

***Mahoma visto como el Mesías:  
comparación de las obras polémicas de Juan Alonso con  
el Evangelio de Bernabé***

Gerard A. Wieggers  
Universidad de Leiden<sup>1</sup>

RESUMEN: La expulsión de los moriscos de España en 1609 marca una nueva fase en la historia de la polémica islamo-cristiana. Uno de los conceptos nuevos que aparecen en sus escritos es la idea de *Mahoma como el Mesías*. La idea de Mahoma es el Salvador prometido en las escrituras de judíos y cristianos es también la idea central del *Evangelio de Bernabé*, una polémica pseudepigráfica anti-cristiana con mucha influencia sobre las relaciones interreligiosas en el mundo entero. En el siglo diecisiete la idea de Mahoma considerado como el Mesías quedaba estrictamente relegada a este pequeño grupo de escritos moriscos y al *Evangelio de Bernabé*. La cuestión a resolver en el presente estudio comparativo es ¿cómo se puede explicar esta sorprendente correspondencia? ¿Es fruto de la influencia literaria y religiosa de una fuente sobre otra? ¿Podría la explicación ser que se tratase de un autor común? ¿O es puramente casual el hecho de que encontremos esta idea tanto en el Evangelio de Bernabé como en los escritos moriscos?

En el presente estudio ponemos el énfasis en uno de los más importantes textos polémicos, escrito por Juan Alonso, convertido español al islam entre 1602 y 1612, existente en un manuscrito único solo (ms. 9655 de la Biblioteca Nacional en Madrid). Los paralelos notables entre este texto y el *Evangelio de Bernabé* parecen indicar una dependencia histórica del *Evangelio de Bernabé* de la obra de Juan Alonso. Sin embargo, no podemos sacar de la documentación disponible conclusiones firmes con respecto a la autoría del *Evangelio*, aunque nuestra investigación nos lleva más cerca al ambiente histórico en que escribió.

SUMMARY The expulsion of the Moriscos from Spain in 1609 marked a new phase in the history of Muslim Christian polemics. One of the new concepts appearing in their writings is the idea that *Muhammad is the Messiah*. That Muhammad is the Saviour promised in the writings of the Jews and the Christians is also the central idea of the so-called *Gospel of Barnabas*, an Islamic pseudepigraphical anti-Christian polemic with a large influence on the present-day interreligious relations in the entire world. But in the seventeenth century outside this small group of Morisco writings and the *Gospel of Barnabas* the idea was not found all.

The question addressed in the present comparative study is how this striking correspondence is to be explained: is it the fruit of the literary and religious influence of one source upon the other? Is it perhaps to be explained by the assumption of a common authorship? Or is it a sheer coincidence that we find this idea both in the *Gospel of Barnabas* and in Morisco writings? We will focus here on one of the most outstanding polemical texts of this corpus, written by Juan Alonso, a Spanish convert to islam, between 1602 and 1612. It is extant in a unique manuscript (ms. 9655 of the Biblioteca Nacional in Madrid) only. The remarkable parallels between this text and the *Gospel of Barnabas* point to a historical dependency of the *Gospel* on the work of Juan Alfonso. In spite of this, the extant historical evidence does not allow us to draw firm conclusions with respect to the authorship of the *Gospel of Barnabas*, even though it seems to bring us much closer to the milieu in which the text was written.

---

<sup>1</sup> El estudio de Gerard Wieggers ha sido posible gracias a una beca de la Real Academia Holandesa de Artes y Ciencias (KNAW). Abreviaturas: EBS = *Evangelio de Bernabé*, Sydney; EBV = *Evangelio de Bernabé*, Viena; LTK = *Lexikon für Theologie und Kirche*.

## SEGUNDA PARTE

*Método y estructura de la obra*

El estilo es esencialmente escolástico aunque no siempre aparece este enfoque. Según nos acercamos al final, la estructura se va haciendo más clara. Saavedra y Cardaillac, como hemos visto, caracterizan la obra como una comparación de las creencias judía, cristiana y musulmana. Aunque este enfoque comparativo es innegable e incluso el autor mismo lo sugiere en el poema dedicatorio, nuestro estudio indica que en casi todos los aspectos se trata de una obra que se inserta por completo en el género de la literatura polémica islámica. Se trata de una refutación del cristianismo y del judaísmo hecha por un método histórico crítico con clara intención hermenéutica, para demostrar que Mahoma no sólo es un profeta, sino también el Mesías de las escrituras judías y cristianas.

Nuestro estudio muestra también que hay una clara estructura que sirve de sustrato a la obra. En primer lugar se refuta el credo cristiano. El acontecimiento central, la crucifixión de Jesús, se muestra a la luz, completamente diferente, del *documento* sobre el Rey Jesús de Siria. El autor demuestra que el cristianismo ha sido corrompido por los papas y doctores de la iglesia latina, lo cual le permite evocar un cuadro del cristianismo primitivo en su forma pura y no adulterada. Luego utiliza el mismo método para demostrar cómo se relaciona esta forma pura del cristianismo con el judaísmo y sigue reconstruyendo las bases del judaísmo, la revelación inadulterada de Moisés, que difiere en algunos aspectos de las escrituras judías conservadas debido a las deformaciones introducidas por los fariseos. Luego compara las doctrinas y las ceremonias de las tres religiones a fin de demostrar cómo era originalmente la doctrina y el ritual de la religión verdadera de Dios. El resultado del enfoque histórico-crítico del autor es que la religión original es idéntica al Islam en sus ritos y en su doctrina. En la última parte conservada del manuscrito, el autor refuta las afirmaciones hechas por no musulmanes contra el Corán y el Islam, dirigiendo sus diatribas especialmente contra Bernardo Pérez de Chinchón.

*Dominio de lenguas*

A este problema ya se apuntó en la sección anterior. Una de las fuentes principales de nuestro autor es la Biblia, que parece conocer muy bien en la versión latina oficial, la Vulgata, que cita constantemente. Es notable que cite la traducción latina, visto el énfasis que pone en las fuentes originales. Más adelante veremos que algunas de las idiosincrasias de la Vulgata, como los versículos del salmo 110 (*ante Luciferum genui te*), son esenciales para su propósito: demostrar que Mahoma es el mesías prometido. Pero la traducción de los textos de la Vulgata no se basan en la lengua latina sino que son citas directas de la traducción de la *Biblia* de Valera, publicada en 1602. Más adelante mostraremos que también depende de la introducción a esta traducción, de forma que es bastante seguro que Juan Alonso escribiera el BNM 9655 después de 1602.

Juan Alonso estaba menos familiarizado con el griego y el hebreo<sup>2</sup> de los cuales sólo se aprecia cierto conocimiento en algunos pasajes y estos escasos ejemplos no inspiran confianza en su dominio de estos idiomas. En el folio 105v<sup>3</sup> dice que la palabra *pentecostes* se basa en el hebreo *penta* (cinco) y *costes* (diez) y explica que cinco veces diez hacen cincuenta<sup>4</sup>.

En cuanto a su dominio del árabe, unas cuantas observaciones acerca del uso de los signos diacríticos y algunos pasajes, como la discusión del salmo 109 (110), que hace referencia a textos paralelos en árabe, indican algunos conocimientos de esta lengua<sup>5</sup>. Sin embargo, en ningún sitio se aprecia que tuviera conocimientos de primera mano ni del árabe ni de escritos árabes y no cita el Corán ni el Hadiz ni ninguna otra obra árabe.

### *Filiación intelectual*

El autor exhibe un verdadero conocimiento del patrimonio cristiano. Está muy familiarizado con las fuentes latinas, la Vulgata y los Padres de la Iglesia. Su crítica a la iglesia católica romana es muy acerba; la considera como la encarnación del anticristo. Esta crítica, como ya ha mostrado Cardaillac, deriva en parte de obras protestantes, como la de Valera, y de la tradición erasmiana. Especialmente sus ideas sobre el dogma y el lugar que ocupa la tradición parecen estar influidas por la escuela de Erasmo, quizá debido a la lectura de Bernardo Pérez de Chinchón, que, según se deduce de su *Libro llamado antialcorano* era erasmista<sup>6</sup>.

El nivel general de estos conocimientos no parece ser muy elevado, como indica la sección dedicada al canon cristiano. Lo mismo ocurre con su comprensión de la historia y su bagaje bíblico. Da por sentado que Damasco forma parte del territorio

<sup>2</sup> También es posible que en la época en que escribió su obra no tuviera acceso a textos más fiables, como sería el caso en el Norte de África.

<sup>3</sup> Cfr. *BNM* ms 9655, f. 54v, donde se mencionan las mismas raíces.

<sup>4</sup> «A los çinquenta dias desta pasqua çelebran tanuien el fasse de pentecostes la qual es palabra hebrea que consta de dos particularidades. Penta quiere decir çinco y costes 10 que declara el numero de çinquenta».

<sup>5</sup> «Pues el uerso ultimo donde la xpiana yglesia lee de torrente como arriua esta dicho y la hebrea lee min nahal batareq iste, en el propio lugar es de sauer que la yglesia araue lee min alhalib tareq iste etc. ques decir de la leche bebera en el camino que fue el uaso que el antialcoran [o sea, la obra polémica de Bernardo Pérez de Chinchón, *Libro llamado antialcorano*, Valencia, 1532] quenta que uebio en el biaje de su casa a la de Jerusalem la noche de su bida por lo qual ensalço a su criador con santificaçiones y condones a su yglesia [...]» (f. 157r infra-157v supra). El texto hebreo dice en verdad «*min-nahal ba-derekh yishte*» (en el camino bebe del arroyo...). No está claro de qué fuente cita el paralelismo árabe «*min al-halib bi-tariq ...*». La transcripción parece proceder de una verdadera traducción.

<sup>6</sup> G.W. Drost, *De Moriscos in de Publicaties van Staat en Kerk (1492-1609). Een bijdrage tot het historisch discriminatie-onderzoek* (tesis doctoral Leiden), Valkenburg, 1984, p. 128. El libro se puso en el índice de la Inquisición en 1559.

judío y que Emaús es un castillo<sup>7</sup> a pesar de que las fuentes históricas no mencionen ninguna fortificación<sup>8</sup>. También cree que los fariseos eran un movimiento realmente existente en la historia judía entre la época de Moisés y la aparición del Talmud.

Es notable que Juan Alonso hable de los trece artículos de la fe musulmana. El único autor musulmán que se sabe que compuso una *‘aqida* n trece artículos es el conocido *faqih* mudéjar Yça de Segovia (que vivió en torno a 1450). Como he indicado en otra parte, las ideas de Yça jugaban un papel de gran importancia en la vida religiosa de los mudéjares y moriscos en España, pero eran de mucha menor importancia para los moriscos en el exilio, después de 1609<sup>9</sup>, que es más probable que estuvieran en contacto con *‘auqida* corrientes en el Magreb como las de al-Sanûsî, algunas de las cuales habían traducido al castellano<sup>10</sup>. Es interesante observar que se mantenga aquí la división en trece artículos, mientras que el contenido muestra un notable paralelo con la *‘auqida* de al-Sanûsî. Esto parece colocar a la obra entre la tradición morisca peninsular y la de la diáspora, siendo además indicio de que probablemente se escribió en el entorno de los círculos moriscos del norte de África. Efectivamente, los moriscos exilados eran difíciles de distinguir de los llamados renegados, a cuyo grupo pertenecía probablemente Juan Alonso.

El autor está bien versado en las polémicas musulmanas contra el cristianismo y el judaísmo. Se refiere constantemente al profeta Mahoma llamándole el Santo del monte Parán. El gran aprecio que siente por el libro 4 de Esdras podría deberse también a esto ya que este libro juega un importante papel en las polémicas musulmanas<sup>11</sup>.

