hizo un gran esfuerzo por ofrecer una precisa cronología en cada nuevo párrafo de su texto, tanto por los años de reinado de los emperadores de Constantinopla, como en su caso por los de los soberanos godos y califas islámicos o emires andalusíes, como adjudicando a cada uno de esos un sincronismo con los años absolutos de la era hispánica y, a partir de un cierto momento, de la hégira musulmana; lo que sin duda fue motivo de errores cronológicos ya señalados de antiguo por los estudiosos⁴⁴. No interesa aquí comentar pormenorizadamente tales yerros salvo uno, el referente al sincronismo de la era hispánica con la hégira.

Resulta evidente que el clérigo cronista necesariamente tenía que conocer el sincronismo entre ambos sistemas de cronología absoluta en el momento en que estaba escribiendo. El conocimiento de la era hispánica se correspondía con su condición de clérigo de la Iglesia mozárabe, y el de la era musulmana tenía que resultar de su buena información sobre la administración emiral en la península. Y, en efecto, la misma crónica demuestra que en el momento final de su escritura su autor tenía un conocimiento preciso, y no errado, de en qué año de la era y de la hégira se encontraba: el 792 de la primera y el 136 de la segunda⁴⁵. A partir de ese hito cierto, y seguro para él y todos sus posibles lectores contemporáneos, no tenía más que ir restando los años de reinado de califas y emperadores —o, todavía mejor, de reyes godos y emires musulmanes, de los que tenía testimonios más abundantes, próximos y seguros— para datar retrospectivamente los diversos acontecimientos desgranados a lo largo

⁴³ Estas últimas se concentran al principio (§1-3; 5; 9 y 14), dependiendo claramente de Isidoro o de la «Crónica mozárabe del 754» (claro en el caso de §14), y las últimas al final (§36 y 42) evidentemente dependientes de la misma crónica.

⁴⁴ Cf. J.E. LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico sobre la Crónica mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, 32-34.

⁴⁵ *Chron.Muz.*, 77 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 52). Cf. E.P. COLBERT, *The Martyrs* (nota 2), 336.

de su crónica. Y ciertamente que hizo esto lo mejor que pudo, pero respecto de los años de la hégira cometió un error brutal: no tuvo en cuenta que los años musulmanes eran lunares y tenían un déficit de unos 11 días en cada ciclo. Una diferencia en la práctica imperceptible para una persona como él, con un escaso interés y conocimiento por la civilización islámica, y teniendo en cuenta la misma confusión creada por el distinto momento del comienzo del año musulmán respecto del cristiano. Pues lo cierto es que esa diferencia de días sólo llegaba a convertirse en claramente perceptible, por suponer un año entero, después de más de 30 años; una cifra que quedaba ya fuera de la normal capacidad de observación directa de la sincronía entre ambas eras para él y para sus posibles informantes hispánicos. Pues habría que tener en cuenta el escasísimo, por no decir nulo, conocimiento de este dato de la civilización y política musulmana por parte de los habitantes de la Península ibérica con anterioridad a la invasión del 711; año que se ubicaba prácticamente en el límite en que esa diferencia en el cómputo hubiera podido ser advertida. Restando esos 136 años ciertos a partir del 792 de la era hispánica (754 a.D.) obtenía el 656 de la era (618 a.) para lo que él suponía, por lógica, que había sido el comienzo del poder islámico. Por Isidoro de Sevilla nuestro clérigo sabía que el séptimo año del emperador Heraclio correspondía al 655/656 de la hispánica (617/618 a.D.)⁴⁶. Y ambas cosas son precisamente lo que anotó en el lugar oportuno⁴⁷. Como es sabido de la vida de Mahoma la única fecha en que la tradición musulmana más coincide es en la de su muerte: el 12 del mes de *rabī'* del año 11° de la hégira (junio del 632)⁴⁸. Afortunadamente nuestro cronista mozárabe debía desconocer datos tan precisos⁴⁹, pues en otro caso hubiera posiblemente adjudicado al liderazgo de Mahoma sobre los sarracenos once años. Sin embargo de forma acertada afirma que Mahoma había estado sólo 10 años completos, y muy poco más, en el poder⁵⁰. Acierto que se explica por haber recibido ese dato de los diez años de una fuente externa, y mejor conocedora de las realidades islámicas, como era la «Crónica bizantino-arábica»⁵¹, sin indicación

⁴⁶ Isid., *Hist. Goth.*, 60 y 62 (ed. C. RODRÍGUEZ ALONSO, *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975, 270 y 274).

⁴⁷ *Chron.Muz.*, 7 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 18).

⁴⁸ Cf., por ejemplo, M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, 2ª ed., París, 1969, 62. Lo que no quiere decir que esa misma fecha sea la real en todos sus extremos, como es el caso del día, lunes, convertido en el «día» del profeta por influencia judaica: U. RUBIN, *The eye of the beholder. The life of Muhammad as viewed by the early muslims*, Princeton, 1995, 190-193.

⁴⁹ Como lo prueba que fechara la muerte de Mahoma en la era 666 (628 a.D.), siguiendo su perversa lógica de hacer comenzar la hégira en el séptimo año de Heraclio.

⁵⁰ *Chron.Muz.*, 9 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 19): *Expleto uero Mamet decimo anno...* (*Chron. Byz. Ar.*, 17).

⁵¹ *Chron.Byz.Ar.*, 17 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 9). El dato de los diez años cumplidos para la etapa medinense de la predicación de Mahoma se convirtió en elemento básico en el

de cronología absoluta alguna, y por ignorar ciertamente que el dato de la duración de la vida de Mahoma se refería a años lunares y no solares; pues en este último caso habría tenido que afirmar que el principado del profeta había tenido una duración de 9 años y 9 meses⁵².

Estas últimas afirmaciones plantean ya directamente el problema del origen de la «Crónica bizantino-arábica del 741», de donde el autor de la «Crónica mozárabe» obtuvo ese dato cierto de la vida de Mahoma. Se ha señalado el interés que esta crónica muestra por los asuntos de Siria, y pensado incluso que en su base podía estar una crónica siríaca. Sin embargo no parece que todo ello diferencie a nuestro texto de otros de origen bizantino que tratan de los mismos temas. Como es el caso de la cronografía de Teófanos el Confesor⁵³. La indudable importancia que tiene la ciudad de Damasco en la narrativa de la historia islámica del momento⁵⁴, se explica fácilmente por su condición de capital de la dinastía Omeya, en cuya época se compuso nuestro texto. Sin embargo no se ha llamado la atención suficientemente sobre el detalle e interés que la crónica tiene por la conquista islámica de Egipto y, lo que resulta todavía más significativo, por las expediciones africanas que de allí partieron⁵⁵. Es más, algunas de esas noticias en la redacción que tienen resultan difíciles de comprender si el autor original de ellas no hubiera sido testigo ocular de las mismas⁵⁶. De modo que me atrevo a suponer con bastante seguridad que la

esquema canónico de la tradición musulmana de la cronología del Profeta con la simetría de 10 años en la Meca y 10 en Medina separados por la hégira: cf. U. RUBIN, *The eye of the beholder* (nota 48), 199-203.

⁵² «Sabiduría» que viene así a explicar la duración de nueve años asignada a la jefatura de Mahoma por Teófanos el Confesor (*Chron.*, 314 y 327 ed. DE BOOR); la primera cita, presente en todos los manuscritos, fue estigmatizada por de Boor, y la segunda la añadió a partir del texto de la traducción latina de Anastasio (cf. C. MANGO – R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Easter, History AD 284-813*, Oxford, 1997, 445 y 457).

⁵³ Así C.E. DUBLER, Sobre la Crónica arábigo-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Península ibérica, *Al-Andalus*, 11, 1946, 328 ss., matizando con razón el anterior juicio radical de Nöldeke.

⁵⁴ *Chron.Byz.Ar.*, 15; 16; 27 y 31 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 9 y 11).

⁵⁵ *Chron.Byz.Ar.*, 21; 23 y 24 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 10). A parte del elogio de la ciudad de Alejandría llama también la atención que utilice la palabra *dioecesis*, un antiguo término administrativo para referirse al conjunto de las provincias egipcias tan enraizado en los usos lingüísticos grecoegipcios que subsistió incluso a la misma desaparición de la estructura administrativa que le había hecho nacer (cf. G. ROUILLARD, *L'administration civile de l'Égypte byzantine*, 2ª ed., París, 1928, 28 ss.).

⁵⁶ Así, cuando se refiere a «la continuidad hasta ahora» de los asentamientos militares junto a la fortaleza de Babilon (al-Fustāt), que son los famosos asentamientos por tribus del ejército conquistador que la misma arqueología está ahora demostrando (G.T. SCANLON, Al-Fustāt: The Riddle of the Earliest Settlement, en G.R.D. KING – A. CAMERON, edd., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, II, Princeton, 1989, 171-180). Especialmente interesante resulta su precisa afirmación de que fue específicamente Alejandría la que se vió sometida a *cenuario iugo*, es decir, un duro impuesto sobre

primera versión de nuestra crónica se habría escrito en Egipto y sería obra de un griego parlante, que no miraba con excesivos malos ojos la expansión del poder islámico por tierras que habían formado parte del Imperio romano, y que era capaz de obtener de musulmanes información sobre su profeta, pero que no creo que fuera un converso a la nueva religión⁵⁷.

la tierra, diferente de los tributos que se pagaban en tiempos de la dominación romana; pues, en efecto, como consecuencia de la toma al asaltó de la ciudad en el 646, tras su previa rebelión, todo su territorio se consideró propiedad de los musulmanes y sometido a especial tributo (cf. D.C. DENNETT, Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge [Mass.], 1950, 92). También resulta preciso su dato de que la guarnición bizantina de Alejandría se marchó, pues sabemos que la salida sin problemas de la misma fue una de las condiciones pactadas por el patriarca Ciro para rendir la ciudad a los musulmanes en noviembre del 641. También es significativa la mención detallada que se hace (§ 23) a la conquista islámica de *Libyn Marmoricim et Pentapolim, Kazaniam quoque uel Aethiopiam, quae supra Aegyptum...*, difícilmente explicable salvo en el caso de un escritor grecoegipcio —nótese el extraño acusativo de *Libyn*, y los dos siguientes, sólo justificados a partir de un original escrito en griego—, que luego no sería bien interpretado por su traductor latino occidental, que no sabía que la Pentápolis y la Marmárica formaban parte de Libia, y que, por supuesto, no había oído hablar jamás del país de Azania (Somalia). El nombre equivocado dado a este último (*Kazaniam*) se explicaría fácilmente por una mala lectura del traductor latino del original griego, que haría una única palabra del sintagma $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\nu$. Otro testigo de que hubo un original griego de nuestra crónica lo ofrece el vocablo *Tripoleos* (§ 12) que no hace más que transliterar un clarísimo genitivo helénico. En fin, también es propio de un observador escribiendo en Egipto el final de § 24, al señalar cómo la expedición que derrotó al exarca africano Gregorio en el 647 (cf. C. DIEHL, *L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique*, II, París, 1896, 558 ss.) *remeando Aegyptum peruenit*.

⁵⁷ Sin duda el dato más significativo es el elogioso juicio que da de Mahoma: *de tribu illius gentis nobilissima natus, prudens admodum uir et aliquantum futurorum prouisor gestorum* (*Chron.Byz.Ar.*, 12 [ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* <nota 2>, I, 9]). ¿Basta esto solo para considerar a su autor un converso al Islam? Una respuesta positiva la dio C.E. DUBLER, Sobre la Crónica (nota 53), 331. Por mi parte tengo más dudas. Lo que sí parece claro es que su autor entendía el árabe, de tal forma que la transcripción que ofrece de antropónimos árabes hace pensar que son tomados de oído, separándose de la transcripción normal en griego, por lo general tomada de un texto escrito (así C.E. DUBLER, *ibidem*, 329 ss.). Por ello nada se opone a una verosímil lectura del Corán, por no hablar del conocimiento de *hadits* —recuérdese la serie de profecías ya recogidas de la tradición por Ṭabarī (A.-T. KHOURY, *Polémique* [nota 1], 38) fundaban esa afirmación de que Mahoma había anunciado cosas que después sucedieron (piénsese al respecto en la azora 30, donde predice la victoria final de Heraclio sobre los persas). De no considerarse así al autor un neoconverso al Islam su mentalidad conviene muy bien a un estadio antiguo de la postura de la Cristiandad oriental frente a la nueva religión, cuando la polémica cristiana no fundamentaba su acusación de que Mahoma era un falso profeta señalando que no había sido capaz de profetizar, siendo Bartolomé de Edesa en su «Carta a un agareno» el primero en hacer uso de este argumento (A.-T. KHOURY, *ibid.*, 37 ss.; no discutiremos aquí el problema de la cronología de Bartolomé, en todo caso si parece preferible ubicar a éste en la primera mitad del siglo XIII, el material utilizado por él en lo referente a Mahoma, y en buena medida de procedencia nestoriana, difícilmente podría remontrarse a antes de fines del siglo IX: cf. A.T. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs [VIIIe – XIIIe S.]*, Lovaina – París, 1969, 268-273). Pero una cosa es que Mahoma hubiera sido capaz de anunciar ciertas cosas que pasarían —también habían existido videntes paganos ayudados por fuerzas demoniacas—, y otra cosa es que hablara por boca de Dios, es decir, que fuera un auténtico profeta; y lo cierto es que nuestro autor no utiliza este último término.

