

## ***Los relatos árabes apócrifos de la dormición de la virgen: narrativa popular religiosa cristiana***

Pilar González Casado  
Universidad Complutense

**RESUMEN:** Se trata de un conjunto de relatos que se transmitieron oralmente entre las comunidades árabes cristianas del Oriente a partir del final del primer milenio. Es una literatura popular, que aunque toma elementos propios de otros géneros de la literatura cristiana, destaca por tener y desarrollar elementos propios del romance. Coincide con él en los arquetipos, la acción y el tiempo narrativo, y la jerarquía de personajes (incluida la heroína) que se populariza en dos mundos, el idílico y el demoníaco. Sus temas y motivos literarios también son propios del romance. Los radicales narrativos se distribuyen en patrones de descenso y ascensión dentro de un universo mitológico compuesto por cuatro niveles (el cielo, el paraíso, el mundo de la experiencia ordinaria y el infierno). Lo más sobresaliente de los motivos literarios es su dimensión simbólica. Sus símbolos aluden a los elementos de los cuatro niveles del universo mitológico que aparecen en el Antiguo y Nuevo Testamento.

**SUMMARY:** This article covers a series of tales that formed part of the oral tradition between Arab and Christian communities of the orient toward the end of the first millennium. It is popular literature, even though it combines elements of different Christian literary pieces. These tales are also credited with influencing the development of the romances. These tales contain a combination of archetypes, narrative time and action, and a hierarchy of characters (including the heroín) that is popularised in two worlds, the heavenly and the demonic. Its themes and motives also belong to the romantic tradition. The radical tales take place in series of descents and ascents within a mythological universe comprised of four levels (heaven, paradise, physical universe and hell). The most surpassing element of this literature is the symbolic dimension that it contains. The symbolism found in this tradition resembles the four levels of the mythic universe found in the old and new testaments.

Prácticamente desde su nacimiento, el cristianismo entró en contacto con los pueblos de la península arábiga<sup>1</sup>, y según atestiguan los historiadores eclesiásticos<sup>2</sup>, se difundió

---

<sup>1</sup> Cfr. Hch 2, 11; 41; donde se narra el bautismo de algunos árabes en Pentecostés, y Ga 1, 15-17 y 2Co 11, 32; que relatan la predicación de Pablo en Arabia adonde acudió a refugiarse de la persecución del etnarca del rey árabe Aretas IV (9 a. C.-39).

<sup>2</sup> Cfr. entre otros, Hipólito, *Los setenta Apóstoles*, ANCF, I, 2, p. 32; Justino, *Diálogo con Trifón*, 117, 5; Eusebio de cesarea, *HE VI*, XIX, 15; XXXIII, 1 y 2; XXXVII y XXXVIII; Orígenes, *Homélie sur st. Luc*, *Sources Chrétiennes* 87; Eusebio, *Vita Constantini II*, 53, PG XX col. 1029; Rufino, *HE I*, 9, PL, XXI, col. 478-480 y 6, PL, XXI, col. 514-515; Sozomenos, *HE VI*, 38, PGLXVIII, col. 1408-1412; Epifanio, *Adv. Haer.*, XLII, 1 y Evagrio Escolastico, *HE III*, 33; que recogen las controversias doctrinales que la nueva fe planteaba entre los árabes, las persecuciones romanas contra ellos, la evangelización del Yemen y las conversiones de las

durante los siglos precedentes al Islam. Bajo la tutela del estado musulmán los cristianos sobrevivieron como *'ahl al-kitāb* en las diferentes regiones del imperio<sup>3</sup>, aunque su situación social empeoró durante la dominación turca<sup>4</sup>. Hacia el siglo XIX experimentaron una nueva emancipación, gracias a la intervención de las potencias europeas en la política otomana, que volvió a degradarse en la segunda mitad de este siglo, debido al papel de difusores de las ideas nacionalistas que ejercieron algunos intelectuales cristianos. Este hecho provocó la emigración de los cristianos árabes hacia Europa y América reduciendo el cristianismo a una religión minoritaria, tal y como subsiste hoy en la mayoría de los países árabes.

La época de esplendor de la *literatura religiosa árabe cristiana* ha de situarse en los primeros siglos de la dominación musulmana, y más concretamente a lo largo del IX y del X, cuando con la arabización de los países orientales comenzaron a traducirse al árabe las obras de los grandes doctores del siglo IV (como Atanasio, Basilio, los dos Gregorios, Juan Crisóstomo, etc.), ya que fueron los artífices de la teología trinitaria y las fuentes dogmáticas de donde bebieron las controversias cristológicas que dieron lugar a las diferentes iglesias. Las traducciones de sus obras de una lengua oriental a otra no se realizaban directamente desde el griego, sino que una de ellas solía hacer de intermediaria, papel que en estos siglos desempeñó el árabe, convirtiéndose en vehículo difusor de la literatura cristiana en los diferentes países del oriente cristiano. Así, por ejemplo, a partir de las versiones árabes de obras siríacas se hicieron las coptas, las georgianas y las etiópicas.

Lo que algunos filólogos, como R. G. Coquin, definen como *árabe cristiano*<sup>5</sup>, una lengua árabe uniforme, vía de comunicación entre los árabes cristianos de los diversos países, que difiere del árabe clásico en su morfosintaxis y su léxico, sobrepasando los límites de lengua de grupo, se difundió como lengua literaria y litúrgica por una serie de regiones cuyas poblaciones hablaban primitivamente el copto y el siríaco. Por el contrario, otros investigadores consideran el *árabe cristiano*

---

diferentes tribus nómadas. También puede verse: S. J. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Beirut, 1979; H. Charles, *Le Christianisme dans la Province d'Arabie*, Paris, 1942; y K. Gragg, K., *The Arab Christian: a history in the Middle East*, Londres, 1992.

<sup>3</sup> Cfr. F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*, Paris, 1933; A. Ferré, "Chrétien de Syrie et de Mésopotamie aux deux premiers siècles de l'Islam", *Islamochristiana* 14 (1988) pp. 71-106; M. Gervers, y R. J. Bikhazi, "Conversion and continuity: indigenous Christian communities in Islamic Lands eighth to eighteenth centuries", *Papers in Mediaeval Studies* IX (1990); H. Lammens, "Les chrétiens de la Mecque et la veille de l'Hégire", *Bulletin français d'archéologie orientale* 12 (1918) y Sh. Pines, "Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judeo-Christianity", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984) pp. 135-152.

<sup>4</sup> Cfr. D. Rance, *Chrétien du moyen Orient*, Paris, 1991.