En ciertos aspectos, el autor ocupa una posición única. En el aspecto de la relación entre el Islam, el judaísmo y el cristianismo va más allá que los más de los otros escritores musulmanes. Normalmente, la secuencia histórica de las revelaciones se caracteriza por la abrogación, especialmente respecto al ritual. El Islam adoptó el ayuno judío de *‘Ashûrâ* pero despojándolo de su obligatoriedad y reemplazándolo por el ayuno de Ramadán. Esto significa que se aceptaron ciertos ritos y fiestas judíos como expresiones auténticas de su religión y revelación. Sin embargo, Juan Alonso da por supuesto que el rito religioso original tenía la forma de las *‘ibâdât* islámicas, que más tarde se deformaron y terminaron por dar las formas rituales que se celebran hoy. Esta

<sup>7</sup> BNM ms. 9655, f. 49r, f. 72v.

<sup>8</sup> Cfr. s.v. Emmaüs en LTK. Pero quizá tengamos que tener en cuenta la posibilidad de que fuera una tradición española y que hubiese que interpretar la palabra castillo como castiello (pues una traducción del siglo trece dice «E andaua Ihesus por tas las ciudades e por los castiellos, preigando por las sinoas el euangelio» (Evangelio S. Mateo en : Ms. Esc. 116 (c. 1254-70) en: M. Alonso, *Diccionario Medieval Español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Salamanca, 1986. 2 vols, s.v.

<sup>9</sup> G.A. Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Leiden, etc., 1994, pp. 92-98.

<sup>10</sup> Wadham College A 17.16. Cfr. L.P. Harvey, "A Morisco manuscript in the Godolphin Collection at Wadham College, Oxford". *Al-Andalus*, 27, (1962), pp. 461-5.

<sup>11</sup> Véase H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, 1992, pp. 56ss.; C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, (tesis doctoral Nijmegen) Nijmegen, 1993, p. 80.

idea a veces le hace desvariar, por ejemplo, cuando trata de demostrar que el día original de descanso, *sauatum* o «día de holgança», era el viernes, mientras que la teología islámica no reconoce ningún día de descanso (f. 192v-193r).

Algunas observaciones aparentemente de primera mano acerca de la vida religiosa en el seno de otras religiones son la única pista que puede ayudarnos a solucionar el problema de dónde escribió el autor su tratado teológico. Desgraciadamente, ni siquiera estos indicios nos sirven de mucho. En primer lugar atrae la atención sobre el hecho de que el argumento judío de que ciertas prácticas no podían observarse debido a su estado de sometimiento no es convincente ya que cuando vivían en libertad no actuaban de forma diferente. Luego hace una observación acerca del consumo de vino entre los musulmanes. Estas pruebas parecen indicar que el autor escribió su obra en territorio islámico. El argumento de Cardaillac, de que tuvo que escribirlo en España porque sólo allí pudo haber consultado los libros de Valera y Pérez de Chinchón, no es convincente porque estos dos libros estaban terminantemente prohibidos en España, mientras que bien pudiera acceder a ellos en Tetuán. El embajador inglés Harrison, en su informe del 30 de julio de 1625, dice acerca de los moriscos de Tetuán:

Pero estos moriscos, siempre hay alguno conmigo, no desean otra cosa que oír algo contra los españoles y conferencian conmigo y leen la Biblia española que tengo yo<sup>12</sup>; teniendo ellos una suya propia, pero quieren más, como también Calvino y otros libros de nuestra religión, tantos como se puedan encontrar en español, lo cual les he prometido<sup>13</sup>.

#### *Otras indicaciones del ámbito en que se movía la obra de Juan Alonso*

El BNM 9067 (*olim* Cc. 174)<sup>14</sup> es otro manuscrito que contiene obras de Juan Alonso. Saavedra proporciona el siguiente esbozo de su contenido, que yo he modificado:

1. f. 1r: Epígrafe «Razon duerme, trayzion bela, justizia falta, malizia reina.
2. f. 3r: Explicación de las palabras *bismi llâhi al-rahmân al-rahîm*.
3. f. 5r: Explicación de las palabras *munâfiq, wâjib, mustahil, jâ'iz*.
4. f. 6r-7v: Una pequeña invocación.
5. f. 8r-11v: *Khutba* predicada con ocasión del *mawlid al-nabi*.

---

<sup>12</sup> Probablemente la traducción de Varela

<sup>13</sup> H. de Castries, *Les sources inédites de l'Historie du Maroc. Premieèe série-Dinastie Saadienne*. Archivos y bibliotecas de Inglaterra, Paris, Londres, 1925, p. 578.

<sup>14</sup> Este ms. ha sido descrito por E. Saavedra y Moragas, "Discurso que el Ecsmo. Sr. D. Eduardo Saavedra leyó en Junta Pública de la Real Academia Española, el día 29 de diciembre de 1878, al tomar posesión de su plaza de Académico de número", *Memorias de la Real Academia Española*, VI, Madrid, 1889, apéndice I: Índice general de la literatura aljamiada, no. IX: «Códice en 8.o, con caracteres latinos, letra del siglo XVII; encuadernación en pergamino; adornos moriscos de tinta común». Para este ms. véase también C. Arocena González El manuscrito aljamiado 9067 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Edición y Estudio, Las Palmas, Universidad de la Laguna (tesis doctoral inédita). A este estudio no pude acceder.

6. f. 12r-13r: Cinco *sûras* en árabe (nos. 109, 114, 113, 117, 99) transcritas en caracteres latinos.
7. 14r- 98v: Tratado de lo esencial de la *‘aqida*, sobre las *‘ibâdât*, capítulos de *tahâra* y la *salât* según el rito (*madhhab*) Malikita,
8. f. 99r: Explicación de las palabras *al-hamdu lillâh*, f. 99v: explicación del significado de la palabra *alhaude*, el aljibe del fin de los tiempos.
9. f. 100r: Explicación de la *shahâda*, precedida por una breve invocación y varios ejemplos píos.
10. Breve discusión de las principales herejías musulmanas.
11. f. 125v-135r: Historia de la Doncella Arcayona, hija del rey Alzafre. En f. 135r se encuentra una observación sobre las cuatro lenguas en que han sido reveladas las escrituras<sup>15</sup>.
12. f. 136r: Tratado sobre «lo ques forzoso y ynpusible en los profetas».
13. f. 150r- 152v: «Excelencias de la palabra laylaha ylalla muhamad rrzulu allaa» (incompleto).
14. f. 153r-157v: Historia de un falso profeta y de una profetisa de los tiempos del Profeta.
15. 159r-171r: «Sabiduría de Dios manifestada en la naturaleza». Según Saavedra «Trozo notable, en que se llama moro el autor». Trata del atributo divino del conocimiento (saber), y de cómo el hombre puede deducir este atributo y la existencia de Dios de la observación de la riqueza natural del mundo.
16. 172r: Polémica contra la divinidad de Cristo y la Trinidad.
17. f. 180r: «Breve conclusion contra la Trinidad y el culto cristiano».
18. f. 181r-204r: «Conclusion con que se aberigua la falsedad en la rreligion cristiana con sus mesmos ebangelios» (falta un folio entre el 195 y el 196)<sup>16</sup>jj.
19. f. 204v: blanco.
20. 205r-208v: un romance polémico<sup>17</sup>.
21. 209rv: Notas acerca de algunos personajes famosos de la historia del Islam.
22. 210r-211r: «remedios devotos contra los sueños y el ojo».
23. «Romanze echo por Juan Alonso Aragonés a la religión y Spaña»<sup>18</sup>.

En f. 2v se encuentra un título (de mano posterior) que dice: «Diversas historias y apología contra la Religión Christiana y el Romance de Juan Alonso

---

<sup>15</sup> Véase G.A. Wiegiers, "Language and Identity: Pluralism and the use of non-Arabic languages in the Muslim West", J. Platvoet y K. van der Toorn (ed.) *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*. Leiden, etc., 1995, pp. 303-326.

<sup>16</sup> Folios 182r-205r, "Sobre la falsedad de la religión Cristiana y la Historia del Rey Jusús o Jesús", editados en A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos. Introducción, edición, estudio lingüístico y glosario*, Madrid 1983, pp. 327-341

<sup>17</sup> Editado en L. Cardaillac, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977, pp. 480-483

<sup>18</sup> Editado en Cardaillac, *op. cit.*, pp. 484-488.

Aragonés», y en otra escritura, una nota de José Antonio Conde sobre la identidad del autor<sup>19</sup>.

Aunque el manuscrito no está datado mediante colofón, contiene algunas indicaciones acerca de la fecha de ciertas partes de su contenido. Una de las secciones puede identificarse como resumen simplificado y abreviado del tratado de Juan Alonso (f. 182r-204v). Este resumen incluye también la historia del Rey Jesús de Siria, pero de la conclusión se deduce que se trata de una versión popular en la cual se ha omitido, entre otras muchas cosas, el complejo argumento acerca de los saduceos. Aparentemente este resumen fue escrito en 1020/1612, mientras que esta sección del manuscrito data de 1031/1621-2; en el folio que le sigue, f. 205r, dice: «Esto se escribio a seis de la luna de dulyche, año del nazimiento de nuestro caudillo y bienabenturado Muhammad [...] Año de mil beinte. Y se acabo año de mil y treinta y uno». El 6 de Dhu'l-Hijja de 1020 se corresponde con el 9 de febrero de 1612; 1031 se corresponde con 1621-2. El año 1612 parece ser el *terminus ante quem* del tratado contenido en el BNM 9655. No tuve oportunidad de examinar las filigranas, pero según Cardaillac, en seguimiento de Saavedra, el ms. se escribió en Túnez. Como apunta Saavedra, encontramos un detalle característico acerca de que, si uno rompe voluntariamente el ayuno de Ramadán, está obligado a alimentar a 60 pobres dando a cada uno «un almud, que son tres zaas de Túnez de la semilla ordinaria»<sup>20</sup>.

Los romances incluidos en este manuscrito (nos. 20 y 23 de la lista anterior) contienen argumentos concluyentes para la identificación de Juan Alonso como autor del BNM 9655, ya que los temas de que tratan, inequívocamente atribuidos a Juan Alonso Aragonés, se corresponden perfectamente con el BNM 9655<sup>21</sup>. Es interesante observar que uno de los romances parece estar dirigido a los lectores cristianos<sup>22</sup>. Y probablemente el segundo también<sup>23</sup>.

Según Cardaillac, Juan Alonso es también el autor de dos pequeñas obras de instrucción para los moriscos expulsados<sup>24</sup>. Esta conclusión se basa en un pasaje que figura en otro manuscrito, el S 2 de la Real Academia de la Historia de Madrid, que fue

<sup>19</sup> «el maestro Juan Alonso, siendo hijo de padres cristianos se vino á Tetuan, dexando rentas excesivas, se contento con el trabajo de su persona, ocupado en ganar su sustento miserablemente: escribio mas de quarenta quadernos, y el autor solo pudo alcanzar dos. Hallè esta noticia en un libro morisco que he trasladado de sus letras moriscas á las nuestras. Conde».

<sup>20</sup> Cardaillac, *op. cit.*, p. 164.

<sup>21</sup> Véase asimismo Cardaillac, *op. cit.*, p. 164.

<sup>22</sup> Ms. 9067, f. 212r. El romance empieza así: «Dejad cuydados aparte/ y oyd, padres reberendos / que quiero de buestra fe / dezir algunos azentos».

<sup>23</sup> Este romance termina así: «No quiero cansarme mas/ por ser el papel no bueno / falto de zenzia y razon / y de flojos fundamentos // Otros de mi patria amada / e sabido respondieron / ansi por lengua latina / como por romanze y berso // No pudistes responder / a las quistiones que yzieron / y quereys conmigo agora y/ tambien probar los azeros», BNM ms. 9067, f. 215v.

