



La *aventura heroica* en el *Kitāb al-anwār* de los moriscos del siglo XVI: Mahoma como arquetipo del “héroe-niño”

Emil Leonardo Cruz Fernández¹

Recibido: 28 de enero de 2018 / Aceptado: 29 de enero de 2019

Resumen. En este trabajo exploro cómo se despliega el modelo nuclear de *la aventura heroica* en la versión aljamiada del *Kitāb al-anwār* (*Libro de las luces*), relato pseudo- biográfico sobre el Profeta Mahoma. Analizo cómo en esta narración morisca del siglo XVI se exhiben las tres fases que competen a la aventura heroica —“salida”, “iniciación” y “retorno”—; asimismo examino la imagen del Mensajero de Alá como arquetipo del héroe-niño, cuyas vivencias incluyen temas o circunstancias que competen a este perfil heroico: “concepción milagrosa”, “exilio” y “regreso”. Mi estudio concluye que la imagen del profeta Mahoma como un héroe-niño, así como el modelo nuclear de la aventura del héroe en el *Kitāb al-anwār*, podría haber despertado en los lectores y oyentes moriscos del siglo XVI, el deseo de adherirse con vehemencia (pero clandestinamente) a sus prácticas religiosas, así como enfrentar las adversidades con coraje y tenacidad, teniendo en cuenta que, al igual que el Profeta Mahoma y sus antepasados, su fe, ejercicios espirituales y constancia los conducirían hacia el *Alýanna* (Paraíso), dimensión metafísica prometida en el Corán a los musulmanes que permanezcan firmes a los preceptos islámicos.

Palabras clave: *Kitāb al-anwār*; *Libro de las luces*; el Profeta Mahoma; Moriscos; Literatura aljamiado-morisca; siglo XVI.

[en] *The Hero's Adventure* in the *Kitāb al-anwār* of XVI century Moriscos: Muhammad as the Child-Hero archetype

Abstract. In this paper I explore how the archetypal pattern of the *hero's adventure* unfolds in the *Aljamiado* version of the *Kitāb al-anwār* (*Book of Lights*), a pseudo-biographical account about Prophet Muhammad. I analyze how in this sixteenth century Morisco narration exhibits the three stages that pertain to the *hero's journey* —“departure”, “initiation” and “return”—. I also examine Allah's Messenger's image as an archetype of the child-hero, whose experiences include themes or circumstances that correspond to this heroic profile: “miraculous conception”, “exile” and “return”. My study concludes that the image of Prophet Muhammad as a child-hero, as well as the archetypal pattern of the *hero's adventure* in the *Kitāb al-anwār*, could have aroused in 16th Century *Moriscos* readers and listeners, the desire to adhere vehemently (but clandestinely) to their religious practices, as well as to face adversities with courage and tenacity, bearing in mind that —just like the Prophet Muhammad and his ancestors— their faith, spiritual exercises and constancy would lead them towards the *Alýanna* (Paradise), metaphysical dimension promised in the Qur'an to those Muslims who remain loyal to Islamic precepts.

Keywords: *Kitāb al-anwār*; *Book of Lights*; Prophet Muhammad; Moriscos. Aljamiado-Morisco Literature; 16th century.

¹ Graduate Center, Cuny
E-mail: ECruzfernandez@gradcenter.cuny.edu

Sumario: 1. La Aventura heroica. 2. La popularidad y el objetivo del *Kitāb al-anwār* entre los moriscos del s. XVI. 3. Aspectos de la aventura heroica en el *Kitāb al-anwār* (*Libro de las luces*). 4. El “ciclo de la infancia” del héroe en el *Libro de las luces*. 5. La “concepción milagrosa” del Profeta Mahoma. 6. “Exilio” y “regreso” del niño Mahoma. 7. A modo de conclusión.

Cómo citar: Cruz Fernández, E.L. (2019): La *aventura heroica* en el *Kitāb al-anwār* de los moriscos del siglo XVI: Mahoma como arquetipo del “héroe-niño”, en *Anaquelel de Estudios Árabes* 30, 103-125.

1. La aventura heroica

El mitólogo Joseph Campbell, en su conocido estudio *The hero with a Thousand Faces* (1949), defiende que todas las tradiciones mitológicas, religiosas, culturales y sociales contienen mitos, leyendas y relatos en los que aparece el arquetipo del héroe, modelo universal que casi siempre emblematiza los máximos ideales de una determinada tradición. El arquetipo del héroe, con frecuencia, aparece como un dios, avatar, emperador, profeta, líder o entidad ilustre que emprende un viaje en pos de la realización de algún ideal que puede ser político, psicológico o espiritual. Es por ello que nos es posible identificar similitudes esenciales entre personajes de corte heroico como Gilgamesh, Odiseo, Moisés, Rāma, Jesucristo y Mahoma; cada uno de estos ejemplares del héroe constituye, a mayor o menor grado, un paradigma que señala la posibilidad de un logro como resultado del esfuerzo y del empeño consciente². A pesar de sus respectivos contextos mitológicos, religiosos, sociales y/o culturales, estos personajes universales emprenden (de un modo u otro) un viaje que puede ser tanto literal como psicológico —tal es el caso de Leopold Bloom, protagonista de la novela *Ulysses* de James Joyce—. Dicho viaje, a su vez, atañe a otro patrón arquetípico que Campbell ha denominado como *la aventura heroica* o *el monomito*. En el modelo universal de *la aventura heroica* se destaca siempre, una unidad nuclear que implica tres fases esenciales que competen a la experiencia del héroe-protagonista en torno a su periplo arquetípico: “la salida”, “la iniciación” y “el retorno”³. De acuerdo al mitólogo estadounidense, rasgos de cada una de estas etapas se pueden identificar en mitos, leyendas y relatos de casi todas las culturas y épocas.

En sus diversos perfiles posibles, el héroe fundamentalmente sale de su entorno cotidiano y viaja hacia lo desconocido o extraordinario, espacio extraño en el que el protagonista debe pasar por varias pruebas a través de las cuales ha de demostrar su gran valor, sus destrezas (físicas o psíquicas), así como su excepcional linaje (sea este sanguíneo o iniciático). Lejos de su hogar, el protagonista heroico, por lo general, debe enfrentarse a fuerzas contrarias que se interponen entre él y su ideal, objetivo o galardón. Tras superar una serie de pruebas, luchar vehementemente contra feroces enemigos y mostrarse pertinaz ante las adversidades que forzosamente

² Carl Jung alude a los oscuros y antiguos orígenes del arquetipo del héroe, según él, este modelo universal se originó “when man did not yet know that he possessed a hero myth; in an age, that is to say when he did not yet consciously reflect on what he was saying. The hero figure is an archetype, which has existed since time immemorial”. Jung, Carl. *Man and His symbols*, Estados Unidos 1964, p. 61.

³ CAMPBELL, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton 1973, p. 30.

se le presentan⁴, el héroe accede a un conspicuo espacio en el que entra en contacto directo con un *source of power*⁵ (fuente de poder) que le otorga conocimiento, poderes extraordinarios, bendiciones o dones que cambian para siempre su modo de ser o su forma de entender el mundo. Este proceso —que con frecuencia compete a un despertar, cambio o transformación importante en el carácter del viajero heroico— es el que se conoce en el monomito como “la iniciación”. Una vez que ha adquirido su premio, el viajero habitualmente pasa a la tercera fase de la aventura heroica, que es cuando el héroe regresa a su realidad o mundo cotidiano con el propósito de compartir el galardón obtenido con sus congéneres. La experiencia adquirida durante su aventura le confiere al personaje heroico la potestad de otorgar a sus partidarios *boons*, gracias o dones que éstos podrían utilizar para facilitar su porvenir, ya sea en su vida comunitaria, o en algún viaje que otro miembro de la comunidad esté a punto de emprender. En general, la recompensa obtenida por el héroe como fruto de su aventura, implica siempre un estado de plenitud ya sea corporal, político, psíquico o espiritual. Es importante recalcar que el logro obtenido por el viajero heroico nunca es para sí mismo, sino para el bien de otros. En muchos de los relatos en los que se da tal modelo nuclear, las dádivas obtenidas por el héroe les conceden a un “nuevo viajero” la posibilidad de maximizar sus capacidades, las cuales les permitirán —después de vivir su propia aventura— lograr un galardón similar o mayor al alcanzado por el héroe precursor. Aunque las etapas del modelo nuclear de la aventura heroica no varían en su esencia, Campbell manifiesta que el arquetipo del héroe mitológico aparece con varios perfiles y formas⁶; con frecuencia, tales perfiles se ajustan a factores diversos en consonancia con nociones y necesidades de una determinada tradición. Entre los diversos perfiles heroicos se encuentran el héroe como redentor del mundo o salvador de la humanidad⁷, el héroe-humano, el héroe-emperador⁸, el

⁴ En *The Hero with a Thousand Faces*, Campbell también refiere que cada una de las tres etapas que comprenden la estructura del monomito heroico contiene en sí una serie de pasos o circunstancias que el protagonista del monomito encuentra durante su viaje. El humanista asevera que el héroe mitológico, en su trayecto arquetípico, podría encontrarse con diecisiete posibles situaciones. Entre tales posibles circunstancias se encuentran: “la llamada a la aventura”, “la negativa al llamado”, “la mujer como tentación”, “el vientre de la ballena”, “el encuentro con la diosa”, “la apoteosis” y “la negativa al regreso”. Es posible también, que dentro de una fase en particular se contrapongan varios eventos o circunstancias. Asimismo, si en un relato existen más de una figura heroica —como es el caso del *Libro de las luces*— es factible que cada una de estas, independientemente, tenga su propia aventura heroica con sus propias circunstancias.

⁵ *Idem*, p. 35.

⁶ Para una descripción detallada de algunas de las diversas facetas del héroe mitológico, véase el capítulo 3 de la parte II en el citado estudio de Campbell. *The Hero*, Princeton 1973, pp. 315- 356.

⁷ Como ejemplos generales del héroe como entidad que redime (ya sea al género humano o a una comunidad de cautivos) o que de cierto modo renueva la vida de las personas, podemos citar a Varāha, una encarnación del dios hindú Viṣṇu con forma de jabalí que, de acuerdo al relato mitológico del Canto Segundo del Bhāgavata Purāṇa, rescata a la Tierra cuando esta —por obra del demonio Hiranyāksha— se encuentra sumergida en las profundas aguas del *Garbhodaka* u océano cósmico; el avatar Varāha salva al planeta y a todos sus habitantes de un inminente final. *The Bhāgavata Purāṇa*: <http://www.srimadbhagavatam.org/contents.html>. De modo distinto, pero mostrándose igualmente como un redentor, Moisés salva de la esclavitud al pueblo de Israel sacándolo de Egipto y encaminándolo hacia la Tierra Prometida, tal cual se relata en el Antiguo Testamento (Éxodo 2-14). Otro personaje universal que se perfila como benefactor de la humanidad es Prometeo, el famoso titán de la mitología griega que le hurta a los dioses del Olimpo el secreto del fuego y se lo enseña a los hombres para que éstos puedan cocinar sus alimentos, forjar sus metales y calentarse durante el invierno. Hesíodo. *Trabajos y días*. Madrid 2013, vv. 42-59.