<sup>5</sup> Cfr. M. Albert; R. Beylot; R. G. Coquin; B. Outtier; Ch. Renoux y A. Guillaumont, *Christianismes Orientaux. Introduction a l'étude des langues et des littératures. Initiations au Christianisme Ancien*, Paris, 1993, pp. 37-38.

simplemente como una lengua de grupo, según la terminología que la escuela de Nijmègue, fundada por Ch. Mohrmann, empleó para el *latín cristiano*, al admitir que se distingue del clásico más por su léxico que por su morfosintaxis<sup>6</sup>. Este *árabe cristiano* estaría más próximo al estadio lingüístico conocido como *árabe medio*, estadio que según J. Blau es el *eslabón perdido* entre el *árabe clásico* y los dialectos modernos, debido a lo cual su estudio es esencial para conocer globalmente la evolución histórica de esta lengua<sup>7</sup>.

Los apócrifos árabes de la *dormición* de la Virgen ocupan un lugar destacado dentro de esta literatura religiosa árabe cristiana, debido a que reelaborando elementos de las tradiciones griega, copta y siríaca, llegan a componer una tradición literaria propia. Tradición que pertenece al género de lo que podríamos denominar como *literatura popular religiosa cristiana* y que destaca por ser una de las líneas evolutivas más originales dentro del vasto campo literario árabe cristiano, formado principalmente, según se desprende de lo explicado anteriormente, por obras apologéticas, patrísticas, hagiográficas, de derecho eclesiástico, litúrgicas, teológicas, doctrinales y filosóficas, además de por numerosos textos de traducción de la Sagrada Escritura<sup>8</sup>.

#### LA LITERATURA APÓCRIFA CRISTIANA.

Consideramos *apócrifos cristianos* una serie de libros compuestos durante los primeros siglos de la Iglesia, que se transmitieron con títulos similares a los de los libros sagrados y que muestran algún parecido con ellos, pero que no forman parte, ni nunca la formaron de la Biblia. Por ello nos parece más adecuado hablar de *literatura apócrifa cristiana*, refiriéndonos a una literatura religiosa compuesta por una serie de obras de diferentes géneros, entre los que se incluye la narrativa popular, y que fue escrita en diversas lenguas y en muy distintas épocas, y que aunque recoge tradiciones comunes, nunca formó un *corpus* unitario. Son características que la definen: su origen popular, su estilo narrativo legendario y su acanonización.

El silencio evangélico sobre numerosos detalles de la vida de sus personajes, como su nacimiento o su muerte, puso en marcha la imaginación de las primeras comunidades que para satisfacer esta curiosidad comenzaron a reelaborar con matices cristianos leyendas que ya existían y a inventar historias y tradiciones, muchas veces con fines didácticos, que se transmitieron de unas generaciones a otras. Anteriormente habían hecho lo mismo los autores del *midraš haggádico* judío con las figuras del Antiguo Testamento, por lo que este género pudo ser su antecedente. Los sucesos relativos al final de la vida de la Virgen, de los que tampoco hablan los evangelios canónicos, fueron uno de sus temas favoritos.

<sup>6</sup> Cfr. S. Kussaim, "Contribution a l'étude du Moyen Arabe des Coptes", *Le Muséon* 81 (1968) p. 43.

<sup>7</sup> Cfr. J. Blau, "A Grammar of Christian Arabic" *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 267, Subsidia t. 27 (1966) pp. I-II.

<sup>8</sup> Cfr. *VV.AA.*, *Christianismes Orientaux*, pp. 35-106.

El término *apócrifo*, derivado del griego *apókryphos*, *oculto*, designaba originariamente los libros secretos reservados a los iniciados en algún misterio pagano. Los judíos lo emplearon para los libros apocalípticos y los cristianos gnósticos designaron con él a sus escritos sagrados. Algunos Santos Padres fueron los que le dieron el sentido peyorativo actual para indicar el carácter nocivo de algunos de estos libros cristianos junto con la falsedad de su autoría.

Generalmente este tipo de literatura se incluye entre la de época patristica, porque aunque presenta rasgos peculiares propios, se la considera su complemento y fue conocida por la mayoría de los Padres.

#### ORIGEN Y DESARROLLO DEL TEMA LITERARIO DE LA DORMICIÓN.

La Asunción de la Virgen en cuerpo y alma no fue definida como dogma hasta 1950<sup>9</sup>. Sin embargo, esta idea nació y se fue configurando en la liturgia, la literatura y la teología cristiana desde muchos siglos antes.

A partir del concilio de Efeso (431), donde se declara a María *theótokos*, «Madre de Dios», se multiplican los escritos alusivos al final de su vida. Se conservan textos que datan de este siglo, pero la mayoría de los autores coinciden en afirmar que las tradiciones que contienen son anteriores a esta época y sitúan el origen de esta tema en los siglos II y III; o bien, en el IV y el V<sup>10</sup>. Las investigaciones se han orientado hacia el hallazgo de la fuente o las fuentes originarias, puesto que algunos críticos admiten dos, de esta tradición<sup>11</sup>.

Hasta mediados de este siglo la crítica estuvo dedicada a hacer un estudio comparativo entre los textos griegos y latinos más conocidos en Occidente, tras los que se suponía un *apócrifo originario*, desconociendo la lengua en que fue escrito. A partir de 1973, tras el descubrimiento del *Libro etiópico del Reposo de la Virgen* por V. Arras, texto considerado el más próximo a la antigua fuente y que coincide con los fragmentos siríacos del siglo V conocidos como *Exequias de María*, se supone una lengua oriental para este apócrifo originario.

#### PRINCIPALES TEXTOS ÁRABES APÓCRIFOS DE LA DORMICIÓN.

En la actualidad se conocen más de ochenta textos en las diferentes lenguas

---

<sup>9</sup> Como esta definición no precisa si María murió o no antes de ascender al cielo, idea que expresa mejor el término *dormición* (éste puede significar el sueño como sinónimo de muerte, o, simplemente, el tránsito del cuerpo de este mundo al otro), preferimos hablar de esto último en lugar de *asunción*.

<sup>10</sup> Cfr. G. Aranda Pérez, "Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta" *Apócrifos Cristianos* 2, pp. 30-32 y 37-41.

<sup>11</sup> Cfr. S. C. Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, París, 1995.

de la Antigüedad cristiana<sup>12</sup>. En árabe consideramos como más relevantes los siguientes:

a) *La dormición árabe de los Seis Libros*, (AB1<sup>13</sup>) atribuida a Juan, el Evangelista (ms. del siglo XIX).

b) *Homilía para el 21 de tubé sobre la dormición de María*, (AB2), atribuida a Cirilo de Alejandría (ms. del siglo XVII).

c) *Homilía sobre la Asunción de María para el 16 de Mesoré*, (AB3), atribuida al autor anterior (ms. del siglo XVII).

d) *Homilía sobre la Asunción de la Virgen*, (AB4), atribuida a Teodosio de Alejandría (ms. del siglo XIV).

e) *Homilía sobre la dormición para el 21 de tubé*, (AB5), atribuida a Cirilo de Jerusalén (ms. 1606).

f) *Homilía sobre la Asunción para el 16 de mesoré*, atribuida al mismo autor (1606).

g) *Homilía sobre la Asunción de María*, (AB6), atribuida a Teófilo de Landra (ms. del siglo XIV).

h) *Homilía sobre la Asunción de María*, (AB7), atribuida a Ciríaco de Bahnasa (ms. del siglo XVII).

i) *La Historia Eutimiaca*, (AB8).

j) *La dormición del pseudo-Juan*, (AB9), (ms. del siglo XIV).