Hispania Mozárabe
Hispania Sacra 57 (2005)

Más inseguro resulta precisar el lugar de su traducción al latín. En su día Dubler propuso que ésta se efectuó en España, y más concretamente en Levante, pues advertía en la transcripción de los nombres propios arábigos el uso de una forma dialectal del árabe alejada de los usos conocidos del árabe andaluz. Claro es que el investigador hispano-suizo enmarcaba estas conclusiones dentro de su hipótesis de una «Crónica bizantino-arábica» en lo esencial compuesta en la Península ibérica por un hispano recién convertido al Islam, independientemente de que éste hubiera utilizado previos textos cronísticos de origen oriental⁵⁸. Como se habrá observado mi hipótesis de partida es muy diferente, al suponer que en lo esencial nuestra crónica habría llegado a la península ya compuesta, a falta tan sólo de añadir las referencias a los acontecimientos hispánicos, anteriores y posteriores al momento de su arribada. Son dos los argumentos, entre otros, a favor de esta opinión. Por un lado se advierte con claridad que el texto de la crónica ofrece una gran unidad y coherencia si se prescinde de esos elementos añadidos a última hora. Por el contrario no resulta fácil de explicar que estos datos sean tan escasos, salvo al final, si se supone que fue en España, y por obra de un indígena, donde tuviera lugar la composición estructural de la crónica, con el ensamblaje de material de procedencia de diversas fuentes de procedencia oriental, además de esas referencias hispanas y ulteriores. Si la crónica hubiera sido la obra de un hispano recién convertido resulta difícil explicar por qué concedió más importancia a la historia bizantina anterior o paralela a la musulmana que a la propia española. Para un personaje de esas características resulta evidente que el hecho esencial de la historia del último siglo sería, junto con el nacimiento y expansión del Islam, la conquista musulmana de la Península ibérica y la ruina de la Monarquía goda. Y ambas cosas son sólo referidas de pasada y, si se me apura, de una manera que casi excluye que fuera obra de un escritor afincado aquí⁵⁹. En segundo lugar no resulta fácil pensar en la llegada a la península de un número crecido de textos historiográficos orientales, y en lenguas diversas, como se supone que se encuentran tras la «Crónica bizantino-arábica». Por más que se recurra a la idea de que la conquista islámica de España supuso la apertura de ésta a las corrientes culturales orientales y a la circulación de escritos de esa procedencia. Indicio por el contrario de esa difícil-

⁵⁸ C.E. DUBLER, Sobre la Crónica (nota 53), 326-333.

⁵⁹ Al respecto vale comparar lo que sobre ello dicen la *Chron.Byz.Ar.*, 36 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 13) y la *Chron.Muz.*, 43 y 45 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 31-33). Por otra parte la repetida mención del *fretum Gaditanum* (*Chron.Byz.Ar.*, 31 y 34) para referirse al territorio más occidental del norte de África refleja un uso de las fuentes bizantinas de la época (Niceph. Patr., 29, 14-17, ed. DE BOOR; Niceph. Greg., *Biz.Hist.*, IV, 7, ed. I. BEKKER, I, 102; Ign. Diac., *Vita Nicephori*, 188, 9-12, ed. DE BOOR; Iohan. Lyd., *De ost.*, 38,1-2, ed. C. WACHSMUTH). Curiosamente en un texto tomado literalmente de esta «Crónica bizantino-arábica» (§ 36) el autor de la «Mozárabe del 754» (§ 42) se refiere a esa conquista islámica del extremo occidente africano como *Mauritania*.

tad de circulación, al menos en el primer medio siglo tras el 711, es la misma construcción de la historiografía hispano-árabe sobre la conquista musulmana de la cuenca del Mediterráneo y de España⁶⁰. Por eso nos parece preferible pensar que ese original griego escrito en Egipto hacia el 721⁶¹, hubiera sido de inmediato traducido al latín en el norte de África, de donde pasaría a la Península ibérica⁶². Sería aquí donde se le añadirían las brevísimas referencias a la historia hispano goda y la larga referencia a la invasión islámica de la Narbonense y su gran derrota en Tolosa, a manos de Eudes, el 10 de junio del 721⁶³, así como la última nota del fin del reinado de Yazīd II, y su designación como herederos sucesivos de su hermano Hixam (724-43) y su propio hijo al-Walid II⁶⁴. Lo que nos sitúa así en una fecha posterior al comienzo del reinado de este último califa⁶⁵.

Una fecha posterior al 743 para la redacción final en la Península ibérica de la «Crónica bizantino-arábica» sitúa a ésta en la casi contemporaneidad de la redacción de la «Crónica mozárabe del 754». Ya antes se ha señalado la evidente utilización por el anónimo clérigo autor de esta última del texto de la bizantino-arábica para completar sus noticias referentes a la historia bizantina

⁶⁰ Una historiografía tardía, que no puede utilizar fuentes historiográficas anteriores dado el desinterés de la gran historiografía abbasí por el Occidente, que las tradiciones orales (*ahbār*) sobre la conquista se recopilasen en Egipto y sólo llegaran a la península tardíamente, el que se perdiesen las tradiciones de origen sirio etc.: cf. P. CHALMETA, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994, 33 ss.

⁶¹ A ese año corresponde lo más tardío mencionado en el § 41, el último que contiene noticias referentes a las *core lands* del Islam, concretamente la gran rebelión y derrota en Irak de Yazīd ibn al-Muhallab a principios del reinado de Yazīd II (vid. M.A. SHABAN, *Historia del Islam [600-750 d. J.C.]*, trad. del inglés, Madrid, 1976, 169).

⁶² La idea de África como centro traductor intermediario en la llegada de escritos orientales a España en esta época vid. J.E. LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico* (nota 44), 117. El norte de África fue con seguridad el lugar donde posiblemente un siglo después se compusiera en latín un texto que profetizaba la próxima y escatológica destrucción del poder musulmán, que llegaría a España traído por monjes africanos en el 852: cf. L.A. GARCÍA MORENO, Testimonios hagiográficos de las relaciones entre Bizancio y Al-Andalus, en M. MORFAKIDIS - I. GARCÍA GÁLVEZ (edd.), *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica*, II, Granada, 1997, 16-18.

⁶³ Sobre estos hechos vid. R. DE ABADAL, El paso de Septimania del dominio goda al franco a través de la invasión sarracena, 720-768, *Cuadernos de Historia de España*, 19, 1953, 16 ss.

⁶⁴ *Chron.Byz.Ar.*, 42 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 14). Sobre la unanimidad de la tradición islámica sobre esta sucesión reglada y sus dificultades vid. M.A. SHABAN, *Historia del Islam* (nota 61), 188 ss.

⁶⁵ El anónimo cronista utiliza la forma verbal *regnaturum* para referirse a la sucesión de al-Walid, lo que literalmente podría entenderse en el sentido de que la frase fuera escrita en el momento de reglarse esa sucesión por Yazīd II. Sin embargo me parece difícil que la persona que añadiera esa última referencia en nuestra crónica ignorase que en efecto el reglamento sucesorio se había cumplido en ese su último extremo; el darlo como un acontecimiento futuro, todavía no realizado, se explica porque el último redactor del texto quería dar la impresión de su finalización con la sucesión de Hixam sobre su hermano.

y, sobre todo, musulmana⁶⁶. Ahora hay que hablar también, y se trata de una novedad, de la más que probable redacción final de la «Crónica bizantino-arábica» por el anónimo clérigo. Del carácter «polihistórico» de este último no cabe la menor duda, pues él recuerda en su crónica que escribió otra u otras dos obras historia más contemporánea⁶⁷. Por lo que nada se opone a que diera unos retoques hispanos y actualizadores a un texto histórico oriental llegado a la península en su tiempo. Pero el indicio más fuerte a favor de su autoría es la semejanza literal de la descripción que ambas crónicas ofrecen de la malhadada expedición de al-Sam contra Tolosa en el 721, así como de los planes sucesorios fijados por Yazīd II⁶⁸. Con posterioridad esa crónica de origen oriental ampliada y españolizada habría servido para realizar una *continuatio*, de la antigua crónica de Juan de Biclara, y a tal fin se le añadirían al principio las escasas noticias de los reyes godos desde Recaredo a Gundemaro. Desgraciadamente las copias de la «Crónica bizantino-arábica» llegadas hasta nosotros dependen todas ellas de un único y antiquísimo códice, hoy perdido, que contenía ese conjunto cronístico⁶⁹.

Pero volvamos a nuestra «Vida de Mahoma», encontrada por Eulogio en la biblioteca monástica de Leire, y al problema de su cronología. Además del sincronismo entre las vidas de Heraclio y del Profeta el texto biográfico ofrece otro más con la edificación de la iglesia martirial de San Eufrasio en Ilturgi (Mengíbar) y la famosa de Santa Leocadia en Toledo⁷⁰. Este último sincronis-

⁶⁶ Una opinión contraria a esta utilización expresa J.E. LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico* (nota 44), 96 ss., sin embargo una cosa es demostrar la utilización de otras fuentes de información —y especialmente para después del 700, a partir de cuando la «bizantino-arábica» ya no ofrece noticias imperiales—, y otra cosa es negar la utilización.

⁶⁷ Vid. J.E. LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico* (nota 44), 31 y nota 22.

⁶⁸ Comparar *Chron.Byz.Ar.*, 42 y 43 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 14) y la *Chron.Muz.*, 57 y 62 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 37-39). En el primer caso la «Bizantino-arábica» difiere de la «Mozárabe» en la afirmación de que la conquista de la Narbonense la realizó Mazlema —un nombre idéntico al del hermano de Yazīd II, que derrotó al rebelde Yazīd (mencionado en el párrafo inmediatamente anterior)—, aunque unas pocas líneas después se sustituye por el correcto de Zema. Un error sin duda del copista del único manuscrito antiguo que nos ha llegado de la «Bizantino-arábica», y originado por haber leído unas líneas antes el nombre del general y hermano de Yazīd II. Un error que refuerza la idea, además, de que la dependencia en este párrafo era de la «Bizantino-arábica» respecto de la «Mozárabe» y no al revés.

⁶⁹ Cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, La transmisión textual del Biclarense, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 35, 1962, 65 ss. En todo caso la fecha en torno al 741 para la formación de este complejo cronístico es por completo arbitraria, basándose en lo que se supone fecha de la composición final de la «Bizantino-arábica» tal como ha llegado a nosotros. De todas formas lo que sí parece claro es que no sería el autor de la «Mozárabe» quien la incluyera en ese conjunto cronístico; pues este anónimo clérigo, por el contrario, habría añadido su crónica a las «Historias» de Isidoro y a una recensión del Biclarense realizada en el 742 (cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *ibidem*, 70-72).

⁷⁰ Eul., *Apol.*, 16, 5 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 483-484).

mo se ha puesto en relación con una afirmación semejante supuestamente transmitida por los *Chronica maiora* de Isidoro de Sevilla⁷¹. Sin embargo la realidad es que una tal noticia de la consagración de la basílica toledana de Santa Leocadia en 618 no es ofrecida por ninguno de los manuscritos de la obra isidoriana⁷², sino por una sección de la llamada «Crónica de Albelda», escrita con seguridad antes del fin del siglo VIII y muy probablemente en medios mozárabes en su primera redacción⁷³. Si, como parece probable, dicha

⁷¹ F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 46 y nota 327.

⁷² Vid. al respecto la última y admirable edición crítica de J.C. MARTÍN, *Isidori Hispalensis Chronica* (*C.Chr. Series Latina*, 112), Turnhout, 2003, 204-205. El problema lo creó Mommsen en su edición de los *Monumenta* al introducir la noticia a partir del texto de la llamada «Crónica Albeldense» (= *Epitome Ovetensis* para el investigador teutón) (*Chron.Alb.*, 14, 24, ed. J. GIL, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, 169), que evidentemente depende para esa parte de la obra isidoriana, pero que no es lo mismo.

