

Pseudo Pedro Pascual

Sobre la se[c]ta mahometana

Edición y estudio de Fernando González Muñoz



PUV
UNIVERSITAT
D'VALÈNCIA

SOBRE LA SE[C]TA MAHOMETANA

TEXTOS PARNASEO

15

Colección dirigida por

José Luis Canet

Coordinación

Julio Alonso Asenjo

Rafael Beltrán

Marta Haro Cortés

Nel Diago Moncholí

Evangelina Rodríguez

Josep Lluís Sirera

SOBRE LA SE[C]TA MAHOMETANA

Pseudo Pedro Pascual

Edición y estudio de Fernando González Muñoz

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

2011

©

De esta edición:

Publicacions de la Universitat de València,
Fernando González Muñoz

I.S.B.N: 978-84-370-8159-5
Depósito Legal: XXXXXXXXXXXXXXX

Diseño de la cubierta:
Celso Hernández de la Figuera

Maquetación:
José Luis Canet

Publicacions de la Universitat de València
<http://puv.uv.es>
publicacions@uv.es

Parnaseo
<http://parnaseo.uv.es>

Printed by Publidisa

Esta colección se incluye dentro del Proyecto de Investigación del Ministerio de
Ciencia y Tecnología, referencia FFI2008-00730/FILO

Sobre la se[c]ta mahometana : pseudo Pedro Pascual / edición y estudio de Fernando González Muñoz

Valencia : Universitat de València, Publicacions de la Universitat de València, 2011
298 p. ; 17 × 23,5 cm. — (Parnaseo ; 15)

ISBN: 978-84-370-8159-5

Bibliografía y glosario

I. Fernando González Muñoz II. Universitat de València III. Publicacions de la
Universitat de València

Pseudo Pedro Pascual. Crítica e interpretación

821.134.2-97"13"

ÍNDICE

ESTUDIO INTRODUCTORIO	9
1 PRELIMINAR	11
2 CONTENIDO Y FUENTES	13
2.1 El prefacio	13
2.2 El prólogo	14
2.3 El título I	15
2.3.1 Fuentes de tradición musulmana	15
2.3.2 Obras cristianas de polémica antimusulmana	17
2.3.3 Una anónima biografía latina de Muḥammad	18
2.3.4 El <i>Libro del Subimiento</i>	23
2.3.5 Otras fuentes	27
2.4 Los títulos II-XVI	28
2.5 El apéndice sobre el fatalismo musulmán	29
2.6 Conclusiones	31
3 LA HISTORIA DEL TEXTO	33
3.1 El manuscrito Escorialense h-II-25	33
3.2 Circulación del texto entre los siglos XV y XVI	34
3.2.1 El testimonio de Juan de Segovia	34
3.2.2 El testimonio de Gonzalo Argote de Molina	37
3.3 La traducción latina de Pedro de Salazar	38
3.4 La edición de Pedro Armengol Valenzuela	39
3.5 Conclusiones	39
4 EL CORPUS ATRIBUIDO AL OBISPO DE JAÉN DON PEDRO	41
4.1 Estado de la cuestión	41
4.2 Divergencias de contenido, método y orientación	44
4.3 La <i>Glosa del Pater Noster</i>	44

4.4 El <i>Llibre del bisbe de Jahen</i> (<i>Biblia Parva</i>)	46
4.5 La <i>Disputa del bisbe de Jahen</i>	48
4.6 La <i>Doctrina del obispo de Jahen</i>	49
4.7 Conclusiones	50
5 DATACIÓN Y AUTORÍA	53
5.1 La datación declarada en el texto	53
5.2 La autoría declarada en el texto	54
5.3 La identidad del obispo de Jaén don Pedro (1296-1300)	55
5.4 ¿Fue el obispo don Pedro el autor del tratado?	60
5.5 Una nueva hipótesis sobre la datación y autoría	62
6 LA INVENCIÓN DE PEDRO PASCUAL, MERCEDARIO VALENCIANO	63
6.1 La biografía <i>canónica</i> del obispo Pedro de Jaén	63
6.2 Discusión	64
6.2.1 El nombre: Pedro Nicolás Pascual	66
6.2.2 Un fraile mercedario de origen valenciano	67
6.2.3 La relación con Jaume I y con Sancho de Aragón	68
6.2.4 Otras noticias	69
6.3 Conclusiones	70
7 LA PRESENTE EDICIÓN	71
8 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	73
SOBRE LA SETA MAHOMETANA	81
GLOSARIO	291

Estudio Introductorio

1. Preliminar

Bajo el epígrafe *El obispo de Jaen sobre la seta mahometana*, el manuscrito h-II-25 de la Biblioteca del monasterio del Escorial ha preservado un extenso tratado, redactado en castellano, de polémica contra el islam y exposición de la fe cristiana.

Desde los inicios del siglo xvii hasta la actualidad esta obra ha venido siendo atribuida a Pedro Pascual, un fraile mercedario natural de Valencia, que habría vivido entre 1225 y 1300, siempre consagrado a los menesteres propios de su orden: la redención de cautivos, la predicación y la fundación de conventos mercedarios en distintas ciudades del reino de Castilla. En 1296 Don Pedro fue nombrado por Bonifacio viii obispo de Jaén, cargo que mantuvo hasta su muerte, el 6 de diciembre de 1300, si bien desde fines de 1297 o inicios de 1298 permaneció cautivo de los musulmanes en Granada. Además del tratado antimusulmán, a Pedro Pascual se le adjudicó la paternidad de otros escritos doctrinales en castellano y en catalán, que conservamos en varios manuscritos y ediciones incunables.

Los puntos sustanciales de la biografía de Pedro Pascual, incluida la nómina de obras que se le atribuyeron, fueron fijados en el curso del proceso de santificación de su persona, que se inició en 1645 y se concluyó en 1675. A inicios del siglo xx, a raíz de la publicación de las bulas de Bonifacio viii relativas a la provisión del obispado de Jaén en 1296, hasta entonces prácticamente desconocidas, se sometieron a crítica varios asertos de esa biografía canónica. Al mismo tiempo, los estudios filológicos de algunas de las obras que se le habían atribuido invitaron a poner en cuestión la tesis tradicional sobre su autoría y su datación a fines del siglo xiii. No obstante, ninguna de estas reservas afectó a la consideración del tratado *Sobre la seta mahometana*, que siempre se tuvo como obra genuina del obispo Don Pedro Pascual.

El estado de la cuestión experimentó un giro importante a partir de la publicación en 1986 del estudio de Jaume Riera i Sans *La invenció literaria de Sant Pere Pasqual*. En él se ponía en cuestión tanto la datación a fines de 1300 de las obras en catalán atribuidas a aquel como la propia existencia histórica del personaje. Al parecer de Riera, Pedro Pascual, supuesto fraile mercedario valenciano, obispo de Jaén y mártir en Granada, fue una invención forjada por los mercedarios del siglo xvii¹.

En los años siguientes las tesis de Riera han tenido una aceptación desigual; si bien han sido admitidas por no pocos filólogos e historiadores solventes, han encontrado y encuentran todavía mucha resistencia entre los eruditos eclesiásticos y entre muchos de los defensores de la independencia del valenciano medieval con respecto a la lengua catalana. Para estos últimos, la existencia genuina de un fraile que escribía en romance valenciano a fines del siglo xiii es una prueba más de que, antes de la conquista de Jaume I,

1.— Véase *INFRA*, pp. 43 y 65.

subsistían comunidades mozárabes en el territorio valenciano y estas utilizaban una variedad lingüística independiente del catalán, aunque próxima en su tipología².

El caso es que, debido a la falta de estudios sistemáticos y de modernas ediciones críticas de los escritos atribuidos a Pedro Pascual, todavía no ha sido posible despejar todas las dudas relativas al personaje y a las obras que supuestamente escribió. Esto es particularmente aplicable al tratado *Sobre la seta mahometana*, sobre cuya autenticidad ni siquiera el propio Riera se pronunció y que, en consecuencia, todavía es atribuido unánimemente, si no al mercedario Pedro Pascual, sí por lo menos a Don Pedro, obispo de Jaén entre 1296 y 1300.

En este estudio me propongo revisar estas cuestiones, desde la historicidad de la figura de Pedro Pascual hasta las fuentes, autoría e influencia del tratado *Sobre la seta mahometana*. Para ello procuraré proceder de forma gradual, fijando los puntos más seguros y comprobables y dejando para el final el establecimiento de conclusiones sobre la autoría y razón de ser de esta obra.

En este punto quiero expresar mi agradecimiento a las siguientes personas, que amablemente atendieron mis consultas y en todo momento me animaron a llevar a cabo este estudio: Mayte Penelas (Escuela de Estudios Árabes de Granada, CSIC), Jaume Riera i Sans (Archiu de la Corona de Aragó), José Martínez Gázquez (Universitat Autònoma de Barcelona), Antoni Biosca i Bas (Universitat de Alacant), José Luis Canet (Universitat de Valencia), Raúl Manchón (Universidad de Jaén), António Rei (Instituto de Estudos Medievais, Universidade Nova de Lisboa), así como el personal de la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial.

2.- Véase, por ejemplo, el estudio de Peñarroja Torrejón (1993), especialmente 287-291.

2. Contenido y fuentes

El tratado presenta una división en dieciséis apartados o *títulos*, de los cuales el primero y más extenso trata sobre cuestiones islamológicas, mientras que los doce siguientes exponen y comentan los principales episodios del Nuevo Testamento, desde la natividad de Jesucristo hasta la ascensión, y los tres últimos inciden en cuestiones clave de la apologética cristiana contra judíos y musulmanes, como son el culto a las imágenes, la idea de la trinidad y la condición divina de Jesucristo. El conjunto va precedido por un prefacio y un prólogo. El último título contiene una suerte de epílogo en el que el redactor da cuenta del propósito de la obra y de su método expositivo. Inmediatamente a continuación, y sin ningún epígrafe que lo introduzca, el manuscrito escurialense presenta un opúsculo de denuncia del fatalismo musulmán y defensa del libre albedrío y de la justicia, bondad y gracia divina.

Vale la pena observar que la ordenación de los materiales que integran la obra fue planeada muy cuidadosamente, como puede apreciarse por la tabla que aparece inmediatamente después del prólogo, y también por las frecuentes referencias internas de unos títulos a otros y por las elaboradas transiciones entre los diferentes bloques de contenidos³.

La finalidad de este escrito es a la vez polemística y catequística. Su objetivo fundamental es reforzar la fe de un colectivo de cristianos cautivos de los musulmanes y que tienen una escasa formación religiosa por su desconocimiento del latín; por ello el redactor considera necesario tanto suministrar a aquellos un argumentario para mantener debates con sus adversarios como divulgar en lengua romance los principales dogmas de la doctrina cristiana. No obstante, el sentido del tratado trasciende con mucho la coyuntura específica para la que se afirma ha sido compuesto y puede ser entendido como un manual para adoctrinamiento de musulmanes y conversos⁴.

En las páginas siguientes haré una exposición de los principales contenidos y fuentes de cada uno de los apartados.

2.1. *El prefacio*

En la práctica medieval los textos preliminares no guardan necesariamente una relación directa con el contenido de la obra que presentan. En el caso que nos ocupa el redactor discurre sobre la utilidad de los signos de puntuación para el mejor entendimiento del texto, bien sea en una lectura personal, bien en una lectura pública en voz alta. Estas reflexiones recuerdan a las presentes en otras obras doctrinales medieva-

3.- Remito a los siguientes pasajes de la presente edición: sobre las referencias internas: pp. 105, 115, 138, 186, 198, 223, 234, 240, 268, etc; sobre las transiciones: pp. 164-165, 229, 248.

4.- De hecho, la ordenación en forma de díptico, en el que al inicio se refutan las doctrinas islámicas (título i) y a continuación se efectúa una exposición y defensa de la fe cristiana (títulos II-XVI) resulta muy ajustada a la estrategia dominicana de predicación a judíos y musulmanes, cuyo objetivo era destruir la fe del adversario antes de inculcar los principios del cristianismo. Sobre esta estrategia, véase Tolán (2002) 233-242.

les⁵ y tienen interés de cara a ilustrar la vocación libresca de la obra. En efecto, aunque el redactor afirma haber concebido el tratado para una circunstancia determinada, el adoctrinamiento oral de los cautivos de Granada, en la práctica aquel está planificado para su conservación por escrito y para su transmisión fiel por medio de la lectura.

2.2. El prólogo

El prólogo contiene buena parte de las informaciones sobre el supuesto autor del tratado, sobre las circunstancias en que fue compuesto, su método y finalidad. El redactor declara ser el obispo de Jaén Don Pedro y encontrarse a la sazón cautivo de los musulmanes en Granada, si bien en este punto no da ninguna indicación sobre la fecha. El propósito del libro es, como hemos visto, reforzar la fe de los cristianos compañeros de cautividad, que flaqueaba debido a la angustiada condición del cautiverio y a las engañosas prédicas de los musulmanes, pero también a la deficiente instrucción literaria y religiosa de los propios cristianos. Con este fin procede a exponer y comentar las doctrinas musulmanas y cristianas de forma contrastada, en lengua romance y en estilo llano, ajeno a pretensiones literarias y fiel a la literalidad de las fuentes usadas, ya sean latinas o árabes:

[...] trasladé de latín en romance llanamente, no por rimas ni por concordanças, por razón que los rimadores suelen añadir o menguar en la verdad, la historia de Mahomat, así como fallé escripta en los nuestros libros, que fueron escriptos por algunos de los nuestros sabios que fueron en el tiempo que començó Mahomat. Y demás de lo que se contiene en esa historia, escriví algunas otras cosas que me dixeron algunos otros moros, cuydando alabar su ley, e que fallé escriptas en libros de los moros. E después escriví algunas cosas de lo que fallé escripto en los Evangelios y en las Epístolas e en libros auténticos que se leen en la santa Iglesia. Y quien en ello parare mientes de ligero puede entender lo que es de la historia de Mahomat e lo que yo digo y lo que tomé de los otros libros sobredichos e de las otras profeçias e de la Ley que escrivió Moysés a los judíos (p. 84).

En este pasaje, al igual que en muchos otros del tratado, los verbos *trasladar* o *romançar* se refieren únicamente a la traducción del latín al castellano de textos cristianos. Para la consignación de noticias procedentes de fuente árabe o musulmana el redactor utiliza las expresiones: *escripto es en los libros de los moros*, *se lee en los libros de los moros*, *cosas tomadas del Alcorán e de los otros libros de los moros*, *cosas que dicen los judíos e los moros* y otras semejantes. Este uso no permite aclarar si aquel tenía conocimiento de la lengua árabe y manejaba de primera mano el Qur'án y los libros de la tradición musulmana, o si únicamente basaba su conocimiento de las doctrinas islámicas en informaciones orales y en fuentes polemísticas cristianas. En cualquier caso, es importante subrayar que el método de composición anunciado en el prólogo y declarado en otros lugares es compilatorio y se basa en la traducción más que en la elaboración de materiales doctrinales originales. En palabras del propio redactor:

5.— Véanse, por ejemplo, los prólogos al *Libro del saber de astrología* compilado por Alfonso x y al *Libro del conde Lucanor* del infante don Juan Manuel. (Gómez Redondo: 1998, 601-603).

E sabed que yo no screbí en este libro nueva doctrina ni nueva sciencia de mi cabeza, mas trasladé por las razones sobredichas, así como fallé scripto en los libros de suso nombrados, de latín en romance (p. 267).

El prólogo concluye con una interesante crítica de algunos especímenes de la literatura ejemplar contemporánea en lengua vulgar, como las fábulas o los romances de amor⁶.

2.3. *El título I*

El primer título está dividido en ocho capítulos de desigual extensión, dedicados respectivamente a las siguientes cuestiones:

- 1) promoción religiosa y política de Muḥammad según las fuentes musulmanas
- 2) esposas de Muḥammad
- 3) contradicciones en el Qur'ān
- 4) contradicciones en los restantes libros de la tradición musulmana
- 5) mentiras y vanidades contenidas en el Qur'ān
- 6) muerte de Muḥammad según la tradición musulmana
- 7) conquista de Hispania por los moros
- 8) biografía y muerte de Muḥammad según los libros de los cristianos

Como se observa, el autor distingue cuidadosamente entre los apartados y contenidos fundamentados en los escritos musulmanes (capítulos 1-7) y aquellos otros procedentes de fuente cristiana (capítulo 8). Más adelante trataré de dar una explicación a esta particularidad. Por el momento, me ocuparé de determinar, en la medida de lo posible, los materiales y fuentes puestos a contribución.

2.3.1. *Fuentes de tradición musulmana*

El Qur'ān.

De una treintena de pasajes del Qur'ān se ofrece traducción bastante fiel y, en apariencia, independiente de las dos versiones latinas que existían a fines del siglo XIII, la de Robert of Ketton (1143), y la de Marcos de Toledo (ca. 1210)⁷. Si bien en algunos pasajes se advierten semejanzas léxicas y sintácticas con la versión de Marcos de Toledo, que bien podrían deberse al tenor literalista de ambas traducciones, en otros los textos divergen sensiblemente.

Por otra parte, es importante señalar que algunos de los textos coránicos seleccionados⁸ son los mismos que presentan otras obras cristianas de polémica antimusulmana

6.– Sobre esta literatura, remito a Gómez Redondo (1999) 1314-1339.