⁸ Por su parte, el héroe-emperador es el prototipo que se puede contemplar en los protagonistas de obras de la literatura universal tales como *El Rāmāyana*, *La Odisea*, *El Mahābhārata* y el *Libro de Alexandre*; en los relatos en los que el viajero heroico aparece con este perfil, el héroe suele ser un monarca, emperador, príncipe o líder político que experimenta una serie de pruebas a través de las cuales debe mostrar su capacidad de gobernar o regir un imperio, pueblo o nación, asimismo mostrar su estirpe divina, real, iniciática o psíquica.

héroe-santo⁹ y el héroe-niño¹⁰. Aunque el personaje del héroe se perfila casi siempre como el ideal o modelo perfecto de una tradición, cada uno de los perfiles en los que dicho arquetipo se manifiesta señala una faceta que cumple con un propósito en particular. El perfil del héroe-niño, por ejemplo, suele tener un designio en ciertos aspectos diferente al que podría derivar de un relato en el que el héroe aparece como redentor o como emperador. En el presente trabajo examino cómo el personaje de Mahoma se ajusta al perfil universal del héroe-niño en la versión aljamiada¹¹ del *Kitāb al-anwār* (*Libro de las luces*)¹², uno de los relatos más producidos y leídos por los moriscos o cripto-musulmanes españoles del siglo XVI¹³. Asimismo, exploro cómo en esta obra miscelánea —escrita en castellano con caracteres árabes— se recrea el modelo nuclear de la aventura heroica con sus habituales fases.

Antes de analizar cómo se manifiestan *la aventura heroica* y el arquetipo del héroe-niño en el *Libro de las luces*, considero pertinente señalar que esta leyenda de los moriscos españoles del Siglo de Oro es la traducción de un relato arábigo de Abū-l-Ḥasan-al-Bakrī¹⁴, escrito durante el siglo XIII¹⁵. La obra pertenece a la tradición de la *sīra* (*al-sīra al-nabawiyya*) (biografía del Profeta Mahoma), un género literario popular y de larga tradición en la cultura islámica, cuyos orígenes se remontan a la biografía profética titulada *Sīrat Rasūl Allāh* (s. VIII de la era cristiana) del historiador y hagiógrafo Ibn Ishāq (m.787). Este cronista, oriundo de la ciudad de Medina, se dio la tarea de recopilar y seleccionar relatos de tradición oral sobre el Profeta,

⁹ Entre los personajes arquetípicos que competen a este perfil se destacan personajes bíblicos como el paciente Job, el mártir Esteban y el patriarca Abraham. En la misma línea se encuentran los santos Barlam y Josafat, protagonistas de la famosa leyenda medieval conocida en toda Europa como *Barlamus et Josaphatus*, obra que con matices cristianos reproduce la biografía del Buda. *Barlam and Josaphat: A Christian Tale of the Buddha*. Ed. & Trad. Peggy MacCracken, Nueva York 2014, p. x. Asimismo, como héroe-santo se manifiesta el personaje de Profeta Mahoma en distintos relatos de la tradición musulmana de todas las épocas, entre tales se encuentra el texto aljamiado-morisco del siglo XVI conocido como *La muerte del Profeta* (Ms. T19), en el que el Enviado de Alá aparece como modelo perfecto de santidad y de compasión infinita. Consuelo López-Morillas. *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El Profeta de los moriscos*. Madrid: CSIC-AE-CI, 1994, pp. 141-145.

¹⁰ En cuanto al perfil del héroe-niño, podemos hacer alusión a personajes que encarnan el prototipo del *Child of destiny* o “niño de la promesa” tales como el travieso niño Krishna en el libro décimo del *Bhāgavata Purāna* de la literatura védica, también Moisés y el rey David durante su infancia según el *Antiguo Testamento*; asimismo el personaje Jesús niño tal cual aparece en los Evangelios y en ciertos textos apócrifos como *El Evangelio de la infancia de Tomás*. Véase cualquiera de las versiones en línea de dicho texto apócrifo: <http://www.gnosis.org/library/infoma.htm>; <http://escrituras.tripod.com/Textos/EvTomas.htm>

¹¹ La literatura aljamiado-morisca se caracteriza por su estar escrita en castellano con grafía árabe. Esta literatura híbrida la cultivaron los musulmanes clandestinos de España desde finales del siglo XV hasta principios del siglo XVII. Los textos aljamiado-moriscos se distinguen fundamentalmente por su clandestinidad, proselitismo a favor del islam, su versatilidad genérica y por su énfasis en la situación socio-cultural de los moriscos en España.

¹² *El libro de las luces. Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma*. Estudio y ed. crítica María Luisa Lugo Acevedo. Madrid: Sial & Trivium, 2008, se utiliza en las referencias al texto. En esta edición crítica, la estudiosa toma en cuenta todos los manuscritos conocidos hasta el momento de la leyenda aljamiada, entre los que se encuentran: 4955 de la Biblioteca Nacional de Madrid, T-17 y el T18 de la Biblioteca Real Academia de la Historia, el 3235 de la Biblioteca Palacio y el manuscrito de Urrea de Jalón.

¹³ HARVEY, L. P., *Muslims in Spain: 1500-1614*, Chicago 2006, p. 149.

¹⁴ Con respecto a Hasan-al-Bakrī, López-Morillas comenta que “es una figura algo misteriosa a quien se supone activo en Iraq (...) en la segunda mitad del siglo XIII”, pero de la que se conoce muy poco. De acuerdo con la estudiosa tampoco se sabe si realmente fue el autor de todas las obras a él atribuidas, entre las que se encuentra el famoso *Kitāb al-anwār*, tan popular entre los moriscos españoles del siglo XVI. LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el Profeta de los moriscos*, Madrid 1994, p. 26.

¹⁵ *El libro de las luces*, p. 23.

compendiándolos en el texto que terminó convirtiéndose en el prototipo del género literario de la *sīra*¹⁶.

La versión aljamiada de esta famosa pseudo-biografía novelada consta de siete capítulos o apartados, su eje central es la *Nūr Muḥammadī* (Luz divina de Mahoma), cualidad trascendental que caracteriza a todos los patriarcas y *anabíes* (profetas) que conforman la genealogía directa de Mahoma, quien para la religión musulmana es el *Khātām al-Nabīyyīn* (Sello de los profetas)¹⁷. Según la leyenda, esta Luz celestial precede a la creación de la tierra, y por encomienda de Alá es transmitida a través de una *varonía de la luz* o sucesión profética que ininterrumpidamente pasa de generación en generación, desde Adán hasta el Profeta Mahoma. Los primeros cuatro capítulos de dicha leyenda pseudo-biográfica narran las peripecias de los ascendientes del Enviado, las pruebas a las que éstos son sometidos por la Providencia para probar su fe, las tentaciones de Iblis (el diablo) quien, transformando su apariencia, intenta engañarlos, así como las batallas que contra sus enemigos (los judíos) deben librar estos virtuosos hombres para proteger la *Nūr Muḥammadī*. Casi todo alrededor de estas personas parece estar en contra del advenimiento de Mahoma, pero gracias a la copiosa fe y tenacidad de estas personas, arquetipos todos del héroe, el Mensajero de Alá finalmente nace.

En los capítulos siguientes del texto se narran las bodas de Āmina y ‘Abdu Allāh, los padres del Profeta, así como el tan esperado nacimiento del Mensajero divino, acontecimiento mirífico que al-Bakrī relata con gran belleza literaria y con cierta sutilidad espiritual que recuerda mucho al Canto (o Libro) décimo del Bhāgavata Purāṇa¹⁸ de la literatura védica. Al momento justo de dar a luz, Āmina, la madre de Mahoma, tiene una experiencia trascendental comparable con el *samadhi*¹⁹, en la que simultáneamente ella contempla todo el universo. Al nacer el Profeta, su abuelo ‘Abdu Almuṭalib quiere verlo, pero un guardián celestial lo convence de que debe esperar porque el recién nacido ha sido escondido de los hombres para que durante los próximos tres días los *almalakes* (ángeles) le rindan homenaje. La leyenda luego narra cómo las aves, las nubes, los árboles, los montes y otras criaturas discuten so-

¹⁶ KHALIDI, Tarif, *Images of Muhammad: narratives of the Prophet in Islam across the centuries*. Nueva York 2009, pp. 15-16. Khalidī también señala que alrededor del siglo IX de nuestra era, el género de la *sīra* dio lugar a otro género biográfico conocido como *tabaqat*, que significa ‘generaciones’. El primero en sistematizar este género fue un erudito muslim Ibn Sa’d (m. 845). Mientras la *sīra* se ocupa de la biografía del Profeta, el género de la *tabaqat* pone énfasis en la biografía de los *Sababa*, es decir, los hombres y mujeres más allegados al Mensajero de Alá. *Idem*, p. 16.

¹⁷ *El Corán*. (Ed.) Julio Cortés, New York 1989, 33: 40.

¹⁸ El *Bhāgavata Purāṇa* también conocido como el Śrīmad Bhāgavatam es uno de los textos sagrados en lengua sánscrita que forma parte de los dieciocho Purāṇas del hinduismo. Estas escrituras sagradas incluyen mitos, leyendas, filosofía, oraciones, métodos de adoración, entre otros elementos que tienen que ver con la cosmología, tradiciones y creencias milenarias de la cultura védica. Estos textos, cuyos orígenes se remontan a una tradición oral, posiblemente se comenzaron a redactar poco antes del primer siglo de nuestra era, sin embargo, la forma del texto que actualmente se conoce data más o menos del siglo II al siglo IV de nuestra era, y más tarde. *The Penguin Dictionary of Religion in India*. Penguin Books India, 2006, p. 374. El Bhāgavata Purāṇa se divide en doce libros, de los cuales el décimo es el más extenso. Este décimo libro se centra en la narración del nacimiento, la infancia, los milagros y los pasatiempos maravillosos de Kṛṣṇa, un avatar o encarnación del dios hindú Viṣṇu. En este relato védico, el avatar hindú aparece como prototipo del héroe-niño. De algunas de las analogías que observo entre el Śrīmad Bhāgavatam y el *Libro de las luces* en torno al prototipo del héroe-niño y a la aventura heroica, me ocuparé más adelante en el presente trabajo.

¹⁹ En el hinduismo el *samadhi* se entiende como la unión victoriosa del alma con el Espíritu (lo Trascendente). YOGANANDA, Paramahansa. *God Talks with Arjuna: the Bhagavad Gita royal Science of God Realization*, India 2005, p. 15.

bre quién posee las mejores condiciones para criar al Mensajero; una voz del cielo le revela a Āmina que la mujer que criará a su hijo se llama Halīma. El relato continúa con la narración de acontecimientos milagrosos acaecidos a Halīma poco antes de convertirse en la nodriza y madre de crianza del Profeta, y de eventos de la infancia de Mahoma.

La última parte del *Kitāb al-anwār* destaca el muy conocido episodio del “fendimiento del vientre del anabí”. En este pasaje, tres individuos aparentemente celestiales arrebatan al niño Profeta y lo llevan a lo alto de un monte, allí le abren el vientre y el pecho para extraerle los intestinos y el corazón. El niño, sin sentir dolor alguno, observa toda la operación y ve cómo limpian sus órganos (con nieve), ponen cada miembro en su lugar, y luego sellan la herida sin que quede rastro de incisión. El tema principal de este episodio, la purificación del Profeta Mahoma, no deja de evocar en nosotros, lectores modernos, una especie de rito iniciático. Tampoco dejan de ser interesantes las similitudes de este suceso milagroso con efemérides descritas en textos de otras tradiciones antiguas como la egipcia y la védica. Después del milagro de la purificación del Enviado de Alá y de otros incidentes de menos relevancia, al-Bakrī refiere cómo Halīma le devuelve el niño a ‘Abdu Almuṭalib (su abuelo), la muerte de Āmina cuando el niño tiene diez años de edad y cómo antes de morir ‘Abdu Almuṭalib le encomienda a su hijo Abī Ṭalib la crianza de Mahoma, su sobrino.