⁷³ Vid. referencia en nota anterior. Lo afirmado respecto del llamado *Ordo gentis Gothorum* de la «Crónica de Albelda» se deduce de su transmisión autónoma, y bajo la autoría errónea de Julián de Toledo (Pomerio), en manuscritos de procedencia sudgálica, cuyo prototipo más antiguo forzosamente sería anterior al 800 por la mención contemporánea que se hace en el *explicit* a Carlomagno antes de ser ungido emperador (se trata de los mss. Vat.Reg.,667, con su copia parisina BN 2769 del siglo XVI, y uno paralelo perteneciente en otro tiempo al cenobio de Moissac, editado por A. DUCHESNE, *Historiae Francorum scriptores coetanei*, I, París, 1636, 818). Tradición autónoma que se muestra libre de las interpolaciones relativas al padre de Pelayo (§ 14, 33), propias de los manuscritos hispanos, y que coinciden con la *Chronica Adefonsi III*. La relación de esta tradición manuscrita extrahispana con *scriptoria* como los de Moissac y Saint Gilles de Nimes —tan conectados con la ruta jacobea— explicaría fácilmente su posterior venida a la Península ibérica; y precisamente a una zona como la Rioja. En su momento (cf. L.A. GARCÍA MORENO, en M. FERNÁNDEZ GALIANO, ed., *Auguralia. Estudios de lengua y literatura griega y latina*, Madrid, 1984, 158 nota 7, con referencia a una conferencia de seminario pronunciada en la Universidad de Salamanca en otoño de 1972) propuse una procedencia septimana de dicha *Chronica Gothorum*, lo que fue vílmente copiado sin mención del autor de la investigación —entonces un pobre no-numerario a sus órdenes, que por protestar fue expulsado de la Universidad de Salamanca y se ganó una persecución perpétua por parte de los amigos y deudos de los profesores Vigil y Barbero— ni mayores pruebas, de las que carecían, por A. Barbero y M. Vigil (*La formación del feudalismo en la Península ibérica*, Barcelona, 1978, 240 ss.). Junto con las razones de transmisión textual antes señaladas apunta también a una redacción sudgálica para el texto que se incorporó a la Albeldense el término *Gotia* para designar Septimania en un pasaje (*Chron. Alb.*, 14, 30, ed. J. GIL, *Crónicas* [nota 72], 170) basado en la *Historia Wambae* de Julián; no obstante que en esta última, y en toda la literatura visigoda, dicha región siempre sea llamada *Gallia*, por evidentes razones reivindicativas (cf. S. TEILLET, *Des Goths a la nation gothique*, París, 1984, 632). Por el contrario el nombre *Gotia*, aplicado a la Septimania visigoda, debió ser utilizado sólo en el mismo ambiente septimano y por parte de los francos (vid. J.A. MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, 2ª ed., Madrid, 1964, 105 ss.). Por su parte M.C. Díaz y Díaz (*De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, 1976, 218 nota 30) apuntó a un origen mozárabe y toledano para este *Ordo gentis gothorum* de la «Albeldense», por referir esta noticia de la erección de la basílica de S. Leocadia por Sisebuto. Origen toledano en el que también prefiere pensar J. GIL, *Crónicas Asturianas*, 96 ss., que observa la vinculación de dicho *Ordo gentis gothorum* con la historiografía mozárabe andalusí presente en Rasis, la Ps.Isidoriana y el Horoxio interpolado; defendiendo una composición del mismo como mínimo en la primera mitad del siglo IX.

noticia dependiera directamente de ese texto cronístico⁷⁴ tendríamos que datar este texto de la «Vida de Mahoma» transmitido por Eulogio en una fecha posterior, en la segunda mitad del siglo VIII; es decir, de nuevo después de escribirse la «Crónica mozárabe del 754». La referencia a la construcción, también en el 618, de la basílica de Iliturgi sobre la tumba del confesor local San Eufasio es única. Como se sabe este santo es uno de los llamados Siete varones apostólicos. Los testimonios escritos sobre éstos —en esencia la *passio Torquati et comitum*, y los textos litúrgicos que dependen de la misma— no son anteriores a la segunda mitad del siglo VIII. Todo apunta a que se trató de una leyenda creada por los sectores eclesiásticos andalusíes que apoyaban la postura del metropolitano toledano Elipando frente a aquellas iglesias hispanas que decían apoyar sus puntos de vista doctrinales y su potestad disciplinar en la autoridad del Pontífice romano⁷⁵. Para ello, naturalmente se utilizaron las tradiciones de algunas iglesias andaluzas, que contaban con el sepulcro y alguna basílica martirial dedicada al supuesto primer obispo o fundador de la comunidad cristiana local, como sería el caso de Eufasio en Iliturgi⁷⁶. Si el dato transmitido por Eulogio fuera cierto habría que pensar en alguna tradición de la localidad bética, posiblemente una inscripción conmemorativa, que recorda-

También soy consciente de que el antes comentado término *Gotia* puede tratarse de una glosa interpolada con posterioridad (...*cunctis cibitatibus Gotie et Gallie captis*; mientras que anteriormente, siguiendo a San Julián, se ha dicho en exclusiva *cum omni provintia Gallie...*). Pero en ese caso habría que suponer que todas las versiones conservadas del *Ordo* —tanto las hispánicas como las autónomas extrahispánicas— procederían de un mismo arquetipo, ya interpolado necesariamente en tierras ultrapirenaicas. De haber sucedido así, y dado que ese arquetipo habría sido redactado antes del 800, como se indicó más arriba, tendríamos que el texto original escrito en ambientes mozárabes hispanos se debería datar con anterioridad, hacia mediados del siglo VIII como máximo.

⁷⁴ Tal dependencia se basa en la semejanza literal de ambas notas: *Toleto quoque beatae Leocadiae aula miro opere iubente praedicto principe culmine alto extenditur* (Eul., *Apol.*, 16, 5), frente a *ecclesiam sancte Leocadie Toleto opere miro fundabit* (*Chron. Alb.*, 14, 24). Ciertamente el hecho de la consagración de dicha basílica era bien recordado en los ambientes clericales mozárabes, pues que varios calendarios lo conmemoraban cada 29 de octubre (M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, París, 1904, 484 y nota 29). Sin embargo existía otra tradición historiográfica mozárabe, seguramente más tardía y conservada en la «Crónica del moro Rasis» y en la «Pseudo-Isidoriana», que adjudicaba a Diocleciano la construcción de la basílica toledana (cf. J. GIL, *Crónicas* [nota 72], 96 ss.).

⁷⁵ Cf. L.A. GARCÍA MORENO, San Torcuato y sus compañeros. Los orígenes de una leyenda, *Europa* (Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras), 0, 2000, 23-40

⁷⁶ No parece que Iliturgi fuera asiento de ninguna sede episcopal, sin embargo la comunidad cristiana local debía contar con un evidente prestigio y tradición de gran antigüedad, pues un presbítero representó a la misma en el llamado concilio de Ilíberis (sobre la presencia de estas comunidades no episcopales en el sínodo vid. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, En torno a los orígenes del Cristianismo hispánico, en J.M. GÓMEZ-TABANERA, ed., *Las raíces de España*, Madrid, 1967, 439 ss.).

Hispania Mozárabe
Hispania Sacra 57 (2005)

ba la construcción de esa basílica en tiempos del rey Sisebuto⁷⁷. Esto último también podría apoyarse en la particular forma en que el nombre de Ilturgi se presenta en la tradición manuscrita. Pues lo cierto es que esta correcta lectura sólo la ofrece la copia que hizo Ambrosio de Morales del vetustísimo y perdido códice ovetense; y son evidentes las varias correcciones que hizo el sabio clérigo sobre aquellas lecturas que veía impropias del latín clásico, de manera tal que en lo relativo a la ortografía la edición de Morales resulta totalmente inservible⁷⁸. Las otras dos ramas de la tradición manuscrita ofrecen, por el contrario, las deformadas lecturas de *Ildulgi* (Emilianense – Vigilano) e *Ildai* (Rotense). Si se hace abstracción de los errores producidos por la copia de un nombre propio ignoto para los escribas riojanos y de origen además no latino lo que nos enfrentamos es a la normal apofonía de la vocal átona y la sonorización de la dental originalmente intervocálica. En definitiva una evolución fonética propia de la lengua hablada que nos orientaría sobre la cotidiana familiaridad con Ilturgi del redactor final del texto.

No parece por tanto descabellado pensar que el redactor final de esta «Vida de Mahoma» que encontró Eulogio en Leire fuera una persona especialmente vinculado con la población andaluza, que escribiera en un momento en el que el recuerdo del fundador de su comunidad cristiana había asumido nueva relevancia y significación pan-mozárabe al convertirse en uno de los Varones apostólicos que legitimaban la ortodoxia y autonomía de sus iglesias frente a las críticas que se les hacía de haberse manchado por su contacto con los errores del Islam. No cabe duda que constituiría una manera de espantar esas sospechas vincular la brutal denuncia de los errores y perversidad demoníaca del fundador del Islam, que es nuestra «Vida de Mahoma», con la memoria de Santa Leocadia, la mártir patrona de Toledo, sede del heresiarca Elipando, de San Eufrasio, uno de los siete garantes de la antigüedad y legitimidad apostólica de la acusada Iglesia hispana, y de San Isidoro, el indiscutido Padre de su ortodoxia. El interés de los adopcionistas por demostrar su frontal rechazo del Islam escribiendo tratados polémicos se testimoniaría en el caso de identificar con el conocido adopcionista y obispo de Urgell al autor de una perdida *Disputatio Felicis cum sarraceno*, un ejemplar de la cual poseía el arzobispo Leidrado de León a finales del siglo VIII⁷⁹.

⁷⁷ Debe notarse a este respecto la diferencia que el texto transmitido por Eulogio hace entre las dos construcciones sagradas: en la de Toledo se especifica que el ordenante de la misma fue el rey, en la de Ilturgi en cambio nada se dice.

⁷⁸ M.C. DÍAZ Y DÍAZ, Textos antimahometanos [nota 30], 154.

⁷⁹ Alcuin., *Epist.*, 172 (ed. DUEMMLER, en MGH, *Epist.kar.Aevi*, II, 284-285). La carta de Alcuino a Carlomagno, que le había preguntado por el escrito, probablemente es de la primavera del 799. Cf. M^o.T. D'ALVERNAY, La connaissance (nota 3), 586 ss. A favor de la identificación con el urgellitano milita el que fuera Leidrado, el emisario de la correspondencia epistolar de Alcuino con Elipando (*PL*, 96, 870 A), el

Si apuntamos a las últimas décadas del siglo VIII y en ambientes mozárabes andaluces partidarios de Elipando la verdad es que se podría explicar mejor la paradoja de que teniendo esta «Vida de Mahoma» un origen meridional Eulogio tuviera que encontrarla en un monasterio pirenaico más allá de las fronteras de al-Andalus. Como es sabido al final la Iglesia mozárabe acabó por plegarse a las presiones contrarias al Adopcionismo, y tras la muerte de Elipando en los primeros años del siglo IX no parece que subsistiera ningún adepto de la herejía. Además, a diferencia de Córdoba, cuya iglesia sí estuvo en comunión con las ideas de Elipando, si es que no fue el hogar originario de las mismas⁸⁰, la iglesia de Sevilla había tenido en su obispo Teudila un firme opositor⁸¹. Por razones de vecindad la iglesia de Ilturgi tendría estrechos lazos con la cátedra episcopal cordobesa, si es que no estaba bajo su misma jurisdicción eclesiástica como parece lo más probable⁸². Por lo que cabe pensar que también el clero iliturgitano se adhiriera a la doctrina adopcionista. Sin embargo una generación después los miembros de la iglesia de Córdoba, como Álvaro, hacían muestras de una condena sin fisuras y radical de la antigua herejía⁸³. De este modo no parece descabellado pensar que aquellos escritos de autores conocidos como fervientes adopcionistas desaparecieran de la circulación, especialmente en los territorios donde la antigua herejía había ocasionado mayores problemas, co-

que convenciera a Félix de asistir al concilio de Aquisgrán, y le acompañara al mismo (*ibid.*, 882 D – 883 A), y que tras su definitiva abjuración Félix permaneciera recluido en un monasterio lionés.

⁸⁰ Tal es la opinión de Alcuino (*PL*, 101, 234 B). En todo caso en un momento ya muy avanzado de la polémica Elipando envió la carta de Félix contra Alcuino *ad Cordobam fratribus qui recta de Deo sentiunt* (*PL*, 96, 881 C)

⁸¹ Alb., *Epist.*, 4, 27 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 181).