<sup>24</sup> Cardaillac, *op. cit.*, pp. 164-68.

escrito en Túnez después de la expulsión y trata de un estudioso morisco que partió de España alrededor de 1606:

Había en esta çudad de Túnez un hermano nuestro que fue de los que se antiçiparon por la bía de Françia tres años antes de nuestra salida<sup>25</sup>. El qual, ynclinado a la birtud y al estudio, siendo una persona muy justificada, como bido la muchidumbre de los que salimos y que beniamos ignorantes de saber lo que es fuerça, escribió en dos caraças con brebedad, una suma de los fardes del guado, guçl y çala con sus çunas y fadilas para que obrasen con perfeçion, y al cabo desto puso unas adbertençias que son y dixo asi: «Advertençias que debe saber y creer el buen mumin»<sup>26</sup>.

Efectivamente el ms. 9067 incluye pasajes que responden fielmente a esta descripción, sin embargo estas obras de instrucción bien pudieran haber sido escritas por otra persona, ya que aunque se insertan en el manuscrito BNM 9067 en unión de otros textos, tales como el del resumen del ms. 9655, en sí no tienen nada que ver con estos otros textos. En este caso no existe contradicción entre el testimonio del BNM 9653 (el testimonio que se comentó arriba sobre Juan Alonso) y el del S 2: los dos tratan simplemente de dos personas diferentes, una era un morisco -que como muchos otros- huyó secretamente de España poco antes de la expulsión general, y otra el teólogo Juan Alonso, que —a diferencia de los moriscos— pudo salir de España y llegó a Tetuán de forma completamente legítima. El ms. 9067 confirma claramente que Juan Alonso era conocido como Juan Alonso *Aragonés*, pero esto no dice mucho de su procedencia efectiva.

Se supone que sí ya había hecho pública su conversión al Islam, tendría también un nombre musulmán. Los documentos publicados en las *Sources inédites de l'histoire du Maroc* no mencionan a nadie con el nombre de Juan Alonso Aragonés. Gozalbes Busto menciona a un *Aragonés* de Tetuán en 1625<sup>27</sup>, un hombre involucrado en la trata de esclavos, pero no poseemos indicio alguno de que sea efectivamente Juan Alonso. Todos los esfuerzos por identificarlo han fracasado hasta el momento.

Concluyendo, pues, parece probable que Juan Alonso fuera un sacerdote descendiente de cristianos viejos<sup>28</sup> que se había convertido al Islam y vivía en las

---

<sup>25</sup> O sea, alrededor de 1609.

<sup>26</sup> Real Academia de la Historia, Madrid, ms. S 2, f. 33r-v, apud Cardaillac, *op. cit.*, p. 168, *Cf.* L. López Baralt, *Una Kama Sutra español*, Madrid, 1992, p. 80, y H. Pieri, "L'accueil par des Tunisiens aux Morisques expulsés d'Espagne: un témoignage morisque", *IBLA*, 31 (1968) pp. 63-70, pp. 65-66.

<sup>27</sup> G. Gozalbes Busto, *Los Moriscos en Marruecos*, s.l. s.a. Maracena (Granada), 1992, p. 67

<sup>28</sup> Del estudio de Bennassar sobre las vicisitudes de los renegados, se deduce que en esa época las conversiones voluntarias al Islam entre los clérigos no tenían nada de excepcional. Véase B. Bennassar y L. Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVIe-XVIIe siècles*, Paris, 1989, p. 263 ss.



proximidades o quizá incluso dentro de los círculos moriscos del norte de África, lo más probablemente en Tetuán, siendo allí donde escribió sus obras más importantes, entre ellas el tratado que se ha conservado únicamente en el manuscrito BNM 9655. Este tratado se escribió entre 1602, fecha de publicación de la *Biblia* de Valera y 1612.

## II. COMPARACIÓN ENTRE LA OBRA DE JUAN ALONSO Y *EL EVANGELIO DE BERNABÉ*

En esta sección antes de nada se presentará el *Evangelio de Bernabé*, su contenido y los manuscritos conservados. Luego se realizará la comparación del BNM 9655 con el evangelio y por último se formularán unas conclusiones provisionales y se sugerirán cuestiones para investigar en el futuro.

En el *Evangelio de Bernabé* se le atribuyen a Pablo tres innovaciones de la religión cristiana: 1) llamar a Jesús hijo de Dios, 2) rechazar la circuncisión y 3) permitir que los creyentes coman y beban cosas impuras<sup>29</sup>. Pero, a diferencia de lo que dice la tradición islámica dominante (representada por Sayf ibn ʿUmar al-Tamîmî, al-Tabarî, etc.) de Pablo y de su papel en la historia del cristianismo, en este relato Pablo no es un impostor consciente sino más bien el engañado<sup>30</sup>, y Bernabé siente mucho tener que decimos la verdad. Esta *verdad* consta de los siguientes elementos: Jesús no es el hijo de Dios, no fue crucificado, sino reemplazado por Judas que había adoptado su apariencia; vive con Dios y sólo volverá al fin de los tiempos. En el *Evangelio de Bernabé* se pinta a Jesús como el precursor del verdadero mesías, o sea Mahoma, y como una manifestación de Elías. La figura de Juan Bautista se omite por completo. El

---

<sup>29</sup> La introducción al texto castellano dice como sigue: «charisimos, el grande y poderoso Dios aquestos días pasados os a visitado por su profeta JesuChristo, con grande misericordia de doctrina y milagros, por la qual cosa muchos engañados de Satanás, debaxo de pretexto de piedad, predicán iniqua dotrina, llamando a Jesús hijo de Dios, y repudiando la circunçision mandado de Dios in eternum, y conçeidiendo toda comida y bebida inmundá; entre los quales uno, Pablo, del qual hablo no sin grande dolor, porque es engañado; a cuyo respeto escribo aquella verdad que yo he visto y oydo en la conversación que he tenido con Jesús, para que seáis salvos in eternum y no seáis engañados de Satanás y permanezcáis en el servicio de Dios» (f. 5).

<sup>30</sup> Para la imagen islámica de Pablo, véase S. Stren, "Abd al-Jabbâr's account of how Christ's religion was falsified by the adoption of Roman customs", *The Journal of Theological Studies. New series*, 19, 1968, pp. 128-85; P.S. van Koningsveld, "The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, de próxima aparición (1996). En el *Ghurbetname* turco se describen las vicisitudes de ʿEm Sultan (1459-1495), cautivo del papa Inocencio VIII que invita al príncipe a una disputa. El príncipe explica que los cristianos han falsificado los evangelios y han abrogado la ley bajo el influjo de un erudito judío, clara referencia a Pablo, véase B. Flemming, "Turkse discussies omtrent het christendom", *Historische Betrekkingen tussen moslims en christenen* (S. van Koningsveld, ed.), Nijmegen (Midden-Oosten en islampublicatie 9) (1982) pp. 113-126, p. 119, para este texto, véase también H. Inalçik, "A case study in Renaissance Diplomacy. The agreement between Innocent VIII and Bâyezid II on Djem Sultan", *Journal of Turkish Studies*, 3 (1979) pp. 209-230.

propio Jesús y los fieles que le rodean viven como musulmanes. Jesús hace las cinco oraciones diarias, ayuna, da limosna etc. Se enfatiza mucho la circuncisión, llegando incluso Jesús a afirmar en el *Evangelio de Bernabé* que los incircuncisos no entrarán en el paraíso<sup>31</sup>.

### *Historia del Evangelio de Bernabé*

Las referencias externas más antiguas de la existencia de un *Evangelio de Bernabé* datan del decreto pseudogelasiano, una falsificación del siglo VI d. C. El escrito apócrifo al que se refiere allí seguramente no tiene nada que ver con los manuscritos castellano e italiano que se nos han conservado ya que la referencia más antigua a la existencia de los manuscritos del *Evangelio de Bernabé* que nos ocupan datan de principios del siglo diecisiete. Alrededor de 1634 un autor morisco, presuntamente Ibrahim Taybili, que escribió en el norte de África con toda probabilidad en el pueblo morisco tunecino de Testour, hace referencia a un *Evangelio de Bernabé* diciendo que es un texto «donde se hallará la luz» y por culpa del cual algunos se habían convertido al Islam. Taybili no hace referencia a la lengua en que estaba escrito ese evangelio.

A principios del siglo dieciocho apareció en Amsterdam un manuscrito que contenía una versión italiana y que pasó en dicha ciudad a manos de J. F. Cramer, consejero del rey de Prusia, que se lo obsequió al príncipe Eugenio de Saboya. El manuscrito, con toda la biblioteca del príncipe, pasó a ser posesión de la Hofbibliothek de Viena donde se ha conservado hasta el día de hoy<sup>32</sup>. A principios del siglo dieciocho el arabista George Sale (1697(?) - 1736) hizo por primera vez referencia explícita a una traducción castellana diciendo «de este evangelio tienen los moriscos de África una traducción en español»<sup>33</sup>. Así pues, el evangelio estaba conectado con los moriscos en el exilio. Pese al hecho de contar con indicios del «ámbito en que se movía» el evangelio en un período tan temprano, todos los esfuerzos por identificar al autor han resultado vanos. Pero volvamos a los manuscritos mismos.

### *El manuscrito italiano*

Fue editado por primera vez por Laura y Lonsdale Ragg. Esta edición sirvió de base para las traducciones del *Evangelio de Bernabé* en árabe, urdu, indonesio y

<sup>31</sup> En los capítulos 12 y 13, véase EBS, p. 80: «Dexad temer aquél que no ha circuncido su prepucio, porque es privado del Parayso».

<sup>32</sup> L. y L. Ragg, *The Gospel of Barnabas. Edited and translated from the Italian ms. in the Imperial Library at Vienna*, Oxford, 1907, p. x.

<sup>33</sup> G. Sale, *The Koran, commonly called the alcoran of Mohammed: translated from the original Arabic with explanatory notes, taken from the most approved commentators, to which is prefixed, a preliminary discourse. New edition in which the surats, or verses, are, for the first time, marked*, London 1836, 2 vols., vol. I, p. 88, «of this Gospel the Moriscoes in Africa have a translation in Spanish».

otras lenguas modernas<sup>34</sup>. Ulteriormente fue realizado un estudio crítico por L. Cirillo y M. Frémaux<sup>35</sup>, según los cuales el evangelio se basa en última instancia en fuentes judeo-cristianas. Los Ragg y Cirillo datan el papel de la versión italiana a fines del siglo dieciséis. Sin embargo resulta que tiene una filigrana idéntica a la de un manuscrito morisco, el BNM 6016<sup>36</sup>. En un estudio sobre la filigrana de este manuscrito he llegado a una fecha ligeramente diferente: en torno a fines del siglo dieciséis y principios del diecisiete.

En su reciente artículo sobre la imagen islámica de Pablo y el origen del *Evangelio de Bernabé*, Van Koningsveld dedica atención a dos aspectos del manuscrito italiano<sup>37</sup>.

En primer lugar, la encuadernación, las cubiertas, la composición del texto, los números de los folios, la puntuación, los lunares rojos situados en el texto, del tipo que se encuentra en los manuscritos religiosos árabes y turcos, y los recuadros que encierran el texto principal, todo ello, parece indicar que se escribió en un ambiente otomano. Esta hipótesis se ve reforzada por la presencia de glosas árabes que hacen el texto italiano más accesible para los lectores no italianos.

En segundo lugar, el texto italiano y las glosas árabes están concebidas como unidad y fueron copiadas por la misma persona, presuntamente el autor o alguien involucrado en la impostura. Como apunta Van Koningsveld, estas glosas, que a veces constituyen verdaderos comentarios, pueden dividirse en varias categorías. Muchas no son más que traducciones o resúmenes de pasajes del texto. Otras son comentarios. El autor de estas glosas demuestra estar familiarizado con las tradiciones musulmana y cristiana en lo que respecta a las escrituras bíblicas y a las enseñanzas islámicas referentes a judíos y cristianos, etc. En otras partes el glosador hace observaciones explicativas acerca de expresiones inusuales del texto. Por ejemplo, cuando Jesús, antes de hacer un milagro, se dirige a Dios nombrándole *Elohim Sebaoth* el glosador explica que éste es un nombre hebreo<sup>38</sup>. El glosador se muestra también familiarizado con la lengua latina. Así cuando se predice la venida futura de un mensajero del sur con gran poder, añade: «en lengua latina: *laudabilis*»<sup>39</sup>. Y cuando Jesús dice a los escribas de los judíos: «¿Por qué habéis suprimido los preceptos divinos reemplazándolos por vuestras tradiciones?», el glosador añade: «Jesús dice a los doctores judíos: ‘por qué falsificáis las leyes de Dios y seguís una herejía que os habéis inventado vosotros mismos?’ (Esto

<sup>34</sup> Cfr. C. Schirmacher, *Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert dargestellt am Beispiel der Auseinandersetzung um Karl Gottlieb Pfanders 'Mizân al-haqq' und Rahmatullâh ibn Halîl al-cUthmânî al-Kairânawî 'Izhâr al-haqq' und der Diskussion über des Barnabasevangelium*, Berlin, 1992.