Abī Ṭalib, tío y nuevo tutor del Profeta, continúa con su crianza. En una ocasión, mientras tío y sobrino se encuentran de viaje en *Aššām* (Siria), conocen a Buhayra, un ermitaño o anacoreta cristiano que al ver a Mahoma lo reconoce como el Mensajero de Alá y le aconseja al tío que inmediatamente retire al niño porque en el lugar donde se encuentran hay judíos que quieren matarlo. Abī Ṭalib regresa inmediatamente con el niño a La Meca, pero en este punto la narración se vuelve algo apresurada y al-Bakrī da un salto donde inesperadamente aparece Mahoma ya adulto. A continuación, el autor pasa a narrar el casamiento de Mahoma con la viuda Jadīya, los hijos que tiene con esta y finalmente la Revelación que el *Anabí* recibe en el monte Uḥud donde el Arcángel Gabriel impone sus manos sobre él para purificarlo de todo pecado. Una vez purificado, Gabriel le anuncia a Mahoma su misión profética. Así finalizan las incidencias referidas en el *Libro de las luces*.

2. La popularidad y el objetivo del *Kitāb al-anwār* entre los moriscos del s. XVI

La popularidad del *Libro de las luces* entre los moriscos del siglo XVI quizás se deba en parte a la vivacidad del relato, a la riqueza de los diálogos y a las detalladas descripciones de eventos maravillosos que seguramente provocaban la admiración de los lectores u oyentes. Para Consuelo López-Morillas la obra es “una novela de caballerías a lo islámico”²⁰, ya que en la misma los personajes claves, arquetipos todos del héroe, son caracterizados como modelos de fe, fuerza y virtud. Varios de estos personajes ejemplares realizan proezas asombrosas que nos recuerdan a las de personajes caballerescos como el Amadís de Gaula — personaje heroico de nuestra

²⁰ LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo. *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El Profeta de los moriscos*, Madrid 1994, p. 26.

literatura medieval—. Aunque L. P. Harvey afirma que el objetivo primordial de este relato aljamiado era doctrinal, el estudioso no descarta la posibilidad de que los cripto-musulmanes hubiesen utilizado esta narración como novela o libro de entretenimiento²¹. No obstante, si se recuerda que esta leyenda fue refundida, leída y puesta en circulación bajo asedio, poniendo los moriscos sus propias vidas en peligro por el simple hecho de tener bajo su poder un texto redactado con caracteres arábigos²², entonces la circulación secreta de este conocido relato señala que no pudo haber sido leído por entretenimiento solamente. Es muy posible que el texto de esta pseudo-biografía profética, hasta cierto nivel, haya tenido un sentido sacro para los musulmanes del s. XVI en España. Es importante destacar que los relatos que como el *Libro de las luces* competen al género de la *sīra*, aparte de ser de carácter popular y no oficial, son narraciones muy queridas por los musulmanes en general. Asimismo, no hay que pasar por alto que —a pesar de que moriscólogos y estudiosos modernos catalogan dichas narraciones como pseudo-biográficas— para la cultura popular islámica de todas las épocas, los miríficos eventos en torno al advenimiento, nacimiento y vida del Profeta Mahoma son considerados como realidad histórica o acontecimientos verídicos.

La traducción aljamiada de esta bien conocida leyenda musulmana²³, según se observa en el breve resumen que de la misma acabo de presentar, es una biografía parcial del Profeta cuyos atrayentes sucesos novelescos, aunque incompletos porque apenas aluden a la edad adulta del héroe-protagonista, aparecen en orden cronológico y están en consonancia con algunos de los principales relatos descritos en las *sīras* tradicionales²⁴. Tarif Khalidi sostiene que un común denominador en estas biografías proféticas es la ausencia de comentarios en torno a los eventos narrados. De acuerdo con el historiador palestino, el género de la *sīra* se ocupa de simplemente narrar acontecimientos significativos de la vida del Profeta, otorgándole a los receptores de la obra la libertad de interpretar las incidencias según consideren²⁵. Sin embargo, debe tenerse por axiomático que la “libertad” de interpretación a la que hace alusión Khalidi, hay que entenderla dentro de los parámetros ideológicos de la filosofía y religión musulmanas, y que en la cultura islámica Mahoma es el modelo por excelencia, ya que “Everything he did [el Profeta] held

²¹ HARVEY, L. P., *Muslims in Spain*, Chicago 2006, p. 149.

²² LÓPEZ-BARALT, Luce, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid 2009, p. 14.

²³ FIERRO, Maribel, “El Kitāb al-anwār y la circulación de libros en al-Andalus”, *Sharq al-Andalus*, 20 (2011-2013), pp. 97-108.

²⁴ De acuerdo con Khalidi, el género de la *sīra*, como lo estructuraron sus cuatro “padres fundadores” —Ibn Ishāq (m. 767), al-Wāqidī (d. 822), al-Balādhurī (m. 892) y al-Ṭabarī (m. 923)— consta de siete partes: 1) Un preludio donde se relata, entre otras cosas, la creación, la historia de la tribu de Mahoma, poniendo especial énfasis en su abuelo ‘Abdu Almuṭalib y por consiguiente en su padre ‘Abdu Allāh; 2) el nacimiento y eventos de la infancia del Profeta; 3) su juventud y su matrimonio con Jadīya; 4) los pormenores de las bodas de Mahoma y Jadīya; 5) la predicación en La Meca y las tribulaciones experimentadas por el Mensajero y sus primeros seguidores, incluyendo los eventos que pertenecen a los llamados “Años dolorosos” del Profeta tales como la muerte de Abī Ṭalib, tío de Mahoma, y de su esposa Jadīya; 6) la Hégira (*Hijrah*) o Emigración de La Meca a Medina en el año 622, así como otros eventos relacionados con el establecimiento de la primera comunidad islámica en Medina y la conquista de La Meca en el año 630; y 7) Los últimos días del Profeta y su muerte. KHALIDI, Tarif, *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam Across the Centuries*, New York 2009, pp. 60-61. El *Libro de las luces*, que se basa en la versión arábiga de al-Bakrī redactada en el siglo XIII, mayormente se ocupa de las primeras dos partes de las *sīras* tradicionales, aludiendo muy brevemente a eventos como la boda de Mahoma, que pertenecen a la tercera parte.

²⁵ *Idem*, p. 70.

some example, some lesson or another for the believers²⁶. Indeed, his biography (*sīra*) was sometimes used as a synonym for his normative example (*Sunna*)²⁷. Por lo tanto, la tradición musulmana, en general, entiende que al leer sobre su vida y sus hechos el devoto musulmán encuentra un referente que les señala la *Sunna* (Tradición) por la que ha de regirse durante su existencia en la tierra, en pos del gran ideal muslim: el *Al-ġanna* (Paraíso).

En concomitancia con Khalidi, pero refiriéndose a la literatura de los moriscos españoles, L. P. Harvey puntualiza que los textos aljamiados del siglo XVI que tratan sobre la vida de Mahoma se caracterizan por tener un objetivo didáctico. Estos relatos se leían como literatura ejemplar que le servía a la comunidad morisca como herramienta moral que le ayudaba a lidiar con las tribulaciones que a diario tenían que superar como grupo social clandestino²⁸. Pero aparte de adoctrinar informalmente a sus lectores y escuchas, Vincent Barletta explica que, durante la España del Siglo de Oro, los *alfaques* utilizaban la traducción aljamiada del *Kitāb al-anwār* como material pedagógico en la formación religiosa de niños cripto-musulmanes²⁹, para quienes el texto ejemplificaba y evocaba actividades habituales de la religiosidad morisca³⁰. Estas acciones ilustradas o modeladas por los personajes del relato, aluden muchas veces a comportamientos tan cotidianos como rezar antes de comer y relacionarse con el prójimo.

Entre los múltiples pasajes que posiblemente servían de ejemplo a los moriscos se encuentra un fragmento en el apartado que relata la vida de Hāšīm, el bisabuelo paterno del Profeta. Al igual que todos los de su linaje, Hāšīm es ejemplo de solidaridad y compasión para con sus semejantes. Esto se ilustra en uno de los pasajes del texto en los que la voz narrativa, celebrando sus virtudes dice:

no le beniya/ wēšped ke no lo rresibiyeše, ni beniya // pobre ke le fiziše [*hic. hiciese*] biyen. I kiyen abiya de pagar / omesiliyo [*pena pecuniaria que se imponía con razón de homicidio*], pagábalo por-él. / l-y-a kuwalkiyere debdor, paga šu debdo... kuwelkyere [*sic.*] / ešpollado [*despojado*] ke le beniya, beštīyalo; kuwalkiyere / al'aribo [*extranjero*] apelegábalo [*allegábalo*]... i kuwando / beniya la noyte [*noche*] i ŷinkaba [*quedaba, sobraba*] alguna biyanda, lansábala // a laš alimañaš i-y-a laš abeš³¹.

Aunque directamente el narrador no le exhorte al lector a imitar a Hāšīm, el joven muestra la conducta que se espera de todo buen musulmán: darle de comer al que tiene hambre, limosna al pobre, cobijo al desprotegido o sin techo, vestido al que está

²⁶ En el Corán hay una aleya que explícitamente afirma: “Quien obedece al Enviado, obedece a Alá” (4:80). Por lo tanto, en el islam, Mahoma es el Mensajero de Dios, pero también Su representante en la tierra.

²⁷ KHALIDI, Tarif, *Images of Muhammad*, New York 2009, p. 4. Por otra parte, en el islam se tiene por axiomático que el Enviado de Alá, a través de su intachable ejemplo, pauta la *Sunna* que ha de conducir a los musulmanes (que son fieles a los preceptos doctrinales) a la meta óptima: el *Alġanna*.

²⁸ HARVEY, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago 2006, pp. 148-149.

²⁹ BARLETTA, Vincent, *Covert gestures: Crypto-Islamic literature as cultural practice in early modern Spain*, Minneapolis 2005, p. 88.

³⁰ *Idem*, pp. 83-84.

³¹ *El Libro de las luces*, pp. 114-115. En el presente trabajo, las citas directas a textos aljamiados con frecuencia incluyen palabras que aparecen entre corchetes. Estos vocablos entre corchetes fueron incluidos por María Luisa Lugo Acevedo para facilitar la comprensión de los mismos. Siempre que cito pasajes de estos textos, los copio tal cual aparecen su edición del *Libro de las luces*.

desnudo, etc. Interesante es también observar que la compasión del futuro bisabuelo de Mahoma no sólo se extiende hacia otros seres humanos, sino también hacia los animales, quienes según el Corán constituyen una comunidad (*umma*) que al igual que los hombres también depende de Alá³². Podríamos entonces decir que la actitud de Hāšīm para con las aves y demás animales, posiblemente insiste en su elevado nivel de adherencia a la Palabra revelada en el libro sagrado, comportamiento que pudo servirle de ejemplo al lector u oyente musulmán clandestino de la España del s. XVI.

En referencia al *Libro de las luces*, Lugo Acevedo en su edición crítica de esta leyenda morisca, afirma que esta constituía un arma de resistencia política en contra de la represión inquisitorial de la que eran objeto los musulmanes españoles durante el siglo XVI³³. Desde esta perspectiva, entonces, pueda que al leer sobre las batallas en las que los antecesores del Profeta Mahoma luchan contra judíos, la comunidad cripto-islámica rememorara los desafíos sociales que como grupo minoritario tuvieron que enfrentar en la España católica del Siglo de Oro. La leyenda aljamiada, en este sentido, acaso constituiría un texto ejemplar que reforzaba la fe de los moriscos clandestinos, y a la misma vez les auguraba el triunfo de la Luz sobre la oscuridad (es decir, la injusticia, la ignorancia y/o la maldad). Por su parte, Barletta formula que dicha *sīra* posee versatilidad literaria y distintos niveles de lectura que le ofrecían a los lectores y escuchas de la obra diferentes modos de interpretación de acuerdo a la sofisticación intelectual de cada quien³⁴.