⁸² Sin duda que es muy peligroso utilizar un documento tan interpolado y maltratado, y hasta en buena medida inventado, como la llamada «Hitación de Wamba» para trazar los límites territoriales de la diócesis de Córdoba en esos tiempos. Sin embargo, incluso aunque pudiera tratarse de un documento en buena medida inventado, cuesta trabajo que no hubiera algún o algunos textos base que sirvieran para ello, y lo cierto es que cuando algún topónimo-hito se puede reducir con bastante seguridad a un lugar del mapa no aparece algo absurdo sino todo lo contrario; y es el caso que la *Divisio Wambae* (§ 27 [ed. L. VÁZQUEZ DE PARGA, *La División de Wamba*, Madrid, 1943, 79) pone como hito oriental de la cátedra cordobesa a Ubeda, lo que supone incluir a Ilturgi dentro del territorio cordobés. Dejando de lado estas elucubraciones sobre documento tan incierto lo cierto es que los territorios diocesanos tuvieron que construirse a partir de las divisiones administrativas romanas preexistentes, en primer lugar los de los *territoria* municipales y en segundo lugar los de los *conventus iuridici*. Pues bien, Ilturgi pertenecía al convento cordubense (cf. en último lugar M^a L. CORTIJO, *La administración territorial de la Bética romana*, Córdoba, 1993, 159); mientras que las otras posibles diócesis béticas que, por vecindad geográfica, pudiera pensarse que incluían a Ilturgi en su jurisdicción pertenecían al convento astigitano o incluso a la provincia cartaginense: Tucci (Martos), Mentesa (La Guardia de Jaén), y Beatia (Baeza)

⁸³ Alv., *Epist.*, 4, 24; 27 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 178, 181).

mo podría ser el caso de Córdoba, en una demostración de que sus iglesias estaban ya totalmente limpias de tal baldón⁸⁴.

Ciertamente que el carácter anónimo del texto transmitido de esta «Vida de Mahoma» también pudiera explicarse por su mismo contenido blasfemo hacia el Profeta y su revelación, que pudiera hacerlo peligroso ante las autoridades islámicas. Sin embargo los paralelos que tenemos de este tipo de escritos en Oriente no inclinan a aceptar esta hipótesis, máxime si el autor del libelo era una persona hacía ya tiempo desaparecida. En ese supuesto, si su autor había sido una personalidad reconocida de la iglesia mozárabe, hubiera sido lógico recordar su nombre para dotar así de mayor autoridad al escrito. Pero este no fue lo que ocurrió.

El hilo conductor de esta «Vida de Mahoma» no es otro que mostrar cómo la biografía del Profeta no era más que el contrapunto de la de Jesús. Así la predicación de Mahoma comienza con la aparición del Demonio bajo la forma de un buitre y afirmando ser el arcángel san Gabriel, que constituye una burda parodia de la Anunciación a María, y termina con su predicción de que habría de resucitar al tercer día después de muerto, y en su lugar ser comido su cadáver por unos perros⁸⁵. Tanto esta fracasada profecía como otros hechos relatados en la biografía, como la tradición de los tratos previos de Mahoma con monjes cristianos, tiene paralelos en la literatura cristiana siríaca de polémica con el Islam de tiempos relativamente tempranos⁸⁶. La «Vida de Mahoma» parece tomar datos del

⁸⁴ En principio esta suposición quedaría desmentida por la presencia en el famoso inventario de una biblioteca eclesiástica mozárabe a fecha del 882, que por razones paleográficas se ha hipotizado procediera de la misma Córdoba (ed. en J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 707-708). Pues en él figura un *Liber Elipandi*. Una presencia que ya hizo que M.C. DÍAZ Y DÍAZ (*De Isidoro al siglo XI* [nota 73], 67 y nota 28; id., *La circulation des manuscrits dans la péninsule ibérique du VIIIe siècle, Cahiers de civilisation médiévale*, 12, 1969, 226) mostrara sus dudas sobre el cordobésismo de la dicha biblioteca, y pensara en Toledo; opinión que no se ha solido seguir (así J. GIL, *ibidem*, II, 707; J. FONTAINE, *La literatura mozárabe «extremadura» de la latinidad cristiana antigua*, en *Arte y Cultura Mozárabe*, Toledo, 1979, 107, nota 3). Por mi parte quisiera aquí proponer una explicación alternativa, participando de la opinión del origen cordobés del inventario: que el genitivo *Elipandi* sea objetivo, de tal forma que la obra en cuestión contuviera escritos contrarios a la doctrina del heresiarca toledano. A este respecto debe tenerse en cuenta que, cuando a mediados del siglo IX el cordobés Álvaro se interesó por esa cuestión, nunca llega a citar al propio Elipando, sino a sus detractores Beato – Eterio, al sevillano Teudila, o a Basilisco (E.P. COLBERT, *The Martyrs* [nota 2], 155), y que tenemos también testimonios directos de la presencia, y en las bibliotecas cordobesas del siglo X, y su frecuente uso, de la principal de esas obras polémicas, el Tratado de Beato y Eterio, por encontrarse copiado en el mismo manuscrito que nos ha transmitido el «Apologético» del abad Samsón, con notas marginales en árabe para facilitar su consulta por los menos expertos en latín (E.P. COLBERT, *op.cit.*, 370).

⁸⁵ Eul., *Apol.*, 16, 15 ss. y 45 ss. (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 484-485). Cf. D. MILLET-GÉRARD, *Chrétien* (nota 3), 135-237.

⁸⁶ La fallida resurrección de Mahoma en tres días se encuentra testimoniada ya en la «Apología de al-Kindi», y en una de las variantes de la leyenda siríaca del monje Bahira (R. GOTTHEIL, *A Chris-*

propio Corán al referirse a los «salmos en honor de animales insensibles», algunos de los cuales son fácilmente reducibles a azoras con nombres de animal. Sin embargo no parece que el autor de la «Vida de Mahoma» tuviera un conocimiento directo del libro sagrado, sino que antes bien lo habría tomado de la tradición polémica oriental de la primera hora⁸⁷. Las alusiones a la violencia intrínseca en el mensaje religioso del Profeta, con el inicio por el mismo de la «guerra santa» (§ 16, 20-29) y a su lujuria, presente ya en el matrimonio con su patrona y especialmente en el episodio de su pasión por la mujer de su subordinado Said (§ 16, 14 y 37-43), coinciden con las dos principales críticas que a Mahoma y su mensaje hicieron los polemistas cristianos orientales desde el primer momento, a partir del mismo Juan Damasceno⁸⁸.

Así pues, también el contenido de la «Vida de Mahoma» confirma que nos encontramos ante un texto que refleja bien la polémica cristiana oriental de primera época, de la segunda mitad del siglo VIII. Una datación para este escrito biográfico que también apuntaban otros indicios internos y externos, como se señaló anteriormente. Pero, si la final redacción en España de este libelo

tian Bahira legend, Nueva York, 1903). Pero la ausencia de la concreta leyenda de Bahira (que hoy se tiende a fechar con posterioridad a la «Apología», hoy datable mayoritariamente hacia el 830: *infra* nota 122) sitúa la historia de los contactos de Mahoma con cristianos en una etapa antigua de la polémica oriental anti-islámica, en la tradición de Juan Damasceno de considerar al Islam una herejía cristológica cercana al Nestorianismo. Pues ya Teófanos se hace eco de la presencia de un monje herético refugiado en la Meca y amigo de Jadicha (Theoph., *Chron.*, 513B, ed. Boer, 334). El tenor de la narración de nuestra «Vida de Mahoma» se compara mejor así con tempranas leyendas musulmanas sobre las relaciones de Mahoma con cristianos en sus viajes a Siria (vid. M^a.T. D'ALVERNY, *La connaissance* [nota 3], 582; U. RUBIN, *The eye of the beholder* [nota 48], 49 ss.). También es un síntoma de una temprana fecha para esta «Vida de Mahoma» el que, al igual que el Damasceno, no se haga referencia a la convivencia con judíos, sino sólo con cristianos; no obstante que la insistencia en los contactos con los judíos se convirtió en un *topos* de las posteriores biografías de Mahoma en el Oriente bizantino y cristiano (cf. A.-T. KHOURY, *Polémique* [nota 1], 73-76). Y lo mismo cabría decir de la ausencia en nuestro texto de las crisis epilépticas del Profeta como origen de su pretendida revelación, ausente también en el Damasceno —que afirma que Mahoma recibía la revelación durante el sueño—, pero omnipresente en los escritos antimahometanos orientales a partir de la obra de Teodoro Abū-Qurrah (c. 750-825), y relacionados con la intervención del monje herético ya con su contemporáneo Teófanos (cf. A.-T. KHOURY, *Polémique* [nota 1], 79-85; id., *Les Théologiens* [nota 57], 103 y 108).

⁸⁷ Juan de Damasco también se mofa de la azora de la vaca: cf. D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens* (nota 3), 105-108. Sin embargo la ausencia de la historia de la famosa «camella del Profeta» es un testimonio en contra de una derivación directa de esta «Vida de Mahoma» de la obra del Damasceno. La alusión a azoras reales o inventadas de contenido animalesco servía también para mostrar a Mahoma como fundador de una religión de unas gentes casi animales en su incultura y modales —algo sobre lo que también se insiste en nuestro texto (§ 16, 13; 18)—, y para relacionar el Corán con las fábulas de Esopo, un autor especialmente despreciado entre los mozárabes cordobeses (así Alv., *Epist.*, 14, ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 227).

⁸⁸ Vid. A.-T. KHOURY, *Polémique* [nota 1], 88-96. El tema de la *yihad* aparece ya en Abū-Qurrah y en Teófanos (*ibidem*, 244 ss.).

antimahometano hay que situarse al menos medio siglo antes de su descubrimiento por Eulogio en una biblioteca pirenaica, intriga todavía más por qué no era conocido por el círculo cristiano cordobés al que pertenecía el futuro mártir, ávido sin duda de cualquier escrito que criticara al Islam y a su profeta. Una razón para ello pudo ser la posible pertenencia al Adopcionismo de su autor, tal como propuse antes. Pero junto con ello, e incluso si se optase por dejar de lado dicha hipótesis, la falta de copias de esta «Vida de Mahoma» en al-Andalus a mediados del siglo IX se explicaría por su misma violencia blasfema contra el Profeta y su religión⁸⁹. A este respecto no debe olvidarse cómo nuestro texto destaca por tal motivo frente a otros escritos de crítica islámica de primera época del Oriente de tradición bizantina, donde la crítica descarnada a las cualidades morales del propio Mahoma no aparece con anterioridad a Teodoro Abū-Qurrah, y posiblemente vinculada a los círculos de radicalismo cristianos presentes en el gran monasterio palestino de Mar Saba en esos años de finales del siglo VIII y principios del IX⁹⁰.

La dificultad en que se encontraban los mozárabes andaluces a mediados del siglo IX para encontrar escritos de polémica islámica, y más concretamente biografías de Mahoma, se testimonia también en una carta del epistolario de Álvaro. Al final de la misma el obispo Juan de Sevilla remite al cordobés una breve «noticia (*adnotatio*) de Mahoma, jefe de los árabes»⁹¹. Un texto tan ex-

⁸⁹ A este respecto resulta pertinente recordar cómo Eulogio en su relato del martirio de Perfecto haga decir a éste, en el interrogatorio judicial a que fue sometido, que no se atrevía a decir todo lo que pensaban los cristianos de Mahoma para no herir las susceptibilidades de los adeptos del Islam: Eulog., *Mem.*, II, 2 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 398).

⁹⁰ Esos primeros escritos, además, aparecen bajo la forma dialogada, real o ficticia, lo que necesariamente limitaba, por pura cortesía, la crítica soez y chabacana del Islam y de su fundador: cf. D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens* (nota 3), 167 ss.; A.-T. KHOURY, *Polémique* (nota 1), 79-85; id., *Les Théologiens* (nota 57), 38-40 y 83-105. Debe señalarse además que en los tratados conservados en lengua árabe del Edesano no hay trazas del fundamentalismo anti-islámico que hace su aparición en el *corpus* de sus opúsculos en griego, como si de esta manera se quisiera poner a salvo de la censura de las autoridades musulmanas (A.-T. KHOURY, *Les Théologiens* [nota 57], 85-87; no ignoro que recientemente se ha dudado que los tratados griegos anti-islámicos sean del propio Edesano, sino escritos por exiliados en Constantinopla a partir de «dichos» que habían oído a Teodoro en sus discusiones con musulmanes: S. GRIFFITH, *Theodoro Abū Qurrah: the Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Tel Aviv, 1992, 7 ss.; id., What Constantinopla to do with Jerusalem? Palestine in the ninth century: Byzantine Orthodoxy in the world of Islam, en L. BRUBAKER, ed., *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, Aldershot, 1998, 187 ss.). Sobre Mar Saba y su posición frente al Islam con el Damasceno y, tal vez, con el propio Abū-Qurrah, vid. R. SCHICK, *The Christian communities of Palestine from Byzantine to islamic rule*, Princeton, 1995, 97 ss. y 174 ss.; y D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens* (nota 3), 163-166.