<sup>35</sup> L. Cirillo y M. Frémaux, *Évangile de Barnabé. Recherches sur la composition et l'origine par L. Cirillo. Texte et traduction par L. Cirillo et M. Frémaux*, Paris, 1979.

<sup>36</sup> Cfr. G. A. Wieggers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Leiden, etc., 1994, p. 117.

<sup>37</sup> En los párrafos siguientes sigo de cerca la argumentación de Van Koningsveld.

<sup>38</sup> «Allâhu Shabâwut Allâhu 'Aluhin: hadhâ ism lisân 'imrânîj. Minhu»(f. 17v).

<sup>39</sup> «fi lisân lâtîn lûdâbilis».

forma parte [del texto]». En árabe dice: *Qāla 'Isā li'ulamā' Banī Isrā'īl: li-mā tuharrifūna ahkām Allāh wa-tattab'ūnakum [sic] bi'd'a tuhdithūnakum [sic] min 'indikum? Minhu*<sup>40</sup>. El sufijo *kum* de las dos formas verbales citadas aquí, según Van Koningsveld, refleja que el glosador era procedente de un país de lengua románica. Por otra parte, Cirillo aduce toda una serie de características lingüísticas de las notas árabes que indican influencias turcas, no sólo encontramos ocasionalmente una palabra turca (como *tambal*, perezoso), sino también aspectos gramaticales y sintácticos que reflejan el ambiente turco del glosador<sup>41</sup>. Podemos concluir pues, que es muy probable que el glosador no fuera un nativo del árabe sino más bien un románico hablante que hubiese aprendido el árabe a edad tardía, presuntamente en un ambiente turco.

Otra importante categoría de notas marginales en árabe está formada por series casi completas de títulos de capítulos (llamados *sūras*), que dan la impresión de que se trata de un evangelio que merece considerarse como un digno precursor del Corán. La división original del texto italiano está formada por 222 títulos de capítulos encuadrados, pero parece que el glosador intentaba reducir este número total añadiendo el mismo título árabe en los márgenes de algunos recuadros vacíos.

Cirillo argumenta, según creo correctamente, que el manuscrito fue escrito todo él por una sola persona<sup>42</sup>. Efectivamente, como apunta Van Koningsveld, en el folio 33r (página 107 de Cirillo) se encuentra una glosa marginal árabe conectada con tinta roja con el pasaje textual al que se refiere. Esto sugiere que el glosador era el propio copista. Ahora se impone la cuestión de si la persona que copió el manuscrito italiano era un simple escriba o el mismísimo autor del evangelio. En este punto necesitamos volvernos hacia el manuscrito castellano.

### *El manuscrito castellano*

El manuscrito castellano (ms. Nicholson 41 de la Sydney University Library, editado recientemente por Bernabé Pons, que realizó también un estudio detallado del tema) fue inaccesible durante mucho tiempo. Está incompleto y carece de las glosas árabes. Fue copiado por un copista occidental que trabajaba probablemente en el siglo XVIII. El primero que mencionó su existencia fue Sale, que como vimos arriba, afirmó que «de este evangelio tienen los moriscos de África una traducción en español». El manuscrito castellano tiene una introducción que falta en el italiano. Este último tiene 34 folios en blanco al principio, lo cual sugiere que se pensaba dotarlo de una introducción similar.

La introducción al texto castellano da cuenta del descubrimiento del manuscrito. Un fraile que se da a conocer como Fray Marín, aunque añade enseguida

<sup>40</sup> Esta observación se encuentra frecuentemente en el margen de los manuscritos árabes islámicos después de una glosa. Puede interpretarse como una señal hecha a un futuro copista para avisarle de que no se olvide de copiar también las glosas: *minhu*; estas glosas forman parte del texto.

<sup>41</sup> Cirillo y Frémaux, *op. cit.*, p. 48.

<sup>42</sup> *Ibidem*

que es un nombre falso, nos dice que lo descubrió en la biblioteca del papa Sixto V (1585-1590).

Prólogo al lector. Del que por mal nombre se llamó Fray Marín, al lector. Con no pequeño cuydado ha estado mi pensamiento vacilando continuamente de que cómo el pueblo Hebreo se aya conservado tanto tiempo con sólo el libro llamado la Biblia en la fee, aviendo estado tan a escuras su entendimiento que es impossible entenderla; no tan solamente los ignorantes, sino también los muy peritos en la Escritura han entendido con grave dificultad. Por lo qual me ha passado por el pensamiento que, así como el pueblo de Israel infieren su Ley, tienen glossadores que sobre cada canon han escrito distinctamente, así mismos los filósofos han declarado de sus antecesores, y los infieles oy día tienen glossas no sólo sobre la Biblia, sino también de los decretos de sus Papas, y summas de sus confesores y ceremonias. Ansí está en mi opinión que el pueblo Hebreo avía tenido glossa sobre toda la escritura. Y tanto más me he afirmado en esta opinión quanto más he considerado que siempre han sido abandonados de los Profetas y Doctores. Con el qual pensamiento discurrendo, me resumí en creer que tales glossas han sido quemada en tantas calamidades como ha padecido el Pueblo Hebreo, o que la malicia humana los avía ocultado<sup>43</sup>.

Éste último parece ser el caso. Siendo un funcionario involucrado en la toma de decisiones del papa y de la Inquisición, Fray Marín recibió la visita de un miembro de la familia *Ursina*, que también tenía que ver con la Inquisición, que le entregó cuatro libros muy antiguos escritos en latín que contenían textos de los profetas antiguos que, por contradecir la religión cristiana, eran considerados como heréticos e inútiles. Por eso le dieron los libros a Fray Marín para que hiciese con ellos los que le pareciese. Resultaron ser glosas de Isaías, Ezequiel, Daniel y Joel, pero también resultaron ser muy diferentes de las escrituras que Fray Marín tenía a su disposición<sup>44</sup>, haciendo pensar al autor en los apócrifos del Nuevo Testamento y recordándole lo que dijo Jerónimo sobre los evangelios conservados además de los cuatro canónicos<sup>45</sup>. Poco después recibió algunos libros más, esta vez de la biblioteca de un miembro masculino de la familia *Colona* que había fallecido. Entre ellos se encontraba un libro escrito por Ireneo, discípulo de Ignacio, que había disputado contra Pablo basándose en el

---

<sup>43</sup> L.F. Bernabé Pons, *Edición y estudio del manuscrito español del Evangelio de Bernabé. Evangelio hispano-islámico de autor morisco (siglos XVI-XVII)*. Tesis doctoral (en 5 vols., inéditos), Alicante 1992, pp. 8-9 de la edición, p. 196ss. del estudio.

<sup>44</sup> Estas observaciones pueden referirse al Talmud, lo cual refuerza la hipótesis de Bernabé Pons sobre Fray Marín, véase abajo.

<sup>45</sup> Con vistas a nuestro estudio del BNM 9655, es interesante observar que Fray Marín hace también referencia a los comentarios de Jerónimo sobre los evangelios no canónicos.

*Evangelio de Bernabé*. Luego, Dios puso al autor en contacto con el papa Sixto V Montalto y así ocurrió que cuando el papa se quedó adormilado, Fray Marin tomó un libro, pensando leer un poco para pasar el tiempo, pero descubrió que era el Evangelio del apóstol Bernabé. Cuando el papa se despertó, Fray Marin se fue llevándose el tesoro celeste escondido en la manga. Tras dos años de estudio, llegó a la conclusión de que se trataba de la verdadera Escritura que anunciaba clara e inequívocamente la venida del Sagrado Mensajero, y se convirtió a la fe.

El manuscrito castellano menciona también el nombre de la persona que lo tradujo del italiano: Mostafa de Aranda, un musulmán de Ambel, lugar de Aragón conocido por su densa población morisca. Después de la introducción al texto del propio evangelio, dice: «Traducida de italiano en Castellana por el Honrrado Muzlim Mostafa de Aranda, natural de Ambel, en Aragón, estante en<sup>46</sup> Estambul»<sup>47</sup>.

La palabra usada aquí para significar residente, *estante*, parece implicar que Mostafa no residía allí permanentemente porque en ese caso uno esperaría el término vecino. Además hay que notar que aunque Mostafa parecía ser español no se le llama claramente morisco sino «muzlim», por lo que probablemente acababa de convertirse al Islam. Esta pequeña y no enteramente concluyente prueba parece ser el único indicio del ámbito en que se movía el evangelio: el ambiente de los moriscos y musulmanes convertidos.

El prólogo en sí es un notable ejemplo de falsificación literaria<sup>48</sup>, pero su realidad histórica, como demostraré ahora, no es tan rebuscada. Las familias referidas como *Ursina* y *Colona*, que hay que leer Orsini y Colonna, eran dos antiguas familias de la nobleza romana que dieron grandes personajes de las letras, cardenales e incluso papas. Desde el papado de Julio II (1503-1513) fueron los representantes de la nobleza romana como *asistentes de trono*, oficio religioso para laicos<sup>49</sup>. A fines del siglo dieciséis, uno de los Orsini, Fulvio (1529-1600), adquirió renombre como filólogo, numismático, historiador y coleccionista de antigüedades, incluidos manuscritos valiosos. Marcantonio (muerto en 1597), miembro de la familia Colonna, desempeñaba un cargo oficial en la biblioteca vaticana, así que la referencia que hace Fray Marin de los manuscritos antiguos en posesión de estas dos familias no podía ser una coincidencia. Bernabé Pons se para en el hecho de que lo mismo podría ocurrir con Fray Marin, que quizá fuese el orientalista y arabista fra Marco Marini (1542-1594),

<sup>46</sup> Ms. un, véase Bernabé, *op. cit.*, p. 228n.

<sup>47</sup> Ms. Estambor, EBS, p. 5

<sup>48</sup> Para este fenómeno en general véase W. Speyer, *Die Literarische Fälschung im Heidnischen und Christlichen Altertum*, München, 1971, p. 309n. , 315ss, Anexo: "Beispiele pseudoantiker Schriften und ihrer Verfasser aus Mittelalter und Neuzeit", A. Grafton, *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton, 1990; para España, véase J. Caro Baroja, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con las de España)*, Barcelona, 1992.

<sup>49</sup> LTK s.v. Thronassistenten (art. M. Bierbaum), s.v. Colonna, s.v. Orsini (artículos F. Bock).

un erudito dedicado al estudio y edición del *Targum de Jonathan*<sup>50</sup>, y con la figura de Sixto V, al que volveremos más adelante.

### Relaciones

Todos los investigadores modernos del evangelio parecen partir del supuesto de que se escribió originariamente en italiano y luego se tradujo al castellano. Esto parece probable a partir de los indicios comentados arriba, que apuntan a Estambul como lugar de origen del *Evangelio de Bernabé*, no obstante quedan algunos problemas por resolver. En primer lugar, ¿por qué la observación del traductor se encuentra al principio del evangelio mismo, o sea después del prólogo, que también está en castellano, *como si sólo se hubiese traducido del italiano el evangelio y no el prólogo*? ¿Acaso el autor concibió primero el texto en italiano, luego el prólogo en castellano y por último la traducción castellana del evangelio? ¿O sólo se concibió un texto castellano que incluía el prólogo, ambos supuestamente traducidos del italiano, lengua que (a diferencia del castellano) leían corrientemente los papas, siendo más tardío el presunto original?