AB1, AB2, AB3, AB5, f), AB6, AB8, AB9 y AB10, dependen de la tradición griega y siríaca, mientras que AB4 y AB7 remiten a la copta.

Como se puede ver, estos mss. están fechados en un período comprendido entre el siglo XIV y el XIX, pero existen otros catalogados aún sin editar que pueden datarse entre el siglo IX y el XIII. Por su temática y su teología corresponden a una época anterior. Este fenómeno puede explicarse porque sus paralelos griegos, siríacos y coptos pertenecen a los siglos VI, VII y IX. Textos que a su vez reflejan temas que nos sitúan en los primeros siglos del cristianismo, como ya hemos explicado.

Hacia el siglo VI se extendió en la iglesia copta la creencia en la *asunción*. Los coptos la conciliaron con la ya existente de la *dormición* fechando la muerte de la Virgen el 21 de tubé y la *asunción* de su cuerpo el 16 de mesoré<sup>14</sup>.

Además hay que tener en cuenta que hacia los siglos XIII y XIV tuvo lugar

<sup>12</sup> Cfr. M. van Esbroeck, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle*, F. Bovon y al. (ed.), *Les Actes Apocryphes des Apoôtres*, Ginebra, 1981, pp. 265-285; y G. Aranda Pérez, *Dormición de la Virgen*, pp. 23-29.

<sup>13</sup> Las siglas AB corresponden a la nomenclatura dada por M. van Esbroeck en el artículo mencionado anteriormente, p. 268.

<sup>14</sup> Cfr. A. van Lantschoot, "L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes", *Gregorianum* 27 (1946) pp. 523-524. La primera fecha corresponde al 16 de de enero del calendario juliano y al 29 del gregoriano, mientras que la segunda equivale al 9 de agosto juliano y al 22 gregoriano. En la época en que se escribieron los relatos coptos estaban vigentes estos dos calendarios.

el apogeo de la literatura copta escrita en árabe, ya que en el Egipto sometido por el Islam la lengua materna cedió poco a poco su sitio a la de los conquistadores<sup>15</sup>, y la mayoría de los mss. fueron copiados en este país.

Según S. C. Mimouni y M. van Esbroeck, la relación existente entre los diferentes textos árabes, aún sin esclarecer, servirá para restituir algunos de los textos perdidos de otras tradiciones<sup>16</sup>. Los relatos árabes más antiguos (AB1, AB2, AB3, AB5 y AB9), presentan episodios narrativos cuyos paralelos griegos, coptos y siríacos más primitivos no recogen<sup>17</sup>.

A grandes rasgos, su argumento, que a veces varía de unos textos a otros, puede resumirse del siguiente modo: María, que vive en Jerusalén o en Belén, recibe las amenazas de los judíos que quieren impedir que acuda a rezar ante el sepulcro de Cristo. Poco después recibe el anuncio de la proximidad de su muerte. Dios le concede estar acompañada en esa hora por todos sus apóstoles, que acuden a su casa desde los lugares de su predicación. El mismo Cristo, con su séquito de seres celestiales desciende para recoger el alma de su Madre. Los apóstoles entierran su cuerpo en Getsemani, poniéndolo a salvo de los judíos que quieren quemarlo. Doscientos seis días después descubren el sepulcro vacío. Son arrebatados desde el Monte de los Olivos al paraíso donde contemplan el entierro del cuerpo bajo el árbol de la Vida. Sólo a Juan le es permitido acompañar a María en su visita a la Jerusalén celestial. María regresa al paraíso y Juan ordena a su discípulo Prócoro que escriba todos estos prodigios en un libro.

#### SU GÉNERO LITERARIO: NARRATIVA POPULAR RELIGIOSA CRISTIANA.

Son narraciones populares escritas en prosa, que también tomaron elementos de otros géneros propios de la literatura cristiana, como la homilética, las pasiones, los evangelios, los hechos y la apocalíptica. Pero su peculiaridad literaria más relevante es precisamente su conexión con la narrativa popular con la que comparten muchos de los principios que atañen a la composición y transmisión de los cuentos populares, como el incorporar nuevos elementos, al reelaborar historias de otras tradiciones, con el fin de reforzar la trama principal cuyo desenlace se conoce de antemano. Si tenemos en cuenta las opiniones de N. Frye, pueden ser considerados como auténtica *literatura popular*, porque ésta requiere el mínimo de experiencia oral previa y el mínimo de educación especial en el lector, en este caso oyente, para comprender su contenido<sup>18</sup>. El fondo mitológico bíblico y cristiano aportaría a los oyentes de estas narraciones todos los elementos necesarios para comprenderlas.

---

<sup>15</sup> Cfr. *Idem*, pp. 494-495.

<sup>16</sup> Cfr. van Esbroeck, "Incidence des versions arabes chrétiennes pour la restitution des textes perdus", *Traduction et Traducteurs au Moyen Age. Colloque international du CNRS IRHT* (1989) pp. 133-143.

<sup>17</sup> Cfr. S. C. Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie*, Paris, 1995.

<sup>18</sup> Cfr. N. Frye, *La Escritura Profana*, Caracas, 1992, pp. 39-40.

Al igual que los cuentos entran en el ámbito de la *ficción* y no en el de la *realidad*, porque como ya hemos explicado, parten de una realidad histórica para la comunidad y, por tanto, real, para construir otra ficticia a la que se quiere dar visos de realidad objetiva. La realidad histórica estaría configurada por la información que sobre los misterios cristianos ofrecen los textos revelados, mientras que la ficticia lo estaría por las tradiciones orales y escritas de otros apócrifos (como el *Protoevangelio* o algunos *Hechos*) procedentes de un fondo imaginario común, que ya contaría con convenciones propias establecidas sobre los sucesos del final de la vida de la Virgen.

Se enmarcarían dentro de lo que N. Frye denomina *romance sentimental*, una elaboración más literaria y extensa del *relato folklórico* dotada además de una *dimensión religiosa*, por lo que se define como *romance cristiano primitivo*, cuyos antecedentes serían los romances griegos y latinos<sup>19</sup>.