7.– En espera de la publicación de la nueva edición de la versión de Robert of Ketton que está preparando José Martínez Gázquez, la única edición disponible es la de Bibliander (1543). Para la traducción de Marcos de Toledo contamos ahora con la edición de Petrus Pons (2008). La bibliografía sobre estas dos traducciones es muy amplia. Remito a los estudios pioneros de D'Alverny (1948 y 1951) y a las más recientes contribuciones de Martínez Gázquez (2002) y de Burman (2007). En cuanto a la traducción al castellano del Qur'ān que, se supone, fue elaborada en época de Alfonso X, y a la versión catalana, datable en el reinado de Pere III (1240-1285), de ninguna de las dos han sobrevivido evidencias textuales. Véase, al respecto, Epalza et alii (2008) 100-102.

8.– Véanse las notas a la edición 78, 81 105, 112, 118, 140, 141, 147, 151, 155 y 156.

como la *Risālat al-Kindī*⁹, el anónimo *Liber denudationis*¹⁰ o el tratado *De seta Machometi* atribuido a Ramón Martí¹¹. Como veremos en los siguientes apartados, es probable que estas u otras obras de semejante tenor fuesen el principal cauce por el que llegaron a conocimiento del redactor castellano los textos de la tradición religiosa musulmana.

La *Sīra* de Ibn Hišām.

Aunque nunca aparece citada nominalmente, la *Sīrat Rasūl Allāh* de Ibn Hišām¹² es la fuente principal en que se basan los capítulos de carácter más biográfico del título I, esto es, el primero y el sexto. Esta misma obra fue utilizada en otras obras islamológicas hispanas del siglo XIII, como la *Historia arabum* de Rodrigo Ximénez de Rada¹³ y el *De seta Machometi* de Ramón Martí o, ya en el XV, la *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* de Juan Andrés¹⁴. También el *Liber denudationis* y la *Risālat al-Kindī* contienen mucho material de tradición musulmana sobre la biografía de Muḥammad. Aunque se advierten algunas coincidencias entre las informaciones aportadas en el tratado castellano y estas obras, en particular, la *Risālat al-Kindī* y el *De seta Machometi*¹⁵, otros muchos pasajes no se encuentran atestiguados en ninguna otra fuente latina. Uno de los ejemplos más llamativos es la mención del duelo entre Muḥammad y el ciudadano mequí Rukāna al-Muṭṭalibī, una anécdota narrada por Ibn Hišām¹⁶, pero omitida por la mayor parte de los tradicionalistas musulmanes y, hasta donde yo sé, totalmente desconocida por los polemistas cristianos.

Compilaciones de hadices.

Para no pocos de los hechos y dichos de Muḥammad expuestos en los capítulos 1-6, especialmente en el 4, se encuentran correspondencias estrechas en las compilaciones de al-Bujārī, Muslim, Malik ibn Anās o Abū-Dawūd¹⁷. Este tipo de materiales también fue utilizado en obras como el *Liber Denudationis*, la *Risālat al-Kindī* o el *De seta Machometi*, con las que nuestro tratado presenta ciertas coincidencias. Algunas de ellas resultan hasta cierto punto esperables, pues varias de las tradiciones sobre el Profeta se encontraban muy difundidas en la tradición polémica cristiana; es el caso, por ejemplo, del ḥadīṭ sobre la potencia sexual de Muḥammad, semejante a la de treinta varones, o el de su gusto por las mujeres, los perfumes y la oración¹⁸. Otras, en cambio, son más llamativas, por ejemplo, el testimonio de ‘Ā’iṣa sobre las recomendaciones del Profeta

9.– Sobre esta obra, véase *INFRA*, pp. 17-18. La versión árabe fue editada por George Tartar (1977), quien también publicó una traducción al francés (Tartar, 1985). Para la versión latina, compuesta en 1142 por Pedro de Toledo, véase la edición de González Muñoz (2005).

10.– Ed. Burman (1994).

11.– Ed. Hernando i Delgado (1983).

12.– Sigo la versión inglesa de Guillaume (1955).

13.– Ed. Fernández Valverde (1999).

14.– Ed. Ruiz García – García-Monge (2003).

15.– Véanse las notas a la edición 18, 26, 53, 65, 78, 90, 91, 93, 171, 177 y 182.

16.– Véase la nota 46 a la edición y *Sīra* 258 (Guillaume: 178-179).

17.– Salvo indicación expresa, las referencias que hago a estos textos se basan en la traducción inglesa de M. Muhsin Khan y Abdul Hamid Siddiqui, que puede consultarse en la página web del Center for Muslim-Jewish Engagement de la University of Southern California: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/>

18.– Véanse las notas 91 y 93 a la edición.

a sus esposas cuando estas tenían la menstruación, o su parecer sobre la práctica del coitus interruptus, pasajes que únicamente recogen el tratado que nos ocupa y el *De seta Machometi* de Ramón Martí¹⁹. Para muchas otras, en fin, no conozco paralelismos en otros textos polemísticos cristianos.

Crónicas de la conquista de Hispania.

El capítulo 7 ofrece un breve relato de la conquista de Hispania por los musulmanes en parte afín al que presentan obras bien conocidas de la historiografía hispanoárabe, como el *Ajbār Maʿyṁūʿa* o el *Fath al-Andalus*. Ahora bien, la particularidad más reseñable del mismo es que, frente a la versión más difundida en la crónica hispana medieval (tanto la latina como la romance o la árabe), aquí se hace recaer la responsabilidad del estupro de la hija del conde Don Julián (*Illán*)²⁰ en el rey visigodo Witiza (*Otiza*)²¹ y no en Rodrigo. Esta afirmación es característica de ciertas obras historiográficas árabes procedentes de ambiente mozárabe, como son la traducción árabe de las *Historiae adversus paganos* de Paulo Orosio, la compilación de historia universal contenida en el ms. de Raqqāda 2003/2 (olim Qayrawān 120/829) y el tratado geográfico de Ishāq b. al-Ḥasan b. Abī l-Ḥusayn titulado *Diker al-aqālim wa-ijūlāfi-hā*²². Entre los textos latinos, únicamente ofrece una versión semejante la anónima *Chronica gothorum pseudo-isidoriana*²³, obra que se basa fundamentalmente en fuentes árabes.

2.3.2. Obras cristianas de polémica antimusulmana

A fines del siglo XIII eran muy abundantes las obras cristianas de controversia contra el islam. En la mayor parte de ellas se combinaba la presentación de aspectos de la biografía de Muḥammad con comentarios de pasajes coránicos y descripciones de las prácticas religiosas islámicas. Ya hemos visto que textos como el *Liber Denudationis*, el *De seta Machometi* o la *Risālat al-Kindī* presentan algunas coincidencias con los contenidos del tratado que nos ocupa. A estas obras todavía podríamos añadir, sin salirnos del siglo XIII, otros muchos escritos de carácter cronográfico, enciclopédico, hagiográfico o apologetico como son, por ejemplo, la *Historia Orientalis* de Jacques de Vitry²⁴, las noticias recogidas en el *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais²⁵, la biografía de Muḥammad presente en el capítulo 177 de la *Legenda Aurea* de Iacopo da Varazze²⁶ o el tratado *Contra sectam Sarracenorum* de Riccoldo da Monte di Croce²⁷.

La única de estas obras a la que el autor se refiere expresamente es la *Risālat al-Kindī*, un extenso alegato contra el islam y a la vez exposición de la fe cristiana, que fue com-

19.– Remito a las notas 149 y 153 a la edición.

20.– Este nombre recuerda el *Yulyān* o *Ulyān* de las fuentes árabes, por ejemplo, el *Fath al-Andalus*. Véase Penelas (2002) 7.

21.– En las fuentes árabes: *Gatīša*.

22.– Remito al estudio de Penelas (2004): 150-158.

23.– Véase la edición de González Muñoz (2000) 79-81 y 182-187.

24.– Ed. Donnadieu (2008) 106-142.

25.– *Vincentis Burgundii Speculum Quadruplex: Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale*. Douai, 1624; Reimpresión: Graz, 1965.

26.– Ed. Maggioni (1998).

27.– Ed. Mérigoux (1986: 60-144).

puesta en árabe por un cristiano oriental a mediados del siglo IX. Su circulación por la Península Ibérica está atestiguada desde, al menos, los años finales del siglo XI. Por encargo de Pedro el Venerable fue traducida al latín en 1142 por Pedro de Toledo, difundándose desde entonces, bien en los manuscritos de la llamada *Collectio Toletana* o *Corpus Islamolatino*, bien a través del resumen incorporado en el libro XXIII, caps. 39-67, del *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, bien, en una versión algo distinta de la de Pedro de Toledo, en el llamado *Rapport Grégorien*²⁸.

El autor del tratado se refiere a la autoridad de al-Kindī en tres ocasiones, a propósito del número de esposas y concubinas del Profeta, de las contradicciones del Qur'ān y de la legislación matrimonial islámica. La vaguedad de las referencias no permite asegurar si conoció la versión original árabe, la traducción latina de Pedro de Toledo (1142) o alguna otra recensión. En cualquier caso, la mención de *Alquinde* parece más fruto del recuerdo que de una consulta directa. Una situación muy semejante se registra en las referencias a esta obra por parte de Ramón Martí en su *De secta Machometi*²⁹ y de Ramón Llull en su *Liber de fine* (II, 6), quienes parecen conocer el texto de al-Kindī a través de la redacción árabe y no de las versiones latinas de Pedro de Toledo o del *Rapport Grégorien*³⁰.

2.3.3. Una anónima biografía latina de Muḥammad

Las informaciones relativas a la vida y preceptos de Muḥammad procedentes de fuente cristiana, que ocupan el extenso capítulo 8 del título I, consisten en una versión singular de las leyendas occidentales sobre la promoción social y religiosa del Profeta, que, según precisa el redactor, procede de un libro escrito en latín que le había sido confiado y que se limitó a traducir.

Onde, pues que algunas cosas avemos ya escritas de lo que dizen los moros en esta razón, síguese que escrivamos algún poco de lo que fallamos escrito en algunos libros que escrivieron los christianos que vieron a Mahomad, e pugnaron en saber la verdad de su començamiento e de su fin. E porque muchos de los legos, e más pecado, algunos de los clérigos non entienden el latín, trasladómoslo de latín en nuestro romançe, e comienza así (p. 122).

Mas porque lo que el ome non falla scripto en los libros auténticos no le debe afirmar por cierto, por ende quanto en lo que scripto es de los toros e de su muerte de Mahomat, no lo afirmo ni lo desafirmo; mas fueme dado un libro scritto en nuestro latín, que es gramática, e rogáronme que lo tornase en romançe, e yo romançele así como lo fallé scripto (p. 159).

28.— Ed. Vandecasteele (1991).

29.— Hernando (1983) 41-43.

30.— Véase Burman (1994) 321, n. 2 y González Muñoz (2005) lxxxvii-lxxxviii. Me parece muy probable que en la Edad Media se haya atribuido a al-Kindī el *Liber denudationis*. Nótese que Ramón Martí se refiere a Alquindius a propósito de la tradición de la escisión de la luna, y el redactor de nuestro tratado lo hace a propósito de las contradicciones que alberga el Corán. Ambos asuntos se tratan bajo epígrafes específicos en el *Liber Denudationis*, pero no en la *Risāla*.

Como he expuesto en otro lugar³¹, el contenido de esta biografía legendaria es prácticamente idéntico al que ofrece la anónima *Vita Machometi* del manuscrito 50 de la Biblioteca del Seminario de Pisa, ff. 81va-85rb, procedente de la biblioteca del convento dominicano de Santa Caterina, también en Pisa³².

El texto pisano presenta los principales hitos de la vida de Muḥammad, desde su adoctrinamiento a cargo de un eremita cristiano llamado Mauro hasta su muerte a manos de la familia de una amante judía. Los contenidos individuales del relato se asemejan bastante a los presentes en otras semblanzas que circulaban en los ambientes clericales europeos desde inicios del siglo XII. Examinadas una a una, noticias similares sobre el monje instructor de Muḥammad, la promoción de este a rey y profeta, sus falsos milagros, su muerte ignominiosa y su sepulcro fabricado con piedra imán se encuentran en otros textos latinos datables en los siglos XII y XIII como, por ejemplo, las *Vitae Mahometi* de Embrico de Mainz³³ y del abad Adelphus³⁴, los *Gesta Dei per francos* de Guibert de Nogent³⁵, los *Otia de Machomete* de Walter de Compiègne³⁶, el *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais (libro XXIII, cap. 40)³⁷ y el anónimo *Liber Nycholay* contenido en el ms. 14503 de la BNF de París³⁸, por citar sólo los que contienen afinidades manifiestas. Sin embargo, el argumento, visto en su conjunto, sí que tiene un indudable aire de originalidad, puesto que logra integrar diversas tradiciones, que en otros textos aparecían de forma inconexa o poco desarrollada, en un relato continuo y dotado de cierta coherencia narrativa³⁹. Veamos algunas muestras de las novedades que aporta.

Una de las ramas de la leyenda occidental de Muḥammad identificaba a este, en evidente anacronismo, con el antioqueño Nicolás, uno de los siete diáconos de los tiempos apostólicos y fundador de la secta de los nicolaítas, de los que se censuraba la práctica de la comunidad de mujeres⁴⁰. Testigos de esta tradición son, entre otros, el gramático Aimericus de Angoûleme, la *Historia Compostellana* (II, 50), la *Summula brevis* de Pedro el Venerable, el prefacio a la traducción del Corán de Marcos de Toledo, el *Chonicon Mundi* de Lucas de Tuy, el anónimo *Liber Nycholay*⁴¹ etc. Ahora bien, nuestro texto se diferencia de todos ellos, primero por distinguir entre las figuras de Muḥammad, rey y pseudoprofeta, y Nicolás, heresiarca y mentor indirecto de aquel; segundo, por introducir entre

31.– González Muñoz (2006).

32.– Ed. Mancini (1935). Doy a continuación una sumaria descripción del manuscrito que la transmite: pergamino; 245 x 173 mm; fines del s. XIII o inicios del XIV. Composición: 1ra-1va Tabula: 1bisra-81rb: Pantheon, seu Morale Aedificium; 81va-85rb: Legenda Mahometi; 85va-98rb: Legenda sanctorum (s. Symphorosa - s. Michaelis); 98va-99vb: Tratados de retórica en italiano (acéfalo e incompleto).

33.– Ed. Cambier (1962).

34.– Ed. Bischoff (1984).

35.– Ed. Huygens (1996), especialmente pp. 94-100.

36.– Ed. Huygens (1956).

37.– Ed. *Vincentii Bellovacensis Speculum quadruplex: naturale, doctrinale, morale, historiale*, Douai, 1624, p. 913.

38.– Ed. González Muñoz (2004).

39.– Como dice Mancini (1935: 326): *Il valore della redazione consiste in ciò che non si tratta di contaminazioni parziali ma di uno sforzo personale di dar forma in parte nuova e, in certa guisa, di conciliare, ai molteplici elementi leggendari che il compilatore aveva a disposizione.*

40.– Referencias a Nicolás y a los Nicolaítas aparecen en los *Hechos de los Apóstoles* 6,5 y el *Apocalipsis* de San Juan 2,6.

41.– Para más precisiones sobre estos testimonios, remito a González Muñoz (2004) 23-26.

Nicolás y Muḥammad la figura del instructor Mauro, discípulo de Nicolás, nombre que no se registra en ningún otro texto, a excepción del tratado castellano que nos ocupa.

Otra de las innovaciones llamativas es la referencia a dos toros, engendrados de forma prodigiosa, y amaestrados para que sirviesen a los propósitos del aspirante a rey y profeta. Al primero de ellos Muḥammad lo somete como prueba de su condición regia; el segundo llevará hasta el nuevo rey el Corán atado a sus cuernos. Los autores anteriores conocen una u otra versión, pero ninguno las presenta integradas a manera de dos episodios sucesivos de la promoción social y religiosa del Profeta. Así, por ejemplo, Embrico de Mainz (*Vita Machometi*, vv. 569-678) describe una genuina escena de tauromaquia, en la que Muḥammad consigue doblegar fácilmente a un toro salvaje tras el fracaso de los restantes jóvenes del lugar, pero los cuernos del animal no transportan ningún libro sagrado, sino que únicamente muestran una inscripción que confirma el destino regio del vencedor de la prueba. Otros autores proceden a la inversa, esto es, refieren el episodio del toro amaestrado para depositar el Corán en el regazo de Muḥammad, pero no aluden para nada a la doma previa del animal en el curso de un certamen; es el caso de Walter de Compiègne, Guibert de Nogent, Adelphus, Vincent de Beauvais y Tomás de Pavía⁴², entre otros.

Consideraciones semejantes pueden hacerse a propósito de los restantes episodios del relato. El motivo de la paloma adiestrada está ausente de las obras de los autores del siglo XII (Embrico de Mainz, Guibert de Nogent, Adelphus, Gauthier de Compiègne, etc), pero aparece con cierta regularidad en los textos del siglo XIII y XIV (el *Speculum Historiale*, la *Legenda Aurea*⁴³, los *Gesta imperatorum et pontificum* de Tomás de Pavía, los *Castigos del rey don Sancho IV*⁴⁴, el *Llibre del cristiá* 1, 63, 2 de Francisco Eiximenis⁴⁵ etc)⁴⁶. El prodigio de la entrada y salida de la luna a través del vestido de Muḥammad, que está basado en la tradición musulmana del *šaqḡ al-qamar* o escisión de la luna (*Qurʾān* 54,1) se puede leer, con variantes, en varios textos de origen hispánico como los *Dialogi aduersus iudeos* de Pedro Alfonso⁴⁷, el *Liber denudationis*⁴⁸, la *Vita Mahometi* del códice de Uncastillo⁴⁹, el *De seta Machometi* de Ramón Martí⁵⁰ etc; y también extrahispánico, como la *Historia Hierosolymitana* de Jacques de Vitry⁵¹, la *Legenda Aurea*⁵², el *Rapport Grégorien*⁵³ o el *Itinerarium* de Riccoldo de Monte Croce⁵⁴; sin embargo, la idea de si-

42.– Sobre los *Gesta imperatorum et pontificum* de Tomás de Pavía, obra compuesta hacia 1278, remito a la edición de Ehrenfeuchter (1872) 492-4.