Si se consideran los distintos niveles de lecturas posibles en la leyenda del *Kitāb al-anwār*, sale a relucir el sentido sagrado del texto y la importancia que en las distintas tradiciones religiosas han tenido los símbolos y arquetipos universales como el del héroe y su aventura heroica. De acuerdo al filósofo Frithjof Schuon, los símbolos y modelos arquetípicos tienen el objetivo de transmitirles a las personas imágenes que se asocien tanto a sus necesidades reales como a sus intereses u objetivos óptimos. Para que puedan calificarse como efectivos, dichos símbolos y modelos deben proporcionarles a los creyentes los medios para que éstos puedan superarse a sí mismos y realizar su destino más elevado³⁵; ese destino nunca puede ser de este mundo³⁶. Desde esta perspectiva, la versión aljamiada del *Libro de las luces* podría leerse como un texto cuasi-mitológico que, aparte de hacer referencias directas a ciertos desafíos cotidianos y religiosos de los sarracenos españoles del s. XVI, presenta al Profeta Mahoma como centro de la comunidad islámica que indirectamente señala el Destino óptimo de los musulmanes. Desde este entendimiento, la *sīra* aljamiada posiblemente constituía un manual que metafóricamente señalaba el sendero por el que ha de transitar el buen musulmán en pos del *Al-ŷanna*; desde esta perspectiva, los personajes heroicos que aparecen en el *Kitāb al-anwār*, pudieron haberse entendido como modelos de fe y de virtud en pos del Destino óptimo.

³² *Sura* 6: 38

³³ LUGO ACEVEDO, *El libro de las luces*, p. 23.

³⁴ BARLETTA, Vincent, *Covert gestures*, Minneapolis 2005, p. 89.

³⁵ En el islam, como ya se sabe, el destino óptimo de la comunidad musulmana es el *Alŷanna*, que en el islamismo corresponde a una dimensión trascendental, fuera del tiempo y del espacio terrestre, a la que todas las entidades vivientes alguna vez han de "retornar". *El Corán*, 5:48.

³⁶ SCHUON, Frithjof, *Light on the Ancient Worlds*, Estados Unidos 1984, p. 16.

3. Aspectos de la aventura heroica en el *Kitāb al-anwār* (*Libro de las luces*)

Campbell manifiesta que desde la antigüedad ha existido la tendencia universal de guarnecer la vida del héroe con incidencias y poderes extraordinarios durante su infancia, y en muchos casos aun desde el momento de su concepción. Según el mitólogo estadounidense, esto ocurre porque los creadores de las leyendas se resisten a ver a sus héroes como seres humanos comunes y corrientes³⁷. Esto explica por qué en los diversos relatos mitológicos que tratan sobre héroes, la vida de los protagonistas está plagada de aventuras maravillosas que, como sabemos, con frecuencia resaltan sus virtudes y capacidades. Para Campbell, esta tendencia a dotar al héroe de fuerzas extraordinarias, aunque este haya sido un personaje histórico real, está vinculada al entendimiento de que el heroísmo es una cualidad determinada por fuerzas sobrenaturales³⁸. Como ejemplo de ello recordemos la biografía de Siddhārtha Gautama, el Buda histórico, que con el pasar del tiempo fue provista de elementos miríficos que, aunque poéticamente exaltan sus méritos y su ilustre personalidad, deforman su perfil historiográfico³⁹. En mi opinión, algo similar ha ocurrido con el personaje del Profeta Mahoma, tal cual se puede observar en relatos pseudo-mitológicos propios de la tradición islámica como el *Kitāb al-anwār*.

Para Campbell, existen dos puntos de vista distintos en torno a la aventura heroica. El primero, conduce a los receptores de un relato donde se manifiesta la aventura heroica a literalmente imitar al héroe que viaja en busca de algún premio o galardón, tales como la trascendencia y la redención —como es el caso de las distintas tradiciones religiosas—. El segundo, lleva a los receptores de alguna leyenda o narración a la contemplación del personaje heroico, puesto que esta perspectiva el héroe, según Campbell, debe entenderse más bien como un símbolo que hay que contemplar y no exactamente un ejemplo literal a seguir⁴⁰.

En los textos en los que el héroe aparece como modelo a imitar, se destaca, generalmente, la importancia de la acción activa y consciente en el cumplimiento de algún deber que al fin y al cabo generará resultados favorables, tal es el caso de la narración aljamiada que se narra en el *Kitāb al-Mi'raj*⁴¹ (*Libro de la escala*) —leyenda muy conocida entre los moriscos españoles del siglo XVI—. En este relato escatológico, quizás más popular que el de la *sīra* pseudo-biográfica a la que en el presente estudio aludo, Mahoma aparece como modelo perfecto del buen musulmán; el *Mi'raj* directamente señala la importancia que los musulmanes deben darle al cumplimiento de sus deberes píos, ya que hipotéticamente éstos les permitirían a los creyentes acceder al *Al-ýanna* después de la muerte física. Entre tales deberes píos se encuentran la *šahāda* (profesión de fe islámica), la Sura de la Vaca (segundo capítulo del Corán), el mes de Ramadán y un lugar en el Paraíso (el río *Kawçaral*)⁴².

³⁷ CAMPBELL, *The Hero*, Novato 1973, p. 319.

³⁸ *Idem*, p. 319.

³⁹ TYLER HITCHCOCK, Susan & John L. Esposito, *Geography of Religion*, Washington DC 2004, p. 139.

⁴⁰ CAMPBELL, Joseph, *The Hero*, Novato 1973, p. 319.

⁴¹ Entre las diversas acepciones de esta palabra arábiga se encuentran 'escalera' y 'ascensión'. En el islam, el *Mi'raj* se conoce como el viaje escatológico del Profeta Mahoma a los siete cielos. Para la secta de los sufíes y otras tradiciones esotéricas del islamismo, el vocablo alude a la búsqueda espiritual y a la tácita unión del alma humana con la Providencia. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford 2003, p. 202.

⁴² RUETER, William M., *Aljamiado Narratives of Muhammad's Ascension to Heaven: the Moriscos and the Mi'raj* (Diss.), University of Wisconsin-Madison 2009, pp. 192-194. En su citada tesis doctoral, Rueter edita varios manuscritos aljamiados de la leyenda del *Mi'raj*, entre los que se encuentran: Mss. J57, J60, T17, & BNO 1163.

En cambio, en el *Kitāb al-anwār* (*Libro de las luces*) se destaca el segundo punto de vista señalado por Campbell en cuanto a la aventura heroica. En este relato sobre el advenimiento, nacimiento e infancia del Profeta, el Enviado aparece como una figura heroica infantil cuyos milagros e incidencias maravillosas no aluden directamente a prácticas pías propias del islam, sino más bien incitan a los fieles islámicos a la contemplación.

A diferencia del *Mi'raj*, relato aljamiado que en la totalidad de su argumento despliega las tres etapas que conciernen al periplo del héroe y en el que Mahoma es el único protagonista⁴³, el *Kitāb al-anwār* manifiesta las tres fases del monomito de forma compacta en distintos pasajes y en diferentes personajes. Aunque el Profeta es el héroe central de la leyenda, sus antecesores son también héroes que preparan el terreno para su advenimiento y como tales, cada uno tiene su propia aventura heroica. Entre los distintos relatos que en la narración genealógica del Mensajero ilustran compactamente las fases del viaje del héroe, se destaca la historia de Salmā, bisabuela del Profeta. El momento en el que Hāšīm, su futuro esposo, la pide en matrimonio constituye para la joven una “llamada a la aventura”, circunstancia que atañe a la primera etapa de la aventura heroica, “la salida”. La joven es tentada tres veces por Iblis, el demonio, quien trata de disuadirla del casamiento con Hāšīm por supuestamente ser este un hombre malévolo. Salmā no cae en la tentación, pero conversa con su padre al respecto y este le habla sobre las excelentes cualidades del candidato. A escondidas, la doncella sale de noche en busca de su futuro esposo para verificar por sí misma qué clase de hombre es. Salmā encuentra a Hāšīm y queda deslumbrada al ver la *Nūr Muḥammadī* que este proyecta, impresionante visión que la deja profundamente enamorada de él. Esta circunstancia corresponde con la fase de “la iniciación”. Salmā regresa al campamento de su familia, le dice a su padre que está decidida a casarse con Hāšīm, le habla de todas sus cualidades y se comienzan los preparativos para el casamiento⁴⁴, situación que, desde luego, corresponde con la tercera etapa, “el retorno”.

Otro fragmento que en el *Libro de las luces* de forma compacta recrea la estructura básica del monomito, es el que corresponde al pasaje donde se relata el evento milagroso conocido como el “fendimiento del vientre”. El Profeta, quien es tan solo un niño de cuatro o cinco años, se encuentra junto a sus hermanos de crianza cuando experimenta la fase de “la salida”. El niño-héroe es arrebatado por tres *almalakes* (ángeles) que lo llevan hasta la cima de un monte. Una vez que se encuentra en el monte, el niño experimenta “la iniciación” cuando los presuntos *almalakes* le extirpan el corazón y los intestinos para limpiárselos con nieve, experiencia que, simbólicamente, corresponde a un reconocimiento de su propia interioridad⁴⁵. La fase

⁴³ Autor 2018. En el capítulo 4 se analiza detalladamente cómo se ilustra la aventura heroica en la leyenda del *Mi'raj*.

⁴⁴ *El libro de las luces*, pp. 135-171.

⁴⁵ Para René Guénon, aparte de emblematicar el Centro —ya sea del ser o de una comunidad—, el corazón también se concibe como símbolo universal del asiento de la inteligencia, es decir, la immanente capacidad de intuir y poder vislumbrar más allá de lo que se visualiza con los ojos físicos. De acuerdo al filósofo de la Escuela Perennialista, en la modernidad ha quedado olvidada la relación del corazón con la inteligencia, ya que en la actualidad la inteligencia ha sido reducida a lo racional. En cambio, en la antigüedad, la razón se concebía como una capacidad ingénita íntimamente vinculada a lo que hoy comúnmente se le denomina como intuición. Guénon, René, *Symbols of Sacred Science*, Estados Unidos 2004, pp. 400-401. La noción del corazón como asiento de la inteligencia se ilustra también en textos islámicos, tal es el caso que se observa en el tratado místico conocido como *Maqāmāt al-qulūb* (*Morada de los corazones*) del autor persa Abū l-Ḥasan al-Nūrī, donde se

del “retorno” tiene lugar cuando los *almalakes* ascienden al cielo y el niño le refiere a Halīma, su nodriza y madre de crianza, la experiencia de la cirugía milagrosa⁴⁶. Como podemos observar, tanto la historia de Salmā como el pasaje del “fendimiento del vientre”, no sólo exhiben la estructura nuclear del periplo heroico, sino también parece dirigir la atención de los receptores de la leyenda aljamiada a la naturaleza trascendental de Mahoma⁴⁷. En el *Kitāb al-anwār*, este señalamiento de la divinidad del Mensajero de Alá se destaca en cada una de las historias referidas en torno a sus ascendientes. En estas incidencias, el Profeta aparece como un símbolo que hay que contemplar y no como un modelo a seguir o imitar.