Convenciones típicas del *romance griego* son las narraciones de un nacimiento misterioso y las profecías oraculares sobre los futuros desenlaces de la trama<sup>20</sup>. Estas dos mismas convenciones las encontramos en los relatos de la dormición con el fin de conformar a María como heroína y protagonista. Por el *Protoevangelio* sabemos que su nacimiento fue milagroso y vaticinado por un ángel<sup>21</sup>, mientras que el apóstol Juan revela a María los prodigios que sucederán en el momento de su muerte junto con la suerte final de su vida<sup>22</sup>, papel que comparte con los arcángeles<sup>23</sup>.

Los mitos constituyen el grupo de narraciones más importante que se encuentra en el centro de la cultura oral de una sociedad<sup>24</sup>, tratándose de narraciones sobre los dioses. La distinción entre lo *mítico* y lo *fabuloso* traspasa la que se da entre lo *sagrado* y lo *profano*, porque muchos relatos pueden ser míticos (en el sentido de que tratan de los dioses) sin llegar a ser sagrados<sup>25</sup>. Este es el caso concreto de los textos árabes de la *dormición*, porque su protagonista es la Madre de Dios, contienen la mayoría de los elementos del universo cristiano bíblico y evangélico, pero nunca tuvieron la categoría de sagrados. Pertenecen a lo *fabuloso*, aunque no son profanos.

Consecuentemente la distinción entre lo *mítico-sagrado* y lo *fabuloso-profano* traspasa la que se da entre lo *verdadero* y lo *falso* o, mejor dicho, entre lo que se cree que es verdadero o falso. Los autores de los apócrifos otorgaron a su universo mitológico la categoría de *verdadero* al elaborar sus relatos, porque, como explica N.

<sup>19</sup> Cfr. *Idem*, pp. 11-12.

<sup>20</sup> Cfr. *Idem*, p. 12.

<sup>21</sup> Cfr. P. Gonzalez Casado; J. Gonzalez Nuñez y C. Isart Hernández, *El Protoevangelio de Santiago. Apócrifos Cristianos 3*, Madrid, 1997, pp. 98 y 154.

<sup>22</sup> Cfr. AB5, f. 158v.

<sup>23</sup> Cfr. AB5, f. 157v-158r.

<sup>24</sup> Cfr. Frye, *op. cit.*, p. 15.

<sup>25</sup> Cfr. *Idem*, p. 17.

Frye<sup>26</sup>, la *verdad* no constituye la base central para distinguir lo mítico de lo fabuloso, sino que es una determinada cualidad de importancia o autoridad para la comunidad la que pone su sello sobre el mito, siendo el objetivo primordial de esta sociedad impedir que alguien ponga en tela de juicio esta verdad. A esta razón obedecería la pseudonimia típica de estos relatos, que al atribuirse a conocidas autoridades eclesiásticas (como los patriarcas de las Iglesias orientales) o a los propios testigos directos de la vida de Jesús (como el apóstol Juan<sup>27</sup>), transformaban su contenido mitológico en verdadero.

Coincide con el romance en los *arquetipos*, en la *acción* y el *tiempo narrativo*, además de en la *jerarquía de personajes*, entre los que se incluye la *heroína*, que se polariza en dos mundos, el *idílico* y el *demoníaco*. Mundos dotados de gran valor simbólico que se pone al servicio de su dimensión religiosa.

Los *arquetipos*, la unidad más simple de las fórmulas que la imaginación creadora emplea para construir las narraciones<sup>28</sup>, se plasman principalmente en sus personajes, cuyos rasgos más característicos conoce el lector oyente de antemano, gracias al fondo mítico cristiano. Si hay alguien capacitado para poner escrito todo lo que contempla en el más allá, éste sólo puede ser Juan, autor del Apocalipsis, y por tanto buen conocedor de los misterios ocultos de ultratumba<sup>29</sup>; si Dios envía un mensajero a María, éste no puede ser otro que Gabriel<sup>30</sup>; o si alguien ha de tomar la iniciativa en un momento de la trama, éste no puede ser otro que Pedro, cabeza de la Iglesia<sup>31</sup>. Otros sucesos estereotipados son la pérdida de las manos como castigo divino por osar tocar el cuerpo de la Virgen<sup>32</sup>, y sepultar el cuerpo de María bajo el árbol de la Vida<sup>33</sup>.

En cuanto a la *acción*, al igual que en el romance, se desplaza en sentido vertical, quedando unidos los diferentes episodios por lo que N. Frye llama la

<sup>26</sup> Cfr. *Idem*, p. 27.

<sup>27</sup> Cfr. AB1 y AB9.

<sup>28</sup> Cfr. Frey, *op. cit.*, p. 47.

<sup>29</sup> Cfr. AB7.

<sup>30</sup> Cfr. AB5, f. 157v-158r.

<sup>31</sup> Cfr. AB10, f. 146v.

<sup>32</sup> Así le sucede al judío Teófanos (Cfr. G. Aranda Pérez, *op. cit.*, pp. 111 y 217) o a Salomé en el *Protoevangelio* (Cfr. VV. AA., *El Protoevangelio de Santiago*, pp. 126 y 179).

<sup>33</sup> Lugar que, según otros apócrifos, anteriormente había acogido el cadáver de Adán y el de otros patriarcas, además del de Cristo, por coincidir con el centro de la Tierra, donde se sitúa el Calvario. De este modo, la sangre de Cristo filtrada a través de la roca, redime a Adán de su caída (Cfr. Ri Su-Min, "La Caverne des Trésors, Les deux recensions syriaques", CSCO [1987]).



narración del «y entonces» o *narración sumaria*<sup>34</sup>. La trama está compuesta por diferentes episodios discontinuos que podrían, y de hecho lo hacen, funcionar también independientemente sin que por ello el argumento se interrumpa bruscamente<sup>35</sup>. Esto obedece a que la acción se desarrolla en dos niveles, ninguno de los cuales está en íntima correspondencia con el mundo ordinario de la experiencia, por lo que se pierde la lógica y la noción del tiempo real (los apóstoles son trasladados en un instante de Jerusalén a Belén, son reunidos desde diferentes puntos de la tierra en un abrir y cerrar de ojos, ascienden rápidamente al paraíso, y además, los muertos se reúnen con los vivos).

La existencia de estos dos niveles explica la polarización de la *jerarquía de personajes* en dos mundos, el *idílico* del bien (situado por encima de la experiencia ordinaria) y el *demoníaco* del mal (que se ubica por debajo de ella). Es propio de este género evitar las ambigüedades de la vida ordinaria, donde todo es una mezcla de bien y de mal, disociación que sí es posible en el romance<sup>36</sup>. Los personajes situados en la *cima* (la Virgen, los apóstoles y Cristo) pertenecen al bien, mientras que los que se sitúan en la base (los judíos, los sumos sacerdotes y el gobernador romano) pertenecen al del mal y los antagonistas de los anteriores.