⁹¹ Alv., *Epist.*, 6, 9 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 1], I, 200-201). Evidentemente, como ya señaló M.C. DÍAZ Y DÍAZ (Textos antimahometanos [nota 30], 151 ss.) la transmisión del texto en el único manuscrito del archivo catedralicio de Córdoba es defectuosa. Además de incluir la *adnotatio* en medio del texto de la carta, a pesar de decirse que se adjuntaba como algo separado, y con eviden-

tremadamente breve y anónimo, aunque crítico, sólo podía merecer esa atención en el caso de que el obispo sevillano tuviera clara conciencia de la dificultad en que se encontraban los polemistas cristianos andalusíes de conseguir textos de esa naturaleza.

La «nota de Mahoma» del obispo Juan es extremadamente breve, centrándose fundamentalmente en los datos cronológicos —nacimiento y duración de su jefatura—, en unas pocas y contundentes anécdotas críticas, que servían para demostrar que era un falso profeta. La coincidencia exacta de esos datos cronológicos, en buena medida errados, con los ofrecidos por la «Vida de Mahoma» encontrada por las mismas fechas por Eulogio, así como algunas pequeñas coincidencias literales entre ambas biografías han hecho pensar en que se trata de dos redacciones de un mismo escrito original⁹². No obstante lo cierto es que las

tes signos de haber sido desplazada —el texto de § 8 evidentemente está trunco, pues anuncia primero el envío de esa noticia sobre Mahoma, para inmediatamente, sin transcribir ésta, decir que también le envía (una nota) que había pedido relativa a un problema lexicográfico (significado del adverbio *maturius*), que sigue a continuación, para después copiar la «nota» en § 9—, el final de la misma está trunco, pues sufrió el raspado de tres líneas.

⁹² Así P. MADOZ, *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, Madrid, 1947, 170; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Textos antimahometanos* (nota 30), 150; y F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 38, cuya expresión *leicht abgewandelte Fassung*, en relación al ejemplar transmitido por el obispo Juan, me parece exagerada en extremo. Respecto de las coincidencias cronológicas hago abstracción de la referencia final a la *era MCCXVII*; pues, mientras Díaz y Díaz considera ese dato inserto en la sobre-escritura hecha en 1075 en las últimas líneas previamente raspadas del escrito original, en su edición J. Gil opta por incluirlo dentro del texto original, y no en la interpolación tardía. No habiendo hecho una autopsia del manuscrito la verdad es que me cuesta terciar en la polémica; sin embargo, si nos atenemos a la estructura sintáctica de toda la frase —desde *era MCCXVII* hasta *Aram CCCC^o LX^o VIII^o*—, habría que concluir que esa mención forma parte también de la interpolación, pues que la frase en su conjunto obedece a una «composición en anillo» con una anáfora: se comienza datando la venida de los moros, dando primero la fecha de la era y luego la de la hégira, y se termina escribiendo la fecha de la interpolación en el mismo orden. Datar en hégira 91 la invasión agarena hace pensar que el autor de la interpolación consultó la «Crónica Mozárabe del 754» (§ 42, ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 31), o bien, las fuentes hispanoárabes que fijaban unánimemente la primera incursión, la de Tarif, en el año 91 de la hégira (vid. referencias en C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Orígenes de la Nación española. El Reino de Asturias*, I, Oviedo, 1972, 369 nota 31); por mi parte prefiero esta segunda opción por dos motivos: (a) de haber consultado la crónica latina lo lógico es que se hubiera fijado en el § 43, en el que realmente se habla de manera precisa de la invasión del Reino godó, situándola en el 92 de la hégira, y (b) el autor de la interpolación es evidente que conoce muy bien la cronología islámica, pues no comete error alguno al equiparar hégira 468 con era 1113, lo que induce a pensar que al dar para la invasión el año 91, y no el 92, de la hégira ha querido ser extremadamente preciso al referirse efectivamente a la primera invasión mora, y no a la de Tarik, una precisión que sólo podía encontrar en las fuentes arábigas. Claro es, que ello obliga a pensar que la primera fecha de la era (1217) está errada, cosa que de todos modos hay que suponer, pues resulta muy posterior a la que parece fecha de introducción de la interpolación. Dado que al autor de la interpolación demuestra conocer perfectamente las sincronías entre las fechas de la hégira y las de la era hispana sabría que el 91 de la primera se correspondía al 747 de la segunda, cuya forma en numeración romana sería *VCCXLVII*. Esta última

Hispania Mozárabe
Hispania Sacra 57 (2005)

diferencias entre ambas versiones son muy considerables. El problema no es sólo que el texto del sevillano sea mucho más breve, y transmita únicamente una fracción muy pequeña de lo contado en la versión de Eulogio, sino que es que contiene una anécdota de Mahoma ausente en aquélla: la del control mental sobre el camello que montaba⁹³. Por lo que conviene mejor pensar en la independencia de ambos textos biográficos sobre Mahoma⁹⁴. Sin embargo las coincidencias en el error de la cronología de la vida de Mahoma y el contar, aunque de forma diversa unas mismas y exclusiva anécdotas críticas, apuntarían a que ambos textos sí que tuvieron que beber en una misma fuente⁹⁵.

La coincidencia de esa errada cronología con la propuesta en la «Crónica bizantino-arábica», con su probable actualización hispánica y utilización por el autor de la «Mozárabe del 754», de nuevo plantea la relación de esta cortísima «Nota de Mahoma» con dichas obras historiográficas. La presencia en las dos de esquemas argumentativos, aunque no siempre de los mismo *topica*, de la temprana literatura polémica cristiano-oriental, me llevaría a apuntar, a manera de hipótesis, la posibilidad de que los anónimos autores de ambas hubieran

figura guarda alguna relación con la que aparece en la edición de Gil, eso sí, pensando en un error de transcripción por este último editor al no advertir el famoso nexo entre *X* y *L*, para dar la cifra de 40, normalmente utilizado en los manuscritos visigóticos y mozárabe (cf. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969, 186-190); aparte de ello habría que suponer un error en la primera letra (*M* por *V*), no difícil de explicar por un descuido del escriba al estar pensando en su propio momento y en la misma fecha de la era que daba seguidamente. En todo caso estas líneas no son más que una sugerencia a falta de la necesaria autopsia del manuscrito.

⁹³ Alv., *Epist.*, 6, 9, 8-9 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 201). Evidentemente hay que ver aquí un eco de la famosa camella en que montó Mahoma en su huida a Medina. De acuerdo con la tradición islámica habría indicado el lugar medinés donde el Profeta debía habitar y construir la primera mezquita al detenerse por sí misma e inclinarse para permitir descender a Mahoma (M. GAUDÉFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet* [nota 48], 109). Nuestro texto ha cambiado significativamente el sentido del *hadit*, pues mientras que en él es realmente Dios quien guía a la camella en éste es Mahoma. Precisamente la aseveración precedente (*ut nullum profetem fecisse legimus*) nos da una pista de en qué contexto se tomó esta tradición cambiada: en el de la discusión propia de la polémica cristiana oriental según la cual Mahoma carecía de cualquiera de los signos que habían distinguido a los profetas descritos en la Biblia (cf. A.-T. KHOURY, *Polémique* [nota 1], 37 ss., que desarrolló ampliamente Teodoro Abū-Qurrah: id., *Les théologiens* [nota 57], 102); pues la anécdota trufada de la camella de Mahoma se muestra así como la parodia de la bíblica de la burra de Balaán (*Num.*, 21, 20-35).

⁹⁴ Así D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens* (nota 3), 125; mientras que E.P. COLBERT, *The Martyrs* (nota 2), 156 basa en otros argumentos de menor consideración una opinión semejante.

⁹⁵ Más que la referencia al deseo libidinoso del Profeta por la mujer de Zayd importa en mi opinión la afirmación en ambas del fallo de la autoprofecía sobre su resurrección y de haber servido su cadáver de humillante comida para unos perros, por ser ambas cosas exclusivas de los textos polémicos orientales que conozco. Por el contrario —pace M. C. Díaz y Díaz (Textos antimahometanos [nota 30], 152— creo que las concomitancias literales sólo se presentan en lo relativo a la cronología de Mahoma, mientras que las otras se explicarían mejor por ser interpretaciones libres y autónomas de un mismo original.

- Hispania Mozárabe
Hispania Sacra 57 (2005)

manejado un texto común de origen oriental al que después, en Andalucía, se le añadieron de forma independiente unos datos cronológicos directamente tomados de esos textos cronísticos de mediados del siglo VIII.

La posible utilización de una sola fuente común extrahispánica y la exclusiva dependencia de ambos textos cronísticos andalusíes para otorgar a la biografía unas coordenadas cronológicas, además erradas, nos abren un doble interrogante, no carente de interés. Por un lado apuntan a que las redacciones finales de sendas biografías de Mahoma tuvieron lugar en una fecha temprana, cuando todavía los escritores mozárabes tenían escaso conocimiento del árabe y del Islam, de tal forma que eran incapaces de ir a buscar noticias directamente en fuentes islámicas y arábicas. Pero por otro lado nos están indicando que, contra lo que se pudiera pensar, durante el primer siglo de la dominación islámica en España no hubo un fluido tránsito de textos de procedencia oriental y cristiana hacia la Península ibérica, siguiendo así la tradición de escasos y desconfiados contactos que había caracterizado a la época goda⁹⁶. Y que, también como en aquellos tiempos, ese trasiego de libros e ideas seguía necesitando del imprescindible intermedio africano, donde se haría su necesaria traducción al latín⁹⁷. Estos escasos contactos explican la dificultad de encontrar textos polémicos hispánicos sobre Mahoma por parte de los cristianos cordobeses de mediados del siglo IX, y que se apresuraran a comunicárselo cuando casualmente encontraban alguno.

Sin embargo las circunstancias a mediados del siglo IX estaban cambiando mucho. Es en el reinado de 'Abd al-Rahman II (822-8) cuando se testimonia ya un importante aflujo de intelectuales del mundo islámico oriental a la corte cordobesa, lo que se ve doblado con el primer intercambio de embajada entre los Omeyyas andalusíes y Bizancio en el 840⁹⁸. En esta nueva apertura de al-

⁹⁶ Vid a este respecto lo dicho en L.A. GARCÍA MORENO, La imagen de Bizancio en España en la temprana Edad Media (siglos VI-X), *Byzantinische Zeitschrift*, 91, 1998, 37-42; id., Las Españas entre Roma y Constantinopla en los siglos V y VI. El Imperio y la Iglesia, en F. ELIA, ed., *Política, retórica e simbolismo del Primato: Roma e Costantinopoli IV-VII secc. D.C.*, Catania, 2002, 197-238. Es una desgracia que la monografía de M. Vallejo (*Bizancio y la España tardoantigua*, Alcalá de Henares, 1993) no trate de los contactos e intercambios de orden cultural, con base filológica (trasiego de códices) principalmente; claro, ¡que para ello se necesita saber griego y latín!

⁹⁷ A este respecto y para el período goda vid. L.A. GARCÍA MORENO, El África bizantina y España (siglos VI y VII): intercambios políticos y culturales, *Quaderni Catanesi di Studi Antichi e Medievali*, 1 (N.S.), 2002, 152 y 158-175.

⁹⁸ Cf. E. LÉVI-PROVENÇAL, *Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal*, V, 3ª ed., Madrid, 1973, 314 ss.; id., Un échange d'Ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe siècle, *Byzantium*, 12, 1937, 1-24; F. ROLDÁN - P. DÍAZ - E. DÍAZ, Bizancio y Al-Andalus: embajadas y relaciones, *Erytheia*, 9,2, 1988, 263-283; L.A. GARCÍA MORENO, Testimonios hagiográficos (nota 62), 13 ss. La recepción en al-Andalus de los primeros relatos árabes sobre la conquista islámica de España, elaborados por tradicionalistas egipcios, por medio de la obra del granadino 'Abd al-Malik b. Ḥabib (M.