Cirillo, a base de la comparación de los fragmentos castellanos que conoce con la versión italiana, arguye que una versión no depende de la otra, que las dos son derivadas de una *fuerza común*. Pero esta conclusión pierde fuerza si asumimos que el autor había trabajado en las dos versiones o que la castellana es una versión mejorada del texto italiano<sup>51</sup>.

Llegados a este punto, necesitamos echar otro vistazo a las glosas árabes del manuscrito italiano, ya que si la versión castellana se basa en la italiana cabría esperar que las glosas árabes se hubiesen reflejado de alguna forma en el texto traducido, como efectivamente ocurre.

Una diferencia notable que existe entre los textos castellano e italiano es la de los nombres de los arcángeles. En la versión castellana dos arcángeles se llaman Azrael y Azrafiel. Uno de los lugares donde se mencionan dice así:

Y Jesús dixo a su madre: «Estos son los ministros de Dios: Gabriel sabe de sus secretos y lleva las ambaxadas; Michael combate con sus enemigos; Azrafiel llamará todos al Juizio; y Azrael recibe las almas»<sup>52</sup>.

Sin embargo el manuscrito italiano dice Rafael en lugar de Azrael y Uriel en lugar de Azrafiel. Ahora bien, Azrael (Izrâ'îl) y Azrafiel (Isrâfîl) son los nombres de dos de los cuatro arcángeles (junto a Yibrîl y Mîkhâ'îl) característicos de la tradición islámica. Izrâ'îl es el nombre del ángel de la muerte que recibe a las almas de los fallecidos, mientras que Isrâfîl toca la trompeta del juicio final<sup>53</sup>. Evidentemente el uso

<sup>50</sup> Bernabé Pons, *op. cit.*, p. 205.

<sup>51</sup> Cirillo y Frémaux, *op. cit.*, p. 75

<sup>52</sup> EBS capítulo 221, Bernabé Pons, *op. cit.*, pp. 595-6; EBV, capítulo 220, f. 229r.

<sup>53</sup> Cirillo y Frémaux, *op. cit.*, p. 70.

de Uriel y Miguel es más convincente para los lectores cristianos como signo de autenticidad que el de Azrael y Azrafiel, que están previstos para los lectores musulmanes. En el texto italiano no se usan nunca estos nombres islámicos, aunque sí se encuentran en una de las glosas del folio 150r<sup>54</sup>, donde se comenta una frase del texto italiano que dice así:

Quando trascuran estos años, el arcángel Gabriel llegará al infierno y los oirá decir: «Oh Mahoma, dónde están las promesas que nos hiciste al decir que los que tienen tu fe no permanecerán nunca más en el infierno?»

La glosa dice:

Jesús dijo: «Después de entrar en Yahannam los creyentes pecadores, llega Gabriel a Yahannan y los creyentes se le encaran y le dicen: Oh Mahoma ¿Qué pasa con la promesa que nos hiciste a los que aceptamos tu religión de que no permaneceremos para siempre en el fuego? Y si Gabriel informa a Mahoma de lo que ha oído de los creyentes pecadores entonces Mahoma invocará a su Señor diciéndole, Oh Señor, tu promesa es verdadera y tú eres el mejor de los jueces; luego Dios enviará a Gabriel y a Miguel y a *Asrafil* y *Azrael* [cursiva mía] y éstos los sacarán del fuego y los colocarán en el paraíso». Esto forma parte [del texto].

El empleo de los nombres islámicos de ambos ángeles en la glosa demuestra la unidad del texto italiano, de las glosas árabes y de la traducción castellana. La conclusión lógica sería que el texto italiano estaba previsto para reflejar la tradición cristiana, las glosas para los lectores *islámicos* (el uso de la cursiva se explicará más adelante), mientras que el texto castellano estaba enteramente previsto para los lectores islámicos. El objeto general del escritor del manuscrito italiano, incluidas las glosas árabes, puede explicarse aún mejor examinando la glosa siguiente. Cierta día, después de la oración de medianoche, Jesús dice en el cuerpo del texto:

En tiempos del Mesías, mensajero de Dios, esta noche se conmemorará cada año —cada año a partir de ahora<sup>55</sup>.

La glosa dice:

hacia al principio de

En tiempos antiguos la *salât al-barâ'a* se cada cien años, pero en tiempos del mensajero *se harâ* (takûnu) cada año». Esto forma parte [del texto].

<sup>54</sup> Ragg, *op. cit.*, p. 319.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 193.



Que yo sepa, en la vida religiosa islámica no existe esta oración aunque el término *bará'a* sí se conoce. Se usa principalmente en dos contextos, uno es el contexto de la conquista de la Meca, cuando se produce la revelación de la *súrat al-bará'a* (sura 9) y otro es el contexto al que probablemente se hace referencia aquí, la celebración de *laylat al-nisf min sha'bân* la noche de la mitad del mes de *Sha'bân*. Esta noche, que se celebra en muchas partes del mundo islámico, se llama también *laylat al-bará'a*, lo cual indica que en esta noche Dios decide la gente que ha de vivir y morir al año siguiente<sup>56</sup>. El glosador atrae aquí a la atención de los lectores islámicos el hecho de que ya en tiempos de Jesús se celebraba esta noche con oraciones. El imperfecto con significado de futuro empleado en la glosa, escrita en el siglo diecisiete, sugiere que ya existían unos lectores *creyentes antes* del profeta. Dicho de otro modo: la glosa intentaba crear la impresión de que el *Evangelio de Bernabé se leyó entre la ascensión de Jesús y la venida del profeta Mahoma*. En todo caso, esta —en mi opinión— nueva hipótesis explica la estructura de las glosas y otros aspectos del manuscrito italiano. Antes de nada tenemos el empleo de los lunares rojos, utilizados como equivalentes de la conocida característica coránica, los llamados *fawásil al-áyât*, para separar los versículos. Esto se aplica también al esfuerzo del glosador en añadir títulos a los capítulos, que recuerda a las suras coránicas, y a la terminología de las glosas, que es claramente islámica. A los ejemplos dados en la sección anterior podrían añadirse otros muchos, como, donde el texto principal habla de los verdaderos fariseos, por ejemplo, las glosas hablan de *darwis* [sic]. Efectivamente, el capítulo que trata más especialmente de ellos se llama *Súrat darwis* [sic]. La palabra fariseo se explica así: «En lengua hebrea derviche quiere decir fariseo. Esto forma parte [del texto]»<sup>57</sup> Así pues, el glosador indica que por verdaderos fariseos se entendía místicos musulmanes.

Para concluir, podemos decir en primer lugar que parece que hay una correspondencia estrecha entre el texto italiano y las glosas árabes. Cada uno cumple con su papel de dar aspecto arcaizante tanto a la forma como al contenido creando en el lector la impresión de que tiene ante sí una copia de un evangelio auténtico, que había sido estudiado con anterioridad a la venida del profeta por un pequeño grupo de *creyentes* anunciado por Jesús en el propio *Evangelio de Bernabé*<sup>58</sup>. El glosador representa, por así decirlo, al pequeño grupo de creyentes, predicho en el evangelio, que había permanecido fiel a las enseñanzas auténticas de Jesús y esperaba la venida de su salvador Mahoma, el Mesías. En segundo lugar, parece que existe una

---

<sup>56</sup> Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer der Sjäficitische school*, Leiden, 19304, p.118.

<sup>57</sup> f. 158r: «*darwis lisân 'Imrân Fârishû'u. Minhu.*»

<sup>58</sup> Véase, por ejemplo, la referencia a un *mu'min* en el cap. 17 encabezado por las siguientes palabras: «En este capítulo se percibe claramente la incredulidad de los cristianos y la verdadera fe del creyente (texto italiano: mumin)». Un pequeño grupo de creyentes menciona también Al-Qaysî, que recoge la idea de Sayf ibn 'Umar, como explicamos en otra parte Van Koningsveld y yo mismo, véase: P.S. van Koningsveld y G.A. Wieggers, "The polemical works of Muhammad al-Qaysî (fl. 1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century", *Al-Qantara* 15 (1994) pp. 163-199, pp. 168-174.

correspondencia desconocida hasta la fecha entre el texto italiano y las glosas, por un lado, y el texto castellano por el otro, lo cual podría confirmar la hipótesis de que la misma persona había participado en la redacción del texto italiano, las glosas árabes y la traducción castellana, o mejor todavía elaboración, del texto italiano. Lo más probable es que esa persona fuese un musulmán español, del pueblo aragonés de Ambel, llamado Mostafa de Aranda.

*Comparación del Evangelio de Bernabé con el ms. 9655*

En las secciones precedentes hemos comentado numerosos paralelismos entre el manuscrito BNM 9655 y el *Evangelio de Bernabé*, unos explícita y otros tácitamente. Éstos pueden dividirse en dos clases.

A. Paralelismos doctrinales, es decir aquellos paralelismos que indican un punto de vista teológico o filosófico similar. El más importante de éstos, y que, como hemos afirmado en la introducción, es el que justifica toda la tarea comparativa de los textos, es el mesianismo de Mahoma, que parece haber inducido al autor a adjudicar el título de mesías a Mahoma en lugar de Jesús.

B. La segunda categoría de paralelos está formada por aquellos que se derivan de percepciones históricas similares.

A. Comentemos ahora sistemáticamente estos paralelismos, partiendo de las *percepciones teológica y filosófica*.

I. El mesianismo de Mahoma. Tanto el ms. 9655 como el *Evangelio de Bernabé* llaman a Mahoma el Mesías. Este punto de vista central podemos considerarlo como el tejado de un edificio teológico construido sobre unos cimientos que constan de los elementos siguientes.

a. Función del mesianismo de Mahoma en el *Evangelio de Bernabé*. Esta función se pone de manifiesto en varios lugares y, evidentemente, está estrechamente relacionada con la función de Jesús. El orden en que vamos a comentarlos no es el que se maneja en el evangelio mismo. Además, en vista de lo que hemos concluido arriba, tenemos que distinguir entre el cuerpo del texto y las glosas. Del cuerpo del texto se obtiene el siguiente cuadro. Mahoma salva al mundo del estado en que se encontró después de la expulsión de Adán del paraíso<sup>59</sup>. Mahoma es el salvador para el que Dios ha creado el mundo y lo creó 60.000 años antes de todas las cosas.

El rechazo de este mensaje tendrá serias consecuencias<sup>60</sup>. El mesías revelará las formas rituales originales, tales como la dirección en que hay que hacer la oración (*qibla*)<sup>61</sup>. Restaurará la verdadera doctrina y la purificará de contaminaciones impías<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Cap. 41, Ragg. *op. cit.*, p.97.

<sup>60</sup> Ragg, *op. cit.*, p. 167.

<sup>61</sup> *Idem*, pp. 189-191.

<sup>62</sup> EGV f. 133r; Ragg, *op. cit.*, p. 285: «Porque cuando venga el mensajero de Dios, vendrá para purificar todo lo impío de que se haya contaminado (chontaminato) mi libro».

Salvará a Jesús de la infamia de la muerte de Judas en la cruz, que, pese a ser esencialmente inocente de este hecho, se le ha imputado siempre desde entonces<sup>63</sup>. Mahoma salvará también a Jesús del pecado del amor terrenal de su madre y sus discípulos<sup>64</sup>. Después de la muerte de Jesús muy pocos habrá (menos de 30) que sigan la doctrina verdadera y crean que Jesús no era el hijo de Dios etc. Entonces vendrá el Mesías y conquistará los ídolos y a los idólatras. En cuanto a la pregunta de cuándo hay que esperar la venida del mesías, Jesús dice:

...Yo no soy el mesías que esperan todas las tribus de la tierra, y que Dios prometió a nuestro padre Abraham diciendo: «En tu simiente bendeciré a todas las tribus de la tierra». Pero cuando Dios me lleve de este mundo, Satán hará aparecer de nuevo esta execrable sedición, haciendo que el impio crea que yo soy Dios y el Hijo de Dios, por lo cual mis palabras y mi doctrina serán contaminadas hasta tal punto que sólo quedarán treinta creyentes: luego Dios tendrá piedad del mundo y enviará a su mensajero, para el cual ha hecho todas las cosas; que llegará del sur con poder y destruirá a los ídolos y a los idólatras; le quitará a Satán el poder que tiene sobre los hombres. Traerá la misericordia de Dios para salvación de aquellos que crean en él y bendito sea quien crea en sus palabras<sup>65</sup>.