Sin embargo, la coincidencia más clara de estos relatos con el romance es la caracterización de la Virgen como típica heroína de un romance cristiano. Esta caracterización comienza con el extrañamiento que sufre al principio de la acción, provocado por sus temores ante la proximidad de su muerte y por la incógnita ante el destino final de su existencia, que incluso la llevaría a perder su identidad de Madre de Dios y a descender psicológicamente a un *mundo inferior*<sup>37</sup>; y finalizaría con su triunfo final que incluiría la recuperación de su estado de identidad en el *mundo superior*, hecho que se produce al final de la acción, cuando visita el cielo y todos los poderes celestiales le rinden honor y gloria<sup>38</sup>. La diferencia con las heroínas del romance consiste en que su victoria no incluye su matrimonio, aunque se puede admitir un matrimonio espiritual con Dios en el cielo. De hecho, los homilistas la

---

<sup>34</sup> Cfr. Frye, *op. cit.*, p. 60. En árabe quedan unidos por la partícula *fa-*, «y entonces» o por expresiones como *'idā bi-*, «de aquí que» y *'inda'id*, «entonces».

<sup>35</sup> Testimonios de ello son la homilía de Teófilo de Landra (AB6) y la *Historia Eutimiaca* (AB8), que pueden ser considerados como resúmenes de los hechos que narran AB2, AB3, AB5 y AB9; junto con los episodios procedentes de otros apócrifos que se insertan dentro del argumento por medio de un motivo de enlace.

<sup>36</sup> Cfr. Frye, *op. cit.*, pp. 63 y 67.

<sup>37</sup> Cfr. AB4, f. 90r, donde María habla de los horrores que le esperan al alma del moribundo y del espanto que la producen.

<sup>38</sup> Cfr. AB3, pp. 254-255.

califican de *novia pura*<sup>39</sup> y el mismo Cristo la llama *mi desposada*<sup>40</sup>. La pertenencia de la heroína al mundo idílico se pone de relieve en el punto más inferior de su carrera vital, cuando su inocencia y mansedumbre contrastan con mayor fuerza con la malevolencia de los poderes que se la enfrentan, ya que míticamente se encuentra en la situación de una diosa en un mundo inferior<sup>41</sup>.

Como toda heroína, pasa también por una serie de aventuras y combates en los que siempre está amenazada por el desastre (como los intentos de asaltar su casa o el complot para quemar su cuerpo), de los que siempre sale victoriosa. Como héroe genuino, su éxito no procede totalmente de ella, sino de ciertas cosas que le han sido otorgadas: una fuerza inusitada, una sangre noble, o un destino profetizado en un oráculo<sup>42</sup>. Su fuerza inusitada es el poder divino que le permite obrar milagros<sup>43</sup>, su sangre noble proviene de su condición de madre del Rey de reyes, y como hemos visto, Juan y Cristo profetizaron su destino glorioso.

#### *Sus temas literarios.*

Se dan cuatro motivos primordiales que constituyen sus *radicales narrativos*: dos patrones de descenso (el descenso desde el mundo superior y el descenso a un mundo inferior) y dos de ascensión (la ascensión a un determinado mundo a partir de otro inferior y la ascensión al mundo superior)<sup>44</sup>. Estos patrones se extienden sobre un universo mitológico que se compone de cuatro niveles:

1º. Dos niveles por encima de la tierra:

*El cielo*, que es el lugar de la presencia de Dios y se encuentra más allá del espacio. Representa el mundo que se salvó de la Caída, por lo que contiene el orden de la naturaleza tal y como lo hizo Dios.

*El paraíso*, que es el lugar donde vivía Adán antes de la Caída. Generalmente se sitúa en el lugar más alto de la tierra.

2º. Un nivel que se localiza en nuestro mundo: el *mundo de la experiencia ordinaria*. El hombre ha nacido en este nivel, pero no se adapta a él, porque el lugar que Dios le dispuso como morada está en el segundo mundo.

3º. El *mundo demoníaco o infierno*. Normalmente se localiza bajo tierra, pero al pertenecer al más allá puede descenderse directamente desde el cielo.

En los relatos de la *dormición* encontramos viajes desde los dos mundos

<sup>39</sup> Cfr. AB5, f. 188v.

<sup>40</sup> Cfr. AB7, f. 337v y 337r.

<sup>41</sup> Cfr. *Idem*, p. 99-101.

<sup>42</sup> Cfr. Frye, *op. cit.*, p. 80.

<sup>43</sup> Cfr. AB9, f. 66v-67r, donde cura enfermos y expulsa demonios.

<sup>44</sup> Cfr. Frye, *op. cit.*, p. 11.

superiores a la tierra, y del superior al inferior<sup>45</sup>. El que muestra mayor similitud con los del *romance* es el de la ascensión de la Virgen, o mejor dicho, de su alma al cielo<sup>46</sup>. La Virgen recupera gradualmente su identidad perdida con la muerte. Este proceso se estructura en dos etapas. Primero, su cuerpo asciende al paraíso, porque aunque pertenece a la *tierra-madre* hasta su resurrección, sin embargo, como cuerpo que le ha proporcionado al Hijo de Dios su naturaleza humana, merece el honor de ascender al paraíso tras permanecer sólo doscientos seis días en el sepulcro, y que las jerarquías celestiales y los árboles del paraíso le rindan honor y gloria. En segundo lugar, su alma, que representa la dimensión principal de su identidad, la espiritual, sube al lugar que le corresponde, el cielo. Según N. Frye, sería un tipo de ascensión opuesto al de la metamorfosis de los descendos, es decir, es el desenvolvimiento de la identidad gracias al acto de desprenderse de todo aquello que la oculte o fruste, desapareciendo el encantamiento<sup>47</sup>. En nuestro caso, el cuerpo constituiría el *encantamiento* que impide a la Virgen ascender al mundo superior adecuado a su verdadera identidad, las moradas celestiales.

La *imagen de ascensión* o medio del que el personaje se sirve para ascender es el *vuelo*, bien sea sobre las nubes<sup>48</sup>, sobre el carro celestial<sup>49</sup>, o sobre las alas de los ángeles<sup>50</sup>. En los mitos el vuelo expresa un deseo de sublimación, de búsqueda de una armonía interior<sup>51</sup>, que en este caso se encuentra en el cielo. El viaje ascendente que la Virgen emprende es el de la criatura que retorna a su Creador, al lugar propio de su naturaleza.