43.– Ed. Maggioni (1998) 1261-1262.

44.– Ed. Bizarrri (2001) 202-204.

45.– Ed. Cerulli (1972) 21.

46.– La tradición llega hasta Shakespeare (*Henry the Sixth*, Act. I, Scene II: «Was Mahomet inspired with a dove? / Thou with an eagle art inspired then»).

47.– Ed. Mieth (1996) 96.

48.– Ed. Burman (1994) 318-324.

49.– Ed. Valcárcel (2002) 245.

50.– Ed. Hernando i Delgado (1983) 41-43.

51.– Ed. Donnadieu (2008) 114-116.

52.– Ed. Maggioni (1998: 1266).

53.– Ed. Vandecasteele (1991) 125.

54.– Ed. Kappler (1997) 180-183.

tuar este milagro en el marco del episodio de la ascensión del Profeta a los cielos es exclusiva de la versión del manuscrito pisano. Por último, el relato de la muerte del Profeta a manos de los judíos, la estratagema para justificarla ante los musulmanes y la referencia al sepulcro prodigioso de aquel⁵⁵ tiene correspondencias estrechas con varios textos latinos y romances de los siglos XIII y XIV, como son, entre otros, el anónimo *Liber Nycholay*⁵⁶ y el capítulo LXIII del *Primer llibre del Crestià* del franciscano Francisco Eiximeniç (ca.1340-1408)⁵⁷.

No conocemos con precisión la fecha ni el ambiente en que fue compuesto el opúsculo del manuscrito pisano. Aunque Mancini lo data, a título conjetural, en el siglo XIV, es probable que deba fecharse en el último tercio del siglo XIII, habida cuenta de que el manuscrito que lo transmite es de fines del siglo XIII o inicios del XIV. En cuanto a la procedencia del texto, la mayor parte de los motivos encausados, de corte muy novelesco, nos remiten a un ambiente ultrapirenaico. En efecto, este tipo de ingredientes parece ser menos común en la Hispania de los siglos XII y XIII, donde las fuentes de información sobre la biografía del Profeta del islam eran más abundantes y de mejor calidad. Por lo demás, la propia composición del manuscrito y su localización en el convento dominicano de Santa Caterina de Pisa hacen pensar en un origen italiano y acaso dominicano.

Pues bien, si hacemos una comparación entre la versión romance del obispo de Jaén y la latina del código de la Biblioteca de Pisa, comprobaremos que existen estrechas coincidencias, no sólo en el planteamiento argumental general (que, según hemos visto, es bastante novedoso), sino también en los más menudos detalles de la redacción. Veamos un solo ejemplo.

55.– Sobre las leyendas de la muerte y el sepulcro de **Muhammad** contamos con una amplia bibliografía. Véanse los estudios de Eckhardt (1949), Tolan (1988) y Kohlberg (2000). Sobre su fortuna en la literatura española, véase Perceval (1988).

56.– Ed. González Muñoz (2004) 13-14 y 34-37.

57.– Ed. Cerulli (1972) 36-37.

<i>Vita Machometi</i>	<i>Sobre la seta mahometana</i>
<p>Igitur postquam iniquus Mahomet rex est constitutus, cernens populum propter pugnam tauri nimium fatigatum et <quod> propter maximum calorem siti anxiauit, accepto bordone ad predictae fovee accessit locum et oratione simulata, valido in eam bordonem finxit, ruptisque utribus, aqua insuper faciem terre exivit. Quod cernens populum cepit valde mirari et pre gaudio facti mendaciis miraculi, omnes ex aqua illa ceperunt communicare; et quicumque etiam terram aqua infusa poterat tangere, se beatum esse dicebat [...] Peracto itaque diabol<ic>o mysterio, accepto etiam secum tauro, populus perditus una cum rege, iniquo teterrimo Mauro in monte relicto, ipsi descenderunt in plano; ingressique civitatem, taurum epulari ceperunt in nefando convivio quod et fecerunt per dies octo. Die vero nono nefandus rex Mahomet, deadunato in ecclesia universo populo, facto etiam sermone pestifero, locutus est ei dicens... (<i>Vita Machometi, ed. cit.</i>, pp. 339-340)</p>	<p>E despues que el dicho Mahomad fue alzado por rey dixo al pueblo: yo veo que sostenedes gran sed, lo uno por la lid que ovistes con el toro, e lo ál por la gran calentura que faze: onde, pues el mio fecho vino e viene por don e por plazer de Dios, e por salud de vós, cierto so que lo que demandare a Dios, lo acabaré, e fizo oración, e firió con su bordón sobrel lugar de la foya do avía metido los cinco odres llenos de agua sobredichos, e salió luego agua limpia sobre la faz de la tierra. E quando esto vió el pueblo començaronse todos a maravilliar mucho, e non se podían caber de gozo, e comenzaron a beber della, asi como los que comulgan, e a los que non cumplió el agua por muy bien andantes se tenían si podían tomar algún poco de la tierra mojada de la dicha agua [...] E quando este maldito misterio sobredicho fue acabado, e tomaron el toro sobredicho, e truxéronlo con su rey, el mal día nacido, e fincó el monje en la hermita; e quando fueron en la cibdad mataron su toro, e fizieron gran fiesta, e continuaron los comeres e los beberes e las alegrías fasta ocho días e en el noveno dia fizo praedicación Mahomad al pueblo todo ayuntado en la iglesia e dixo... (<i>Sobre la seta mahometana</i>, pp. 128-129)</p>

Tales afinidades no pasaron desapercibidas a algunos de los estudiosos que se interesaron, siquiera incidentalmente, por la relación entre ambos textos, como fueron el propio Augusto Mancini o Enrico Cerulli. Así, mientras que Mancini defendió la idea de que ambos relatos procedían por separado de una fuente común, Cerulli se pronunció por la precedencia de la versión del obispo Pedro, cuyo relato habría adaptado al latín posteriormente el anónimo autor del texto pisano⁵⁸. A mi modo de ver, la explicación más satisfactoria sería la de que la versión castellana dependiese de la latina, puesto que el redactor afirma explícitamente que está traduciendo un texto latino y, por otra parte, las correspondencias léxicas de detalle entre ambos pasajes sugieren más bien una relación directa entre ellos que el seguimiento de una fuente anterior común, por lo demás, desconocida.

Por su evidente carácter antihagiográfico, la *Vita* del códice pisano pudo haber formado parte en origen de un legendario, tal vez de origen dominicano. Ahora bien, si

58.— Mancini (1935): 327-328; Cerulli (1972) 253.

reparamos en una de las referencias que el redactor del tratado castellano hace a su misteriosa fuente latina: *mas fueme dado un libro scripto en nuestro latín, que es gramática*, cabría preguntarse si no se trataría más bien de un opúsculo adjunto a algún manual de carácter gramatical o retórico, esto es, un *Ars lectoria* o un *Ars praedicandi*.

Una última consideración: en comparación con las restantes obras de este género, resulta bastante novedoso el esfuerzo del redactor castellano por contrastar las fuentes musulmanas con las cristianas a propósito de la biografía y doctrinas de Muḥammad⁵⁹. Este planteamiento es, desde luego, coherente con el método compilatorio que aplica con carácter general, pero tal vez cabría ir más allá y suponer que el despliegue de erudición islamológica efectuado en los siete primeros capítulos del título I tuviese como objetivo evaluar y, en gran medida, confirmar la veracidad de la anónima biografía cristiana del Profeta que este mismo redactor ha traducido del latín en el capítulo 8. Si esto fuese así, se podría concluir que ese escrito fue el principal desencadenante del tratado.

2.3.4. El Libro del subimiento

Una de las diferencias más notorias entre el contenido de la anónima biografía latina a la que acabo de referirme y el capítulo VIII de *Sobre la seta mahometana* es que este contiene un relato de la leyenda de la ascensión del Profeta a los cielos (al-miʿrāy) mucho más detallado que el que aparece en el manuscrito pisano. Detengámonos en esta cuestión.

La tradición del miʿrāy se formó paulatinamente en el mundo islámico a partir de una breve referencia del Qurʾān (17:1) al viaje nocturno del Profeta *desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita Lejana*. Se encuentra atestiguada en muchas obras árabes y en muy diferentes versiones, y también fue conocida por los cronistas y polemistas cristianos, como Rodrigo Ximénez de Rada y otros⁶⁰.

Sin embargo, el relato que más se difundió en occidente a partir del último tercio del siglo XIII fue el que presentan las versiones alfonsíes del llamado Liber Halmahereig (esto es, al-kitāb al-miʿrāy). En estas se relata el viaje maravilloso de Muḥammad por los ocho cielos con el ángel Gabriel como guía, los diálogos que en cada paraje mantuvo con ángeles y profetas, las visiones del paraíso y del infierno, la negociación con la divinidad de las obligaciones religiosas de los musulmanes y, ya en la sección final, otras revelaciones de carácter cosmológico y escatológico.

La historia de estas traducciones es bien conocida. De acuerdo con lo que expone el prólogo de la versión latina, titulada *Liber Scale Machometi*, el médico judío Abraham de Toledo, traductor de otras obras de carácter científico, efectuó por encargo del rey Alfonso X una versión castellana del *liber qui arabice uocatur Halmahereig*, que dividió en 85 capítulos. El título de esta primera traducción castellana, de la que no se conserva ningún manuscrito, pudo ser *Libro del subimiento*, a tenor de una referencia al mismo que

59.– Sobre esta cuestión, véase Tolan (1998) 1508-1511.

60.– Además de las versiones *canónicas* que se encuentran en la *Sīra* de Ibn Hišām y en las obras de los tradicionalistas clásicos (al-Bujārī, Muslim, etc), hay en la literatura árabe anterior a 1300 un buen número de tratados de escatología musulmana que tratan con mayor o menor pormenor acerca del miʿrāy. Por citar sólo algunos, recordemos el *Kitāb al-miʿrāy* del oriental Abū-l-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin al Quṣayrī (986-1072), las narraciones sobre los profetas de Abū Ishāq Ahmad al-Thaʿlabī (m. 1035) o el *Kitāb ṣāyarat al-yaqīn* de Abū-l-Ḥasan al-Aṣʿarī, (s. XII). Un panorama sobre estos escritos puede verse en el estudio de Echevarría (2006).

aparece en el *Setenario* del rey Alfonso⁶¹. Poco tiempo después, el texto fue traducido del castellano al latín por Buenaventura de Siena, notario de la cancillería real. De esta traducción latina conservamos actualmente dos manuscritos: Paris, BNF lat. 6064, ff. 104v-126v y Vaticanus latinus 4072, ff. 241 v.-289v, que presentan el *Liber Scale Machometi* a continuación del corpus islamológico de Cluny, esto es, la llamada *Collectio Tolemana*. Una tercera versión, del castellano al francés, recibió el título de *Livre de l'Eschiele Mahomet*. De esta subsiste actualmente un solo testigo, el códice Oxford, Bodleian Library, Laudensis Misc. 534, en cuyo colofón se da la fecha de 1264⁶².

No conocemos actualmente ningún manuscrito árabe que pueda ser considerado fuente directa de las versiones alfonsíes. Esta es una de las razones por las que se tiende a pensar que Abraham de Toledo no tomó como modelo un kitāb árabe unitario, sino que ensambló diversos relatos sobre el viaje celeste y cuestiones afines de escatología islámica para componer su *Libro del subimiento*. Este método compilatorio es acorde con la práctica habitual en los scriptoria alfonsíes.

Volviendo ahora al tratado *Sobre la seta mahometana*, cabe preguntarse por qué razón el relato del viaje celeste está ubicado en el capítulo final del primer título que, como se ha visto, narra la promoción religiosa y la muerte del Profeta según las fuentes cristianas. La explicación más probable es que la fuente principal de esta sección del tratado, a saber, la biografía latina de Muḥammad del manuscrito pisano, también presenta un sumario relato del mi'rāy en el mismo punto, esto es, inmediatamente antes del episodio de la muerte del Profeta a manos de uno de los clanes judíos de Medina⁶³. Así pues, parece que, en el curso de la traducción de esta biografía latina, el redactor castellano decidió recurrir a una fuente más desarrollada y autorizada para exponer el episodio del mi'rāy en particular. El propio redactor así nos lo indica en los párrafos que introducen y concluyen esta sección del texto:

E porque entendáis la gran nezedad de los que estonce le creyeron e agora le creen, scribe aquí algunas de las fantasías e de las vanidades que dixo Mahomad, así como las fallé scriptas en un libro de los moros que es dicho según ellos Elmiragi. E este libro fabla de cómo subió Mahomat a los cielos, e cómo fabló con Dios, e cómo le fue mostrado el paraíso e el ynfierno, e de munchas cosas que dixo que viera allá (p. 134).

E sabed que las cosas que son contenidas en el dicho libro asaz brevemente son aquí (p. 157)

Como demostró en su día Enrico Cerulli, que esta fuente se debe identificar con alguna de las versiones alfonsíes es asunto fuera de toda duda⁶⁴. De la confrontación de cualquiera de las dos supervivientes con el texto castellano se puede constatar que este ofrece un resumen detallado de la sección correspondiente al viaje del Profeta por los ocho cielos (capítulos 1-19 del *Liber Scale Machometi*) y más desigual, por momentos

61.- Cerulli (1972) 11-12.

62.- El *Liber Scale* latino y el *Livre de l'Eschiele francés* fueron editados por Muñoz Sendino (1949) y por Cerulli (1949) 11-263. Una edición más reciente de la versión latina fue publicada por un equipo de investigadores franceses dirigido por R. Arnaldez bajo el título *Le livre de l'échelle de Mahomet*. Paris, 1991.

63.- Mancini (1935) 343-344.

64.- Cerulli (1949) 303-321.

muy sumario, de la parte restante⁶⁵. Además, las correspondencias de las redacciones latina y francesa con el resumen castellano son, por momentos, tan estrechas que es posible basarse en las primeras para enmendar lecciones deturpadas del segundo. El propio Cerulli señala varios ejemplos, de los que expondré sólo uno a modo de ilustración: en el curso de la entrevista del Profeta con Dios, narrada en el capítulo 49, a la pregunta de qué significado tiene la expresión *haldaraiaet uhalkaforat* (esto es, *ad-daraÿät wa-'l-kaffārät*: los grados y expiaciones), responde Muḥammad que quiere decir: *movere pedes pro eundo ad machomeriam ad oraciones faciendas*. El pasaje correspondiente en el tratado castellano es este: *mover los pies para los nascidos e a entender la oraçión* (f. 46v.) Es obvio que *nascidos* es una lectura deturpada y que se debe sustituir por un término correspondiente a la voz latina *machomeria*, esto es, por *mezquitas*, quizás con la ortografía *mesquidas*, que se puede confundir fácilmente con *nascidos*.

Ahora bien, asegurada la dependencia con respecto a este grupo de fuentes, resta por determinar cuál de las versiones alfonsíes fue la que siguió el redactor del tratado: la original árabe (si es que existió como tal), la castellana, la latina o la francesa. Pues bien, Cerulli concluye que el modelo debió ser la ahora perdida versión castellana por las siguientes razones.

El relato de Pedro de Jaén conserva retazos de fraseología árabe que en las traducciones latina y francesa están omitidos, lo que invita a descartar a estas como modelo directo; es el caso del apelativo «ya habibi» (pp. 144 y 149) o de las fórmulas reverenciales que acompañan la mención del Profeta o de sus compañeros, del tipo: «que Dios salve» (p. 142), «que haga Dios oración sobré e sálvele» (p. 135).

En otros casos, el resumen castellano presenta arabismos que en las versiones romances aparecen traducidos; por ejemplo: *marhabe* (p. 148), frente a *bene autem venerunt / bien venuz soient* (cap. 41); *diembros*, castellanización de *al-ÿm*: los genios (pp. 146 y 153), frente a *fantasma / fantomes* (cap. 26 y 70); *alcarumbio*, transiteración de *al-karrūbiyyūn* (p. 144), frente a *cherubin* (cap. 19); *aliohurias*, esto es, las huríes: *al-hūr* (p. 147) frente a *domine / dames* (cap. 35); *alfollas*, adaptación del árabe *al-ḥulla* (p. 147), frente a *dalmascie / dalmascies* (cap. 35). También en la parte final del relato, el texto castellano se refiere a Abū Bakr como *Abubenquer Açidic e el-Atat* (p. 156), esto es, Abū Bakr aṣ-Ṣaddīq al-'Atīq, donde aṣ-Ṣaddīq es el sobrenombre «el creyente»; en cambio, las versiones latina y francesa omiten el patronímico al-'Atīq y glosan el término aṣ-Ṣaddīq con sus correspondientes *credens, creant*: *Habulbekar cuius cognomen erat arabica loquela Zedic, quod interpretatur credens // que vuolt tant dire com «creant»* (cap. 81).