Si investigamos ahora qué dicen las glosas acerca del mesianismo, vemos otra vez que interpretan el cuerpo del texto en sentido islámico. Daremos dos ejemplos.

1) En el folio 101<sup>66</sup>, la palabra *messia* en el cuerpo del texto se glosa como *rasúl*, mensajero. 2) En el capítulo 44<sup>67</sup>, donde el cuerpo del texto cita las palabras de Jesús de que el mensajero de Dios es un esplendor (*he uno splendore*), el glosador escribe: «En lengua árabe Ahmad, en lengua hebrea mesías, en lengua latina consolator

---

<sup>63</sup> Ragg, *op. cit.*, pp. 259, 443, 487.

<sup>64</sup> Ragg, *op. cit.*, p. 487, «Créeme, Bernabé, que cada pecado, por muy pequeño que sea, será castigado por Dios con grandes tormentos para que se vea que está ofendido. Por eso, como mi madre y mis leales discípulos me amaban con un poco de amor terrenal, el justo Dios ha querido castigar este amor mediante el castigo presente a fin de que no sea castigado en las llamas del infierno. Y aunque haya sido inocente, puesto que el mundo me ha llamado «Dios» e «Hijo de Dios», Dios, para que no se burlen de mí los demonios en el día del juicio, quiso que se burlen de mí los hombres en este mundo por medio de la muerte de Judas, haciendo que todos crean que fui yo el que he muerto en la cruz. Y esta burla continuará hasta la venida de Mahoma, el mensajero de Dios, que, cuando venga, revelará este engaño a aquellos que creen en la ley de Dios»

<sup>65</sup> EBV, f. 102r-v; Ragg, *op. cit.*, p. 223.

<sup>66</sup> EBV, f. 102r-v; Ragg, *op. cit.*, p. 223.

<sup>67</sup> f. 46v.

y en lengua griega parakletos»<sup>68</sup>.

De esto se deduce que el glosador más o menos se distancia del término mesías haciéndolo aparecer como una idiosincrasia de la terminología religiosa judía, y sugiere que el término apropiado es el de *mensajero*. Esta tendencia también se encuentra en el cuerpo del texto. En el capítulo 206<sup>69</sup>, por ejemplo, Jesús dice al sumo sacerdote: «Porque todo lo escrito en el libro de Moisés es tan cierto como que Dios nuestro creador es uno sólo y yo soy el siervo de Dios y deseo servir al mensajero de Dios a quien vosotros llamáis mesías [cursiva mía]».

En el BNM 9655 la función mesiánica de Mahoma es menos explícita pero el panorama general sigue siendo el mismo: a Mahoma se le pinta como el mesías general y a Jesús se le llama el *evangelico mesias*. La principal diferencia que existe entre los dos radica en la amplitud de la misión, a Jesús en ambos textos se le envía a Israel solamente, mientras que a Mahoma se le envía al mundo entero. Ambas obras establecen que el mesías no procede de la casa de David sino que será descendiente de Ismael.

En estrecha conexión con el concepto de Mahoma como mesías está la negación paralela de que Jesús sea el hijo de Dios, a quien, tanto en el *Evangelio de Bernabé* como en el BNM 9655, se considera como un profeta y no se pierde de vista nunca el hecho de que no es él sino Dios el que hace milagros y es todopoderoso<sup>70</sup>. La negación de la filiación de Jesús en sentido literal se repite constantemente en el *Evangelio de Bernabé* y en el BNM 9655. Pongamos por ejemplo la transfiguración, que la tradición sitúa en el monte Tabor. Los evangelios sinópticos y la segunda epístola de Pedro no hacen mención del monte Tabor, pero el manuscrito italiano del *Evangelio de Bernabé* sí la hace<sup>71</sup>, aunque relata el momento supremo del acontecimiento de forma diferente que en los evangelios canónicos:

Y dicho esto, Jesús se marchó y se dirigió al Monte Tabor al que ascendió con Pedro, Santiago y Juan su hermano, y el que escribe esto<sup>72</sup>. Entonces brilló encima de él un gran resplandor y su vestidos se pusieron blancos como el sol [...]. Y mientras hablaba fueron cubiertos por una nube blanca y oyeron una voz que decía: «He aquí mi siervo en quien tengo puesta toda mi

---

<sup>68</sup> «Fī lisân ‘Arab Ahmad, fī lisân ‘Imrân masī’, fī lisân lâtin kunsulâtūr wa fī lisân Rûm pârakilitus» (la *p* de esta palabra está escrita con tres puntos debajo, costumbre establecida en escritura otomana, otro indicio hasta ahora inadvertido del ambiente en que se escribió el ms.).

<sup>69</sup> f. 214r, Ragg, *op. cit.*, p. 455.

<sup>70</sup> J. Jomier “L’Evangile selon Barnabé”, *MIDEO VI*, 1959, 1961, pp. 137-226, p. 153. Jesús explica esto en el capítulo 42 (véase Ragg, *op. cit.*, p. 99).

<sup>71</sup> *Cfr.* Ragg, *op. cit.*, p. 99.

<sup>72</sup> I.e. Bernabé.

complacencia...»<sup>73</sup>.

Mateo 17, 5 y Marcos 9, 7, en lugar de *mi siervo*» dicen las palabras «mi hijo muy amado», frase que ha utilizado la tradición cristiana como prueba de que Jesús era el verdadero hijo de Dios. En el BNM 9655, Juan Alonso comenta este mismo pasaje en el curso de su argumentación de que los evangelios habían sido deformados por los doctores de la iglesia romana. Hablando de la transfiguración, concluye:

Luego la voz diría sieruo y no hijo, y por el consiguiente el apellido de hijo que de los tales lugares por fundamento de su yntençon aplican fue ynpuesto de ynposiçion corrupida y preuaricada<sup>74</sup>.

Aunque aquí se usa el condicional, no podemos excluir que Juan Alonso conociera el *Evangelio de Bernabé* en el momento de escribir su obra, cosa que por alguna razón (quizá porque no creía en su autenticidad) preferiría no mencionar<sup>75</sup>. Sin embargo, esto parece improbable, lo más seguro es que en una obra como ésta se hubiese referido al *Evangelio de Bernabé* si lo hubiese conocido o si se hubiese enterado de que existía, pero no hemos encontrado ningún indicio de ello. Las similitudes entre el *Evangelio de Bernabé* y el ms. 9655, que no pueden ser meras coincidencias, más bien parecen indicar la existencia de influjo del ms. 9655 sobre el *Evangelio de Bernabé* antes que al contrario.

c. En estrecha conexión con el elemento precedente se encuentra otra idea común al *Evangelio de Bernabé* y al BNM 9655, a saber, que Jesús era una manifestación de Elías. Cirillo considera este concepto como una idiosincrasia del *Evangelio de Bernabé*<sup>76</sup>.

d. En ambos textos, en la prueba del mesianismo de Mahoma juega un papel fundamental el salmo 110. En el *Evangelio de Bernabé* lo cita Jesús durante su primer sermón (capítulo 12). En medio de una serie de invocaciones al principio del sermón dice: «Bendito sea el santo nombre de Dios, que creó el esplendor de todos los santos

<sup>73</sup> EBV, f. 44v-45r; Ragg, *op. cit.*, p. 101. La traducción castellana dice así: «Y dicho aquesto se fue al monte [EBV monte Tabor], y fue con él Pedro, y Jacobo y Joan, hermanos, y el que escribe; adonde apareció una luz grande sobre su vestido, y quedó como blanca nieve, y su cara resplandeciente como el sol. [...] Y mientras hablaban esto fueron cubiertos // de una nube blanca, y oyeron una voz que decía: He aquí *mi siervo* [cursiva mía] el qual me he agrado».

<sup>74</sup> BNM 9655 f. 18, *Cfr.* Cirillo y Frémaux, *op. cit.*, p. 160.

<sup>75</sup> Véase también Van Koningsveld y Wiegers, *op. cit.* Al-Qaysî sigue un argumento similar en el caso del bautismo de Jesús, cuando la voz, según Al-Qaysî dice que Jesús es su profeta muy amado en lugar de su «hijo». La solución por la que se ha optado aquí es más refinada, ya que Isaías dice «siervo» también.

<sup>76</sup> Cirillo y Frémaux, *op. cit.*, p. 179: «*A la lumière de ces considérations, il devient évident que Jesus est présenté comme Elia-redivivus*».

y profetas antes de todas las cosas para enviarlo<sup>77</sup> para la salvación del mundo, como le prometió a su siervo David diciendo: *Antes del lucero y esplendor de los santos te he creado*<sup>78</sup>. Luego, en el *Evangelio de Bernabé* sigue un momento en que los discípulos piden a Jesús que les explique para quién estaba prevista la promesa hecha a Abraham, para Isaac o para Ismael, porque los judíos dicen que para Isaac y los ismaelitas que para Ismael. En respuesta Jesús cita los primeros versículos del salmo antedicho: «Dios dijo a mi Señor, siéntate a mi diestra en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies. Extenderá Dios tu cetro que dominará en medio de tus enemigos». Luego continúa: «Si el mensajero de Dios, que vosotros [¿los discípulos?] llamáis mesías<sup>79</sup>, fuese el hijo de David, ¿cómo iba David a llamarle señor?, en verdad os digo que la promesa le fue hecha a Ismael y no a Isaac». El mismo salmo se saca a relucir para probar que el espíritu de Mahoma se creó 60.000 años antes de la creación de todas las demás cosas<sup>80</sup>. En el BNM 9655, Juan Alonso comenta el mismo salmo y saca la misma conclusión a partir del mismo versículo<sup>81</sup>. Sin embargo, la traducción que cita no procede de la Vulgata sino de la traducción de Valera de 1602<sup>82</sup>, excepto por lo que respecta al esencial versículo 4 que dice: «tu pueblo será voluntario el día de tu ejército en hermosura de sanctidades: como el rocío que cae de

---

<sup>77</sup> Hay que notar que a estas alturas el texto principal no aclara todavía a quién se refiere aquí. Sólo el glosador realiza la identificación cuando escribe: «Menciona en los salmos: lo primero que creó Dios fue la luz de Mahoma; esplendor de todos los profetas y santos. Esto forma parte del texto». En el cuerpo del texto, la identificación se efectúa en el capítulo 43.

<sup>78</sup> EBV: «*Avanti Lucero in splendore di santi ti o chreato*», EBS: «Antes del Lucero y esplendor de los sanctos te he criado». Según R. Stichel, «Bemerkungen zum Barnabas-Evangelium», *Byzantinoslavica*, 43 (1982) pp. 189-201, p. 190, este pasaje del *Evangelio de Bernabé* se desvía de la Vulgata y sólo se encuentra un paralelismo en el *Dialogus cum Tryphone* de Justino Mártir, cuya traducción y edición de D. Ruiz Bueno *Padres Apologistas Griegos (s. II)* Madrid, 1954, cap. 83. p. 450, dice así: «En el esplendor de los santos, antes del lucero de la mañana, te engendré (Ἐν λαμπρότετι τῶν ἁγίων πρό ἑοσφόρου ἐγέννεσά τε). La Vulgata dice: «*In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te*». Supongo que Stichel se refiere al singular *splendor* y no al plural *splendorum* de la Vulgata. Como vemos, Juan Alonso también optó por el singular.