En cuanto a la *muerte*, aparece estrechamente relacionada con el arquetipo de la *muerte* y el *renacer* y con el desarrollo que éste experimenta durante la ascensión de la heroína al mundo superior donde se libera de la muerte y disfruta de una vida

<sup>45</sup> Los arcángeles y el mismo Cristo descienden desde el cielo hasta la casa de la Virgen, junto con los profetas, los patriarcas y los santos que lo hacen desde el paraíso (*Cfr. AB2*, pp. 222 y 226; y *AB5*, f. 177v); a la vez que los apóstoles son trasladados desde el Edén, a donde habían sido arrebatados para presenciar el entierro del cuerpo de la Virgen y la ascensión de su alma al cielo, hasta sus respectivos lugares de predicación (*Cfr. AB7*, f. 339v). El viaje de descenso lo realiza la Virgen desde el cielo al infierno, cuando contempla los sufrimientos de los condenados e intercede por ellos y logra su redención (*Cfr. AB9*, f. 84v-84r).

<sup>46</sup> *Cfr. AB2*, p. 243 y *AB4*, f. 97v.

<sup>47</sup> *Cfr. Frye, op. cit.*, p. 160.

<sup>48</sup> *Cfr. AB2*, p. 227.

<sup>49</sup> *Cfr. AB4*, f. 92v.

<sup>50</sup> *Cfr. AB8*. 1 y 4.

<sup>51</sup> *Cfr. J. Chevalier, J. y A. Gheerbrant, Diccionario de los símbolos*, Barcelona, pp. 254-255.

nueva. El deseo de volver a nacer en un futuro más feliz<sup>52</sup> se realiza para nuestra heroína al ascender a las moradas de la gloria donde contempla a los dichosos habitantes del cielo cristiano: los patriarcas, los profetas, los justos, los santos y los mártires. El modelo de sociedad espiritual que le muestra Cristo provoca en ella el deseo de que las personas del mundo anterior, que es más triste, renazcan también en el cielo<sup>53</sup> e intercede por la humanidad ante su Hijo<sup>54</sup>. Es otro fenómeno propio del romance: que el héroe tenga la visión de la sociedad ideal, aunque la sociedad del mundo de la experiencia ordinaria desee permanecer en una gigantesca oscuridad<sup>55</sup>, como les ocurre a los judíos y los herejes que mencionan los relatos árabes. Este género tiene su propia concepción de sociedad ideal, sociedad que se encuentra en este mundo superior<sup>56</sup>, las moradas de la gloria.

#### *Motivos Literarios.*

Se distribuyen en tres grupos que se corresponden con los tres mundos citados: los del superior se relacionan con la luz, la primavera y la juventud; los del de la experiencia ordinaria con la naturaleza; y los del inferior, conectados con lo demoníaco y la oscuridad. Debido al carácter religioso de esta literatura los motivos tienen su origen en el Antiguo y Nuevo Testamento.

Los del mundo superior se reparten entre los que pertenecen al paraíso (*firdaws*) y los que son del cielo (*samā*).

El paraíso es un jardín circular que simboliza un estado, el edénico, más que un lugar. Entre sus motivos destaca el árbol de la Vida (*šayara al-hayā*) que indica el lugar donde se puede desarrollar la Vida, a semejanza del árbol que en el desierto indica los lugares donde el agua permite la vida<sup>57</sup>. Es un árbol que tiene su base en el mundo inferior y sube hasta el superior, ejerciendo de vía de comunicación viva entre el cielo y el infierno<sup>58</sup>. En la tradición cristiana simboliza la vida del espíritu porque es el de la vida eterna. Es claro su paralelismo con el árbol de la Cruz, levantándose árbol y cruz<sup>59</sup> en el centro de la tierra para sostener el universo, ubicación que también

<sup>52</sup> Cfr. *Idem*, p. 154-155.

<sup>53</sup> Cfr. *Idem*, p. 155.

<sup>54</sup> Cfr. AB9, f. 84v-84r.

<sup>55</sup> Cfr. Frye, *op. cit.*, p. 160.

<sup>56</sup> Cfr. *Idem*, p. 172.

<sup>57</sup> Cfr. Ex 15, 27 e Is 41, 19.

<sup>58</sup> Cfr. J. Chevalier, *op. cit.*, p. 119.

<sup>59</sup> Cfr. Sab 14, 7 y 1 Pe 2, 24.

recoge el Apocalipsis<sup>60</sup>. Sus frutos (*tamara*)<sup>61</sup> comunican la inmortalidad<sup>62</sup> y se derraman sobre el cuerpo de la Virgen cuando es sepultado bajo su raíz. El resto de los árboles del paraíso se caracterizan por dar frutos de perfume indescriptible<sup>63</sup>, perfume que impregna a todos aquellos que visitan el Edén, puesto que simboliza la emanación del espíritu divino.

Las palmas del paraíso (*ýarā'id*), son ramas floridas de estos árboles que Cristo entrega a los apóstoles, para que las lleven como estandartes de su poder en el cortejo fúnebre de su Madre<sup>64</sup>. Prefiguran la victoria, la ascensión, la regeneración y la inmortalidad<sup>65</sup>.

Los seres y los elementos celestes se distinguen siempre por la luminosidad, ya que la luz es una de las teofanías típicas del Antiguo Testamento. María es la *Reina luminosa*<sup>66</sup> y su rostro brilla con luz divina en el momento de su muerte<sup>67</sup>; una luz indescriptible precede siempre las apariciones de Cristo<sup>68</sup>, y las moradas celestiales son inundadas de luz<sup>69</sup>.

Como propios del cielo encontramos: la nube celestial (*as-sahāba as-samāyiyya*), el carro (*al-markaba*), la espada de fuego (*as-sayf min nār*), las coronas de los mártires (*'akālil aš-šuhadā*), el libro de la vida (*sifr al-hayā*) y el libro de los pecados (*kitāb al-jatāyā*), el sello del Señor (*jātim ar-rabb*), la diestra de Dios (*al-yad yamīn*) y la Jerusalén celestial (*'ūrišlīm as-samāyiyya*).

En el Antiguo Testamento la nube simboliza, entre otras cosas, la presencia de Dios con su pueblo en todo tiempo y la protección contra sus enemigos<sup>70</sup>. En el Nuevo pasa a significar la gloria del Hijo de Dios transfigurado<sup>71</sup>, por lo que está presente en el momento de su ascensión como signo celestial que oculta ante los ojos

<sup>60</sup> Cfr. Ap 22, 2. 14.

<sup>61</sup> Cfr. AB7, f. 327r.

<sup>62</sup> Cfr. Gn 2, 9 y 3, 22.

<sup>63</sup> Cfr. AB7, f. 327r.

<sup>64</sup> Cfr. AB4, f. 95v.

<sup>65</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 796.

<sup>66</sup> Cfr. AB2 p. 235.

<sup>67</sup> Cfr. AB2 p. 242.

<sup>68</sup> AB5 f. 161v y 165r.