Un aspecto que considero importante resaltar, y que de igual modo nos remite al entendimiento del *Libro de las luces* como narración que se adscribe a los relatos en los que, según Campbell, el héroe es un símbolo a contemplar, es el hecho de que las dádivas que tanto Salmā como el niño Mahoma, por su parte, reciben al momento de “la iniciación”, única y exclusivamente le sirven al receptor de la obra para recordar y fijar su atención en la naturaleza trascendental del Profeta. Es decir, los dones que en la “fuente de poder” les otorga no se tratan de rituales —como sucede en la leyenda del *Mi ʿrāj*— que encaminen a los devotos a mejorar sus prácticas religiosas, sino más bien corresponden a incidentes fantásticos que posiblemente suscitaban en ciertos lectores u oyentes del s. XVI lo que Campbell denomina como *Awe moments*⁴⁸; estos eventos, al mismo tiempo, posiblemente remitían a los receptores del relato a aspectos inefables de la psiquis humana y por ende, a la contemplación. No olvidemos que para los cripto-musulmanes españoles del s. XVI la versión aljamiada del *Libro de las luces* era un texto devocional⁴⁹, y la devoción implica veneración y contemplación.

alude al *fu ʿā* (*corazón profundo*) como “la sede de la gnosis [*maʿrifa*]”. En su traducción y edición crítica de este tratado árabe, López-Baralt señala que este texto —redactado a finales del siglo IX o principios del X— contribuyó a la formación del lenguaje técnico del misticismo islámico, influyendo en autores tanto de Oriente como de Occidente. Abū l-Ḥasan al-Nūrī. *Morada de los corazones*. Ed. Luce López-Baralt. Madrid: Editorial Trota, 1999, p. 81. Al ser trasladado hacia la cima del monte y ver su propio corazón, el personaje de Mahoma es metafóricamente inducido a ver su interioridad. La experiencia del arrobamiento conlleva al niño a visualizar metafóricamente su propio mundo interior, simbolizado por el corazón en manos de uno de los divinos cirujanos. Entonces, por analogía, la experiencia del niño que mira su propio corazón, aparte de aludir a la enorme capacidad intuitiva de este, podría metafóricamente entenderse como una invitación a los fieles musulmanes a realizar un examen de conciencia y observar qué talentos en su comportamiento y modo de pensar están en consonancia con los principios musulmanes y cuáles no.

⁴⁶ *El libro de las luces*, pp. 355-360.

⁴⁷ A pesar de su variación en el argumento, en este episodio de la *sīra* aljamiada se exhiben ecos del conocido tema universal del niño o niña que va ser sacrificado por su progenitor y es rescatado por un mensajero celestial o divinidad justo antes de su muerte. Con frecuencia, la víctima humana es reemplazada por un animal, ya sea este un carnero, cervatillo, cabra o ternero que es sacrificado con tal de complacer a un dios en espera de alguna hecatombe. Entre ejemplos de este arquetipo se encuentran la historia de Isaac en el Antiguo Testamento (Génesis 22: 1-18) y una de las versiones del mito de Ifigenia, que propone que esta —al momento de ser sacrificada por Agamenón, su padre— es rescatada por la diosa Artemis, quien reemplaza a la niña por un venado y volando se marcha con esta a Tauride. EURÍPIDES, *Ifigenia en Aulide*, Madrid 2006.

⁴⁸ Según Campbell, los *Awe moments* competen a experiencias en las que el receptor de una obra (artística o científica) espontáneamente se maravilla y ante tal sorpresa su mente entra en un estado en el que se “vacía” y todo conocimiento dogmático; el observador percibe algo que está más allá de su entendimiento habitual, pero que no puede explicar con palabras. El mitólogo también señala que la cualidad o virtud de maravillarse ante lo narrado en un relato mitológico es suficiente para despertar el fervor en las personas y unir las en un mismo sentimiento. CAMPBELL, Joseph, *Pathways to Bliss: Mythology and Personal Transformation*, Novato 2004, p. 91.

⁴⁹ HARVEY, *Muslims in Spain*, Chicago 2006, p. 143.

La idea de que el destino del héroe es gobernado por fuerzas sobrenaturales desde su concepción está presente a lo largo y ancho de la leyenda del *Kitāb al-anwār*. Por ejemplo, cuando Salmā se encuentra con Hāšīm, su futuro esposo y futuro bisabuelo del Profeta, la doncella tiene una experiencia iluminativa cuyo resultado óptimo es engendrar a Abdu Almuṭalib, abuelo de Mahoma. El encuentro de Salmā con el más reciente y único heredero de la *Nūr Muḥammadī*, se presenta en el relato aljamiado como un suceso propiciado por el propio Alá. Y como ha dicho Campbell, los relatos que destacan los aspectos extraordinarios del protagonista de la aventura heroica, suelen resaltar la noción de que el heroísmo es una cualidad establecida o predestinada por fuerzas superiores⁵⁰. La noche en que sin saber dónde se encuentra sale a caminar sin rumbo fijo en su búsqueda, Salmā —impulsada por cierta intuición— llama a Hāšīm e inmediatamente este con su voz responde al llamado. En el mismo instante de la respuesta, la doncella tiene una súbita revelación en la que se dice a sí misma: “Para biyentura [sic.], Allāh/ me ŷuntará kon-él”⁵¹. Tan pronto Hāšīm responde, la joven tiene total certeza de que el hombre que ha pedido su mano, sin lugar a dudas se convertirá en su esposo, certidumbre que confirma cuando debido a la gran luminosidad de su prometido ella se ve en la necesidad de apartar su vista de él⁵². Aunque el pasaje en cuestión claramente ilustra el concepto de que la Providencia orquesta lo necesario para que Mahoma finalmente nazca y guíe al pueblo musulmán por la “senda perfecta”, el encuentro iniciático que Salmā tiene con su futuro esposo es un evento mirífico que, sin lugar a dudas, alude a la estirpe celestial del Profeta. Este suceso maravilloso es obra de la Providencia, quien desde antes de crear a Adán creó la *Nūr Muḥammadī*, que en realidad es el mismo Mahoma en su forma inmaterial o metafísica. En la tradición islámica, los prodigios del Profeta —se ubiquen estos antes o después de su concepción— generalmente se conciben como acontecimientos santificados que fortalecen la fe de los agarenos⁵³. Es muy probable que la lectura y contemplación de hechos prodigiosos de esta índole, tal cual se narran en el *Libro de las luces*, impresionasen y reanimasen la fe de los moriscos del s. XVI en España, pues éstos pudiesen haber sido interpretados como confirmación de que Alá (Dios) estaba de su parte.

Otro pasaje que en la *sīra* aljamiada presenta al Profeta como arquetipo del héroe niño cuya naturaleza y destino eminente han sido establecidos por la Providencia o “fuerzas superiores”, es el fragmento que narra el milagroso nacimiento del Mahoma. En el justo momento en el que Mahoma está a punto de salir del vientre de Āmina, la parturienta tiene una experiencia de tipo místico, aparentemente a raíz del parto en proceso. Mientras el feto cruza el canal vaginal de su madre, esta tiene una experiencia trascendental durante la cual el tiempo ordinario se detiene y la joven mujer siente que espontáneamente pasa de lo terrestre a una dimensión a-temporal en la que tiene un vislumbre de lo Absoluto. Escuchemos a continuación el fragmento del pasaje del *Libro de las luces* en el que la propia Āmina describe la experiencia que tiene mientras da a luz al Profeta:

⁵⁰ CAMPBELL, *The Hero*, Princeton 1973, p. 219.

⁵¹ *El libro de las luces*, p. 144.

⁵² *Idem*, p. 144.

⁵³ KHALIDI, Tarif, *Images of Muhammad*, New York 2009, p. 18.

I-y-abrí mi višta i miré i biy kómo lo alto de la tierra/ še abašaba i lo bašo se alsaba d- akíy-a ke todo eštaba/ iguwal. I biy en-akella ora de šol šaliente [*a sol poniente*] i mares, i biy / ke la tiyerra i todo kuwanto era šobr-ella de perešonas, i todo, / i-y-árboles i peñaš i-y-animaleš i fiyeraš i-y-abeš, / i todo kuwanto kiriyó Allāh me demandaban al- birisiyaš i de-/zíyan: “Para biyen te sea el nasido”. I komo ke beíya onbereš / arredra- doš de míy i otoroš muertoš rrebolkádoše en / šuš šangereš i dando apellidoš [*gritos*] i demandando šokorro, i yo / komo la dormida olvidada, komo ke lo šoñaba, ke no lo kería / del garan espanto ke kon mí teníya⁵⁴.

Llama la atención que, en esta milagrosa experiencia, Āmina reporta que lo que estaba en lo alto del cielo baja y que lo que estaba en la tierra sube. En su maravilloso trance la joven madre dice ver juntamente todo lo creado por la Providencia. En tal suceso ella parece acceder a un estado alterado de conciencia en el que vislumbra simultáneamente dos realidades: la dimensión de los vivos y la de los muertos. La madre de Mahoma durante su trance, se descubre a sí misma situada en medio de dos mundos; físicamente se encuentra dando a luz a su hijo en la tierra, pero mentalmente se halla en un mundo trascendental. Si por un lado el pasaje señala la naturaleza divina del niño-héroe, Mahoma, por el otro lado, el sobrecogedor y espontáneo atisbo místico de la parturienta, podría leerse como un presagio figurativo de una de sus futuras cualidades milagrosas del Enviado de Alá: conducir a su pueblo hacia la Divinidad.

En su edición crítica del *Kitāb al-anwār*, Lugo Acevedo apunta que este incidente trascendental de Āmina es comparable con la experiencia mística según ciertos místicos con respecto a sus experiencias de este orden⁵⁵, la estudiosa también alude a las similitudes o paralelos que en este relato existen con el cuento *El Aleph* (1949) de Jorge Luis Borges⁵⁶. Me parecen acertadas ambas conjeturas de la estudiosa puertorriqueña. En *El Aleph*, el protagonista relata cómo en el sótano de una casa se encuentra con un pequeño orificio desde donde consigue ver “todos los puntos del universo”, experiencia comparable a la de la madre del Profeta que en su delirio místico espontáneamente ve todo lo creado. Sin embargo, en el relato aljamiado me parece muy interesante el paralelo que existe entre el vislumbre místico de Āmina y la experiencia extática de madre Yašodā, tal cual se narra en el libro décimo del *Bhāgavata Purāṇa* o Śrīmad Bhāgavatam, texto devocional en sánscrito de la tradición védica de la India que, a modo de biografía, relata la ascendencia, el advenimiento, nacimiento y la vida de Kṛṣṇa, entidad mitológica que al igual que Mahoma aparece como arquetipo del niño-héroe⁵⁷. En el octavo capítulo del Canto (o Libro) décimo del Śrīmad Bhāgavatam, Balarāma —hermano mayor de Kṛṣṇa— y otros niños de la aldea en la que residen, en son broma le dicen a madre Yašodā que Kṛṣṇa, que entonces tiene alrededor de cuatro años, ha comido barro. Cuando la mujer cuestiona al niño al respecto, Kṛṣṇa lo niega alegando que su hermano mayor

⁵⁴ *El libro de las luces*, pp. 319-320.

⁵⁵ *Idem*, p. 81.

⁵⁶ *Idem*, p. 82.

⁵⁷ El relato del Śrīmad Bhāgavatam se despliega a través del tiempo lineal iniciando con el advenimiento, concepción, nacimiento, vida y hazañas del Señor Kṛṣṇa en la tierra y concluyendo con su regreso a Kṛṣṇaloka, que corresponde a la morada trascendental del avatar. Se puede decir que este texto milenario es una *sīra* a lo hindú. Este Purāṇa —cuyo origen es de tradición oral— comienza a redactarse más o menos a partir del siglo II de nuestra era. *The Penguin Dictionary of Religion in India*, p. 374.

y sus amigos le quieren jugar una broma. La madre, entonces, le ordena que abra su boca para verificar. Ante la orden de su madre el niño abre su boquita y cuando Yaśodā mira en la boca de su hijo, ella experimenta una visión trascendental. Veamos un poco este fragmento del atrayente episodio védico, desde la parte en que la mujer le da la orden al pequeño:

‘Is that so? Then open wide!’ she told Him and He, the Supreme Personality, the Lord whose opulences are unlimited, in His pastime of acting like a human child opened His mouth. Within His mouth, she saw the entire universe with all beings moving and not moving, the sky in all directions, the mountains, the continents, the oceans, the surface of the earth, the blowing wind, the fire, the moon and the stars. She saw the planetary systems, the waters, the light, the firmament with all of outer space and all [*divinities*] bound to change, the senses, the mind and the three modes. Seeing that diversity along with the time of living of each soul, the natural instincts, the karma, all that is desired, the different subtle bodies as also Vraja and herself within in the wide open mouth of her son’s body, she was struck with disbelief: ‘Is this all a dream, a divine phantasmagoria or maybe a delusion of my own intelligence, or would that what I so see differently be some yogic phenomenon natural to my child?’⁵⁸.