<sup>79</sup> Glosa: «*rasúl*» (mensajero).

<sup>81</sup> Ragg, *op. cit.*, p. 89 (cap. 39)

<sup>82</sup> EBS, cap. 43, p. 146, Ragg, *op. cit.*, p. 103; Cfr. BNM 9655 f. 154r: «Octauo prueban lo araues su yntençion por el rreal Daud salmo 100 [sic Vulgate 109] digit [sic] dominus etc. el qual diçe lo dixo el señor a mi señor: asientate a mi diestra en tanto que pongo a tus enemigos debaxo y por escaño de tus pies, 2o vara de tu fortaleça enbiara Dios de Sion que dominara en medio de tus enemigos 3o tu pueblo sera boluntario el día de tu exerçito en hermosura de santidades 4o contigo el prinçipio de tu virtud en luz y resplandor de santos del vientre antes que el luçero te enjendre, 5 Juro el señor y no se arrepenta que tu seras saçerdote segun la horden de Melquisedec. 6 Dios a tu diestra y el herira rreyes en el dia de su furor y juzgara jentes henchira de cuerpos muertos herira la caueca a monarcas 7 [ms. 8] del arroyo uebera en el camino por lo qual ensalçara su caueça etc.» 2

<sup>82</sup> f. 181r.

la matriz del alva, así te nacerán los tuyos<sup>83</sup>. La razón de no encontrarse este esencial pasaje en el texto que nos ocupa es que, según el *Evangelio de Bernabé*, los rabinos lo corrompieron<sup>84</sup>. Juan Alonso es de la misma opinión.

2. El verdadero mensaje de las Escrituras se supone en ambos textos que fue corrompido por un grupo poderoso. Jomier emplea el vocablo anticlericalismo, que también es aplicable al ms. BNM 9655. En el BNM 9655 el grupo responsable de la corrupción del judaísmo es el de los fariseos, siendo la iglesia latina culpable de la corrupción del cristianismo<sup>85</sup>. Esta deformación no es absoluta en ambos escritos. En el *Evangelio de Bernabé* hay un grupo de verdaderos fariseos<sup>86</sup> y en el ms. BNM 9655 también hay algunos fariseos buenos<sup>87</sup>. Además, hasta cierto punto Juan Alonso distingue un grupo de verdaderos creyentes, en la iglesia los arrianos, y en el judaísmo los caraitas. En ambos textos, los fariseos y la iglesia latina no sólo corrompen sino también intentan ocultar las verdaderas Escrituras. En el *Evangelio de Bernabé*, el verdadero libro de Moisés<sup>88</sup> se encuentra escondido en la biblioteca de un sumo sacerdote, y el propio *Evangelio de Bernabé* en la biblioteca de Sixto V. En el BNM 9655, las verdaderas Escrituras han sido ocultadas por la iglesia romana.

La iglesia romana es el anticristo en el BNM 9655, que habla del papa como del enemigo que ha colocado su estatua en el templo de Dios, como predijo Pablo en la segunda epístola a los Tesalonicenses (2 Tes. 2:4). La misma imagen se encuentra en el *Evangelio de Bernabé*<sup>89</sup>.

3. En el *Evangelio de Bernabé* a Jesús se le pinta como musulmán. La reconstrucción de la religión cristiana original y de las enseñanzas de Jesús provocan la misma pintura en el BNM 9655. A este respecto Jomier y Slomp subrayan un elemento peculiar. En el *Evangelio de Bernabé* Jesús ora cinco veces al día, o sea, cumple con las prescripciones del Islam. En la tradición musulmana, la revelación de los momentos del día en que debe efectuarse la *salât* y el número de oraciones está de ordinario estrechamente ligado con el *mīrâj*, viaje nocturno a los cielos del Profeta. Durante este viaje se estableció el número de *salâts* que hay que efectuar.

El autor del *Evangelio de Bernabé*, como también Juan Alonso en el BNM 9655, parten del supuesto de que ya en tiempos de Jesús eran vigentes las cinco *salâts*. Lo mismo ocurre con el número de abluciones<sup>90</sup>.

La suposición del autor, de que en tiempos de Jesús ya existían las *cibâdât* en su forma islámica, incita a Slomp a argumentar que el *Evangelio de Bernabé* se

<sup>83</sup> Sic: no creado, como en el *Evangelio de Bernabé*.

<sup>84</sup> Cap. 44.

<sup>85</sup> En el *Evangelio de Bernabé* los romanos son los responsables de la idea de la filiación de Jesús.

<sup>86</sup> Jomier, *op. cit.*, p. 158, *Evangelio de Bernabé*, cap. 19.

<sup>87</sup> f. 41r.

<sup>88</sup> Otro elemento común. *Cfr.* Jomier, *op. cit.*, p. 189.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 162.

compuso en 1585, año en que Sixto V asciende al solio pontificio<sup>91</sup>. El argumento se basa en el capítulo 82 en el que se discute el jubileo. El pasaje fundamental dice: «Hasta el punto de que el año jubilar, que hasta ahora se celebraba cada cien años, el Mesías lo reducirá a cada año y en cada lugar». Cirillo y los Raggs ya habían concluido que, puesto que esta reducción tuvo lugar en 1349, el evangelio debió escribirse después de 1300, año en que se instituyó el jubileo de cien años (la Biblia sólo reconoce 50 años) y antes de 1350<sup>92</sup>, cosa que parece ser correcta. Slomp hace notar que el año de la subida al papado de Sixto V, 1585, se declaró año jubilar y que por eso se creó la impresión de que «a partir de entonces cualquier año podría declararse jubilar»<sup>93</sup>. De ahí su hipótesis de que el evangelio se escribió en ese mismo año, aunque podría explicarse de otra manera. Como el autor creía que el Mesías ya había venido en la persona de Mahoma, quizá el término jubileo haga referencia a la *zakât*, instituida por el profeta Mahoma y recaudada una vez al año<sup>94</sup>.

4. El papel de la penitencia es similar, compárese el capítulo 99-100 del *Evangelio de Bernabé* con el análisis que hicimos arriba del BNM 9655. Jomier considera este énfasis como un fuerte indicio del origen monástico medieval del autor del *Evangelio de Bernabé*<sup>95</sup>. Como hemos visto antes, la sustitución de Jesús en la cruz por el Rey Jesús, según Juan Alonso, que por otra parte también describe a los naciritas como penitentes, era la más alta expresión de penitencia.

#### B. Paralelismos derivados de criterios históricos similares.

1. El prólogo del *Evangelio de Bernabé* y el BNM 9655. En el prólogo, que Van Koningsveld, en mi opinión correctamente, denomina «un artificio literario»<sup>96</sup>, el autor del *Evangelio de Bernabé* parece tomarse cierta venganza por la injusticia hecha por los papas. En el BNM 9655, que en parte se basa en puntos de vista de Cipriano de Valera, los papas se pintan abiertamente como el anticristo. Como hemos visto antes, en la edición de 1599 de la obra de Valera, una de las fuentes del BNM 9655, Sixto V se destaca por ser un pillo de primera clase, alguien que, como un inquisidor, se pasa la vida maltratando gente. Y no sólo se destaca sino que además es el último papa que

<sup>91</sup> J. Slomp, "The Gospel in Dispute", *Islamochristiana* 4 (1978) pp. 67-111 (reeditado con la añadidura de notas bibliográficas y una lista de correcciones hecha por el Centro de Servicios (Dienstencentrum) de las Iglesias Reformadas de Holanda, Leusden (Holanda), p. 84.

<sup>92</sup> Cirillo y Frémaux, *op. cit.*, pp. 89, 176, véase también LTK s.v.

<sup>93</sup> Slomp, *op. cit.*, p. 84.

<sup>94</sup> Cfr. Cipriano de Valera, *Dos Tratados, el primero es del Papa y de su avtoridad colegido de su vida y dotrina. El segvndo es de la missa: el uno y el otro recopilado de los que los Doctores y Concilios antiguos, y la sagrada Escritura enseña*. Segunda edición, aumentada por el mismo autor. En casa de Ricardo del Campo [=Richard Fields, London], 1599, f. 146; art. *Jobeljahr* en LTK [art. R. North], donde se discute el trasfondo socioeconómico del jubileo bíblico.

<sup>95</sup> Jomier, *op. cit.*, p. 221.

<sup>96</sup> Van Koningsveld, "The Islamic Image...".



se comenta extensamente<sup>97</sup>.

Ya hemos hablado de la identificación de *Ursina* y *Colona* (Orsini y Colonna) y de la posible procedencia de *Fray Marín*, o sea, un artificio literario. No he sido capaz de hallar ninguna mención explícita de Colonna u Orsini en la obra de Cipriano de Valera, lo cual parece indicar que el prólogo del *Evangelio de Bernabé* fue escrito por alguien que no se fundaba exclusivamente en Cipriano de Valera, sino que tenía conocimientos propios de los asuntos romanos contemporáneos.

Otros paralelismos interesantes entre el prólogo del *Evangelio de Bernabé* y el BNM 9655 son el énfasis que se pone en la obra de Jerónimo sobre la literatura apócrifa, y especialmente sobre Ignacio e Ireneo como adversarios de Pablo. Hemos visto que Juan Alonso también considera la obra de Ignacio como apócrifa, cosa que para él significa que encierra las verdaderas enseñanzas de Jesús, y no al contrario.

2. En el ms. italiano del *Evangelio de Bernabé* se denomina a Pilatos *preside* y en la traducción castellana *presidente* —término un tanto sorprendente— y se supone que ya era presidente en tiempos del nacimiento de Jesús<sup>98</sup>. En realidad, Judea estuvo sometida a la autoridad de Pilatos del 26 al 36 d. C. Aunque en el ms. 9655 (donde no se habla para nada del nacimiento de Jesús) no encontramos el mismo error, sí encontramos que a Pilatos se le da el título de presidente: entre las razones por las que el crucificado no pudo ser Jesús Juan Alonso menciona: «se muestra claro ser el sobre dicho no Jesus el que padeçio y no el mesias por las locuções que el sobredicho rey [Jesús de Damasco] tuuo con los saçerdotes pontifiçes y *presidente* Pilatos». El término procede también de la traducción de Valera<sup>99</sup>. El término presidente se usa también en otros lugares de esta traducción.

3. El último paralelismo que mencionaremos aquí es la suposición errónea de que Siria, y en particular Damasco, formase parte del territorio judío. Ésta es una de las idiosincrasias del *Evangelio de Bernabé* que no se han podido explicar satisfactoriamente hasta ahora, pero, como hemos expuesto antes, puede ser una reminiscencia de las tradiciones islámicas paulinas.

Además de estos paralelismos evidentes, deberíamos dedicar atención también a las diferencias existentes entre el *Evangelio de Bernabé* y las obras de Juan Alonso. El BNM 9655 establece que el Rey Jesús de Damasco, el rey penitente, fue crucificado. Como he dicho antes, este relato parece ser una racionalización, una construcción que toma como punto de partida el texto de los evangelios con el solo propósito de armonizar las supuestamente puras tradiciones cristiana e islámica. Quizá

<sup>97</sup> Valera, *op. cit.*, p. 278.

<sup>98</sup> J. Slomp, "Pseudo-Barnabas in the Context of Muslim-Christian Apologetics", *Al-Mushir*, XVI, April, May, June 1974, pp. 106-130, p. 127; Slomp, "The Gospel in Dispute...", p. 90; EBV, cap. 3, p. 22: «Reynava en aqual tiempo Herodes, por decreto de César Augusto y era presidente Pilato, en el sacerdocio de Anás y Cayphás».