<sup>69</sup> Cfr. AB2, p. 244 y AB5, f. 165r y 170r.

<sup>70</sup> Cfr. Ex 13, 21 ss.

<sup>71</sup> Cfr. Mt 17, 1-8.

de los hombres su entrada en el cielo<sup>72</sup>; y también será su carro celestial cuando vuelva el último día<sup>73</sup>. También mantiene su valor escatológico procedente del Antiguo, al afirmar que el último día los creyentes serán arrebatados de la tierra sobre las nubes para salir al encuentro del Señor que viene<sup>74</sup>. En los relatos de la *dormición* conserva estos tres significados. El Espíritu Santo envía una nube para trasladar a los apóstoles y a la Virgen de Jerusalén a Belén y salvarlos de los judíos; es el vehículo celestial que los lleva de la tierra al paraíso y viceversa; y es el símbolo de la gloria de Dios, por lo que siempre se la define con adjetivos pertenecientes al campo semántico de la luz y el fuego, son nubes luminosas (*sahāba min nūr*), brillantes (*munira*) o resplandecientes (*mušriqa*).

Recogiendo tradiciones de las religiones del mundo antiguo, el carro, que a veces se identifica con el sol y sirve de trono, se perfila como el vehículo donde Cristo se desplaza del cielo a la tierra o al paraíso. A semejanza del bíblico está formado por querubines (*al-markaba aš-šārūbīmiyya*)<sup>75</sup> y también es luminoso.

La espada, símbolo del poder destructor y de la bravura, se une a la teofanía del fuego, para distribuir la justicia divina al ser blandida por el ángel que castiga al judío que osa tocar el cuerpo de la Virgen.

Los mártires aparecen coronados con tiaras luminosas o de gloria<sup>76</sup>. La corona une la cima del cuerpo humano con lo que lo rebasa, el don venido de lo alto. Su forma circular indica la perfección y la participación en la naturaleza celeste cuyo símbolo es el círculo. Su materia precisa por su consagración a un dios determinado, la naturaleza del acto heroico cumplido y la del premio divino atribuido<sup>77</sup>. El cristianismo primitivo se sirvió además de la corona del atleta victorioso en los combates del estadio, para simbolizar este triunfo de los mártires, que obtienen como recompensa la vida eterna por su fidelidad a Cristo en la terrena. Una hazaña espiritual sólo puede recompensarse con una corona de gloria. Aunque el Antiguo Testamento, también hace referencia a este motivo<sup>78</sup>, éste es el origen escatológico de esta imagen<sup>79</sup>. El Nuevo habla de la corona de la vida<sup>80</sup> y de la inmortalidad. A esto hay que añadir el

<sup>72</sup> Cfr. Hch 1, 9.

<sup>73</sup> Mt 24, 30; 26, 24.

<sup>74</sup> Cfr. Ts 4, 17 y Ap 11- 12.

<sup>75</sup> Cfr. AB2, p. 230.

<sup>76</sup> Cfr. AB2, p. 229; AB3, p. 253 y AB10, f. 150r.

<sup>77</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 347.

<sup>78</sup> Cfr. Is 9, 7.

<sup>79</sup> Cfr. St 1, 12 y 1 P 4, 5.

<sup>80</sup> Cfr. Ap 2, 10.

aspecto nupcial que este adorno tiene en el ritual de las bodas orientales, simbolizando las coronas de los mártires el desposorio espiritual entre sus almas y Cristo Esposo.

El libro es un símbolo del universo<sup>81</sup>. El libro de la vida y el de los pecados entran dentro de la categoría de libros celestiales cuyo misterioso y sellado contenido sólo conoce Dios. Dios inscribe en el primero a los suyos para que vivan sobre la tierra y en los cielos<sup>82</sup>. El del Apocalipsis<sup>83</sup> se identifica con el árbol de la Vida: las hojas del árbol, como los caracteres del libro, representan la totalidad de los seres, pero también la totalidad de los decretos divinos<sup>84</sup>. Estos libros se presentarán y abrirán el día del Juicio<sup>85</sup>. La Virgen promete a Juan que Dios escribirá en el libro de la Vida el nombre de aquéllos que conmemoren su ascensión y lo borrará del de los pecados<sup>86</sup>.

Cristo ha de entregar su sello a uno de sus apóstoles para que el corazón de la tierra arroje el cuerpo de la Virgen. Cuando lo depositó en su interior, lo estampó con su sello<sup>87</sup>. En el Génesis el sello es el símbolo de la autoridad de una persona<sup>88</sup> a la vez que el de la pertenencia legítima<sup>89</sup>, porque marca a una persona o a un objeto como propiedad indiscutible de aquél de quien lleva la estampilla. La tierra se negaba a entregar a los arcángeles el cuerpo de María, porque no tenían autoridad sobre ella, pero al ver al apóstol portando el sello de Cristo, reconoce la autoridad divina dueña del cuerpo y accede a entregarlo. El Antiguo y Nuevo Testamento hablan del sello de Dios<sup>90</sup> que estos relatos transforman en sello del Señor refiriéndose a Cristo, pero no describen su forma. El autor del Apocalipsis lo concibe compuesto por el nombre de Dios o por la letra X, inicial del nombre de Cristo en griego<sup>91</sup>.

La diestra de Dios, además de significar el poder divino (es la mano que empuña la espada), es la mano más habil con la que Dios elevó a Cristo después de su

<sup>81</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 644.

<sup>82</sup> Cfr. Sal 69, 29; Ex 32, 32ss; Dn 12, 1 y Lc 10, 20.

<sup>83</sup> Cfr. Ap 5, 1-10.

<sup>84</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 644.

<sup>85</sup> Cfr. Dn 7, 10 y Ap 20, 12.

<sup>86</sup> Cfr. f), f. 170v y 192v.

<sup>87</sup> Cfr. AB7, f. 327r y 332v.

<sup>88</sup> Cfr. Gn 41, 42.

<sup>89</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 921.

<sup>90</sup> Cfr. Jb 9, 7; Dn 9, 24; Jn 6, 27 y 10, 36.

<sup>91</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 921.

muerte<sup>92</sup>, porque mientras la izquierda es la dirección del infierno, la derecha es la del paraíso<sup>93</sup>. La Virgen antes de morir pide a Cristo que la bendiga con su diestra, y tras la bendición, alaba esa diestra que creó los cielos y la tierra y que la librá de los terrores de la muerte<sup>94</sup>.