Al mirar dentro de la boca del niño, madre Yaśodā experimenta un *samadhi* en el que logra apreciar sistemas planetarios y todo lo que éstos contienen, e inclusive se ve a ella misma revisando la boca de su hijo. Al igual que el vislumbre trascendental de la madre del Profeta, la experiencia milagrosa de Yaśodā señala las fuerzas superiores que han pautado el destino de su hijo, y al mismo tiempo aluden a su naturaleza divina.

Llama la atención que, al tener sus experiencias místicas, tanto Āmina como Yaśodā se encuentran realizando una acción o actividad que en sí no tienen nada de extraordinarias. La madre del Profeta está dando a luz, mientras que la mamá del pequeño Kṛṣṇa tan sólo quiere verificar si su hijo ha comido barro. Ninguna de ellas se encuentra en una ermita o templo para rendir a la Divinidad algún servicio devocional; ellas no oran, ni ayunan, ni realizan austeridades con tal de conquistar el favor de alguna deidad. Ninguna de estas mujeres está preparada o en espera de una visión mística. Sus actividades al momento de tener sus experiencias trascendentales, nada tienen que ver con las tres vías o etapas místicas: purgativa, iluminativa y unitiva, pues estos personajes pasan de una actividad ordinaria a tener una experiencia análoga a la fase que en la mística ecuménica se conoce como etapa unitiva. La experiencia de Yaśodā y Āmina en sus respectivos relatos, podría también leerse como una invitación concedida por la Divinidad para que estas —al igual que los receptores de estos dos relatos— sean testigos de la gran Virtud y espiritualidad de sus hijos, ambos arquetipos universales del héroe-niño.

Un aspecto común en ambos pasajes es que las dos jóvenes madres quedan perplejas ante sus respectivas experiencias y se cuestionan si en realidad han visto tales maravillas. Al respecto de lo vislumbrado en el *Libro de las luces*, Āmina dice: “i yo / komo la dormida olvidada, komo ke lo šoñaba, ke no lo kería / del garan espanto ke

⁵⁸ Śrīmad Bhāgavatam: Canto 10, Parte I, Capítulo 8: 36-40. *The Bhāgavata Purāṇa*.

kon mí teníya”⁵⁹. Por su parte, ante su impresionante visión, la madre de Kṛṣṇa se cuestiona: ““Is this all a dream, a divine phantasmagoria or maybe a delusion of my own intelligence, or would that what I so see differently be some yogic phenomenon natural to my child?””⁶⁰. En ambos casos, las madres, perturbadas y maravilladas a la vez, cuestionan la naturaleza de sus experiencias místicas, las cuales etiquetan de posibles ensoñaciones. Su actitud titubeante posiblemente aluda a la presunta incapacidad humana de comprender lo Absoluto, pues esta realidad trascendental escapa a toda lógica.

Otro aspecto a considerar y que está enlazado a la trama que se desenvuelve en estas narraciones de orden mitológico, es el hecho de que para estas dos mujeres Mahoma y Kṛṣṇa tan solo son sus hijos. Ambos relatos aluden a un plan providencial en torno al Mensajero de Alá y Kṛṣṇa, por lo tanto, dentro de este contexto se tiene por axiomático que Āmina y Yaśodā tienen la misión de ser las progenitoras de estos héroes o redentores; si los vieran como lo que realmente son, serían incapaces de cumplir con su misión de madre. La incertidumbre de estas jóvenes en los relatos está en consonancia con la tarea que, se supone, la Providencia les ha concedido: la de ser canales a través de los cuales la Revelación aparezca en la tierra⁶¹.

Es interesante observar el paralelo que existe entre las sobrecogedoras visiones místicas de Yaśodā y Āmina, semejanzas que, a mi modo de ver, quizás no sean casuales. Me parece que en torno a estos dos pasajes que aluden al nacimiento de personajes que son arquetipos del héroe-niño, puede que exista, aunque sea remotamente, una posible relación. Siendo el texto del *Bhāgavata Purāṇa* más antiguo que el del *Kitāb al-anwār*, es posible que el primero sea, en parte, fuente de varios de los relatos que aparecen en el segundo. Es una lástima que hasta el presente no dispongamos de una versión editada del texto de al-Bakrī redactado durante el siglo XIII⁶², para comenzar a explorar las posibles fuentes a las que accedió el autor iraquí. Sin embargo, a mi modo de ver, puede que exista la posibilidad de que al-Bakrī o alguna de sus fuentes conociera el relato del *Bhāgavata Purāṇa*, ya sea en su versión original, modificada, completa o fragmentada del texto; puede que ni siquiera haya tenido conocimiento del pasaje a través de un texto literario, sino más bien a través de la tradición oral. No hay que pasar por algo que este Purāṇa, el décimo libro de dieciocho, es para los hindúes un texto biográfico y devocional cuyos relatos, antes de que fuesen transcritos en su forma actual (entre el siglo IV y V de nuestra era), ya llevaban muchos siglos transmitiéndose oralmente de generación en generación, y por ende eran parte esencial de la cultura popular de la India⁶³.

En relación a textos sobre el nacimiento del Profeta durante la Edad Media en el sub-continente indio, Annemarie Schimmel alude a un género literario popular conocido como *maulid*. En algunas de estas narraciones redactadas en lengua bengalí, aparecen relatos místicos sobre el nacimiento de Mahoma en los que los eventos en torno al alumbramiento del Mensajero aparecen guarnecidos con motivos y elemen-

⁵⁹ *El libro de las luces*, pp. 320.

⁶⁰ Śrīmad Bhāgavatam: Canto 10, Parte I, Capítulo 8: 40. *The Bhāgavata Purāṇa*.

⁶¹ Aunque Yaśodā en el Śrīmad Bhāgavatam no es la madre biológica del niño Kṛṣṇa, su misión es equiparable en muchos aspectos a la de Āmina y Halīma; estos personajes femeninos son reproducciones del arquetipo de la madre del héroe (que es análogo al arquetipo de la diosa madre), así como Jocabed madre de Moisés, Dánae madre de Perseo, María madre de Jesús, entre otros.

⁶² LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, *Textos aljamiados*, Madrid 1994, p. 26.

⁶³ GUPTA, Ravi M. & Kenneth R. Valpey. *The Bhāgavata Purāṇa: Sacred Text and Living Tradition*. New York 2013, p. 1.

tos propios de la literatura hinduista. En uno de los relatos, el futuro nacimiento del Profeta de los musulmanes es vaticinado por Brahma, Viṣṇu y otras deidades del panteón hindú⁶⁴. Por lo tanto, es posible que debido al contacto cultural que en la India existía entre musulmanes e hindúes, ciertos relatos que eran parte de la idiosincrasia de la cultura védica influenciasen a las narraciones en torno a la vida del Profeta, como demuestra Schimmel con respecto al género del *maulid*⁶⁵.

4. El “ciclo de la infancia” del héroe en el *Libro de las luces*

Cuando el niño-héroe es un patriarca, avatar o profeta, las distintas tradiciones aceptan que los milagros que este realiza sobrepasen todos los límites de la lógica humana⁶⁶, tal cual hemos visto que sucede en el pasaje del *Kitāb al-anwār* que trata sobre el “fendimiento del vientre” y el fragmento que relata el parto del niño Mahoma. En esta *sīra* aljamiada, tan popular entre los cripto-musulmanes españoles del siglo XVI, el Profeta aparece como prototipo universal del *Child of destiny* (niño de la promesa) con las tres situaciones que atañen a dicho arquetipo infantil. En narraciones en las que aparece dicho prototipo, se acentúan motivos y temas universales que suelen darse en leyendas y relatos tradicionales que corresponden a lo que Campbell denomina como *Childhood cycle* o “ciclo de la infancia del héroe”. De acuerdo al mitólogo, a través de la infancia milagrosa, los relatos en torno al héroe-niño manifiestan la noción de que el principio divino inmanente ha encarnado sobre la faz de la tierra en su persona⁶⁷. Las leyendas de este talante, por lo general, implican circunstancias tales como a) la “concepción milagrosa”, b) el “exilio” y c) el “regreso” o “reconocimiento del héroe”. Como se ha señalado anteriormente, el eje central de lo narrado en el *Libro de las luces* es la *Nūr Muḥammadī* creada por Alá mucho antes de la creación del hombre y cómo esta luminosidad se va transmitiendo de generación en generación a

⁶⁴ SCHIMMEL, Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: the Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, North Carolina 1985, pp. 156-157.

⁶⁵ Considero que no está de más que los estudiosos del campo de la literatura aljamiada, especialmente quienes se ocupan de esta leyenda, comencemos —en la medida de lo posible— a darle un vistazo a textos hindúes como el *Bhāgavata Purāṇa* y narraciones del género del *maulid*. Me parece que en el *Kitāb al-anwār*, al igual que en otros textos aljamiados, existen elementos cuyo germen originario posiblemente se encuentre en la milenaria tradición védica. No olvidemos que en la literatura española hay textos de origen árabe y musulmán cuyas fuentes primarias brotan de la literatura védica, entre ellos el *Calila e Dimna*, cuyos remotos orígenes se encuentran en el *Pañcatantra*, una antología india redactada en lengua sánscrita, tal cual señalan José M. Cacho Bleuca y María Jesús Lacarra en su edición crítica de la obra castellana del siglo decimotercero. *Calila e Dimna*, Ed. J. M. Cacho Bleuca & María de Jesús Lacarra, Madrid 1984. De la literatura de la India también surgen la conocida *Disciplina clericalis* escrita por el cristiano converso Pedro Alfonso (m. 1110) y el *Sendabar* (*Libro de los engaños e assayamientos de las mujeres*). VERNET, Juan, *Literatura árabe*, Barcelona 1968, pp. 219-220. Un caso similar compete a la leyenda asiática refundida en latín conocida en la Europa medieval como *Barlamus et Josaphatus*, obra que con matices cristianos reproduce la biografía del Buda. *Barlam and Josaphat: A Christian tale of the Buddha*, New York 2014, p. x. En cuanto a textos aljamiado-moriscos del siglo XVI que pudieron haber tenido su origen en la tradición literaria de la India, Vespertino Rodríguez se refiere a relatos aljamiados tales como *El tesoro fatal* y *El relato de Yacub el carnicero*. VESPERTINO RODRÍGUEZ, Antonio, “Literatura aljamiado-morisca, literatura tradicional islámica”, en *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*. Barcelona 1983, pp. 103-104. Por su parte, López-Baralt hace referencia al *Nasīḥa al-Kāfiyya (Recomendación Cualificada)*, 1663 del morisco (refugiado en Túnez) Aḥmad Zarrūq, texto que de acuerdo con la moriscóloga pertenece a la familia del *Kāma Sūtra* de Vātsyāyana. LÓPEZ-BARALT, Luce, *Un Kāma Sūtra español*, Madrid 1992.

⁶⁶ CAMPBELL, Joseph, *The Hero*, Princeton 1973, p. 320.