Ahora bien, continúa Cerulli, resulta igualmente difícil postular que el modelo del tratado castellano fuese una supuesta redacción original árabe; primero, porque no tenemos constancia plena de que esta haya existido como tal ejemplar libresco unitario; y segundo, porque algunas correspondencias lingüísticas de detalle entre el resumen castellano y los textos latino y francés son demasiado estrechas para suponer una total independencia de aquel con respecto a estas. En efecto, paralelismos como los que presento a continuación hacen pensar que la fuente de Pedro de Jaén tuvo que ser un texto romance, no árabe:

65.— De hecho, el propio redactor advierte que, en aras de la brevedad, se dispone a ser muy selectivo: *E por que es luengo de contar desos destajos e las vanidades que él dize, escojé pocas cosas por no facer enojo, por las quales podedes entender las otras muchas quél dixo* (p. 144).

Lat.	Franc.	Cast.
arziones	arçons	arzones
menia; i.e moenia	crenaux	menas
familia	masne	mesnada
baliste	arbalestes	ballestas
retribuciones	guererdons	gualardón
contenti sumus	somes paiez	pagados somos
avaricia	escharsere	escaseza

Descartadas, pues, en primera instancia las opciones árabe, latina y francesa, únicamente resta la posibilidad de que nuestro tratado se haya basado en la perdida versión castellana de Abraham de Toledo. Esta hipótesis, según Cerulli, vendría a ser confirmada por el examen de dos divergencias de cierta consideración entre el texto castellano y el latino.

La primera afecta al pasaje que relata el reparto del mal que hizo la divinidad entre las criaturas (*Liber scale* cap. 70). La versión latina asigna a los judíos el atributo de la perfidia (*falsitas*), como también la versión francesa (*faucesse*); en cambio, en el texto castellano la cualidad característica de los judíos es la bondad, lo que resulta extraño para las mentalidades árabe y cristiana, y a la vez inconsecuente, tratándose de un relato acerca de la distribución de los males entre los pueblos. Pues bien, Cerulli sostiene que esta particularidad procede no de la tradición árabe original, que habría calificado a los judíos con alguna cualidad negativa, sino de la versión castellana del traductor hebreo Abraham, quien habría considerado oportuno sustituir una nota infamante para su pueblo por un elogio. Por su parte, Buenaventura de Siena habría corregido en este punto a su predecesor, aplicando al pueblo judío el consabido tópico de la falsedad. En ese caso, Pedro de Jaén sería el testigo más fiel de la primitiva versión castellana.

La segunda de las divergencias afecta a un pasaje relativo a la descripción del fin del mundo, que puede leerse en el capítulo 66 del *Liber Scale*:

Rogau postmodum satis dulciter ut michi narraret quando iudicii dies uenerit, quomodo fieri debet et qualiter adunabuntur gentes ad audiendum iudicium et sumendum. At ipse michi respondens dixit: «Scias, Machomete, quod ad diem magni iudicii gentes adunabuntur omnes tam uiri quam mulieres; et uenient nudi et discalciati, prout ipsa die qua nati sunt in seculum hoc uenerunt» [...]. Tunc ego adhuc ab eo quesui dicens: «Gabriel, nonne uerecundabuntur ipsi cum se uiderint ita nudos?». Idem quoque respondit: «Non, quia unusquisque ipsorum tantum habebit facere ac respicere, tum ad se ipsum, tum ad propria peccata commissa, quod de aliis aliquatenus nun curabit. Nam et hoc pretermisso, eciam respicient ipsi semper uersus celum ad uidentium Deum qui ueniet iudicium perlaturus».

La versión de nuestro tratado es similar, sólo que el diálogo no tiene lugar entre Gabriel y Muḥammad, sino entre este y su hija Fátima:

E dixo Mahomat que se ayuntarán todos los omes el día de la fin desnudos e descalços como nascieron. E díxole su fija Fátima: «¿E no avrán vergüença de catarse unas a otras?». E firióla Mahomat con su palma en

el hombro, e dixo: «Calla, fija, que en aquella hora cada uno avrá qué catar en su vergüença e en sí, porque no le vagará catar a otro» (p. 152)

La participación de Fátima rompe la coherencia narrativa del relato, que hasta entonces se desarrollaba en el curso de la conversación entre Gabriel y el Profeta. Esta particularidad podría tener la siguiente explicación. Conocemos este mismo pasaje por el testimonio de otros tradicionalistas⁶⁶, pero estos lo sitúan en el marco de una conversación entre Muḥammad y su esposa ʿĀʿiṣa. Veamos uno de estos textos:

Se cuenta en la tradición que el Profeta [...] djo: se reunirá la gente el día de la Resurrección como los parieron sus madres: hambrientos y desnudos. Āʿiṣa [...] preguntó: ¿los hombres y las mujeres? Contestó: Sí. Entonces Āʿiṣa exclamó: ¡Qué horror, se verán unos a otros! A continuación el Profeta [...] le dio un golpe en el hombro y le dijo: Oh Āʿiṣa, no se preocupará la gente de mirar, porque sus ojos estarán clavados en el cielo⁶⁷.

Es muy posible que la versión castellana de Abraham de Toledo presentase una versión semejante a esta, pero en la que la interlocutora fuese Fátima; esto encajaría con la hipótesis, que antes adelanté, de que el *Libro del subimiento* castellano recogía en su sección final algunas tradiciones escatológicas desligadas del marco del viaje nocturno del Profeta. A su vez, el hecho de que en el *Liber Scale* latino el interlocutor de Muḥammad sea Gabriel daría un nuevo indicio para defender que Buenaventura de Siena no se limitó a efectuar una traducción literal del *Libro del subimiento*, sino que se esmeró en reforzar la coherencia narrativa de su fuente, enmarcando los dichos de Muḥammad en el episodio del miʿrāy.

Haré referencia, por último, a la idea, defendida en su día por Muñoz Sendino⁶⁸, de que la fuente seguida por el redactor del tratado castellano en esta sección fuese un manuscrito de la Collectio Toletana semejante al Parisinus BNF 6064 o el Vaticanus Latinus 4072, donde el dossier de textos latinos elaborados por el equipo de traductores de Pedro de Cluny (la traducción del Qurʿān, la epístola de al-Kindī, etc) recibe la adición del *Liber scale Mahometi*. Esta hipótesis me parece insostenible por el hecho de que, como hemos visto, no existen indicios de que el redactor del tratado *Sobre la seta mahometana* haya utilizado de forma directa ninguno de los textos del dossier cluniacense, ni siquiera la versión latina de la *Risāla* de al-Kindī,⁶⁹ y, por otra parte, la versión del *Liber scale Mahometi* que aquel manejó no fue la latina, sino la castellana.

2.3.5. Otras fuentes

Entre las obras cristianas que suministraron argumentos puntuales al redactor de *Sobre la seta mahometana* se encuentran también la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor,

66.– al-Bujārī, libro 76, n° 534; Muslim, libro 40, n° 6844. Véanse, además, las referencias aportadas por Cerulli (1949) 306, n. 1.

67.– Abū-l-Ḥasan al-Aṣʿarī, *Kitāb ṣaḡarat al-yaqīn: Tratado de escatología musulmana*; ed. Castillo Castillo (1987) 71.

68.– Muñoz Sendino (1949) 152-155.

69.– Véase SUPRA, pp. 17-18.

a la que se alude expresamente en una ocasión⁷⁰, y la biografía de Muḥammad contenida en el capítulo 177: *De sancto Pelagio papa* de la *Legenda Aurea*⁷¹. Mientras que de la primera se aprovecha únicamente la profecía del Pseudo Metodio sobre el fin del imperio árabe, de la segunda parece que provienen algunas precisiones puntuales sobre el atuendo y las prácticas religiosas musulmanas o la descripción del paraíso y el infierno⁷². Aunque estas noticias se encuentran también en muchos otros textos cristianos, la dependencia de la *Legenda Aurea* resulta probable por el hecho de que esta obra, como luego veremos, fue utilizada como fuente en otros títulos del tratado.

2.4. Los títulos II-XVI

Como he adelantado, los títulos II-XVI tienen una orientación más catequística que abiertamente polémica, si bien en algunos lugares se sigue haciendo referencia a las objeciones a la doctrina cristiana puestas por judíos y musulmanes. El método expositivo es semejante en todos los apartados: en primer lugar, el redactor resume el contenido de los principales episodios de la vida de Jesucristo y los hechos de los apóstoles ensamblando una serie de citas de los evangelios; en segundo lugar confirma la veracidad de estos relatos mediante la exégesis de pasajes veterotestamentarios, especialmente de los libros proféticos y de los psalmos; en tercer lugar, introduce comentarios y desarrollos doctrinales basados, bien en las epístolas de Pablo, bien en la autoridad de los padres de la Iglesia, principalmente Agustín de Hipona, Ambrosio de Milán, Beda, Jerónimo y Gregorio Magno. Ocasionalmente, añade digresiones de contenido hagiográfico, por ejemplo, los relatos de martirios que aparecen en el título VII o los episodios de resurrección del título XVI.

También en esta sección del tratado el *modus operandi* del redactor está basado en la compilación de textos y en la traducción o paráfrasis de estos más que en la elaboración doctrinal original. Cabe preguntarse a este respecto si se sirvió de alguna biblia romance o si tradujo él mismo los pasajes bíblicos citados a partir de la Vulgata latina o de alguna de las muchas obras enciclopédicas y exegéticas latinas de materia bíblica, como la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor, la *Glossa Ordinaria* etc. Según creo, la explicación más probable es la segunda. En todo caso, parece claro que el redactor no citaba de memoria la gran cantidad de pasajes bíblicos y autoridades patrísticas que aduce, sino que trabajaba a partir de textos que tenía a la vista. Esta conclusión es, desde luego, contradictoria con las declaraciones que hace en diversos puntos sobre la carencia de libros y las lagunas de su memoria⁷³.

Entre las muchas obras doctrinales cristianas que el autor pudo conocer y utilizar, hay una que, con seguridad, manejó de primera mano. Es la *Legenda Aurea* del dominico Iacopo da Varazze († 1298). En ella están basados buena parte de los contenidos

70.— Véase INFRA, 124 y n. 210 a nuestra edición.

71.— Ed. Maggioni (1998) 1261-1266.

72.— Véanse las notas 229, 233, 234, 238, 239, 241 y 242 a la edición.

73.— Así, una de las razones por las que el autor explica sus dificultades para hablar sobre la trinidad es que no tiene a mano sus libros (INFRA, 237). Más adelante, excusa los posibles errores que el tratado contenga porque no tengo la Biblia ni los otros libros que necesarios son a esto (INFRA, 267) y se disculpa por no aducir más argumentos a favor del libre albedrío basados en la teología cristiana porque no me acuerdo de todas ni tengo los libros para las catar. (INFRA, 286).

expuestos en los títulos x (sobre la resurrección de Jesucristo); xi (de cómo sacó Cristo a los padres del infierno); xii (de la ascensión) y xiii (de la cinquesma). También pueden advertirse paralelismos puntuales y más o menos significativos en otros lugares, por ejemplo: la digresión sobre las profecías de las sibilas al final del título iii, el milagro de la hostia obrado ante Gregorio Magno que se relata en el título viii (p. 196), el relato de la destrucción de Jerusalén por Tito y Vespasiano, de la muerte de Pilato y los sincronismos entre el nacimiento y la muerte de Cristo en el título ix, las historias de resurrecciones en el título xvi etc.

Veamos un solo ejemplo de la estrecha correspondencia entre estos textos. El título xii de nuestro tratado expone el misterio de la ascensión de Jesucristo de forma estrechamente coincidente con la organización del capítulo lxxvii de la *Legenda Aurea: De ascensione Domini*.

- relato de los últimos encuentros de Jesucristo con los apóstoles tras la resurrección
- relato de la ascensión en el monte Olivete (cf. *Legenda Aurea* lxxvii, 7-14)
- digresión sobre el templo construido en el monte Olivete y sobre la iglesia de Sancta Maria in passu Domini en Roma, donde se conservan las huellas de Jesucristo (cf. *Legenda Aurea* lxxvii, 15-16 y lxxxiv, 159-166)
- tres razones por las que Jesucristo no ascendió a los cielos inmediatamente después de la resurrección (cf. *Legenda Aurea* lxxvii, 17-34)
- Jesucristo subió a los cielos por su propio poder, a diferencia de las traslaciones de Enoch y Elías (cf. *Legenda Aurea*, lxxvii 35-41)
- Jesucristo ascendió a los cielos a la vista de sus discípulos, jubilosamente y sin demora (cf. *Legenda Aurea*, lxxvii 42-52 y 58-61, donde se aducen las mismas citas de Agustín de Hipona y Ambrosio de Milán)
- Jesucristo ascendió en compañía de muchos hombres y ángeles (cf. *Legenda Aurea* lxxvii, 62-77, donde se aduce la misma cita del tratado *De caeli hierarchia* del Pseudo Dionisio Areopagita)
- Nueve provechos que reciben los cristianos de la Ascensión (cf. *Legenda Aurea* lxxvii, 165-211, donde se aducen las mismas citas de Stephanus de Borbone, Quotvultdeus y Agustín de Hipona)
- Testimonios de los profetas sobre la Ascensión
- Palabras de Jesucristo sobre la Ascensión y la venida del Paráclito

Como se comprueba, la selección, ordenación y desarrollo de los contenidos son idénticos en la sección central de ambos textos, y esto mismo ocurre en todos los otros títulos antes citados. No hay duda, pues, de que el redactor del tratado castellano se sirvió de la compilación hagiográfica de Iacoppo da Varazze, circunstancia que, como veremos, suministra un nuevo elemento de juicio para determinar la datación y el ambiente en que aquel fue compuesto.

2.5. El apéndice sobre el fatalismo musulmán

A continuación del último título del tratado, y sin ningún epígrafe que lo introduzca, figura en el manuscrito escurialense un opúsculo de denuncia del fatalismo musulmán y defensa del libre albedrío y de la justicia, bondad y gracia divina.

La argumentación apenas se adentra en las tesis sobre la predestinación desarrolladas por la teología musulmana, sino que se apoya fundamentalmente en un pasaje del *Liber Scale Machometi*, a saber, la figura de la tabla en la que el ángel de la muerte lee la suerte fijada para cada uno de los seres humanos. Esta idea se rebate por dos vías: por un lado, presentando varios lugares del Antiguo y del Nuevo Testamento en que se pone de manifiesto el poder de la penitencia y de las buenas obras para la salvación; por otro, señalando que el pasaje del ángel de la muerte es contradictorio con aquellos otros del mismo *Liber Scale* en que se presenta a Dios revisando constantemente las disposiciones contenidas en la tabla, o se pondera la libertad del ser humano para preservar la lealtad y hacer el bien⁷⁴.

Sin embargo, la particularidad más notable de este texto es el hecho de que el redactor afirma haberlo compuesto a consecuencia de una disputa mantenida con unos *moros* tiempo después de haber concluido el tratado *Sobre la seta mahometana*:

E después que este libro fue acabado, acaeciome de aver disputationes con algunos de los moros, en las quales decían esos, entre otras muchas vanidades, que las ánimas de los hombres antes que nascen son judgadas quáles deben yr a parayso e quáles a ynfierno, e quáles deben ser buenos e quáles malos, e qué muerte an de morir e quando (p. 273).

Esta declaración es contradictoria con el hecho de que el presente alegato había sido anunciado varias veces en el título I del tratado:

E yo digo a ti, Mahomad, que los peccados que nos fazemos contra la ley de Dios non deçienden de Dios, ca si de Dios deçendiesen los peccados e los males que fazemos contra ley e contra los mandamientos de Dios, no sería Dios derechurero juez, si nos penase por ellos; onde mentiste, o Mahomad. Desta materia más cumplidamente fablaremos en la fin deste libro (título I, p. 105).

Mas esto e eso es vanidad e mentira [i.e. la creencia en las fadas], así como se proba en un quaderno que scribí, e ponerlo e en la fin deste libro (título I, p. 138).

E a lo que dizes de la tabla que cata Dios cada día tan muchas vezes, e de la péñola, digo que dizes eregía e mentira, así como se prueba en la fin deste libro (título I, p. 145).

La incoherencia es difícil de explicar pero a la vez resulta muy sugestiva. Por un lado, invita a considerar que el conjunto del tratado más el apéndice constituyen una unidad conceptual *de facto*. La inclusión de un apartado específico sobre el fatalismo musulmán a continuación de los títulos dedicados a la defensa del culto a las imágenes, la trinidad y la condición divina de Cristo se justifica bien por el hecho de ser todos ellos puntos clave en la controversia entre cristianismo e islam. Por otro, hace sospechar que ese conjunto unitario podría ser el producto de una recensión posterior a la primera versión (o borrador) del tratado. En otras palabras, cabría suponer que hubiese existido una primera redacción que comprendiese sólo los títulos I-XVI y que, en el curso de una revisión posterior, se hubiese añadido el apéndice e introducido las referencias al mismo en los

74.— Véase *INFRA*, 281 y 285-286.

lugares antes citados del título⁷⁵. La inclusión de un nuevo apartado en esta hipotética segunda recensión se justificaría por el hecho de que el redactor parece especialmente preocupado por la creencia en la predestinación y los problemas teológicos que suscita en torno al poder, la justicia y la bondad divinas, y el papel de las buenas obras en la economía de la salvación.