Andalus al Oriente las posibilidades de que llegaran también ejemplares de la ya abundante polémica cristiana oriental en lengua árabe se multiplicaron. Precisamente el cordobés Eulogio informa de la llegada a la península a mediados de la centuria de dos monjes de procedencia oriental. Uno de ellos, Serviodeo, probablemente procediera de una comunidad norteafricana; mientras que el otro, Jorge, venía del gran monasterio palestino de Mar Saba⁹⁹. Ya antes se ha señalado la importancia que tuvo la Gran Lavra en el desarrollo de la literatura anti-islámica a finales del siglo VIII y principios del IX, con las figuras de Juan de Damasco y Teodoro Abū-Qurrah. Por lo que se ha solido vincular la llegada del monje Jorge con la de escritos orientales de esta naturaleza¹⁰⁰. En su momento yo mismo propuse vincular en parte con este monje palestino el estallido del llamado movimiento de los mártires voluntarios de Córdoba, en sí provocado por una pública denuncia del carácter impío y blasfemo del Islam y de su Profeta¹⁰¹. Por su parte Serviodeo¹⁰², en compañía de Rogelio, un monje mozárabe, propagó en Granada en el 852 una profecía apocalíptica, que afirmaba la proximidad de la Parusía y el Fuego eterno para los infieles, al parecer con gran éxito de audiencia; que en su momento pensé podía estar en la base de la llamada «Crónica profética» asturiana y haber constituido elemento principal en el movimiento martirial cordobés y en el gran levantamiento contemporáneo de la mozarabía de Toledo¹⁰³. Todo ello en un momento en que ya no era infrecuente que los eclesiásticos mozárabes conocieran bien el árabe¹⁰⁴, por lo que ya no necesitarían como antes del paso intermedio norteafricano de traducción de la literatura oriental al latín. Los escritos antimusulmanes de los mozárabes cordobeses Esperaindeo y Álvaro revelan ya la utilización indudable de esa polémica cristiano oriental en lengua árabe. Y lo cierto es que Eulogio, escribiendo hacia

MAKKĪ, Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 5, 1957, 189 ss.).

⁹⁹ Eulog., *Mem.*, II, 10, 23 y 13,1 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 425 y 432).

¹⁰⁰ F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 58; D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens* (nota 3), 166.

¹⁰¹ L.A. GARCÍA MORENO, *Testimonios hagiográficos* (nota 62), 16 ss.

¹⁰² Su nombre, que parece una corrupción por *Servus Dei*, aconseja suponerlo originario de una comunidad cristiana latinoparlante; y precisamente en la cristiandad norteafricana ese nombre era tradicional, posiblemente por herencia de las mismas tradiciones onomásticas púnicas. Pero por otro lado en el contexto del siglo IX islámico ese nombre suponía una especie de contrapunto al árabe-islámico 'Abdallah, y precisamente en la tradición de la polémica cristiano-oriental se jugó a veces con nombres como el de 'Abd Yašū' para mostrar con claridad su militancia antimahometana.

¹⁰³ Eulog., *Mem.*, II,13,1 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 432). Cf. L.A. GARCÍA MORENO, *En las raíces de Andalucía* (ss. V-X): los destinos de una aristocracia urbana, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65, 1995, 862 ss.; id., *Testimonios hagiográficos* (nota. 62), 18.

¹⁰⁴ El ya recordado obispo Juan de Sevilla, corresponsal de Álvaro, era un experto arabista y traductor de la Biblia al árabe (cf. G. LEVI DELLA VIDA, *I mozarabi tra Occidente* [nota 10], 681). El avance de la «arabización» entre la elite mozárabe fue, como es sabido, denunciado por el propio Álvaro.

el 856 su *Memoriale sanctorum*, dice conocer la existencia de varios tratados en los que se refutaban los errores del Islam¹⁰⁵. El abad Esperaindeo es una generación anterior a la de Álvaro y Eulogio, de los que fue maestro. Muerto en el 851/852 Esperaindeo contribuyó bastante a la formación de una conciencia muy crítica entre los mozárabes cordobeses hacia el Islam, apoyando sin duda la pública denuncia de éste y de su Profeta. Ello le llevó a escribir la hagiografía de los primeros mártires cristianos, Adulfo y Juan ajusticiados al poco de subir al trono 'Abd al-Rahman II¹⁰⁶. Eulogio escribiendo unos años después de su muerte, y en un contexto de fuerte crítica al Islam como la más perniciosa de todas las herejías, recuerda que Esperaindeo había dejado escrito un opúsculo, del que pasa a transcribir una cita tomada de su sexto capítulo¹⁰⁷. Por ella vemos que una de las críticas se centraba en la concepción materialista y la voluptuosidad del Paraíso musulmán, que parecía más un lupanar que un lugar destinado a los bienaventurados, así como que la obra tenía una forma dialogada.

Como se ha señalado antes el diálogo —seguramente más ficticio que real— entre un teólogo cristiano y un interlocutor musulmán, terminando en la derrota intelectual de este último, con el reconocimiento de la verdad cristiana, hizo su aparición muy pronto en la literatura polémica cristiana oriental, como demuestra la famosa disputa del *katholikos* nestoriano Timoteo I († 823) con el califa al-Mahdī (775-785), y la posterior del monje Abraham de Tiberiades de Abū-Qurrah¹⁰⁸. También fue bastante temprana la crítica del Paraíso prometido en el Corán por su carácter licencioso, materialista y lascivo. Mientras que la referencia al gozo que suponía para los elegidos la visión de Dios, ya defendida por tempranos teólogos musulmanes, sólo aparece en el tardío Bartolomé de Edesa¹⁰⁹, la anterior es un *topos* de la literatura anti-islámica de tradición bizantina a partir del historiador Teófanos, vinculándose frecuentemente con la inmoderada lascivia de Mahoma¹¹⁰.

Aunque fuera de esta cita de Eulogio carecemos de más referencias seguras al opúsculo antimusulmán del abad cordobés, hace años Franke defendió la tesis de que aquél se ocultaba en buena medida en una epístola de Esperaindeo a su antiguo discípulo Álvaro, en la que de forma dialogada se discute sobre la

¹⁰⁵ Eulog., *Mem.*, I, 8 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 377).

¹⁰⁶ Vid. E.P. COLBERT, *The Martyrs* (nota 2), 157 ss.

¹⁰⁷ Eulog., *Mem.*, I, 7 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 375-376).

¹⁰⁸ Vid. G. GRAF, *Geschichte* (nota 6), II, 28-30 y 115-118. Se ha planteado también la posibilidad de que al obispo melquita se deba bastante de la «Controversia entre un sarraceno y un cristiano» tradicionalmente atribuida a Juan Damasceno, además de otros añadidos aún posteriores: cf. T. Khoury, *Les Théologiens* (nota 57), 69-82.

¹⁰⁹ Vid. *supra* nota 57.

¹¹⁰ Cf. A.-T. KHOURY, *Polémique* (nota 1), 304-311.

Trinidad y la divinidad del Cristo¹¹¹. Una opinión que no se ha admitido por todos¹¹². Por mi parte debo decir que necesariamente la obrita de Esperaindeo tenía que tener una longitud bastante superior a la suma de este supuesto fragmento y la cita eulogiana, entre otras cosas por la simple comparación con el catálogo de *topica* de la polémica cristiana oriental. Sin embargo sí me parece que el desvío dogmático sufrido por una persona cercana a Álvaro pudo muy bien ser su apostasía al Islam, pues ¿cómo se podría considerar una herejía cristiana en sentido estricto la misma negación de la divinidad de Jesucristo?¹¹³ El que Esperaindeo utilice, casi al pie de la letra, un pasaje del *De Trinitate* del seudo-Virgilio¹¹⁴ no me parece, *pace* Colbert, prueba alguna de que el maestro del noble mozárabe trate de contradecir a un hereje cristiano en lugar de a un converso al Islam. Pues era evidente para todos los teólogos mozárabes que el Islam era diferente tanto del Judaísmo monoteísta como del Paganismo politeísta, y que la piedra de toque entre la religión de Mahoma y la cristiana residía en la identificación que hacía la segunda del Verbo de Dios con el Cristo nacido de María. De tal manera que *topica* esenciales de la polémica cristiana oriental contra el Islam fueron la defensa de la divinidad de Jesús, su encarnación y sacrificio redentor, y el misterio de la Santísima Trinidad¹¹⁵, en cuya interpretación errónea basaba el Islam la principal acusación contra los cristianos, afirmando que eran de hecho «asociadores». Por ello con Franke considero decisivo que en la defensa de la divinidad del Cristo se proceda a desmontar la supuesta prueba en contra contenida en dos conocidos pasajes evangélicos como Juan 20, 17 y Mateo 24, 36 (= Marcos 13, 32), que fueron ampliamente utilizados por los polemistas musulmanes. Curiosamente Esperaindeo viene a utilizar el mismo argumento del monje Abraham de Tiberiades del famoso «Diálogo religioso de Jerusalén»¹¹⁶. Esta obra de anónimo autor iraquí debió ser escrita en torno al 830¹¹⁷, lo que hace suponer que acababa de llegar a al-Andalus; explicando así su actualidad el que fuera utilizada por Esperaindeo tanto para buscar temas y pruebas argumentales como para servirse de un mismo formato literario.

Este interés de Esperaindeo por acomodar su obra polémica a tratados orientales recién llegados a la Península ibérica también quedaría reforzado por la

¹¹¹ Alv., *Epist.*, 8, 3 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 207-210); F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 49-59

¹¹² E.P. COLBERT, *The Martyrs* (nota 2), 159 ss.

¹¹³ Que era ésta la base del error denunciado por Álvaro se ve claramente no sólo por Alv., *Epist.*, 8, 2 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 204), sino también porque es el tema dilucidado en la parte dialogada de la carta.

¹¹⁴ Alv., *Epist.*, 8, 3, 41-43 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 206).

¹¹⁵ Así, por ejemplo, vid. A.-T. KHOURY, *Polémique* (nota 1), 179 ss.

¹¹⁶ F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 52-56

¹¹⁷ G. GRAF, *Geschichte* (nota 6), II, 29 ss.

inclusión que hizo de un fragmento de su obra en una epístola. En efecto, la ya citada obra de al-Kindī. Esta se compone de dos partes. La primera tiene la forma de una carta (*risāla*) supuestamente enviada por un musulmán a su amigo al-Kindī invitándole a adoptar el Islam. La segunda es la mucho más larga respuesta epistolar de este al-Kindī. El comienzo y el final de esta carta constituyen una defensa de la fe y la moral cristianas, mientras que en el más amplio resto se contiene una acerada crítica a la religión islámica basada tanto en la indignidad y estupideces de Mahoma para ser tenido por un auténtico profeta como en la relajación de la ética musulmana en comparación con la cristiana¹¹⁸.

Al principio de este artículo ya se mostró cómo esta apología y crítica de al-Kindī era perfectamente conocida, y utilizada, por los mozárabes a finales del siglo XI., llegando incluso a ser traducida hacia el 1143, ya en la Toledo cristiana, en respuesta a la petición de Pedro el Venerable de contar con textos para dar a conocer de manera crítica la religión de Mahoma a los occidentales¹¹⁹. Pero ¿desde cuánto antes era conocida la *risāla* de al-Kindī por la cristiandad mozárabe? ¿Habría podido tenerla entre sus manos el propio Espeiraindeo o algún otro escritor del círculo cordobés?

Esta segunda pregunta ya ha sido planteada, mostrando las relaciones que existen entre algunas de las cosas expuestas en la obra del escritor nestoriano oriental y las afirmaciones que se hacen sobre Mahoma y su religión por parte del cordobés Álvaro en su *Indiculus luminosus*. Sin embargo se ha solido dar una respuesta negativa sobre la base de que la *risāla* de al-Kindī se habría escrito posteriormente, difícilmente antes de finales del siglo IX¹²⁰. Pero la verdad es que la fecha de composición de la *risāla* sigue siendo un asunto discutido. Y si es cierto que existe un mayor número de voces a favor de una datación tardía¹²¹, también lo es que últimamente se ha vuelto a defender una fecha temprana, hacia el 836¹²². La utilización, por tanto, de esa obra oriental por Álvaro sería no sólo perfectamente posible, sino que vendría a reforzar una temprana datación

¹¹⁸ Sobre la *risāla* de al-Kindī vid. la referencia bibliográfica dada en nota 6.

¹¹⁹ Vid. las referencias bibliográficas dadas en la nota 7.

¹²⁰ Cf. F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 136 ss.; D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens* (nota 3), 177-179.

¹²¹ Cf. G. GRAF, *Geschichte* (nota 6), II, 142 ss.; G. TROUPEAU, en *Encyclopaedia of Islam*, V, 2ª ed., 120 ss.