<sup>99</sup> Lc. 2, 2 dice: «Este empadronamiento primero, fue hecho Presidente del la Syria Cyrenio». Según los Raggs, the término «presidente» procede probablemente de la Vulgata. Lc. 2, 2 dice: «*Haec descriptio prima facta est praeside Syriae Cyrino*» (EBV f. 5b, *Cfr.* Raggs, *op. cit.*, p. xxiv).

pueda considerarse como un intento infructuoso de alguien que se encontraba profundamente inmerso en la tradición cristiana y que la había abandonado en parte por haberse convertido al Islam en un tiempo en que las relaciones entre las dos religiones y las culturas en las que estas religiones funcionaban estaban muy lejos de ser armoniosas. El BNM 9655 es un testimonio del proceso mental por el que había pasado. *El cristianismo, mantiene él, ha sido corrompido por los papas. Está claro que el autor del Evangelio de Bernabé no comparte esta opinión. Éste opina que una figura como la de Pablo, que Juan Alonso considera santo, pertenece al partido responsable de la corrupción de las enseñanzas de Jesús. Pero el autor del Evangelio de Bernabé duda en culpar a Pablo de las ideas erróneas mencionadas en el prefacio. Van Koningsveld observa unas ideas radicalmente diferentes en las tradiciones islámicas y en el Evangelio de Bernabé. En éste último, Pablo «está errado», «engañado», no es el implacable y rencoroso embustero que trabaja igual a favor que en contra de los judíos que se retrata en las fuentes islámicas. Los errores de Pablo son admitidos con desgana. No se hace cargar a Pablo con todo el peso de las ideas erróneas del cristianismo. En el capítulo 91, por ejemplo, se relata un levantamiento en Judea cuyo fundamento era la afirmación por parte de una facción judaica de que Jesús era el hijo de Dios. Esto implica, según el Evangelio de Bernabé, que, aunque Pablo compartiese esta idea, no era el «inventor» de la misma, como quiere la tradición islámica occidental<sup>100</sup>.*

La segunda diferencia es la ausencia de la figura de Juan Bautista en el *Evangelio de Bernabé*, mientras que en el BNM 9655 se menciona un par de veces. Esta ausencia, como se sugirió antes, podría explicarse por la idea desarrollada en el BNM 9655 de que los seguidores de Jesús no practicaban el bautismo ritual una vez en la vida sino a diario, o sea, antes de la oración. Esto hace superflua la figura de Juan Bautista.

La tercera y mayor diferencia es, evidentemente, la existente entre la identidad de las personas que sufren la crucifixión en lugar de Jesús. En el *Evangelio de Bernabé* es Judas y en el BNM 9655 es el Rey Jesús de Damasco.

#### *Observaciones finales:*

Los paralelismos existentes entre el BNM 9655 y el *Evangelio de Bernabé* no se limitan a sus respectivos contenidos. También parece haber similitudes entre los autores mismos. En la introducción a su edición del evangelio, los Ragggs escribieron que el autor conocía bien la Biblia latina y era «una persona que tenía unos conocimientos de las escrituras cristianas bastante más considerables que de las escrituras islámicas, por lo cual era probablemente un renegado del cristianismo»<sup>101</sup>. Además, autores subsiguientes dedicaron atención a ciertas peculiaridades que se dan en ciertas ideas de «Bernabé», que ya hemos comentado arriba, y que parecen tener en común «Bernabé» y Juan Alonso. Pero ¿pudo Juan Alonso ser el autor del *Evangelio de Bernabé*? Los escasos datos que tenemos acerca de él sugieren que emigró de España a Tetuán y que sólo allí, entre 1602 y 1612, escribió su tratado, del cual

<sup>100</sup> Cfr. Van Koningsveld, "The islamic Image...".

<sup>101</sup> Ragg, *op. cit.*, p. xliv.

poseemos una versión incompleta en el BNM 9655. Sus poemas polémicos provocaron agudas críticas de los «reverendos padres». Es sabido que tales disputas se desarrollaban en el contexto de la trata de esclavos que florecía en Tetuán y a la que se dedicaban no pocos moriscos. La opinión de Cardaillac de que Juan Alonso emigrara más tarde a Túnez no ha logrado confirmarse.

La búsqueda de la autoría y el origen del *Evangelio de Bernabé* nos lleva al otro lado del Mediterráneo, a Estambul, donde parece haber sido escrito en italiano el texto original del evangelio. También allí (según la prueba más importante que poseemos, el manuscrito de Sydney) fue compuesta la traducción castellana del *Evangelio de Bernabé* por un musulmán de Aragón, Mostafá de Aranda. Efectivamente parece plausible, como varios autores han apuntado ya, que Mostafa de Aranda sea realmente el autor del evangelio y que Fray Marín sea un personaje ficticio. Si bien no parece ésta ser razón suficiente para excluir el hecho de que el nombre musulmán de Juan Alonso sea efectivamente Mostafa de Aranda, tampoco disponemos de una prueba evidente. Lo que nos pasa es simplemente que carecemos de información histórica suficiente sobre Juan Alonso, sobre su paradero y sobre sus aptitudes. Por ejemplo, ¿sabía escribir en italiano<sup>102</sup>? No hemos hallado prueba alguna de que fuera de procedencia conversa. Iría como otros muchos moriscos a Estambul, formando parte de una misión diplomática, y habría podido escribir y traducir allí el *Evangelio de Bernabé*? A estas alturas de nuestra investigación, sólo podemos concluir que los innegables paralelismos existentes entre el BNM 9655 y el *Evangelio de Bernabé* indican que el autor de este último tiene influencias del primero y que ambos comparten entre otras cosas la excepcional idea de que Mahoma era el Mesías prometido en las escrituras de la *ahl al-kitáb*.

Si Juan Alonso fuese realmente el autor del *Evangelio de Bernabé*, a base de todo lo dicho hasta aquí debe darse por supuesto que escribió el evangelio después de la obra polémica que hemos comentado. A favor de esta hipótesis aboga en todo caso el hecho de que Juan Alonso coincida en medida importante con el perfil del autor del *Evangelio de Bernabé*: un hombre erudito que conocía el latín, convertido al Islam etc. Además, al igual que el autor del *Evangelio de Bernabé*, es un hombre capaz de imaginar un «relato sagrado». El relato de Jesús de Siria que utiliza en su obra no es una de esas leyendas que circulaban entre los moriscos, sino una historia construida por el autor mismo que sirve para crear una ingeniosa armonía entre la idea islámica de la negación de la crucifixión de Jesús y los Evangelios. En esencia el mensaje de este relato es que el texto de los Evangelios es de fiar, pero que los evangelistas se han equivocado en un solo punto, aunque de cardinal importancia: la verdadera identidad del crucificado. De este modo Juan Alonso sigue aferrado en cierto modo a los textos y personas sagradas de su antigua religión. En el ms. 9655 la corrupción se introduce más tarde, o sea, cuando se habla de Roma. En el *Evangelio de Bernabé* nos

---

<sup>102</sup> A este respecto, Bennassar y Bennassar, *op. cit.*, p. 266, mencionan a una figura notable. El médico granadino Alonso de Luna se había convertido al Islam en Granada a fines del siglo dieciséis o principios del diecisiete. Conocía el latín, el italiano y el árabe. Bennassar nos dice que, creyendo que se acercaba el fin de los tiempos, había escrito al papa y al rey además de algunos tratados en los que invitaba a la gente a convertirse urgentemente al Islam. Según Bennassar, Luna no abandonó nunca España y fue juzgado y condenado en 1619.

encontramos con otra actitud; aquí la corrupción se produce ya en el momento del surgimiento del cristianismo, teniéndose entre otros al propio Pablo por responsable parcial de la misma. El autor del *Evangelio de Bernabé* ha tomado más distancia de la tradición cristiana y en su visión de Pablo se acerca mucho más a la tradición islámica.

Sea como fuere, parece muy improbable que Bernabé tuviera razón al afirmar que el morisco Ahmad b. Qâsim al-Hajarî estuviera involucrado en el engaño, ya que no se sabe con seguridad hasta qué punto fue aceptado el *Evangelio de Bernabé* como genuino por los autores moriscos. Sólo lo cita una vez un morisco y muy casualmente. Si quisiéramos hallar moriscos que pudieran estar ligados a él, lo mejor sería que nos dirigiésemos a Muḥammad Alguazir en cuya obra no sólo se encuentra la idea del mesianismo de Mahoma sino también la de identificar a Judas como la persona muerta en la cruz. Además, al igual que Juan Alonso, escribió en Marruecos en los alrededores de 1611<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> G.A. Wiegiers, "Diplomatie et polémique anti-chrétienne: naissance et influence de l'oeuvre de Muhammad Alguazir (vers 1021/1612)", *Actes du Ve Symposium International d'Etudes Morisques sur: le Ve centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*, Zaghouan (1993) 3 vols., vol. 2, pp. 747-756.

APÉNDICE: HISTORIA DEL REY JESÚS<sup>104</sup>

Sigundo es de notar rresidia en Damasco, çiudad fundada por vn criado de Abrahan llamado *damaseque* [?] año 204, vn rrey llamado //f. 58v// Jaju<sup>105</sup>. Tuuo una hija la *qual* afiçionada de vn criado de casa de su padre, llamado Alacuz<sup>106</sup>, conçiio del, y pario un niño, el qual en paños y hauito hvmilde lo ynvio a criar fuera del reyno en grande secreto de vna aya<sup>107</sup> suya sola.

Criose este ynfanter y aprendio çiençia y letras, pues pidio liçençia este moço a su ama que por madre tenia para yr a perfiçionarse en los estudios fuera del pueblo donde asistian. Diolo la ama liçençia y partido della le mouio su coraçon la causa motiua primera para yrse al reino de Siria a Damasco en la *qual* por su auilidad fue en el palaçio del rey Jehu o Jesus admitido. Y por ella vino a priuar en el y sus votos eran no solo admitidos, pero preferidos a los demas. Hallo graçia en los ojos del Rey su aguelo aunque no se conoçian y casolo con su hija, madre propia suya, el qual por muerte del rey Jesus eredo el rreino y el apellido, y fue vnjido por tal sigun el rricto de la ley del santo Moyses. Deste suçeso ynviando auiso a su ama *que* por madre tenia, vino a Damasco donde lo hallo casado con su propia madre, la *qual* conoçida por la reina, supo della estar casada con su mismo hijo.

Entre las dos se rresolbieron de darle *quenta* al rrey Jesus su marido, el *qual*, como hombre çentifico y rrey justo y çeloso de la ley del señor, ponderando<sup>108</sup> la grauedad de su delicto y al fin como para tanto bien predestinado, se determino de rrecludir a penitençia.

Pues en este tiempo fue la preycaçion del evangelico messias, la fama del qual estaua estendida por el mundo al qual dejando //f. 59r// gouierno en su rreyno se fue a buscarlo el rrey en auito vmilde y desconoçido. Pues hallado metiose en su conpañia para conjeturar por sus obras si le daria el secreto de su coraçon y descubrirle su culpa.

Por el evangelico mesias al punto fue por el angel auisado de como aquel hombre *que* auia entrado en su conpañia era el rey Jesus de Siria, y la causa de su venida y como *aquel* era el hombre en quien y con quien auia el criador de fixar y consumir el articulo de rresureçion con los judios y Seduçoos obstinados contra lo tal los *quales* la uida del euanjelico mesias perseguian, y en premio de su [i.e. the kings]

---

<sup>104</sup> Ms. 9655, f. 58r infra-59r.

<sup>106</sup> En otros sitios se le llama Jehu y Jesus, véase más adelante.

<sup>106</sup> Ms. 9067: Alauz.

<sup>107</sup> Ms. 9067: alla.

<sup>108</sup> Ms. pondederando.

trabajo le tenía Dios prometido y predestinado cumplido perdón de sus culpas y bienaventuranza eterna y resucitarlo al tercer día y subirlo en cuerpo y alma a la gloria, y *que* este sería confusión y condenación en el día del juicio a los negantes del tal artículo, *que* esta voluntad de su criador era *que* volviese a Jerusalem donde lo tal sería efectuado y el [the messiah of the gospel] sería subido a la gloria sin morir hasta que la ordenación del altísimo fuera cumplida de que en el fin del mundo volbiese con Elias y Enoch a la restauración del daño que el maldito antexpisto en el a de causar.