Por lo demás, a menudo se ha puesto en relación el contenido de este escrito con una de las obras que la tradición ha atribuido al obispo Don Pedro; me refiero al tratado *Contra los que dicen que ay fadas y ventura y horas menguadas y signos y planetas en que naçen* contenido en los manuscritos de El Escorial h-III-3, ff. 197r-205r y P.III.21, 35r-38r, ambos del siglo XIV. Sin embargo, el tenor de este último texto me parece muy diferente, primero por no ir dirigido específicamente contra los musulmanes, sino contra un complejo de creencias y prácticas parareligiosas (adivinación, astrología etc) muy difundidas por la sociedad en general durante la Edad Media; segundo porque son muy escasas las coincidencias en el desarrollo de la argumentación y en las citas bíblicas argüidas; tercero, porque en el tratado sobre las fadas y ventura se transcriben ocasionalmente pasajes en lengua hebrea, uso completamente extraño al redactor del apéndice sobre el fatalismo musulmán.

2.6. Conclusiones

A la vista de las consideraciones precedentes, cabe extraer las siguientes conclusiones:

1. El redactor contaba con una notable formación islamológica, en gran medida adquirida a través de obras cristianas de polémica antimusulmana, quizás asimiladas en el curso de una formación escolar en universidades o en escuelas de predicadores, pero también en parte, como se afirma en el prólogo⁷⁶, por vía oral, de boca de intérpretes musulmanes, judíos o cristianos que conociesen bien el Qur'ān y el ḥadīṭ. Es menos verosímil que el autor tuviese un conocimiento de la lengua árabe suficiente para leer por sí mismo los libros de la tradición musulmana. A este respecto, es importante reparar en que la manera de citar este tipo de textos es muy diferente de la que practican polemistas más versados, como Ramón Martí, que procura identificar las fuentes de que se vale, o, ya en el siglo XV, Juan Andrés, que llega a transliterar los pasajes árabes que traduce al castellano.
2. El grueso de los materiales cristianos utilizados como fuente (la *Vita Machometi* del manuscrito pisano, la versión castellana del *Liber scale Machometi*, el tratado *De seta Machometi* de Ramón Martí⁷⁷ y la *Legenda Aurea* de Iacoppo da Varazze) pertenecen a la segunda mitad del siglo XIII, si bien la difusión de algunos de estos en la Península Ibérica, sobre todo de la *Legenda Aurea*, parece haberse dado sobre todo a partir del siglo XIV.
3. La erudición islamológica exhibida por el autor contrasta con su escasa profundidad de pensamiento, pues se muestra muy poco sistemático a la hora de refu-

75.- A semejante conclusión llega Puig Montada (1998) 1559.

76.- *Y demás de lo que se contiene en esa historia, escriví algunas otras cosas que me dixeron algunos otros moros, cuyando alabar su ley, e que fallé escriptas en libros de los moros* (p. 84).

77.- La acusada dependencia del tratado castellano con respecto al *De seta Machometi* de Ramón Martí es también subrayada por Hernando (2008) 768, n. 25.

tar los distintos aspectos del credo musulmán. No aborda, por ejemplo, un tema tan sensible como es la tesis de la falsificación (taḥrīf) de los testimonios bíblicos sobre el advenimiento de Muḥammad, y toca muy superficialmente el asunto de las obligaciones y prácticas religiosas de los musulmanes. El único tema filosófico que parece inquietarle de forma más acusada es el de la predestinación y el libre albedrío. Esta relativa superficialidad puede deberse en buena medida al método compilatorio seguido y al propósito de hacer un ejercicio de divulgación en lengua romance.

4. Da la impresión de que la presentación de la biografía y preceptos de Muḥammad según las fuentes musulmanas está planificada para contrastar y confirmar la versión legendaria transmitida por la *Vita* latina del Profeta, que aparece *de facto* como el principal argumento polémico del tratado.

3. La historia del texto

Me ocuparé en este apartado de hacer una descripción del único manuscrito que actualmente conservamos del tratado y de exponer los pocos datos que he podido reunir sobre la circulación del mismo entre los siglos xv y xvi.

3.1. *El manuscrito Escorialense h-II-25*

Conservamos un solo códice del tratado *Sobre la seta mahometana*, el manuscrito de la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial (Madrid) h-II-25⁷⁸. Consta de 200 folios en papel, foliados a tinta, con numeración romana y arábiga. Al inicio aparece una hoja de guarda con anotaciones en letra del siglo xvii, y al final figuran otras dos en blanco. Las dimensiones del manuscrito son de 290 x 200 mm. La caja de escritura mide 215 x 140 mm. El tipo de letra es una escritura humanística de la primera mitad del siglo xvi⁷⁹. En los folios 199r y 200r aparece la suscripción del licenciado Núñez Prior, presunto copista. El manuscrito alberga muchas notas marginales y correcciones supralineales, procedentes de diferentes manos, especialmente en los folios 1-64, correspondientes al título I. Algunas de estas han quedado cortadas por la encuadernación. A la vez, se advierten bastantes correcciones de carácter meramente ortográfico, encaminadas a adaptar la ortografía del texto original a la común en el castellano del siglo xvi.

Los textos que alberga, con su correspondiente foliación, son los siguientes:

- ff. 1r.- 178v. *El obispo de Jaén sobre la seta mahometana*, epígrafe precedido por la nota: *Sanctus Spiritus adsit nobis gratia*; incipit: *En los libros los títulos y las rúbricas alumbran los coraçones de los que leen y oyen los libros para entender*; explicit: *Ipse vero, qui mihi per omnia hunc librum dignatus est incipere ac finire, dignetur condonare vobis et mihi a presenti liberari tristitia, et ad propria redire, et ad felicitatis eterne gaudia pervenire. Amen.*
- ff. 179r.- 199r. <Apéndice sobre el fatalismo musulmán>; anepígrafe; incipit: *Después que este libro fue acabado, acaeciome de aver disputationes con algunos de los moros*; explicit: *ad quam gratiam nos perducat ipse noster Dominus Ihesus Christus, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen. Finito libro sit laus. Gloria Christo.*
- f. 199v. – 200r. Traducción de un fragmento del tratado de Hugo de San Victor *De sacramentis christiane fidei*, I, 3 (ed. Migne, PL, CLXXVI); anepígrafe; incipit: *Diçe Hugo que los oios del sabio están en la su cabeza*; explicit: *Mas el sabio los oios tiene en el entendimiento e por aquellos se guía e con aquellos cata lo que debe hazer.*

78.– Para su descripción, véase Zarco Cuevas (1924-9), vol. I, 208-209.

79.– Este es el parecer de Menéndez Pidal y Fita Colomé. En cambio, Zarco Cuevas se inclinó por fecharla a finales del siglo xv o inicios del xvi.

El manuscrito ingresó en la biblioteca de Felipe II hacia 1567⁸⁰. Según Martín Ximena Jurado, fue el erudito Gonzalo Argote de Molina (1548-1596) quien envió al rey los manuscritos de las obras en castellano atribuidas al obispo Pedro de Jaén, esto es, los códices Escorialensis h-II-25 y Escorialensis h-III-3, para que los colocase en la biblioteca del monasterio del Escorial:

El Doctor Martínez, Prior de la santa Iglesia de Jaen, y natural de la misma ciudad, escribió la vida deste santo obispo en el año de 1428, y lo alega el maestro Iuan de Villegas Pardo. Y parece que este autor alcanzò los originales de los libros del santo obispo, y los copió, porque al fin del traslado, que se guarda en el Escorial, del libro intitulado Contra la seta de Mahoma està su firma, Licenciatus Martinez Prior, y en el otro volumen o tomo en que està otros varios tratados deste santo obispo en la misma librería de los libros manuscritos en el Escorial, al principio ay una cláusula en que dize averse acabado de escribir el tralado destes tratados Miércoles 20 días de Março del año de nuestro Salvador Iesu Christo de 1392, que viene a ser 92 años después del martirio del santo obispo, y por la cercanía del tiempo en que vivía este autor al del martirio referido, que lo pudo oír de sus padres o abuelos, devemos tener en mucho su relación. Estos dos tomos parece averse ido heredando y guardando juntos, hasta que pararon en poder de la persona de quien los hubo en el obispado de Jaen Gonçalo Argote de Molina, natural de Baeça, que los diò a la Magestad católica de Felipe Segundo para su Real Librería del Escorial, adonde aora està. (Ximena Jurado, 268-9).

Este ensayo de reconstrucción de la historia del texto me parece muy poco fiable. La afirmación de que el copista del Escorialense h-II-25, licenciado Núñez Prior, sea el doctor Martínez, prior de Jaén, que escribió hacia 1428 una perdida biografía del obispo Pedro, se fundamenta en los supuestos inverificables de que este manuscrito (o su modelo) fuese de la misma edad y procedencia que el Escorialense h-III-3, copiado en 1392, y que Argote de Molina hubiese encontrado ambos libros precisamente en el obispado de Jaén.

3.2. *Circulación del texto entre los siglos XV y XVI*

Aunque, como luego veremos, desde las últimas décadas del siglo XIV circularon diversos textos doctrinales en castellano atribuidos al obispo de Jaén Don Pedro, y desde principios del siglo XV aparecieron otros en lengua catalana, no conozco ninguna referencia específica al tratado *Sobre la seta mahometana* anterior a mediados del siglo XV. La primera, que examino a continuación, es la que aparece en el prólogo del Alcorán trilingüe de Juan de Segovia.

3.2.1. *El testimonio de Juan de Segovia*

Hacia 1455 Juan se encontraba en el priorato de Aiton, en Saboya, ocupado en la confección de una nueva traducción del Qur'án. Interesado en recabar materiales fia-

80.- Zarco Cuevas (1924-9) vol. I, 208.

bles, encargó a unos emisarios que le trajesen de España alguna traducción fiel, de cuya existencia tenía constancia, mas estos únicamente pudieron aportar un tratado de polémica contra el islam compuesto por un obispo de Jaén que había pasado mucho tiempo cautivo de los musulmanes:

[...] Y aunque insistentemente había dirigido cartas a Hispania para hacerme con una traducción fiel, una vez que ya había escrito un gran volumen de demostración de la fe católica y refutación de aquella secta, por temor de precipitarme o haberme precipitado ya al vacío al exponer unas cosas en lugar de otras, como me constaba que habían hecho otros muchos tratadistas, tras haber enviado por dos veces con esta misión específica a un intermediario, que tardó casi dos años, este me trajo finalmente, en lugar del Alcorán, un libro en lengua vulgar hispana, escrito por un obispo de Jaén de nombre N. en censura de la dicha secta, la cual, según dice, había aprendido estando cautivo durante mucho tiempo entre los musulmanes, y que contenía muchas afirmaciones sobre esta secta que no se encuentran en el propio Alcorán; y además recibí como respuesta que no había manera de obtener de los musulmanes un genuino Alcorán, pues rehusaban entregarlo⁸¹.

Este mismo incidente es relatado en la carta enviada por Juan de Segovia a Jean Germain el 18 de diciembre de 1455:

Como por muchas razones me resultaba sospechosa la traducción latina del Alcorán que tengo conmigo desde hace ya 18 años (i.e. la traducción latina de Robert of Ketton), encargué varias veces en Castilla una traducción en lengua vulgar hispana con objeto de tener noticia sobre su verdadero contenido. Pero finalmente me fue remitido, en lugar del ejemplar del Alcorán, un libro que consistía en una invectiva contra aquel más que en una exposición de su contenido y que le atribuía un gran número de falsedades⁸².

De este segundo texto se infieren dos detalles importantes: la traducción del Qurʾān que buscaba Juan de Segovia era una versión a la lengua vulgar hispana, probablemente al castellano, y el lugar adonde se dirigían sus pesquisas era el reino de Castilla, tal vez la Universidad de Salamanca o las bibliotecas de Valladolid, donde el erudito tenía contactos.

81.– [...] Et licet plurimum ac persepe literas pro habenda vera translatione in Hyspaniam destinassem, magno iam edito volumine in confirmationem catholice fidei et in illius secte confutationem, ne in vacuum currem aut cucurrissem, alia referendo pro aliis, quomodo fecisse agnoveram alios permultos tractatores, proprio nuntio ad hoc bis transmissis, qui desuper duobus fere stetit annis, primum pro Alchurano in vulgari hispano librum attulit, nomine editum N. episcopi Gienensis, in reprobationem dicte secte, quam, ut inquit, didicerat cum apud sarracenos multo tempore captivus fuisset, multa utique secte huiusmodi, que in libro ipso Alchurani non habentur, imponentem, illo habito responso, Alchuranum verum a sarracenis, communicare nolentibus, haberi non posse (Cabanelas, 288-289 y Hernández Montes, 287-289).

82.– Cum ex multis suspecta michi foret interpretatio libri Alchoran quem latine scriptum penes me habeo a XVIII iam annis, persepe in Castelle mandavi pro interpretatione in vulgari hispanico ut de vera continentia haberem noticia. Aliquando autem destinatus est michi pro libro Alchoran liber unus, invectivam in eum, magis quam eius designans tenorem et quam plurima illi falso imponens (Cabanelas, 326).

Parece probable que el libro traído a Juan de Segovia fuese el tratado *Sobre la seta mahometana*, si bien llama la atención que aquel se refiera únicamente a su contenido antiislámico y no a los restantes apartados destinados a la exposición de la fe cristiana. Esta particularidad podría explicarse si suponemos que el ejemplar enviado al priorato de Aiton contendría sólo el título primero⁸³.

Aún es posible presentar un tercer testimonio, menos seguro, relacionado con Juan de Segovia. Uno de los libros de su biblioteca particular, que figura en la escritura de donación otorgada el 9 de octubre de 1457 a favor de la Universidad de Salamanca, es el siguiente:

Un libro de pequeño formato escrito en lengua vulgar hispana, en el que se hacen muchas afirmaciones sobre Muḥammad y el Alcorán, unas distintas y otras tales como verdaderamente son. En el primer folio figura IHS en gruesas letras negras, y en el último está el nombre del que lo envió. Y lo añadido a los demás para que sirva de ejemplo manifiesto de cuántas cosas los cristianos achacan a los musulmanes, más que vanas, pueriles, y que por esta razón ellos (i.e. los musulmanes) se burlan de cuantas cosas se les explica provenientes de sana doctrina, pues consideran que estas serán igual de verdaderas que las que se les han achacado a ellos⁸⁴.

Hernández Montes conjetura que este volumen es el mismo tratado del obispo de Jaén que había llegado a Aiton desde España. El hecho de que aparezca descrito como un *liber parvus* podría ser coherente con la hipótesis de que el contenido del ejemplar en cuestión se limitase al título I del tratado *Sobre la seta mahometana*.

Ahora bien, este estudioso va aún más lejos al sugerir la posibilidad de que el manuscrito poseído y luego donado por Juan de Segovia fuese bien el propio códice Escorialense que ahora conocemos, bien su modelo. A este respecto, observa que la referencia al nombre de la persona que envió el códice, a la que alude Juan de Segovia, se corresponde con la subscripción de Núñez Prior en el último folio del manuscrito escorialense, y de ahí pasa a deducir, de forma un tanto arbitraria, que ese mismo Núñez Prior pudo ser quien envió el manuscrito al priorato de Aiton; yendo todavía un paso más allá en la especulación, Hernández Montes propone identificar a este personaje con el prior del convento mercedario de Valladolid, a quien Juan de Segovia legó en la misma escritura de donación antes citada algunos volúmenes relacionados con sus estudios islamológicos.

Estas últimas conjeturas me parecen completamente infundadas. Como hemos visto, el códice Escorialense h-II-25 no es anterior al siglo XVI y, por otra parte, no hay ninguna

83.— Por lo demás, el hecho de que Juan no consigne el nombre del obispo Don Pedro no significa necesariamente que este no figurase expresamente en el manuscrito, puesto que en la praxis epistolar de Juan es habitual el uso de la inicial *N* (nomen) para referirse a cualquier destinatario o personaje, incluso los conocidos, como se prueba, por ejemplo, por el encabezamiento de la epístola a Jean Germain: Reverendo in Christo patri ac prestantissimo domino N. patri suoque dignissimo preceptori. (Cabanelas, 325).

84.— Liber parvus scriptus in vulgari yspero, multa affirmans de Mahumedono et Alcurano aliter, et quedam ita se habencia talia qualis sit. In primo folio est IHS litteris grossis nigris, et in ultimo est nomen eius qui misit; et adiungitur aliis, quatenus in eo manifestum fiat exemplum quam multa per christianos sarracenis imponantur plus quam vana, puerilia quoque, hac racione ipsis deridentibus quecumque eis exponantur ex sana doctrina, quoniam arbitrantibus sic illa vera fore quemadmodum imposita eis (Hernández Montes, 108).

evidencia de que el licenciado Núñez Prior, copista del Escorialense, fuese el prior del convento mercedario de Valladolid a mediados del siglo xv.

En todo caso, si se quiere poner en relación el libro de la legación con el ejemplar recibido en Aiton, se debe tener en cuenta la posibilidad de que este *liber parvus* fuese una recensión parcial del tratado, tal vez únicamente del título I, el de contenido estrictamente islamológico, o también que el libro de la legación no fuese el mismo ejemplar recibido en Aiton, sino una copia elaborada en el scriptorium de este priorato por encargo del propio Juan de Segovia.

Por último, es digno de notar el escaso aprecio que manifiesta Juan de Segovia por el contenido de la obra recibida. Seguramente, su juicio negativo atañía a la versión legendaria de la biografía del Profeta que aparece el capítulo 8 del título I, mas también al contenido de algunos hadices que se le atribuían en los apartados anteriores.