¹²² R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, París, 1985, 42. Una fecha que ya fue defendida por su primer gran estudioso W. MUIR (*The Apology of al-Kindy, written at the Court of al-Māmūn (circa A.H. 215; A.D. 830) in Defence of Christianity against Islam*, Londres, 1881), que se apoyó fundamentalmente en la afirmación del autor de que habían pasado «two hundred and odd years» desde la publicación del Corán, lo que nos sitúa hacia el 830; así como la referencia a la destrucción del ejemplar del libro sagrado de la Meca en la revuelta de Abū Sarāyandel del 815/816 como algo pasado hacia no mucho.

de aquélla. Y ello porque algunas de las concomitancias entre las referencias a Mahoma y su mensaje contenidas en la *risāla* y el *Indiculus luminosus* son tan estrechas, por no coincidir siempre con las cosas afirmadas al respecto por la abundantísima literatura oriental anti-islámica llegada hasta nosotros, que obliga a pensar en una fuente común desaparecida e ignota de no querer optar por la directa utilización de la *risāla* por el cordobés Álvaro¹²³; lo que constituye siempre un procedimiento rechazable en la *Quellenforschung*, a menos que sea totalmente necesario, como no es el caso que aquí nos ocupa.

Esas concomitancias entre el bagdadí y el cordobés son en lo fundamental cuatro. En primer lugar la afirmación de que Mahoma tenía un apetito y capacidad sexual tan grande que equivalía al de cuarenta hombres; lo que no sería otra cosa sino un don de la diosa Venus¹²⁴. Una crítica que se ve doblada con

¹²³ Así D. MILLET-GÉRARD, *Chrétien* (nota 3), 179.

¹²⁴ Alv., *Ind.lum.*, 23 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 296-297). Es especialmente significativo que la segunda de estas afirmaciones no figure en la ediciones del texto árabe basado en manuscritos orientales, mientras sí que lo hace en la hispánica traducción latina, que se basaría en un texto árabe circulante entre los mozárabes hispanos. El tema de la lascivia de Mahoma era antiguo en la polémica cristiana oriental, estando ya presente de una forma explícita en Abū-Qurrah (*PG*, 97, 1545 D – 1548 A, con el episodio de Aisa). Alvaro prueba su afirmación a partir de una interpretación del término *alkaufeit*, que puede ocultar una transcripción de *al-kaukab*, con el significado ambiguo de «estrella de la mañana» (= Venus) / «líquido blanco» (= ¿semen?), según F.R. Franke (*Die freiwillige* [nota 2], 129); o bien podría derivar también de *kāffāta*, con el significado de «derramar brusca» (un líquido) y relacionado con la raíz *q-f-z* (= «cubrir a una hembra»), para D. Millet-Gérard (*Chrétien* [nota 3], 72). La crítica a Mahoma por su lascivia utilizaba ciertamente elementos deformados de la misma tradición piadosa islámica sobre la capacidad sexual del Profeta. La relación de Mahoma con el culto a Venus habría estado presente desde muy pronto en la crítica oriental si fuera de Juan de Damasco, y no una glosa posterior (así A. ABEL, *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, en *Elaboration de l'Islam. Travaux du Centre d'études supérieures spécialisées d'histoire des religions de Strasbourg*, París, 1961, 64 ss.), la afirmación de que en la Caaba en realidad se adoraba a la Estrella de la mañana o Afrodita, «a la que llaman *Chabar* = grande» (*PG*, 94, 764); una variante de dicho *topos* figura en Nicetas de Bizancio al identificar con *Chubar* (del árabe *'akbar*) al dios Hobal venerado en la Arabia preislámica (*PG*, 105, 796). Sin embargo Álvaro hallaría la prueba del paganismo oculto de Mahoma en otra argumentación etimológica, concretamente en la interpretación de la voz *Maozim* del célebre paso bíblico de Daniel (*Vulgata*, 11, 37-39), que el cordobés realiza *in extenso* (*Ind.lum.*, 25, ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 298-299) siguiendo la exégesis de Teodotion, seguramente leída en el comentario *In Daniele* de Jerónimo, y una mala comprensión de rituales musulmanes observados por él (la llamada a la oración por el almuédano), dando así a la voz bíblica tres interpretaciones: (a) *Maozim* = *Cobar* árabe (= «el más grande»), (b) *Maozim* = «plazas fuertes, amuralladas», y (c) *Maozim* = *muezzin* (= almuédano); de manera que Álvaro asimilaría a Mahoma con el rey usurpador de Daniel, cuyo dios sería *Moezim*, que tenía como sacerdotes y profetas continuadores a los *muezzin*; cf. D. MILLET-GÉRARD, *ibidem*, 39 ss. y 46 nota 90.

Esta interpretación del paso citado del libro de Daniel se basaba en la relación que también establecía Álvaro (*Ind.lum.*, 21, l. 23-24, ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 293-294) entre la expansión del Islam y la profecía danielina (§ 7, 23), algo que ya estaba presente en la historia de

la mención de otros argumentos tradicionales de la polémica cristiana oriental de igual finalidad: la historia de su lascivo matrimonio con Zayd, la crítica al matrimonio por sustitución como una triquiñuela inventada por el sensual y voluble Mahoma, o al Paraíso islámico, lascivo y carnal, con doncellas siempre vírgenes¹²⁵. Por otro lado la relación entre la ritual peregrinación a la Meca y ceremonias paganas que se celebraban en la Kaaba¹²⁶. Además también la afirmación de que Mahoma en su deseo de imitar a Cristo de hecho no había resultado más que su completo contrario¹²⁷. Y, por último, al-Kindī y Eulogio, amigo e interlocutor perpetuo de Álvaro, son los únicos que transmiten la afirmación de los musulmanes de que el nombre de su Profeta era preexistente al mismo surgimiento del Islam¹²⁸. A estos argumentos ya usados por F.R. Franke me atrevería a sumar otro más. La primera *risāla* de la apología de al-Kindī habría sido enviada por un supuesto musulmán, llamado 'Abdallah ibn Isma'īl, a un cristiano de nombre 'Abd al-Maṣīḥ ibn Iṣāq al-Kindī. El carácter ficticio cuando menos de estos dos nombres resulta evidente, de tal manera que vendrían a indicar la distinta genealogía bíblica de ambos pueblos: los descendientes de Ismael y los descendientes de Isaac. Curiosamente Álvaro —que, como se dijo antes, seguramente pertenecía al nobilísimo linaje godo del rey Witiza— insistiría en su famosa polémica con Eleazar, un franco convertido al yudaísmo, en que descendía de Abraham con tanto o más motivo que él¹²⁹. De tal manera

Heraclio de Sebeos (traducción francesa de F. MACLER, *Sebeos, Histoire d'Héraclius*, París, 1904, 104-105), y que en último término se remontaba a la exégesis del paso bíblico por Jerónimo. Esa relación entre la profecía de Daniel y la conquista musulmana podía ya haberse difundido entre los mozárabes a partir de fuentes islámicas orientales, pues ya el Pseudo Ibn Qutayba transmite la historia de cómo un obispo hispano dijo a Muza que su venida a España había sido profetizada por Daniel (vid. J. SAMSO, *Astrology, pre-islamic Spain and the conquest of al-Andalus*, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23, 1985-1986, 84), y se ha sostenido con buenos argumentos que el relato de la conquista de al-Andalus inserta en esa obra histórica habría sido escrito en Egipto a principios del siglo IX (M. MAKKĪ, *Egipto y los orígenes* [nota 98], 211-213).

¹²⁵ Alv., *Ind.lum.*, 23 y 24 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 297-298). En la historia de Zayd el pretexto de la orden del arcángel Gabriel, además de constituir una posible parodia de la Anunciación, es una prueba de que Álvaro no usa a este respecto a Juan Damasceno, que no alude a la intervención angélica.

¹²⁶ Alv., *Ind.lum.*, 25 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 299).

¹²⁷ Alv., *Ind.lum.*, 21 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 294).

¹²⁸ Eul., *Mem.sanc.*, I, 12 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 379). Cf. F.R. FRANKE, *Die freiwillige* (nota 2), 140; D. MILLET-GÉRARD, *Chrétien* (nota 3), 179.

¹²⁹ Alv., *Epist.*, 18, 4 y 5 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], I, 248-249). Lo que ha dado lugar a que alguno (E. ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, Filadelfia, 1973, 74) haya considerado al polemista mozárabe un descendiente de judíos conversos. Idea ciertamente equivocada, a mi entender, pues Álvaro en su controversia con Eleazar se esfuerza en mostrar un Israel espiritual, en el que se incluyen todos aquellos que creyeron en Jesús como el Mesías prometido, y distingue cuidadosamente entre judío, por un lado, y hebreo e israelita por otro, renegando explícitamente del calificativo de judío.

Hispania Mozárabe
Hispania Sacra 57 (2005)

que este lector y seguidor de la *risāla* sería también como su supuesto autor un auténtico ibn Iṣāq.

Estos argumentos a favor de una utilización directa de la obra del Seudo al-Kindī¹³⁰ por Álvaro no sólo vienen a reforzar una fecha temprana para la redacción de la *risāla*, si no también la idea de que a mediados del siglo IX la mozarabía cordobesa se benefició de la llegada casi inmediata de las más recientes obras de la polémica oriental contra el Islam, fruto sin duda de un clima de contactos renovados entre al-Andalus y el Mediterráneo oriental, como ya se indicó antes. La llegada de estas obras, y de monjes orientales como el conocido Jorge de Mar Saba, ya mencionado, ayudan a explicar mejor la nueva agresividad frente al poder islámico que adoptó una porción muy importante de la comunidad cristiana andalusí, y en el marco ya de unas expectativas escatológicas bastante inmediatas. Contexto en el que podría situarse el último texto mozarabe de polémica islámica que va a ser objeto de mención aquí.

En efecto. Para finalizar las obras de polémica anti-islámica de la mozarabía latina habría que mencionar una breve historia de Mahoma transmitida en el famoso códice de Roda, escrito en la región de Nájera poco antes del año 1000¹³¹, que marcaría así un *ante quem*. Editado varias veces, el texto ofrece incorrecciones gramaticales y ortográficas, e incluso lagunas; lo que indica que el escriba del mismo, por lo demás excelente, debió encontrarse ya ante un ejemplar muy defectuoso, y que tal vez no entendió bien al estar escrito en una letra desacostumbrada para él¹³². La noticia de Mahoma viene introducida bajo el siguiente lema: *tultus-ceptru de libro domni metobii*. Aparentemente enigmático título que hace ya tiempo Vázquez de Parga trató de leer como *tultu(m) (e)xcerptum de libro domni Methodii*, que automáticamente pondría en relación el texto con la literatura profética antimusulmana puesta falsamente bajo la autoría del Metodio de Pátara¹³³.

¹³⁰ No se me escapa el problema que plantea la no mención expresa de esta obra por parte de Álvaro. Una explicación satisfactoria sería el que el cordobés tuviera ciertas dudas sobre el carácter estrictamente ortodoxo del escrito desde el punto de vista cristiano. Como es sabido el autor de la *risāla* no ocultaba su adscripción a la Iglesia nestoriana; y la Iglesia mozarabe había vivido en el último siglo graves problemas con herejías en alguna medida emparentadas a las posturas trinitarias nestorianas como fue el caso del Adopcianismo. Por eso convenía utilizar los sabrosísimos argumentos contra el Islam pero ignorar su autoría.

¹³¹ Sobre este códice y su contenido vid. en general M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías* (nota 29), 32-35, con una extensa bibliografía sobre el mismo.

¹³² Las dos ediciones recientes son las de M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Textos antimahometanos* (nota 30), 163-164, precedida de un breve estudio, y J. GIL, *Corpus Scriptorum* (nota 2), II, 709-708. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *ibidem*, 161 ss. pensó con dudas que proveniera de las Galias, pero la verdad es que la razón de ello —la confusión de una *a* con una *t*— también podría conducir al norte de África.

¹³³ L. VÁZQUEZ DE PARGA, Algunas notas sobre el Pseudo Metodio y España, *Habis*, 2, 1971, 152. Otra posible restitución del texto podría ser: *Titulum exceptum de libro...*, que no alteraría el sentido de la frase.

No es éste el lugar apropiado para exponer la enorme fortuna que tuvo en toda la cristiandad la llamada «Revelación de S. Metodio sobre los ultimísimos tiempos». Originalmente escrito posiblemente a mediados del siglo VII por un monje de Siria y en siríaco, en la siguiente centuria un tal Pedro la tradujo del griego al latín. Confeccionado en el momento álgido de las conquistas musulmanas sobre el Imperio bizantino el texto de naturaleza histórico-profética venía a dar una esperanza de próxima derrota final del Islam a manos del que habría de ser el emperador romano último, tras el que vendría de inmediato el Anticristo y el final de los tiempos. Aunque el vaticinio fracasó el carácter alegórico del texto permitiría su cíclica utilización en época posterior cuando se abatiera alguna nueva y gran desgracia sobre la cristiandad¹³⁴. La profecía del Seudo Metodio pudo haber llegado a la Península ibérica en fecha bastante temprana, aunque la verdad es que el primer testimonio de la misma aparece en ese mismo códice de Roda que, bajo el título de *item de Alexander*, transmite la parte de la revelación referente al encierro de las *gentes obscenae* por Alejandro Magno al otro lado de los Puertas caspias¹³⁵. Aunque no cabe duda del origen de ese texto fragmentario lo curioso es que ofrece una versión latina claramente distintita de la traducida por el monje Pedro y que en su día editó Sackur, lo que obliga a pensar que se está en el caso de la versión rotense ante otra versión derivada directamente de la griega.