⁶⁷ *Idem*, pp. 323-325.

través de la *varonía de la luz* o sucesión profética. Los últimos depositarios de ese fulgor trascendental, que en realidad es Mahoma mismo en forma inmaterial, son Āmina y Abdu Allāh, progenitores del Profeta. El momento en el que los futuros padres del Mensajero se encuentran por primera vez, tal cual se narra en esta leyenda aljamiada, metafóricamente corresponde, a mi juicio, a una “concepción milagrosa”.

5. La “concepción milagrosa” del Profeta Mahoma

El *Kitāb al-anwār* no alude explícitamente de una prodigiosa o extraordinaria concepción *per se*, pero exhibe símbolos y elementos universales que se destacan en otros relatos mitológicos en los que el héroe-niño es concebido sin que la madre directamente cohabite o tenga relaciones sexuales con un hombre. Escuchemos brevemente cómo en el *Libro de las luces* se recrea lo que, en mi opinión, podría entenderse como una posible concepción milagrosa, a partir del momento en el que Abdu Allāh y sus padres —que acuden a la casa de la familia de Āmina para pedirla en matrimonio— tocan la puerta de entrada:

I-y-elloš, eštando ašíy,/ diyeron a la puwerta i-y-entoró por laš rrekiliŷaš de la puwerta la luz de/ l-annabī [profeta] Muḥammad, šala allāhu ‘alayhi wal salam [bendígale Dios y déle salvación], de la furuwente [frente] de ‘Abdu Allāh... I-y-enbeštíyó Allāh a Āmina de kalaredad/ ke rrelunbaraba la kaša, i diyóle Allāh fermošura i kunpilimiyen- to, / por lo que Allāh šabiya de šu linpiyeza i kaštedad, porke teníya/ ordenado ke abíya de šalir d-ella šu alnnabī [profeta] Muḥammad... Dišo Fátimat [*sic.*]: “I de dó a ubido ešta luz/ e fermošura I garasita?” Diyšo Barra: “Por Allāh, nunka la konosí/ en- ella d-ikiya agora...”⁶⁸.

La visita que Abdu Allāh y sus padres le hacen a la familia de Āmina es el último preludio al advenimiento del héroe, situación análoga a la escena evangélica de la visitación. Según el conocido relato bíblico, Isabel, quien milagrosamente queda embarazada de Juan el Bautista, siente que la criatura en su vientre se le estremece y ella misma queda “llena de Espíritu Santo” tan pronto escucha el saludo de su parienta María que viene a visitarla⁶⁹. El evangelio implícitamente sugiere que la visita de la Virgen a su prima tiene efectos auspiciosos en el futuro de Juan el Bautista, también prototipo universal del héroe mitológico. Analógicamente, la visita de Abdu Allāh a Āmina produce en la doncella una transformación instantánea. Y sorprendente es el hecho de que Āmina queda transfigurada sin ni siquiera ver a su prometido, pues según la leyenda que nos concierne, la *Nūr Muḥammadī* penetra por la hendidura de la puerta que alguien de la casa abre cuando los visitantes tocan. La joven, que por fracciones de segundo es receptora de la Luz divina del Profeta que entra por la rendija mientras se abre la puerta, inmediatamente se convierte en emisora del trascendental resplandor; su luminosidad que, según el relato, alumbra toda la casa, deja admirados a los futuros abuelos maternos del Profeta, que declaran no haber visto antes tal luminosidad en el rostro de su hija. Este extraordinario incidente, a mi modo de ver, es metafóricamente equivalente a la concepción milagrosa del héroe como “niño de

⁶⁸ *El libro de las luces*, pp. 301-302.

⁶⁹ *Lucas* 1: 39-56.

la promesa”, pues la muchacha se convierte en el canal palpable donde finalmente se posa la Luz que desde el origen de los tiempos se ha transmitido de generación en generación. Ella ha de ser el componente necesario y previsto por la Providencia para que esta *Nūr Muḥammadī* se transforme en materia.

Este pasaje que, a mi parecer, metafóricamente ilustra una concepción milagrosa de Mahoma, contiene en sí símbolos y elementos recurrentes en relatos mitológicos que reseñan la concepción prodigiosa de avatares y héroes. Uno de los elementos que se reproduce en varios mitos y cuya función es resaltar la potencia sobrenatural del héroe y provocar en los receptores un sentimiento sobrecogedor, es el tema de la concepción del avatar, semidiós, profeta o titán sin que haya una descarga seminal. El héroe mitológico, en muchas de sus manifestaciones, aparece antes de su engendramiento en la tierra como un ente metafísico que es introducido en el vientre de la madre, ya sea por la intervención de alguna divinidad o por voluntad propia. En sus comentarios sobre el advenimiento del Señor Kṛṣṇa, tal cual se narra en el décimo libro del Śrīmad Bhāgavatam, Bhaktivedanta Swamī Prabhupāda asevera que en la cultura védica se asume que el engendramiento de dicho avatar (o niño-héroe) no fue producto de una copulación entre Vasudeva y Devakī, sus padres biológicos; según el traductor y editor de textos hindúes, antes de ser concebido por su madre, Kṛṣṇa (en su forma inmaterial) se sitúa primero en la mente de Vasudeva, se transfiere luego al corazón de Devakī y subsiguientemente a su vientre⁷⁰. De modo análogo, vemos cómo en la mitología griega, Dánae, madre de Perseo, es fecundada por Zeus mientras se encuentra cautiva en una celda; el padre de los dioses del olimpo, transformado en lluvia de oro, se infiltra por una grieta ubicada en el techo de la celda de la joven y sin ningún contacto físico la embaraza⁷¹.

Aunque el propósito del presente estudio no consiste en rastrear las heterogéneas influencias mitológicas en el *Libro de las luces*, me parece oportuno señalar que existe una analogía entre: a) la forma en la que Kṛṣṇa —como entidad metafísica— se sitúa en la mente y corazón de su padre biológico para luego transferirse al vientre materno, b) la lluvia de oro que al penetrar por la grieta del techo de la celda fecunda a Dánae y c) la Luz divina de Mahoma que ilumina a Āmina a través de la herradura de la puerta. Tanto la grieta como la rendija pueden interpretarse como alegorías del vientre, símbolo de lo pasivo-femenino. La luz, que aparte de ser una representación universal de sabiduría, se considera como emblema por excelencia de lo Divino⁷². Por lo tanto, el rayo de luz que penetra, ya sea por una grieta o una hendidura, podría entenderse como alusión al falo, símbolo universal de lo activo-masculino⁷³.

6. “Exilio” y “regreso” del niño Mahoma

El exilio y el regreso del “niño de la promesa”, de acuerdo con Campbell, son motivos prominentes en todas las leyendas, mitos y cuentos populares en los que se ilustra el ciclo de la infancia del héroe⁷⁴. Con frecuencia, el bienestar del héroe-niño

⁷⁰ PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedanta, *Kṛṣṇa. La suprema personalidad de Dios*, Buenos Aires: Bhaktivedanta Book Trust, 1980, p. 15.

⁷¹ *Dictionary of Classical Mythology*. Penguin Reference, 1991.

⁷² SCHUON, Frithjof, *Dimensions of Islam*, Trad. P. N. Townsend. Lahore 1999, pp. 108-109.

⁷³ CIRLOT, Juan E., *Diccionario de símbolos*, Madrid 2016, p. 209.

⁷⁴ CAMPBELL, Joseph, *The Hero*, Princeton 1973, p. 323.

se ve conminado por situaciones de diversas índoles y para mantenerse a salvo, la criatura viaja o es trasladada lejos de su lugar de origen para que su misión futura no se vea truncada por fuerzas adversas. Con frecuencia, el niño héroe dispone de figuras guías que le ofrecen protección de los peligros o entidades que lo amenazan.

En la mitología griega, ciertas versiones elucidan que de niño Zeus es entregado por su madre (Rea) a ninfas y coribantes de la isla de Creta, quienes en un paraje oculto se encargan de su crianza. El dios niño debe crecer a escondidas de su padre Cronos, que de enterarse de su existencia no dudaría en devorarlo como lo hace con sus hijos anteriores. Cuando Zeus es adulto, regresa al mundo superior, hace que su padre vomite los hijos que se ha tragado y lucha contra él, una vez logra la victoria, remplace a su progenitor en el trono convirtiéndose en el padre de los dioses⁷⁵. Circunstancias análogas se despliegan en los relatos pseudo-biográficos y mitológicos de varios personajes del Antiguo Testamento de carácter heroico, entre ellos Moisés. Según el conocido relato del Pentateuco, un faraón dictamina que todo varón hebreo recién nacido debe ser asesinado. Cuando Moisés apenas tiene tres meses de nacido, su madre, para protegerlo de la muerte, lo coloca en una cesta que luego pone a sobrenadar en las aguas del río Nilo. La cesta llega flotando hasta donde se encuentra bañándose la hija del Faraón, quien decide criar al niño como su propio hijo. La criatura se cría y se educa con la familia real, como si fuese un miembro más. Una vez adulto, Moisés descubre su verdadera identidad, regresa con su gente y asume la misión primordial otorgada por Yahvé: sacar al pueblo hebreo de la esclavitud⁷⁶. Para Campbell, el exilio del “niño de la promesa” constituye un período largo de oscuridad, momento de mucho peligro en el que el infante suele ser confrontado con sus profundidades “interiores o hacia afuera”⁷⁷, en otras palabras, el héroe se enfrenta a aspectos desconocidos para él, talantes de los que muchas veces ni él mismo sospecha que es parte. Una vez el héroe enfrenta esos aspectos ocultos, experimenta un despertar y finalmente descubre quién es.

En cuanto a las profundidades “interiores o hacia afuera” que de acuerdo a Campbell el héroe-niño suele confrontar durante su exilio, podemos señalar que tal situación se reproduce simbólicamente en el relato del *Kitāb al-anwār* cuando los tres almalakes le abren el pecho al niño Mahoma y le extraen los intestinos y el corazón para limpiárselos⁷⁸. Este pasaje de la leyenda aljamiada, que como se ha dicho corresponde a una experiencia iniciática, alude a un despertar del héroe infantil en el que este abandona su conciencia de niño (o de entidad ordinaria) y despierta a la conciencia de lo trascendente. Gracias a este mirífico evento, el Profeta, siendo niño, tiene una experiencia directa y consciente con lo Eminente.

En el *Libro de las luces* se acentúan varias circunstancias que corresponden al exilio del héroe infantil. Al igual que Zeus, Moisés, Kṛṣṇa⁷⁹ y otros héroes de la literatura

⁷⁵ *Dictionary of Classical Mythology*.

⁷⁶ Éxodo 2-14.

⁷⁷ CAMPBELL, Joseph, *The Hero*, Princeton 1973, p. 326.

⁷⁸ *El libro de las luces*, pp. 355-360.