3.2.2. *El testimonio de Gonzalo Argote de Molina*

La segunda referencia a nuestro texto aparece en 1588, fecha de la primera edición, en Sevilla, del tratado de Gonzalo Argote de Molina *Nobleza de Andalucía* libro II, cap. xxxviii, pp. 361-362⁸⁵. Aquí se da noticia de que a fines del siglo XIII la silla de Jaén fue ocupada por un obispo letrado llamado Pedro, que fue cautivo de los moros en Granada, donde destinaba las rentas de su rescate para redimir a niños cautivos y se afanaba en reforzar la fe de sus compañeros de prisión mediante la predicación; con este fin habría escrito un tratado en lengua castellana, cuyo prólogo Argote transcribe.

En este tiempo florecía en santidad y letras D. Pedro, obispo de Jaen, el cual fue cautivo de los moros en una entrada; y estando en Granada, de la renta que le enviaban de su obispado para su rescate, libertaba los cristianos niños y enviábalos á su obispado, y él quedábase en prisión, y predicaba y confortaba los cristianos cautivos, y sustentábalos y animábalos en la santa fé católica, en defensa de la cual hizo un libro cuyo prólogo dice así: el cual por su antigüedad, y porque refiere el piadoso motivo de este prelado, me pareció ponerlo aquí. [...] Fue escrito este libro en el año de 1300, como en un capítulo de él se contiene, estando cautivo en Granada donde murió; y su cuerpo fué sepultado en una mazmorra por los cristianos. Y pocos años há que en Granada, en una mazmorra junto á los Mártires, fue hallado un cuerpo entre otros, cuyos huesos estaban blanquísimos estando los otros denegridos, el cual fué depositado en la iglesia donde hoy está y resplandece con milagros, y se tiene por cierto ser el cuerpo de este obispo: del cual afirman algunos moriscos viejos de Granada, que cercó á su costa de mucha tierra de muralla la parte de la puerta de Falaxaus que se continua con el muro que llamaban sus pasados el Cerco del Obispo. Por las confirmaciones de privilegios del año de 1295, parece que estaba vaco el obispado de Jaen, que sería la causa de su prisión. De este obispo hay memoria en un privilegio dado á 5 de marzo, era de 1337, año de 1299, por el rey D. Fernando en Madrid, en que confirma al monasterio de San Oyt, los

85.— Cito por la segunda edición revisada: Jaén, 1866. En la primera edición, las páginas son 179-180.

privilegios dados por los reyes sus antecesores, que está en el mismo monasterio, y hasta el año de 1304 no hallo memoria de otro obispo.

Evidentemente, Argote manejó el manuscrito Escorialense h-II-25 pues, además de la transcripción del prólogo del tratado, en todo acorde con el que presenta el propio códice, incluye una mención de esta obra en el *Índice de los libros manuscritos de que me he valido para esta historia*, que aparece al comienzo de *Nobleza de Andalucía*:

Libro de D. Pedro obispo de Jaen sobre la secta de Mahoma (p. 9).

Como hemos visto, la tradición afirma que Argote fue el poseedor del códice escorialense y que hizo donación de este al rey Felipe II para que lo depositase en la Biblioteca del Escorial. Ignoramos donde pudo adquirirlo; la hipótesis de que lo hubiese hallado en alguna biblioteca eclesiástica de la región de Andalucía, que formuló Ximena, es sugestiva pero tampoco se puede descartar otra procedencia⁸⁶. En cualquier caso, parece probable que el ejemplar ahora conservado en El Escorial sea una copia reciente, casi contemporánea de la fecha de entrada en la biblioteca de Felipe II⁸⁷.

Nótese, por último, que los pocos datos que Argote de Molina suministra sobre la identidad y actividad del obispo D. Pedro proceden bien del tratado mismo, bien de la tradición local gienense, en particular, el afán redentorista de Don Pedro y el hallazgo de sus supuestos restos en el Cerro de los mártires de Granada, noticias a las que nos referiremos en otro apartado.

3.3. *La traducción latina de Pedro de Salazar*

El tratado *Sobre la seta mahometana* fue dado a conocer por vez primera en una traducción al latín, elaborada a mediados del siglo XVII y publicada en Madrid en 1676 por iniciativa del cardenal Pedro de Salazar⁸⁸. Esta traducción, concebida como documento para postular ante la Santa Sede la canonización del supuesto obispo mártir, fue la que más se divulgó en época posterior. En cuanto al códice que sirvió de modelo para la confección de esta versión, cabe suponer que fuese el propio Escorialense h-II-25, cuyas lecciones, incluso aquellas más evidentemente deturpadas, quedan fielmente reflejadas en el tenor del texto latino. Las pocas discrepancias que se advierten aparecen en pasajes dañados o incompletos de la redacción castellana, de manera que bien pudieran deberse al esfuerzo del traductor por presentar un texto inteligible⁸⁹.

86.— El propio rey Felipe había entregado a Argote una cédula, fechada el 3 de junio de 1576, por la que le autorizaba a inspeccionar los archivos de las ciudades y villas andaluzas de cara a obtener copias de los libros y documentos necesarios para la confección de su nobiliario. Ahora bien, la entrada del códice h-II-25 en la biblioteca de Felipe II es, como hemos visto, unos años anterior a esa fecha, de manera que no debemos descartar la hipótesis de que Argote se hubiese hecho con él en algún otro lugar. Sobre la biblioteca particular de Gonzalo Argote de Molina existe una amplia bibliografía. Véanse los estudios de Millares Carlo, Andrés Martínez y Pepe.

87.— Del mismo parecer es Valenzuela (vol. IV, p. vi).

88.— *Sancti Petri Paschassi Martyris, Giennensis Episcopi, Ordinis Beatae Mariae de Mercede Redemptionis Captivorum Opera. SS.D.N. Clementii Papae X sacramenta. Reverendissimi P.N.M. Fr. Petri de Salazar totius praedicti Ordinis Magistri Generalis iussu edita. Matrui, Ex Typographia Bernardi a Villa-Diego. Anno MDCLXXI (sic)*: esta fecha está evidentemente equivocada, puesto que las censuras incluidas en la introducción son de 1675.

89.— A manera de ejemplo, véanse las notas 64, 228, 331 y 726 a la presente edición.

3.4. *La edición de Pedro Armengol Valenzuela*

La primera edición del tratado en su lengua original castellana ocupa el volumen IV de las obras completas de Pedro Pascual, publicadas en Roma en 1908 por el mercedario Pedro Armengol Valenzuela. El texto original castellano va acompañado por una versión revisada de la traducción latina de Pedro de Salazar⁹⁰. Esta edición es muy deficiente desde el punto de vista filológico, pues, dejando aparte los abundantes errores de lectura y erratas de imprenta, Valenzuela modificó muchas lecturas genuinas según su criterio personal e hizo muy pocos esfuerzos por localizar y consignar las fuentes.

3.5. *Conclusiones*

A la vista de las consideraciones precedentes, cabe concluir que nuestro tratado fue poco conocido hasta la fecha de impresión de la traducción latina de Salazar. Llama la atención que, con la excepción de Juan de Segovia, no se detecten referencias expresas al mismo, como tampoco otros indicios de su uso, por parte de los muchos tratadistas que en el curso de los siglos XV y XVI compusieron obras en latín o en castellano de controversia contra el islam en el doble contexto de la lucha contra el imperio otomano y el problema de la asimilación de los moriscos; piénsese, por ejemplo, en Pedro de la Caballería, Alonso de Espina, Andrés de Torquemada, Hernando de Talavera, Juan Andrés, Martín García y Bernardo Pérez de Chinchón entre los españoles; y en Eneas Silvio Piccolomini, Nicolás de Cusa, Jean Germain, Dionisio el Cartujo etc en el resto de Europa⁹¹. No es fácil encontrar una explicación para este hecho, a no ser la relativa desconfianza que mostró el Santo Oficio hacia los materiales doctrinales en lengua vulgar durante la época de la Contrarreforma. Por otra parte, la iniciativa de publicación de la traducción latina llegó en un momento, mediados del siglo XVII, en que el interés por el tema se había ido disipando tanto en España como fuera de ella.

90.— El mismo editor lo reconoce expresamente: *hemos redactado íntegramente de nuevo la versión latina que ponemos al lado del original, porque hemos observado algunos defectos e inexactitudes en la que anda impresa en la edición de 1676, única que se conoce* (Valenzuela, vol. IV, p. vii).

91.— Sobre esta literatura remito a los estudios de Bunes Ibarra (1989), Echevarría (1999) y Framiñán (2005).

4. El corpus atribuido al obispo de Jaén don Pedro

4.1. Estado de la cuestión

En la única edición existente de las obras del obispo don Pedro en sus lenguas originales, la de Pedro Armengol Valenzuela, se atribuyen a este, además del libro *Sobre la seta mahometana* y su apéndice sobre el fatalismo musulmán, los siguientes escritos:

En lengua castellana

- *Glosa del Pater Noster*
- *Tratado contra los que dizen que ay fadas y ventura*⁹²
- *Los diez mandamientos con su glosa*

En lengua catalana

- *La disputa del bisbe de Jaen*
- *Llibre del bisbe de Jaen*, también llamado *Biblia Parva*, *Flor del Salteri* y *Flor de la Biblia*⁹³
- *Històries i Contemplacions*
- *Llibre de Gamaliel*
- *La Destrucció de Jerusalem*

Este corpus fue constituyéndose por agregación a partir de fines del siglo XVI, época en la que se reavivó el interés por la figura del obispo cautivo y se dieron a conocer algunos de los manuscritos que transmitían sus supuestas obras. Revisemos cómo se desarrolló este proceso.

Como hemos visto, en 1588 Gonzalo Argote de Molina sólo se refiere al tratado *Sobre la seta mahometana*, dentro del cual parece englobar el apéndice sobre el fatalismo musulmán que se presenta a continuación en el código escurialense h-ii-25.

En 1611 Justino Antolínez de Burgos, abad del Sacromonte en Granada, da a conocer el manuscrito del *Llibre del bisbe de Jaen* o *Biblia Parva* custodiado en el convento de los carmelitas de Granada y traduce al castellano su prólogo⁹⁴. Pocos años después, en 1614, el maestro Juan de Villegas Pardo, natural de Jaén, vuelve a hacer referencia a esta obra, identificando a su autor como Pedro Pascual, sexto obispo de Jaén y fraile mercenario de origen valenciano⁹⁵.

92.– Denominación resumida del epígrafe que encabeza el texto en el manuscrito más antiguo que lo transmite, el Escurialense h-iii-3, f. 197r: *Aquí se acaba el pater noster e comiença un capítulo muy bueno que es fecho a onor de la santa trinidad e ensalçamiento de la ley et por razón de que dizen algunos non sabios que ay fadas e ventura e oras menguadas e signos e planetas en que nasçen.*

93.– Valenzuela no incluye este texto en su edición, por considerar que su autor no es el obispo Pedro, sino un mercenario posterior que adaptó al formato de catecismo los contenidos de la *Disputa del bisbe de Jaen*.

94.– *Historia Eclesiástica de Granada*, citado por Ximena, 265-268 y Riera (1986: 59).

95.– El manuscrito original de la biografía de Pedro Pascual compuesta por Villegas se ha perdido, pero se conserva en la copia íntegra hecha por Ximena Jurado en su *Catálogo*, 261-265, que, a su vez, copia Valenzuela (Obras, vol. i).

En 1645, en el curso del proceso de santificación de Pedro Pascual, se sometió a examen el manuscrito Escorialense h-III-3, que se suponía relacionado con el Escorialense h-II-25 por haber sido ambos legados a Felipe II por Gonzalo Argote de Molina. El revisor de este códice, el religioso jerónimo Fr. Cristóbal de la Torre, atribuyó al obispo Pedro varios de los opúsculos allí transcritos, a saber: *Tratado que prueba que Dios es Trinidad, Glosa del Pater Noster, Contra los que dicen que ay fadas e ventura* y *Los diez mandamientos con su glosa*, en virtud de las semejanzas en el contenido y en el estilo con el libro *Sobre la seta mahometana*, y puso al comienzo de cada uno de estos tratados la apostilla «del obispo don Pedro»⁹⁶. Un año después, Martín de Ximena Jurado dio por buena esta sanción y añadió todavía otro escrito contenido en ese mismo códice: *La exposición del Credo* o *Libro Declarante*, sin percatarse, al parecer, de que en el propio manuscrito esta obra figuraba expresamente atribuida al *maestro Alfonso*, esto es, Alfonso de Valladolid.

La traducción latina publicada por Pedro de Salazar en 1676 sólo alberga las siguientes obras:

- *Episcopi Giennensis in sectam mahometanam* (pp. 1-268)
- *Glossa Orationis Dominicae in legis Dei defensionem* [i.e. *Glosa del Pater Noster*] (pp. 269-279)
- *Caput valde utile in honorem Sanctissimae Trinitatis* [i.e. *Tratado contra los que dicen que ay fadas y ventura*] (pp. 280-290)
- *Glossa decem praeceptorum Decalogi* [i.e. *Los diez mandamientos con su glosa*] (pp. 290-299)
- *Quoddam perpulchrum opum compilatum per admodum reverendum episcopum civitatis Giennensis...* [i.e. *Llibre del bisbe de Jaen*] (pp. 301-396)

Ya en el siglo XVIII, Francesc Pérez Bayer, tras examinar el códice Vaticanus Reginensis latinus 2056, en que el *Llibre del bisbe de Jaen* aparece acompañado por otros escritos afines en lengua catalana, atribuyó todos ellos al mismo autor. Se incorporaron así al corpus el *Libro de Gamaliel* y las *Histories i Contemplacions*⁹⁷. A estas alturas, ya se conocía el manuscrito del convento carmelita de Barcelona, ahora custodiado en la Biblioteca Universitaria, que contiene la *Disputa del bisbe de Jaen*. Este manuscrito fue copiado por el padre José Nicolás Caveró hacia 1750⁹⁸.

A inicios del siglo XX surgieron las primeras críticas de orientación filológica a muchas de las atribuciones propuestas hasta entonces. Menéndez Pidal señaló que el *Tratado que prueba que Dios es Trinidad*, la *Exposición del Credo* y el *Tratado contra los que dicen que ay fadas e ventura*, transmitidos por el manuscrito Escorialense h-III-3, eran probablemente obra de Alfonso de Valladolid, y tampoco vio indicios claros para mantener la atribución a Pedro de Jaén de *Los diez mandamientos con su glosa*⁹⁹.

96.– En la hoja de guarda de este manuscrito todavía puede verse la siguiente anotación de De la Torre: *Aviendo leydo este libro por mandato de nuestro reverendo Padre Prior Fr. Balthasar de Fuenlabrada a petición del señor cardenal Sandoval, hallé que el tratado tercero, el 5, sexto y séptimo son de Don Pedro obispo de Jaén, aunque no tienen su nombre porque repite algunas cosas contra la seta de Mahoma para exortar a los cautivos que estaban con él en Granada presos, no faltaran en la fe, y las frases y particulares modos de hablar son unas y el estilo el mismo, como constará al que los leyere; así lo juzgo.*

97.– Riera (1986) 49.

98.– Valenzuela II, v-vi.

99.– Menéndez Pidal (1902-5) 259-265.

Así las cosas, apareció en 1908 la edición de las obras completas de Pedro Pascual elaborada por Valenzuela. Tras revisar una vez más el estado de la cuestión, este descartó la atribución al obispo Pedro del tratado sobre la Trinidad y la Exposición del Credo, que pertenecerían a Alfonso de Valladolid, pero defendió la autenticidad de todas las restantes e incluyó, entre las catalanas, la *Destrució de Jerusalem*, por aparecer copiada en un incunable junto con las *Histories i Contemplacions*¹⁰⁰. Sin embargo, Valenzuela consideró que el *Llibre del bisbe de Jaen* no era obra genuina de Pedro Pascual, sino un derivado de la *Disputa*.

Por los mismos años, Rodríguez de Gálvez publicó un importante estudio en el que puso en cuestión buena parte de las noticias que se venían aceptando hasta la fecha sobre la biografía de Pedro Pascual. De Gálvez no revisó el problema de la autenticidad del corpus establecido por la tradición, pero defendió la idea de que el *Llibre del bisbe de Jaén* fue escrito originalmente en castellano y sólo posteriormente traducido al catalán¹⁰¹.

En 1986 Jaume Riera defendió con una sólida argumentación que todas las obras catalanas atribuidas al obispo don Pedro no eran anteriores al siglo xv. Al mismo tiempo, sostuvo que la figura de Pedro Pascual, identificado como obispo de Jaén y mercedario mártir de origen valenciano, era una invención de los mercedarios del siglo xvii. Riera no se pronunció sobre la autoría y datación de los tratados castellanos.

En la actualidad las tesis de Riera respecto del carácter apócrifo de los tratados catalanes tienden a ser aceptadas, aunque no de forma unánime. Sin embargo, sigue sin haber consenso en la determinación de la autoría de las obras en lengua castellana: *Tratado contra los que dicen que ay fadas y ventura*, *Los diez mandamientos con su glosa* y *Exposición del Credo* o *Libro declarante*. En general, en los estudios recientes se suelen fechar en el siglo xiv y son asociadas con la empresa de predicación a la población judía en las ciudades del reino de Castilla, pero sin ser adjudicadas a un personaje concreto como, por ejemplo, Alfonso de Valladolid¹⁰².

De esta suerte, de los escritos atribuidos tradicionalmente al obispo Don Pedro, únicamente han quedado exentos de sospecha hasta ahora *Sobre la seta mahometana*, con su apéndice sobre el fatalismo musulmán, y la *Glosa del Pater Noster*.