El Apocalipsis describe con precisión la configuración de la Jerusalén celestial<sup>95</sup>. Es la ciudad del Dios vivo donde se halla el templo «no hecho de manos de hombre», templo modelo<sup>96</sup> del que el terrestre es una simple reproducción<sup>97</sup>. Su forma es cuadrada y sus componentes son minerales, lo que la relaciona con la tierra y simboliza su estabilidad. La transmutación del universo significada por esta nueva Jerusalén es una proyección en un porvenir sin precedente<sup>98</sup> que cierra el ciclo del tiempo. Al igual que las ciudades del Antiguo Testamento está emparentada con el principio femenino<sup>99</sup>. Es denominada «nuestra madre»<sup>100</sup>, porque es la ciudad que engendra mediante el espíritu. Los apócrifos árabes recogen y cristianizan estas concepciones situándola en el tercer cielo. Cristo, la Virgen, los apóstoles y el resto de los habitantes celestiales, acuden a su iglesia, que no templo, a conmemorar la Asunción. El Señor, además, invita a su Madre a vivir definitivamente en ella<sup>101</sup>.

Motivos propios del mundo de la experiencia son: la Jerusalén terrenal (*'ūrišlīm al-'ardiyya*)<sup>102</sup>, antítesis de la celestial (representa el mundo terrenal lleno de penalidades y sufrimientos); el arca de piedra (*tābūt al-ha'yr*)<sup>103</sup>, como morada protegida de Dios que guarda el cuerpo de María; la vara seca (*'asā al-yābisa*) que retoña<sup>104</sup> y el

<sup>92</sup> Cfr. Hch 2, 33 y Sal 118, 16.

<sup>93</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 407.

<sup>94</sup> Cfr. AB9, f. 76r.

<sup>95</sup> Cfr. Ap 21, 1-22.

<sup>96</sup> Cfr. Hb 8, 5.

<sup>97</sup> Cfr. Hb 10, 1.

<sup>98</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 607.

<sup>99</sup> Cfr. *Idem*, p. 310.

<sup>100</sup> Cfr. Ga 4, 26.

<sup>101</sup> Cfr. AB2, p. 217; AB3, p. 167 y AB4, f. 93v.

<sup>102</sup> Cfr. AB4, f. 93v.

<sup>103</sup> Cfr. AB4, f. 96r.

<sup>104</sup> Cfr. AB2, p. 236; AB5, f. 167r y AB9, f. 74v y 73r.



corazón o centro de la tierra (*qalb al-'ard*)<sup>105</sup>; siendo estos dos últimos los más destacables.

El bastón o vara es el arma mágica por excelencia además de un signo de autoridad<sup>106</sup>. Los apóstoles entregan una vara seca al judío converso Teófanés, para que con ella manifieste el poder de Dios ante los judíos. A semejanza de la de Moisés<sup>107</sup> obra milagros con ella (cura ciegos, sordos y mudos); y a semejanza de la de Aarón, Dios muestra en ella su signo al hacerla retoñar. Al brotar alude también a la regeneración espiritual de este personaje.

El centro de la tierra se muestra estrechamente relacionado con los mitos de Creación<sup>108</sup> y con el ya mencionado arquetipo de la muerte y el renacer, donde desempeña la función de motivo de descenso<sup>109</sup>. Los mitos de creación comienzan contemplando el ciclo de la vida y acaban concentrándose en algún género de tierra madre, cuna y sepultura de todo viviente. Cristo sepulta a su Madre en el centro de la tierra porque de ella tomó el barro que dio origen a su cuerpo y este barro debe retornar a su cuna para volver a renacer. Es similar al mundo oscuro y laberíntico al que descienden las heroínas del romance, y que a veces, se perfila como el útero de la tierra-madre que vuelve a dar la vida. María aparece así como heroína aparentemente muerta y enterrada, para resucitar más tarde en un mundo superior, porque el útero de la tierra de nuevo le ha devuelto a la vida. El sustantivo árabe *qalb* con el que se le designa, significa también «entrañas», lo que hace más claro aún su función de seno materno.

Los motivos referentes al mundo inferior son menos abundantes que los de los dos mundos anteriores, debido a que el objeto de los textos es describir la gloria alcanzada por la Virgen. Tan sólo contamos con una breve descripción de la región del infierno (*suq` yahannam*)<sup>110</sup>, y del combate que por lograr el alma del moribundo llevan a cabo las potencias infernales contra las celestiales<sup>111</sup>.

El infierno se caracteriza por carecer de luz (las tinieblas infernales son la antítesis de la luz de la gloria), por su fétido olor a azufre (en contraposición a los aromas agradables del incienso del mundo superior) y por el fuego ardiente. El azufre corresponde al fuego, y el oro, la luz y el color amarillo son interpretados a través de este motivo en sentido infernal, denotando el egoísmo orgulloso de quien no busca la sabiduría más que en sí mismo y se convierte en su propia divinidad, su principio y su

<sup>105</sup> Cfr. AB7, f. 317r, 329r, 326v y 327v.

<sup>106</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 181.

<sup>107</sup> Cfr. Nm 19, 9-11.

<sup>108</sup> Cfr. Frey, *op. cit.* p. 129.

<sup>109</sup> Cfr. *Idem*, pp. 131-132, 138.

<sup>110</sup> Cfr. AB9, f. 84v-84r.

<sup>111</sup> Cfr. AB4, f. 90v-91v.

fin. Es el lado nefasto del simbolismo del sol y del color amarillo<sup>112</sup>. Esta disociación en los contrarios de los elementos que componían la gloria, se debe, según N. Frye, a que la literatura popular concibe el universo mitológico como un mundo macrocósmico que guarda analogía con el cuerpo humano. Las estrellas, el sol y la luna, al estar situadas físicamente en lo alto guardan cierta semejanza con el cerebro y son interpretadas como imágenes de un dios creador. Por el contrario, la base de este universo se relaciona con los órganos genitales y excrementales a medida que esta parte del universo mítico se va transformando en demoníaca. Por eso, entre otros elementos, los olores sulfúreos y la negrura son propios de este mundo<sup>113</sup>.

El combate por el alma del moribundo mezcla motivos de la tradición judía y cristiana con otros de origen egipcio. A la tradición escatológica popular egipcia pertenecen el río de fuego (*nahr an-nār*), el coro tenebroso (*tagma muzallama*) que se autoflagela que pugna con el luminoso (*tagma munira*) por llevarse el alma del moribundo al infierno.

El río simboliza la fertilidad de la muerte y la renovación, y es tanto corriente de vida, como de muerte<sup>114</sup>.

Según todo lo que hemos expuesto, podemos decir que los relatos de la *dormición* se transmitieron y reelaboraron en árabe como si se tratase de un relato popular, satisfaciendo, a través de la imaginación creadora, la curiosidad sobre el destino final de la Virgen.

---

<sup>112</sup> Cfr. Chevalier, *op. cit.*, p. 163.

<sup>113</sup> Cfr. Frey, *op. cit.*, p. 138-139.

<sup>114</sup> Chevalier, *op. cit.*, p. 885.