Si hemos de juzgar por ese texto ofrecido en el códice de Roda la versión latina del Seudo Metodio que circulaba entonces en la Península ibérica se encontraba bastante interpolada. Por lo que no hay dificultad en explicar que en ese ejemplar hispano también figurara esa noticia de Mahoma, también transmitida en el manuscrito rotense, que ahora me ocupa. Pero no habría sido ésta la única interpolación de cierta longitud y contenido diverso que tuviera ese ejemplar hispánico del Seudo Metodio tan distinto de todas las versiones conocidas y derivadas de la traducción de Pedro.

En efecto, la inclusión por el Seudo-Metodio entre los pueblos encerrados por Alejandro de los bíblicos Gog y Magog, siguiendo una bien asentada tradición¹³⁶, le permitía aludir a la conocida profecía de Ezequiel sobre la escatoló-

¹³⁴ Sobre este famoso texto profético, para cuyo mejor conocimiento fue decisivo el descubrimiento en 1930 de la versión siria por M. Kmosko, así como la edición y estudio de los «Oráculos sibilinos» por Sackur en 1899 para el conocimiento de la fortuna del texto latino, vid. L. VÁZQUEZ DE PARGA, *Algunas notas* (nota 133), 143-146, y J. GIL, *Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII*, *Hispania Sacra*, 30, 1979, 57-67, y sobre todo P.J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1985, 13 ss.

¹³⁵ L. VÁZQUEZ DE PARGA, *Algunas notas* (nota 133), 147-151, que edita el texto.

¹³⁶ Cf. R. MANSUELLI, *I popoli immaginari: Gog e Magog*, en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, XXIX, 2, Espoleto, 1983, 496 ss.

gica presencia de ambos pueblos en Palestina¹³⁷. Pues bien, precisamente el códice de Roda contiene, como apéndice de mal llamado «Cronicón albeldense», un curioso texto que desde su primera edición por Gómez Moreno se conoce como «Crónica profética». Se trata ésta de un texto profético adscrito a Ezequiel que afirma la destrucción del poder islámico en la península y la restauración del Reino de los godos en el curso del año 883-884. El escrito se habría acomodado a los intereses de la Monarquía asturiana del momento pero a partir de un prototipo de indudable procedencia andalusí, pudiendo haber sido transmitido a los ambientes clericales norteños por monjes mozárabes junto con otros textos relativos a la historia de al-Andalus¹³⁸. El copista del texto afirma al principio del mismo haberlo encontrado *in libro Paritico*¹³⁹. Término este último que hasta el momento se ha resistido a cualquier explicación plausible. Sin embargo hace ya tiempo que Vázquez de Parga llamó la atención sobre el paralelismo entre la vieja profecía oriental del Seudo Metodio y la hispana de la «Crónica profética», proponiendo que esta última se hubiera escrito bajo la inspiración, más o menos directa, de aquella¹⁴⁰. En ese caso ¿no podría ocultar ese enigmático *Paritico* el nombre de la patria de Metodio, Pátara, debiéndose así corregir en *Pataritico*?¹⁴¹

En otro lugar ya propuse un origen norteafricano para una anterior versión de esta profecía sobre el próximo final de la dominación islámica¹⁴². Pues no resulta probable que hubieran sido los cristianos andalusíes los inventores de la profecía básica; pues, como muy acertadamente ha señalado Juan Gil, tanto la referencia a la lucha escatológica de Gog como el cómputo de 170 años de dominio islámico apuntan a un origen en la cristiandad del Mediterráneo oriental¹⁴³. Dado que no es posible pensar en la puesta en circulación de una profecía con mucha anterioridad al supuesto cumplimiento de la misma cabe pensar que la llegada de la versión primitiva a la Península Ibérica no sería anterior a mediados del siglo IX¹⁴⁴, por lo que podría suponerse que alguien como el

¹³⁷ EZECH., 38-39.

¹³⁸ Edición última por J. GIL, *Crónicas Asturianas* (nota 72), 185-188 (§ XVIII,8-XIX). Cf. M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro* (nota 73), 226 ss.

¹³⁹ Alb., XVIII, 8 (ed. J. Gil, *Crónicas* [nota 2], 185). Los manuscritos pelagianos posteriores e interpolados que transmiten el texto ofrecen algunas variantes, como *Patitico*, al tiempo que se adjetiva a este libro «del profeta Ezequiel».

¹⁴⁰ L. VÁZQUEZ DE PARGA, *Algunas notas* (nota 133), 153.

¹⁴¹ La existencia de las variantes textuales mencionadas en la nota 138 favorece esta conjetura, a parte de que los errores se habrían también podido producir por una posible interpretación como *vaticinio*.

¹⁴² L.A. GARCÍA MORENO, *En las raíces de Andalucía* (nota 103), 862 ss.

¹⁴³ J. GIL, *Judíos y cristianos en Hispania* (s. VIII y IX), *Hispania Sacra*, 31, 1978-1979, 57 ss.

¹⁴⁴ Indudablemente la profecía en su redacción actual tiene una exclusiva referencia hispánica —el cálculo de los 170 años de dominación de Ismael a partir de la invasión agarena de España— y una loca-

monje norteafricano Serviideo, mencionado más arriba, hubiera sido su transmisor; entre otras cosas por que nos consta que éste, en compañía del mozárabe Rogelio, proclamaron en Granada en el 852 una profecía apocalíptica, que afirmaba la proximidad de la Parusía y el Fuego eterno para los infieles, al parecer con gran éxito de audiencia¹⁴⁵.

Con estos mimbres me parece que es posible reconstruir la llegada a al-Andalus a mediados del siglo IX, y procedente de las comunidades cristiano-latinas norteafricanas, de una nueva versión latina muy interpolada del Seudo-Methodio. De ella se habría extraído esa noticia de Mahoma transmitida por el códice de Roda. Como ya advirtió Vázquez de Parga la relación entre esta extraña noticia del origen de la predicación de Mahoma y el viejo texto profético bizantino se vería en la importancia dada a la localidad de Erribon en el origen del Islam, que no es otra cosa que la transcripción de Yatrib (Medina) ofrecida por el Seudo-Methodio¹⁴⁶. Por lo demás nuestro texto ofrece una versión del origen de la misión profética de Mahoma emparentada con la conocida leyenda del monje Bahira como inspirador cristiano del meceno. Sin embargo el que en el texto rotense este último resulte ser un obispo de nombre Osio, sería prueba de que se escribió con anterioridad a la fijación de la leyenda del monje Bahira en la literatura cristiana oriental, aunque en relación bastante inmediata con la misma. Lo que conviene bien con la fecha que estoy proponiendo para nuestro texto algo anterior al 852¹⁴⁷. Es más, el contenido esencial del texto antimahometano del códice de Roda se relaciona también, aunque de forma totalmente independiente, con la leyenda de los orígenes de la predicación de Mahoma inserta en un texto de naturaleza apocalíptica que se conoce con el

lización africana (*finis Libie*), que malamente se trataría luego de acomodar a la topografía más o menos legendaria de la batalla de Covadonga (*in Libana*, vid. L.A. GARCÍA MORENO, Covadonga. Realidad y leyenda, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 194, 1996, 369). Si se tomara como principio del cálculo una fecha que fuera significativa para la dominación musulmana del Magreb ciertamente las más apropiadas serían las del 670, data de la gran expedición de Uqba que llevó a la fundación de la plaza fuerte y ciudad santa islámica de Qairuan, o la de la caída de Cartago en poder islámico en el 695; lo cual situaría la creación de la profecía en tierras africanas entre el 835-860 aproximadamente, fechas muy apropiadas para que la recogiera una persona como Serviideo poco antes de su llegada a tierras granadinas.

¹⁴⁵ Eulog., *Mem.*, II,13,1 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum* [nota 2], II, 432).

¹⁴⁶ L. VÁZQUEZ DE PARGA, Algunas notas (nota 133), 152. La ortografía del topónimo coincide exactamente con la ofrecida también por el fragmento sobre Alejandro y los pueblos obscenos transmitido por el códice de Roda, difiriendo an algo (*Etribum*, *Ethribum*, *ethribum*, *ettribum*) de las ofrecidas por las otras versiones del texto profético editadas por Sackur; lo que vendría a probar la procedencia de un mismo original completo de ese fragmento sobre Alejandro y de este de Mahoma copiados en el códice de Roda.

¹⁴⁷ Sobre la cronología de la leyenda de Bahira vid. lo dicho *supra* en la nota 86.

nombre de «Apocalipsis de Bahira», seguramente más tardío¹⁴⁸. También según mi propuesta la nota rotense sacada del «Libro de Metodio» se relacionaría con una esperanza apocalíptica de un pronto final de la dominación islámica en el Norte de África y....en España.

Pero la vida siguió y nada de eso ocurrió. Y aunque la aptitud de los mozárabes frente al Islam continuase siendo la misma su lengua cambiaría, imponiéndose al final el árabe. ¡Cruel destino el de los vencidos; Pero de eso ya se habló al principio.

¹⁴⁸ La utilización del término *papa* induce a dirigirnos a Oriente para buscar el origen de esta versión de la leyenda. El nombre de Osio debía relacionarse de inmediato por parte de los cristianos con el gran obispo hispano de tiempos de Constantino de fe arriana. Precisamente Juan de Damasco afirmó ya que Mahoma había frecuentado un monje arriano (*PG*, 94, 765 A); lo que nuevamente nos lleva a ambientes orientales relacionados con los escritos anti-islámicos del Damasceno, así como a una fecha temprana, y en todo caso ajena a la tradición de relacionar al monje cristiano con las crisis epilépticas de Mahoma y con la crisis del matrimonio de éste con Jadicha, que impondrá Teófanos el Confesor (cf. A.-T. KHOURY, *Polémique* [nota 1], 77 ss.), así como a los nombres de Sergio o Nestorio, que se generalizará para «el elegido» (= Bahira). Sin embargo también resulta evidente que la historia relatada en el códice de Roda tiene alguna relación con la leyenda oriental de Bahira. En efecto, en el llamado «Apocalipsis de Bahira» aparece relacionado con la figura de este último otro monje llamado *Ishoyahb* en su versión siriaca: un nombre que resulta fácil y erróneamente entendible por el *Papa Osius* de nuestro texto. Es más, en el texto del «Apocalipsis» este monje tiene la aparición de un ángel que le revela lo que ocurrirá desde el comienzo del «reino de los ismaelitas» hasta el Juicio final, y es a éste mismo al que un discípulo del ya fallecido Bahira cuenta que su maestro recibió la orden de dirigirse a las proximidades de Yatrib para predicar el Cristianismo a los árabes (cf. J. BIGNAMI-ODIER – G. LEVI DELLA VIDA, *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira, Mélanges de l'Ecole d'Art et d'Archéologie française de Rome*, 1950, 129 ss.). Evidentemente el texto del códice de Roda tiene un parecido con ese relato, aunque con cambios importantes: el obispo Osio recibe la visita de un ángel que le ordena ir a predicar el Evangelio a los habitantes de Yatrib (Érribon), pero al enfermar transmite la orden a un discípulo suyo llamado Ozim; pero al llegar a Yatrib el joven Ozim es engañado por el Maligno, al que cuenta su misión, que le ordena cambiar su nombre por el de Mahoma y predicar la famosa aleya de «Allah es el más grande y Mahoma su profeta». No debe dejarse de señalar aquí que este nombre de *Ozim* se relaciona evidentemente con el de *Maozim* (máxime si se lee conjuntamente con el de Mahoma) que, como se vio (*supra* nota 124), tanta importancia tenía en la argumentación de la idolatría de Mahoma según Álvaro; curiosamente el texto del códice rotense termina afirmando que *Alla occuber* era la advocación del Demonio tentador, que se relaciona con la equivocada exégesis que del epíteto asociado a Dios hizo una parte de la crítica oriental (vid. *supra* nota 124). Estas relaciones y estas diferencias de nuestro texto con el «Apocalipsis de Bahira» obliga a pensar que ambos surgieron de un fondo oriental común, pero no en una derivación directa de ambos; lo que se aviene bien con una datación del «Apocalipsis de Bahira» posterior a la propuesta en su momento por M. ABEL (*apud* J. Bignami-Odier – G. LEVI DELLA VIDA, *ibidem*, 132, nota 3).