No pretendo desentrañar esta compleja cuestión, cuya elucidación, como señala Riera, requeriría la previa confección de ediciones críticas solventes de cada una de estas obras. Sin embargo, sí me parece oportuno hacer una sucinta valoración de las relaciones de contenido, método y orientación entre el tratado que nos ocupa y las restantes obras atribuidas al obispo Don Pedro y referirme con algún pormenor a aquellas que contienen en sus títulos o prólogos referencias a la autoría del obispo de Jaén, pues parece claro que guardan algún tipo de relación con el tratado *Sobre la seta mahometana*, y aclarar cuál es el sentido de la dependencia entre el uno y las otras podría darnos nuevos elementos de juicio para completar la historia de la circulación de los textos y establecer sus respectivas dataciones y autorías. Estas obras son la *Glosa del Pater Noster*, el *Llibre del bisbe de Jaen*, la *Disputa* y un cuarto opúsculo al que ninguno de los estudiosos se ha

100.— Riera (1986) 47-48.

101.— Rodríguez de Gálvez, 257-321.

102.— Sobre la autoría de la *Exposición del Credo*, véase Mettmann (1992: 76), quien considera que fue compuesta por un converso hacia 1270-1280. Sobre el *Tratado contra los que dicen que ay fadas*, véase Menéndez Pidal (1902-5) y Sainz de la Maza (1990: 26). Sobre *Los diez mandamientos*, véase Menéndez Pidal (1902-5) y Reinhardt - Santiago Otero (1986) 30-31 y 278-279.

referido hasta ahora: la *Doctrina del obispo de Jahen* contenida en el código Madrid BN 9247, ff. 110vb-115va, copiado en 1380.

4.2. *Divergencias de contenido, método y orientación*

Al margen del propósito catequístico, especialmente patente en los títulos II-XVI, el tratado *Sobre la seta mahometana* comparte muy pocas características específicas con las restantes obras del corpus.

Las narraciones piadosas contenidas en el *Libro de Gamaliel*, las *Histories y Contemplacions* y la *Destrució de Jerusalem*, cuya finalidad es más edificante que propiamente doctrinal, siguen fuentes distintas a las que hemos establecido para la obra que nos ocupa. Por su parte, la selección, presentación y desarrollo de los argumentos apologeticos en el *Llibre del bisbe de Jaen* y, sobre todo, en la *Disputa* muestran una acusada orientación antijudía, que en nuestro tratado apenas asoma. Más aún: los apartados dedicados a la biografía y doctrinas de Muḥammad en la *Disputa* tienen muy poco que ver con lo que se puede leer en el tratado *Sobre la seta mahometana*¹⁰³.

Por lo que respecta a los opúsculos en lengua castellana, no se detectan más afinidades con el tratado antimusulmán que el hecho de abordar temas comunes y muy recurrentes en la prosa doctrinal de la época, como la explicación de la trinidad, la demostración de la condición divina de Cristo o la defensa del libre albedrío frente a la idea de predestinación, pero siguiendo una orientación y un método sensiblemente diferentes, como hemos visto en el caso del *Tratado contra los que dizen que ay fadas y ventura*.

Por consiguiente, parece claro que la atribución al mismo autor de todas estas obras obedece fundamentalmente al hecho de que en algunos códigos figuran al lado de otros escritos cuyos prólogos sí contienen referencias específicas al obispo de Jaén. Concentrémonos, pues, en estos.

4.3. *La Glosa del Pater Noster*

Es un breve tratado doctrinal de comentario del Padre Nuestro, dirigido contra judíos y musulmanes y atribuido en la rúbrica inicial al obispo de Jaén don Pedro¹⁰⁴.

Aqui comiença la glosa del Pater Noster, que fizo don Pedro obispo de Jaen, yaziendo preso en la çibdat de Granada, e fizolo e ordenolo e compusolo en razon de defensio de la ley de Dios, e por razon de que ningunos moros nin judios non se pueden llamar hijos de Dios, synon aquellos que laudan el su santo nombre, que es Christo. Porque algunos moros e judios dizen que tan bien pueden ellos dezir el Pater Noster segunt su seta como nos los christianos segunt nuestra ley, por ende yo don Pedro obispo de Jaen, yaziendo preso en la çibdat de Granada et con muy grand cuydado desta dicha porfia romançe el Pater Noster¹⁰⁵.

103.— Véase Valenzuela, vol. II, 207-214.

104.— Ediciones: Valenzuela, vol III, 18-37; Sampedro, esta última según el manuscrito Madrid, Real Academia de la Lengua 15.

105.— Ms. El Escorial h-III-3, ff. 186v-187r.

Conservamos cuatro manuscritos en que se transmite esta obra, más un quinto en que aparece un fragmento traducido al catalán. Son los siguientes:

- Madrid, Biblioteca del Escorial h.III.3, ff. 186v-196r, copiado el 20 de marzo de 1392, según consta en el f. 214r¹⁰⁶. La tradición afirma que este códice fue legado al rey Felipe II por Gonzalo Argote de Molina. Contiene una compilación de escritos doctrinales en lengua castellana entre los que se cuentan los siguientes: *Vergel de consolación del alma*, versión castellana del *Viridarium Consolationis* del dominico Jacopo da Benavento (ff. 5r-110r); *Libro declarante (o Libro de las tres creencias o Exposición del Credo)*, atribuido a Alfonso de Valladolid (ff. 110r-155r)¹⁰⁷; *La carta que embio Saumel (sic) judio de Fez a rrabi Çag de su jurmença*, versión castellana de la *Epistula Samuelis* atribuida al dominico Alfonso Buenhombre (ff. 157r-186v); *Tratado contra los que dicen que ay fadas y ventura y horas menguadas y signos y planetas en que naçen*, atribuido tradicionalmente a Pedro Pascual; más recientemente, pero con dudas, a Alfonso de Valladolid (ff. 197r-205r); *Los diez mandamientos del Decálogo con su glosa*, atribuido tradicionalmente a Pedro Pascual (ff. 205r-213v.); Rúbrica con la fecha y resumen del contenido del manuscrito (ff. 214r-v)¹⁰⁸.
- Ms. Madrid, Real Academia Española 15, ff. 80ra-85ra (s. xv), que perteneció a Gonzalo Argote de Molina y al conde de Puñonrostro. Contiene además: *El conde Lucanor* del infante Don Juan Manuel (ff. 1ra-62vb); *Sendebar: Libro de los engaños y asayamientos de las mujeres* (ff. 63ra-79vb); *Testamento de maestro Alfonso de Cuenca fisigo del rrey* (ff. 85ra-va); versión castellana de la *Epistola de gubernatione rei familiaris* de Bernardo de Claravall (ff. 85va-86v); *Lucidario* (ff. 87ra-159vb).
- Madrid BN 9260, fff. 39rb-47va (s. xv). Contiene: versión castellana de la *Epistola Samuelis* atribuida al dominico Alfonso Buenhombre (ff. 1ra-33rb); *La respuesta que embio Rabi çag de sujulieça a Samuel el judio de fez* (ff. 34ra-39rb)
- Salamanca, BU 1854, ff. 185va-189va (s. xv, 1ª mitad). Contiene además una compilación de 62 sermones *de domínicas, fiestas y diversos* (ff. 6r-185rb)¹⁰⁹
- Barcelona BU 75, f. 175v. (s. xv, 2ª mitad). Contiene un fragmento de la *Glosa del Pater Noster* traducido al catalán¹¹⁰.

Las afinidades entre la *Glosa* y el tratado *Sobre la seta mahometana* no se limitan a las referencias prologales a su supuesto autor, sino que se advierten en otros lugares. Veamos un ejemplo:

106.– *Miercoles veynte dias del mes de março del año de nuestro salvador Ihesu Christo mill et tresientos e noventa e dos años en este día se acabo este libro. Et es dicho un libro esta santa escriptura. Et por ende a onor et a onra de Dios et de la santa fe catolica fue ordenado este santo libro que es contra los judios, que es gente muy dura. Et para contra todos los turcos que son todos en çiençia de muy grand tenebregura et para fazer les conosçer en como la ley de Dios non es mas de una.*

107.– La última parte de este tratado, contenida en los folios 137r-154r, y encabezada por el epígrafe: *Aqui comienza el tractado de como prova que dios es trinidad*, es la que Cristóbal de la Torre tomó como una obra independiente, atribuyéndosela al obispo Pedro de Jaén.

108.– Para la descripción del manuscrito, véase Zarco Cuevas (1924) 212-214.

109.– Sobre esta compilación, véase: Sánchez Sánchez (1999).

110.– Sobre la composición de este códice, véase INFRA, p. 49.

<i>Sobre la seta mahometana</i>	<i>Glosa del Pater Noster</i>
<p>E este es el precioso sacramento del altar, del qual dice sant Paulo que «Quien este pan sancto comiere, e quien este cáliz del Señor bebiere no dignamente, culpado será del cuerpo e de la sangre del Señor, e juycio de damnación comerá e beberá el que en pecado mortal estará e lo recebirá, porque no da ni façe reverençia qual deve al cuerpo e a la sangre del Señor». Mas el que rescibe el cuerpo del Señor e la sangre dignamente, vivirá por siempre, ca así dixo Ihesu Christo: «La mi carne es verdadero comer, e la mi sangre es verdadero beber, e quien come la mi carne e bebe la mi sangre mane en mí, e yo en él, e bivirá por razón de mí, ca este es verdadero pan que decendió del cielo; e el pan que vos yo do la mi carne es». E porque estas palabras no entendieron algunos de los discípulos spiritualmente así como debían, mas entendieronlas carnalmente, cuydando que la su carne e la su sangre les quería dar a comer e a beber, e dixeron: «Dura es esta palabra, ¿e quien la podrá çufrir?», e partiéronse de Ihesu Christo. E estonces los otros discipulos dixeron: «Señor, maestro, ¿sabes que quando esta palabra dixiste muchos fueron escandalizados e partiéronse?» E Ihesu Christo respondió: «Dexadlos, ca çiegos son e cabdiellos de çiegos, ca las mis palabras espíritu e vida son, e entendidas spiritualmente dan vida, e entendidas carnalmente matan, ca la letra mata, e el entendimiento spiritual vivifica».</p>	<p>Mas los nuestros santos sabios doctores escrivieron que el nuestro pan de cadaldia es el nuestro Señor Jesu Christo, que dixo en el Evangelio: «Ego sum panis vitae, qui de coelo descendit», et dize: yo so pan de vida que descendí del çielo, et el pan que yo daré la mi carne es, et quien come la mi carne et bebe la mi sangre averá vida perdurable, en mi está et yo en él; et este es el pan que desçendió del çielo, et quien este pan comiere, bivirá por siempre, et yo resusçitarlo é en el postrimero dia; que la mi carne es verdadero comer, et la mi sangre es verdadero beber.</p> <p>Et dixeron los judios: dura es esta palabra, et quien la puede entender? Ca commo puede él dar su carne a comer? Et respondió nuestro Señor Jesu Christo: las palabras que yo vos fablo espíritu et vida son, et sy las entendedes spiritual mientre, darvos an vida perdurable.</p>

4.4. Llibre del bisbe de Jaen (Biblia Parva)

Se trata de un escrito doctrinal en lengua catalana, dividido en 42 títulos y planteado en forma de catecismo, con preguntas y respuestas a propósito de diversos puntos de la doctrina cristiana. Lleva un prólogo escrito en primera persona por un obispo de Jaén sin nombre propio, que, según afirma, se encuentra preso en Granada y ha redactado la

obra para confirmar la fe de los cristianos cautivos. En este prólogo se detectan algunas coincidencias con diversos pasajes del tratado *Sobre la seta mahometana*.

Lo bisbe de Jahén. Com yo dit religiós e bisbe per la gràcia de Déu de la ciutat de Jaén de Castella, ací no anomenat, hagués legit per trenta anys theologia a altres sciències, per ma ventura fuy pres en poder del rey de Granada. E veent yo molts del christians ésser aquí catius e per no saber letra ne la fe dels cristians, veent yo alguns jueus mercaders, e moros ab ells ajustats, entrar dins lo corral de la presó interrogant-los de la nostra fe, e ells no sabent respondre, tot dia, qui un qui altre, tornaven a la mala secta dels moros; e veent yo açò, ab la ajuda de nostro senyor Déu mis-me encerquar los libres de la Bíblia e dels profetes, axí com ací ho veets, e des altres necessaris a aquestes coses, qui parlat havien de la santa Incarnació e del Naximent e de la Circumcisió e de la Adoració e de les altres coses de Jhesuchrist, e de la virginitat de la verge Marie; e per tal que-ls feels christians se pusquen deffensar e rahonar de totes les demandes dels malvats juheus e de les altres nacions malvades e per fermes star en la santa fe de Jhesuchrist, apleguí tot aquest volum de aquest libre, axí como per demandes e respostes ací atrobarets. Emperò yo, dit religiós, ací no anomenat, estich en loch que no-m plau e partit lo meu enteniment en moltes parts, e son ja vell entorn de LXX anys; e si aquest libre és vist e legit per algun savi hom e pus scient e pus entès que yo, e si trabarà res al present libre que nos pusqua salvar catòlich, açò remet a la santa mare Eglésia catòlica e als prelats de aquella, e vaja per no dit; e si al present libre trobaran coses que-ls plàcien, reten-ne gràcies a Déu, qui tramet la sua gràcia allà on li plau. E axí ho diu sent Jacme e sent Pau, qui dien: Senyor, ço que yo son, per gràcia tua ho son¹¹¹.

Esta obra se conserva actualmente en catorce manuscritos, la mayor parte del siglo xv, y en una edición incunable publicada en Barcelona en 1492; existe además una versión occitana, transmitida en el ms. Paris BNF lat. 3621, y otra versión napolitana, conservada en otros dos manuscritos¹¹². Los códices son los siguientes:

- Ms. Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 164, ff. 1-105 (s. xv; 1440-1460)
- Ms. Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 469, ff. 1-61 (s. xv)
- Ms. Paris, BNF Richelieu esp. 48, 53ra-112vb (s. xv; 1401-1410). Contiene además: *Doctrina compendiosa de viure justament*, atribuido tradicionalmente a Francesç Eiximenis (ff. 1ra-52vb)
- Ms. Carpentràs, Bibl. Inguimbertina, n° 951, ff. 45ra-91vb (s. xv; 1430-1500). Contiene además: *Virtuts de l'erba lunària* (f. 92-rb); *Castigament que una honorable regina feu a sa filha quan li donà marit* (ff. 92va-93ra); *Doctrina o ensenyament del savi Salomon* (ff. 93rb-95ra)

111.– Riera (1989) 230-1.

112.– Riera (1986) 51. Excelentes descripciones de estos códices pueden verse en el recurso web «BITECA / Bibliografía de Textos Antics Catalans, Valencians i Balears», alojado en la página PhiloBiblon: <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/phhmbi.html>

- Ms. Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 470, ff. 116v-120v (s. xv). Contiene además: *Petri Cantoris de uirtutibus et uitiiis*
- Ms. Madrid Biblioteca Nacional, 11522, ff. 1-62 (siglo xv, 1ª mitad)¹¹³.
- Ms. Biblioteca Vaticana, Reginensis n° 2056, ff. 1ra-43rb; copiado por Joan Loret en Nápoles en 1454¹¹⁴. Contiene además: *Històries i contemplacions*, atribuido tradicionalmente a Pedro Pascual (ff. 43rb-98va)
- Ms. Firenze, Biblioteca Laurenziana, fondo Rediano, n° 149, ff. 110ra-159ra (s. xv; 1430-1500). Contiene además: *Històries i contemplacions*, atribuido tradicionalmente a Pedro Pascual (ff. 159rb-180va); *Oració a Jesucrist* (f. 181). Parece copia del ms. Vaticanus Reginensis 2056.
- Ms. Madrid, Biblioteca del Escorial L.II.12, ff. 1ra-48rb (s. xv, 2ª mitad). Contiene además: *Histories i Contemplacions*, atribuido tradicionalmente a Pedro Pascual (ff. 49-103, en una copia del s. XVIII del ms. Vaticanus Reginensis 2056)
- Ms. Tarragona, Arxiu Històric Arxidiocesà, n° 86, ff. i-liv i 64r-v (s. xv) . Contiene además: *Lo que Nostre Senyor feu en aquest món que es troba representat en la missa* (ff. lii-lxi); *Per què s'ha de dejunar els divendres* (f. lxi^v); *Oracions que tot cristià ha de dir agenollat davant el Crucifix* (f. lxii^v); *Epístola de sant Bernat, sobre el regiment de la casa familiar* (63^v)
- Ms. Paris, BNF Richelieu, esp. 246, ff. i-cii^v. (siglo xv, segunda mitad).
- Barcelona. Olim Arxiu Palau Recasens III, ff. 1^{ra}-62^{tb} (s. xv): manuscrito perdido, del que se conserva reproducción fotográfica en el archivo Miquel i Planas, depositado actualmente en la Biblioteca de Catalunya. Contiene además: *Escala per a pujar al cel* (ff. 62^{va}-91^{vb}); *Exposició del Pare Nostre, l'Ave Maria i la Salve Regina* (ff. 92^{ra}-113^{va}); un conjunto de oraciones en lengua catalana (ff. 113^{vb}-116^{vb}); *Llibre de virtuts* (ff. 117^{va}-276)
- Ms. Valencia, Biblioteca Universitaria n° 549, ff. 1-46, copiado el 17 de marzo de 1727 en el convento mercedario de Madrid a partir de la edición de Joan Rosenbach (Barcelona, 1492)
- Ms. Barcelona, Biblioteca de Catalunya n° 271, ff. 153-158^v (1º cuarto del s. xv). Contiene además: *Resposta de Rabí Isaac a Rabí Samuel* atribuido al dominico Alfonso Buenhombre (ff. 140^v-144); *Visió a l'adveniment de la casa de Trastàmara* (147-148^v); *Profecies de Merlí* (148^v-151^v)

4.5. La Disputa del bisbe de Jahen

Se trata de una extensa controversia en forma de diálogo entre un obispo de Jaén no nombrado y dos sabios judíos de Granada, escrita con el fin de adoctrinar a los cristianos cautivos. Consta de un prólogo, 54 títulos y un epílogo. Tanto en el prólogo como en el contenido de los distintos apartados se advierten muchas coincidencias con el *Llibre del bisbe de Jahen*¹¹⁵.