⁷⁹ El tercer capítulo del Canto décimo del Śrīmad Bhāgavatam relata cómo la misma noche tempestuosa en la que nace Kṛṣṇa, milagrosamente se abren las puertas de la prisión en la que se encuentran cautivos Vasudeva y Devakī, padres biológicos del avatar. Entendiendo el mirífico evento, Vasudeva toma al recién nacido y lo lleva al hogar de Nanda Mahārāja y Madre Yaśodā, quienes han de criar al niño como si fuese suyo. Kṛṣṇa debe crecer lejos su tío, el rey-demonio Kāmsa. Al enterarse a través de una profecía que uno de los hijos de su hermana Devakī lo asesinaría, el rey-demonio procura mantener en cautiverio a su hermana junto a su esposo, y se asegura de asesinar a cada uno de los hijos que éstos engendran durante su estadía en la prisión. PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedanta, *Kṛṣṇa. La supremacía*, Buenos Aires 1980, pp. 1-45.

universal, Mahoma, siendo todavía un recién nacido, es trasladado lejos de su familia y de su lugar de nacimiento; su madre biológica y su abuelo ‘Abdu Almuṭalib se lo entregan a Halīma para que esta lo críe⁸⁰. De acuerdo a lo narrado en la *sīra* aljamiada, durante los años en los que el niño Mahoma permanece con su nodriza y madre de crianza, enfrenta situaciones peligrosas en la que esta, con mucho ímpetu, protege el bienestar del crío. En estos momentos de riesgo, el comportamiento de la mujer para con Mahoma es propio del arquetipo del “figure of the guide”⁸¹, durante la aventura heroica guía y protege al héroe. Entre los varios incidentes en los que la seguridad del niño se ve a riesgo, se encuentra el pasaje que ilustra el encuentro que tienen Halīma y Mahoma con un adivino. Buscándole una explicación convincente al incidente del “fendimiento del vientre”, la madre de crianza erróneamente lleva al Profeta donde un adivino, y este, como si estuviese poseído por un espíritu maligno, sujeta al niño y dice:

“Matat / a ešte moso i matadme a mý kon-el, i no venga tanto / mal por el bibir, ke ši lo dešáyš pelegar a onbere, / él dešfazerá buweštaraš ašolbisiyoneš i deš- / mentirá buwešaš leyeš, i ka-lamarboš-á a ley i-y-a šenor/ ke no konoséys”⁸².

El adivino, tal cual aparece en este fragmento del *Libro de las luces*, representa las fuerzas adversas que se oponen a que el héroe-niño crezca y cumpla con su misión restauradora y profética. Su propósito, es el de sabotear el plan trazado por la Providencia. Sin embargo, Halīma recrimina al adivino por sus insulsas palabras y antes de que acudan los partidarios del nigromante a hacerle daño al niño, esta se lo lleva lejos de ese lugar.

Es muy posible que para los cripto-musulmanes del siglo XVI el pasaje en cuestión ejemplificara el pecado en el que los musulmanes incurren si acuden a un adivino o nigromante en busca de respuestas sobre el futuro, pues como se sabe, esta es una práctica determinadamente prohibida en el Corán. Varias aleyas enfatizan la futilidad de buscar soluciones en los astros, oráculos y cuestiones de tal índole, entre ellas, las que rezan: “No invoques, en lugar de invocar a Alá, lo que no puede aprovecharte ni dañarte. Si lo hicieras, entonces serías de los impíos. Si Alá te aflige con una desgracia, nadie sino Él podrá liberarte de ella. Si Él te desea un bien, nadie podrá oponerse a Su favor. Se lo concede a quien Él quiere de Sus siervos. Él es el Indulgente, el Misericordioso”⁸³.

Otra circunstancia en la que el *Kitāb al-anwār* exhibe el riesgo que corre el héroe-niño durante su exilio, se ilustra cuando el Profeta, siendo casi un adolescente, viaja a *Aššām* (Siria) con su tío Abī Ṭalib. En el viaje conocen a un anacoreta cristiano llamado Buhayra, quien tan pronto ve a Mahoma se percata de que es el Enviado de Alá. Al descubrir la identidad del niño, el ermitaño le advierte a Abī Ṭalib que se marche con él a otro lugar donde este pueda estar a salvo, puesto que en la región en la que se sitúa el ermitaño hay un grupo de judíos que tienen la intención de matar al Mensajero. El tutor del joven Profeta escucha el consejo de Buhayra e inmediatamente se va con

⁸⁰ *El libro de las luces*, p. 352.

⁸¹ En referencia a dichas figuras guías, tal cual aparecen en los distintos mitos, Joseph L. Henderson asevera que estas son representaciones simbólicas de la psiquis humana, las cuales proveen al héroe de la fuerza necesaria para conducirse en el difícil sendero que cursa. JUNG, Carl, *Man and His Symbols*, Estados Unidos 1964, p. 101.

⁸² *El libro de las luces*, p. 361.

⁸³ *El Corán*, 10: 106-107

el niño. Es importante señalar que tanto el tío de Mahoma como el ermitaño también funcionan en este fragmento de la leyenda como arquetipos del “figure of the guide”; Buhayra guía o aconseja al Profeta, mientras que Abī Ṭalib se encarga de brindarle la protección pertinente hasta que se hace adulto y regresa junto a los suyos.

7. A modo de conclusión

En concomitancia con Carl Jung, David Adams Leeming asevera que todos los héroes mitológicos emblematizan a la humanidad en su inmemorable anhelo por “lo Esencial”. Los mitos y narraciones que aluden al nacimiento, infancia, ingreso al inframundo, renacimiento, apoteosis y demás posibles circunstancias del héroe ilustran dicha búsqueda ancestral⁸⁴. Esta indagación recurrente en un sin número de tradiciones no es más que la esperanza atávica y actual de entender el sentido de la existencia del hombre, superar la muerte y comprender su significado. El propósito específico del héroe en su aventura heroica, recalca Adams Leeming, es el de esencialmente alcanzar el conocimiento del destino personal o racial⁸⁵. Tanto para los musulmanes en general, como para los cripto-musulimes del Siglo de Oro, el Destino supremo se encuentra en *la-hiya l-ḥayawān* (más allá), decir, en el *al-ḡanna*. El islam enseña que, para acceder a esta dimensión trascendental, todo buen musulmán debe mantener su mirada fija en el Profeta Mahoma, pues él es el modelo islámico por excelencia que pauta la *Sunna* (Tradición).

Para los moriscos españoles del siglo XVI, la *Sunna* constituía el enlace tácito que los remitía a lo Divino, que corresponde con el Destino supremo del pueblo musulmán. En el *Libro de las luces*, el Profeta Mahoma —personaje central y arquetipo del héroe-niño— aparece como emblema perfecto de la *Sunna*, es por ello que todos los actos realizados por los personajes de la *sīra* aljamiada se centran en proteger la *Nūr Muḥammadī* (en el caso de los antecesores del Mensajero) para que Esta continúe transmitiéndose de generación en generación, y en proteger al niño (en el caso de sus cuidadores) para que este crezca a salvo y finalmente cumpla con su sagrada misión. Y como sabemos, la encomienda sagrada de Mahoma es la de conducir al pueblo musulmán a *la-hiya l-ḥayawān* (Destino eminente). En la religión islámica, referirse al Destino óptimo es aludir inevitablemente al Origen sagrado, no sólo de la comunidad musulmana, sino también de toda la creación. A dicho conspicuo Origen se refiere la primera parte del *Libro de las luces* cuando hace referencia a la creación de la *Nūr Muḥammadī*, esa insigne Luz que desde la creación del mundo es transmitida de generación en generación⁸⁶. Al aludir a este hipotético Origen, la *sīra* aljamiada puntualiza — metafóricamente— la doctrina islámica que propone que tanto musulmanes como no musulmanes emanan de un Origen divino al que alguna vez todos han de retornar. A este Origen aluden varias aleyas coránicas, entre ellas, la que recita: “¿Desearían una religión diferente de la de Alá, cuando los que están en los cielos y en la tierra se someten a Él de grado o por fuerza? Y serán devueltos a Él”⁸⁷. El ser “devueltos” al Creador, implica que alguna vez, quizás en una dimensión a-temporal,

⁸⁴ ADAMS LEEMING, David, *Mythology: the Voyage of the Hero*, Oxford 1998, p. 152.

⁸⁵ *Idem*, p. 213.

⁸⁶ *El libro de las luces*, pp. 101-105.

⁸⁷ *El Corán*, 3:83.

se estuvo bajo el Seno providencial. Esta aleya coránica implícitamente alude a un Origen divino de toda la creación⁸⁸. La noción de tener un Origen trascendental les confiere a los prosélitos musulmanes, en general, un sentido de identidad metafísico que los hermana como colectividad en pos de su regreso a la Base (*Ground*) o Realidad suprema; este regreso, desde la perspectiva propuesta por Adams Leeming, es a su vez el destino supremo de los musulmanes españoles del siglo XVI, encarnado en la persona del niño Mahoma, arquetipo del héroe-niño en el *Libro de las luces* que señala siempre “lo Esencial”. Este regreso hacia lo Trascendental, se ilustra de manera simbólica —y más explícitamente que el *Libro de las luces*— en la leyenda del *Mi rāj*, relato aljamiado en el que el Enviado de Alá aparece como arquetipo del héroe como redentor de la comunidad cripto-musulmana de la España inquisitorial.

La aventura heroica, según Campbell, explora verdades universales que sutilmente aluden siempre a las esperanzas, temores y anhelos de una entidad social. Es muy posible que algunos de los clandestinos agarenos de la España del siglo XVI —cuyo anhelo óptimo era lograr la Trascendencia— hubiesen leído los relatos en torno a la infancia del Profeta como alegorías a sus experiencias y esperanzas⁸⁹. Es probable que en esta *sīra* los últimos musulmanes españoles viesan una representación literaria de las adversidades socio-culturales y religiosas que como pueblo enfrentaban, así como la plenitud espiritual que según sus creencias les esperaba en el plano metafísico. De acuerdo con L. P. Harvey, el objetivo primordial de los relatos aljamiados de esta índole era doctrinal⁹⁰, por lo tanto, es probable que al leer o escuchar las aventuras heroicas de Mahoma y sus ascendientes, los últimos sarracenos españoles asimilasen la importancia de la perseverancia en el cumplimiento de los deberes musulimes en una sociedad católica que cada día les dificultaba la posibilidad de adherirse a sus tradiciones religiosas y culturales de antaño. Como musulmanes clandestinos, a diario tenían que convertirse en héroes para librar una batalla con la realidad socio-cultural que los tenía en la mira; en su lucha, los moriscos mantenían secretamente su mirada puesta en los valores eternos alcanzados y prometidos por el Enviado, recompensa trascendental que obtendrían en *la-hiya l-hayawān* (“más allá”) siempre y cuando, en la medida de lo posible, se mantuviesen fieles y obedientes a la *Sunna*.

La lectura de las vivencias de quienes conforman el árbol genealógico del Profeta Mahoma, así como las incidencias en torno al héroe-niño, tal cual aparecen en el *Libro de las luces*, posiblemente sintonizaban a los lectores y escuchas moriscos con la figura central de la religión islámica. No olvidemos que aparte de ser el Mensajero de la Providencia, en el islam Mahoma es considerado como la manifestación perfecta de la *Sunna*. Esta narración cripto-islámica pudo haber despertado en los lectores y oyentes moriscos del siglo XVI el deseo de adherirse con vehemencia a sus prácticas religiosas, así como a enfrentar las adversidades y retos diarios con coraje y tenacidad, teniendo en cuenta que, al igual que los héroes musulimes que aparecen en la leyenda, su fe, sus prácticas pías y constancia en el cumplimiento de sus deberes religiosos los conducirían al *Al-ŷanna* después de haber fallecido.

⁸⁸ Lo que se deduce de la aleya a la que aquí aludo, parece acercarse a la doctrina neoplatónica conocida como “emanación” o “emanantismo”, la cual defiende que toda la creación ha brotado o emanado del Uno (Dios). Entre los exponentes más conocidos de la teoría emanantista se encuentran los neoplatónicos Plotino y San Agustín. GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Carlos, *Diccionario de filosofía*, Madrid 2000, p. 158; p. 291; p. 314.

⁸⁹ Recordemos que según Barletta esta leyenda aljamiada posee versatilidad literaria y distintos niveles de lectura e interpretación. BARLETTA, Vincent, *Covert Gestures*, Minneapolis 2005, p. 89.

⁹⁰ HARVEY, L. P., *Muslims in Spain*, Chicago 2006, p. 149.