113.– Existe una edición facsimilar publicada en 1992 por Ed. del Grup d'Accio Valencianista en coedición con la Biblioteca Nacional.

114.– Existe una edición facsimilar publicada en Valencia, Lo Rat Penat, 1988, bajo el título *Sant Pere Pascual. Bíblia Parva*. Va acompañada por una transcripción y un estudio preliminar de Joan Costa Catalá S. J.

115.– Edición: Valenzuela, vol. II.

Aunque en un inventario de 1437 aparece ya una referencia a esta obra, actualmente conservamos un solo manuscrito: Barcelona, Biblioteca Universitaria n° 75, ff. i^{ra}-xciiij^{va}, copiado en el segundo tercio del siglo xv y que perteneció al convento de los carmelitas de Barcelona. Contiene una compilación de escritos doctrinales en catalán, algunos de los cuales son los que la tradición ha venido atribuyendo a Pedro Pascual. El contenido es el siguiente:

Dotze articles de la fe. (ff. xciiij^{va}-xcvj^{tb})

Els deu manaments de la Lig. (ff. xcvj^{tb}-xcvjj^{tb})

Epistola Rabbi samuelis (ff. xcviij^{va}-c^{ra})

Llibre dels sermons de sant Agustí (ff. c^{rb}-cx^{vb})

Quatre maneres de mort (ff. cx^{vb}-cxiii^{ra})

Homília sobre Llatzer i el ric Epulon (ff. cxiii^{ra}-cxxxii^{va})

Sermó (ff. cxxxii^{va}-cxxxv^{tb})

Com la noble sepultura no val als pecadors. (ff. cxxxv^{tb}-cxxxvii^{vb})

De miseria humane conditionis (Llibre del plant de l'hom) (ff. cxxxvii^{ra}-clv^{va})

Llibre del bisbe de Jaen: fragmento (ff. clv^{vb}-clvi^{ra})

Libre de natures de besties e de aucells (ff. clvi^{tb}-clxxv^{tb})

Exposició del Pater Noster (f. clxxv^{va-vb})

Ab gemechs grans, plors e sospirs mortals: Romans sobre la presó del príncep de Viana (ff. clxxvj^{ra}-clxxviii^{vb})

Contra el parecer de Valenzuela quien, como hemos visto, sostenía que la *Disputa* era obra original de Pedro Pascual, Riera considera que es un producto derivado del *Llibre del bisbe de Jahen* y compuesto, por lo demás, de forma muy poco hábil¹¹⁶.

4.6. La Doctrina del obispo de Jahen

Es un escrito doctrinal anónimo sobre la humildad, elaborado a petición de una comunidad de religiosas. Aparece en el manuscrito Madrid BN 9247, ff. 110vb-115va, copiado el 5 de junio de 1380 en Sta. María de Monte Mayor (Huelva), según consta en el colofón del folio 116v.¹¹⁷

Incipit: [f. 110vb] *In nomjne dominj nostri ihesu xpi amen. Aqui comjença la doctrina del obispo de jahen la qual dize assy. Aquellas gloriosas hermanas & bien auenturadas sy perseue-raren en aquella preçiosa hermandat ...* Explicit [f. 115va]... *que dios lo cunpla por rruego dela uirgen gloriosa santa maria Amen. Quy me escripsit escribat et senper cum domino biuat amen.*

Este manuscrito contiene además una versión castellana del anónimo *Aureola monachorum vel dicta diuersorum patrum* (ff. 4ra-83vb), seguida de sendas vidas de san Alejo (ff. 84ra-89vb) y santa Pelagia (ff. 89vb-96ra) y otros escritos doctrinales también anónimos: *De las palabras del obispo Albertu* (f. 96ra-vb), *Libro que es llamado carysymy que fabla dela vida hermitaña* (ff. 97ra-110va), *De la doctrina de santo Theodoro & de Sant Bernaldo*

116.— Riera (1989) 232-233.

117.— *E yo asensio gomez lo escreui para vasco gil de tauira. & Acabose en ssanta Maria de monte mayor çerca de moguer martes çinco dias de junjo Era de mjl & quatroçientos & diez & ocho años a loor del padre & del fijo & del spiritu santo tres personas & vn dios verdadero.*

(ff. 115vb-116vb), una traducción castellana de la *Epistola de gubernatione rei familiaris* (ff. 117v-119v) y otras dos piezas poéticas anónimas (f. 120va-121rb)¹¹⁸.

4.7. Conclusiones

Desde, al menos, las últimas décadas del siglo XIV aparecen obras en castellano de índole catequística atribuidas, bien a un innominado obispo de Jaén, bien al obispo de Jaén don Pedro, cautivo de los musulmanes en Granada. No tenemos evidencias suficientes para determinar si fueron compuestas en el mismo ambiente ni cuál pudo ser este. Por lo que toca a la *Glosa del Pater Noster*, parece que fue concebida para la predicación a judíos y musulmanes y circuló en compañía de otros escritos igualmente pensados para este fin, algunos de los cuales fueron compuestos por frailes dominicos, como Jacopo da Benavento y Alfonso Buenhombre.

Desde las primeras décadas del siglo XV surgen otras obras en catalán igualmente atribuidas al obispo cautivo de Jaén y también destinadas a la predicación a los judíos y conversos del reino de Aragón.

El contenido del manuscrito de la BU de Barcelona nº 75, con su fragmento de la *Glosa del Pater Noster*, la *Glosa de los diez mandamientos* etc, parece indicar que una parte de la literatura doctrinal castellana elaborada en la segunda mitad del siglo XIV fue adaptada y traducida al catalán a inicios del siglo XV. Aunque no sabemos en qué ambiente se dio este proceso, cabe pensar que estuviesen implicados en él los miembros de alguna de las órdenes religiosas consagradas a la predicación, por ejemplo, los dominicos; menos probablemente los franciscanos.

Del examen de las referencias expresas a la persona del obispo de Jaén presentes en los diferentes tratados se concluye que las que muestran un mayor grado de coherencia son las de los escritos castellanos. En las obras catalanas está claro que la figura del obispo cautivo funciona ante todo como marco narrativo o, si se quiere, como técnica de presentación de un material doctrinal de controversia antijudaica. Los datos concretos que ofrecen sobre la figura del obispo seguramente proceden del tratado *Sobre la seta mahometana*.

No encuentro evidencias suficientes para afirmar que la *Glosa del Pater Noster* y el tratado *Sobre la seta mahometana* pertenezcan al mismo autor, pero sí considero probable que exista una relación de dependencia entre estas dos obras. Determinar el sentido de esa dependencia no es sencillo, pero debemos tener en cuenta, por lo menos, que en la *Glosa* las referencias al obispo cautivo y a las circunstancias de composición son muy concisas y se encuentran únicamente en el prólogo, mientras que en *La seta mahometana* aparecen en varios lugares y de forma algo más elaborada y concreta. Además, como veremos en el apartado siguiente, algunas de estas referencias autobiográficas son parcialmente coherentes con lo que sabemos acerca de la identidad real del obispo Pedro de Jaén.

De todas las consideraciones anteriores cabe extraer las siguientes conclusiones:

- a) El corpus de escritos en lengua castellana y catalana atribuidos al obispo Pedro de Jaén es una construcción de los eruditos de los siglos XVII y XVIII. No hay argumentos filológicos solventes para defender que todos aquellos tengan el mismo autor.

118.— Sobre este manuscrito, véase el recurso web «BETA: Bibliografía española de textos antiguos», alojado en la página web PhiloBiblon: <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/2684.html>

- b) El personaje denominado *Don Pedro obispo de Jaén* o *el obispo de Jaén* fue utilizado desde fines del siglo XIV como supuesto autor de una serie de materiales doctrinales de carácter antijudío y antimusulmán. La obra que sirvió de referencia para el diseño de esta figura fue posiblemente el tratado *Sobre la seta mahometana*.
- c) Si esto es así, habría que fechar necesariamente la obra que nos ocupa en el siglo XIV, y antes de 1392, o incluso de 1380, año en que se copió el manuscrito Madrid BN 9247. Ahora bien, esta hipótesis debe ser confirmada mediante un análisis de otros aspectos relevantes para el establecimiento de su autoría y datación, de los que nos vamos a ocupar en el apartado siguiente.

5. Datación y autoría

5.1. La datación declarada en el texto

En varios pasajes del tratado el redactor consigna expresamente el año en que se encuentra: 1300. No obstante, siempre que lo hace combina la mención del *annus Domini* o de la era hispánica correspondiente con otros sincronismos y cómputos cronológicos que no acaban de encajar perfectamente con esta datación. Examinemos con más detalle los textos en cuestión:

E dizen los moros que Eracleo era emperador de Roma quando comenzó Mahomad. E así a seiscientos años, puede seer pocos más o menos, desde la nascencia de nuestro Señor Ihesu Christo fasta que comenzó Mahomad. E así dizen los moros seyscientos e noventa e nueve años a que comenzó Mahomad a predicar, e yo digo más: a engañar. E el año de la nascencia de nuestro Señor Iesu Christo es agora mill e trescientos (p. 119).

E así devemos entender por siete días que son en la semana siete años, así que entendemos por ocho semanas de años ocho vegadas setenta años solares, que son mayores que los lunares, çierto es que cunplido es el dicho cuento. E algunos de los moros dizen que Mahomad les dixo que su valor sería fasta seteçientos años e, aún en este cuento suyo, en este año en que agora somos será cunplido (p. 125).

El cálculo es aparentemente exacto, pues, en el primer caso, de la suma de 600 y 699 resultan 1299, y en el segundo, de 600 y 700 resultan 1300. El problema reside en la fecha del inicio de la predicación de Muḥammad, que se suele situar en 610, no en 600. De hecho, en otro lugar del título 1 se afirma que los musulmanes entraron en España 81 años después de la muerte de Muḥammad. Pues bien, si hacemos un cálculo regresivo a partir de 711 o 713, el año del fallecimiento del Profeta sería para el redactor 630 / 632; y dado que en un tercer pasaje se estima que aquel tardó veinte años en componer el Qur'ān, resulta que el inicio de su misión se situaría en 610 / 612 y no en 600, como aquí se afirma un tanto forzosamente. ¿Se habrá seleccionado como referencia a propósito esta última fecha para que el cómputo diese como resultado el año de la muerte del obispo: 1300?

E esto (i.e. la pérdida de la ciudad de Jerusalén por los cristianos) a agora que fue LXI años en el mes de junio, ca la era es agora de mill e trecientos e treynta e ocho años, e será cumplido este cuento en el mes de junio desta era. (p. 208)

Sobre la lectura original LXI el mismo copista del manuscrito o un anotador posterior introdujo una desafortunada corrección en LXXI. En efecto, si a la datación propuesta,

año 1239 (era 1277), sumamos los 61 años transcurridos desde entonces, el resultado es el año 1300 (era 1338). Sin embargo, este cálculo no se corresponde con las fechas históricas. La pérdida de la ciudad de Jerusalén tuvo lugar en dos ocasiones: en octubre de 1187 (era 1225) y entre julio y agosto de 1244 (era 1282). Si el autor se refiere, como parece, a esta última data, de la suma de los 61 años transcurridos desde entonces resultaría el año 1305, no el 1300. No obstante, existe la posibilidad de suponer que la lectura original fuese *LVI* y no *LXI*; si este fuese el caso, el cálculo resultaría exacto.

E no a más que cient años que en Lombardía mataron los hereges a sant Pedro mártir, que fue de la orden los Freyres Predicadores (p. 189).

El personaje encausado es Pedro de Verona, fraile de la orden de los dominicos que fue martirizado el 6 de abril de 1252. Por tanto, si aplicamos de forma literal la referencia cronológica de *cient años* propuesta por el texto, resultaría que el año de redacción del tratado sería 1352.

Al margen de estas indicaciones expresas, las alusiones a sucesos y a personajes contemporáneos son escasas y de poca utilidad. Los acontecimientos más tardíos que se evocan son precisamente los que acabo de comentar: la pérdida de Jerusalén (1244) y el martirio de Pedro de Verona (1252). En una ocasión se menciona a un tal Arias González como compañero del redactor, pero se desconoce su identidad¹¹⁹.

En conclusión, la datación declarada del texto no está libre de sospechas, y, aunque diésemos por buenos todos los cómputos cronológicos examinados, tampoco tendría una fuerza probatoria suficiente, pues la obra pudo haber sido compuesta con posterioridad a 1300 y fechada intencionalmente en el último año de cautiverio del obispo al que se atribuía su autoría.

5.2. La autoría declarada en el texto

Como hemos visto, el prólogo es el único lugar donde el redactor se identifica a sí mismo como Don Pedro, obispo de Jaén, a la sazón cautivo en Granada. En otros pasajes alude de forma más o menos explícita a una situación de cautiverio en la que está implicada una colectividad y que conlleva la falta de materiales bibliográficos básicos para la labor intelectual¹²⁰:

No e tan gran ciencia como era menester para hablar desta cosa tan alta, ni entendimiento, e ese pequeño que Dios me dio está partido en muchas partes e embargado, como que vee cada día lo que le pesa e quien está en poder ageno (p. 237)¹²¹.

E si la exposición de las prophetías romançara, fuera grande el libro e no ligero de screbir ni de leer ni de aver, mayormente a los que iacemos en tal lugar (p. 267).

119.— Especialmente fui movido a escrevir esto poco desta ystoria porque un torneruelo contó ante Arias González e ante mí que un gran rey moro, que fue después de Mahomad, desse su pariente, vino a cercar a Iherusalem, e no la pudo tomar (p. 203).

120.— Además de estas citas, véanse los pasajes señalados en la nota 73 a la introducción.

121.— Cf. el prólogo del Llibre del bisbe de Jaen (SUPRA, 47): Emperò yo, dit religiòs, ací no anomenat, estich en loch que no-m plau e partit lo meu enteniment en moltes parts.

Amigos, esforçadvos e aved consolación en nuestro Señor Ihesu Christo, por cuyo nombre çufrís fierros e cárceres, hambre, sed e muchas otras lazerias e penas e sosaños e tribulaciones muchas de muchas maneras (p. 270).

En cuanto al origen, edad y formación del redactor, contamos con otras declaraciones dignas de interés, aunque difíciles de valorar. En una ocasión aquel se refiere a sí mismo como *de Castiella*, pero el texto deja margen para la duda, pues esa identidad castellana podría entenderse en un sentido meramente lingüístico:

E nós, los de Castiella, pro uno Deo dezimos e pronunçiamos Dios (p. 87).

Por su parte, al inicio del título sobre la Trinidad, encontramos otra interesante confidencia:

E como quier que yo so viejo, e a más de treynta y cinco años que la mayor parte deste tiempo la espendí en aprender, e aprendí de grandes maestros de theología e de otras ciencias, enpero gran miedo e gran pavor he de hablar e de screbir ninguna cosa del misterio de la muy alta e muy sancta trinidad (p. 237)¹²².

El pasaje no deja claro a partir de cuando se ha de contar ese ciclo de treinta y cinco años consagrados al estudio. Podría tratarse de los años transcurridos desde el inicio de una carrera universitaria, o bien desde el ingreso en la profesión eclesiástica. Se echa también en falta alguna precisión más sobre los lugares de formación y la identidad de esos *grandes maestros de teología* evocados. La vaguedad de estas referencias podría ser deliberada.

En fin, un último grupo de noticias se refiere a diferentes lugares visitados por el redactor: el monasterio de Santa Cruz de Coimbra (p. 190), las iglesias romanas de Sancta María Ara Coeli (p. 177) y Sancta Maria in passu Domini (p. 225), y, también en Roma, el lugar donde Santa Inés obró el milagro de resucitar al hijo del prefecto (p. 257).

Esto es todo lo que dan de sí las declaraciones del redactor sobre su propia persona. Como más adelante veremos, resultan tanto o más elocuentes sus silencios, en especial, el hecho de que no mencione ninguna de las obras en castellano o en catalán que tradicionalmente se han venido atribuyendo a Pedro Pascual, pero en cambio sí se refiera a una obra suya ya compuesta, la oración *O principium sine principio*¹²³, y a otra proyectada, la traducción al castellano de la leyenda de San Silvestre. Esta falta de referencias es tanto más extraña cuanto, según la hipótesis tradicional, la obra que nos ocupa habría sido la última que compuso el obispo cautivo.

5.3. *La identidad del obispo de Jaén Don Pedro (1296-1300)*

No hay duda de que entre 1296 y 1300 la silla de Jaén fue ocupada por un obispo llamado Pedro. Aunque la documentación fundamental sobre el primer tramo de la histo-

122.– Cf. el prólogo del Llibre del bisbe de Iaen (SUPRA, 47) Com yo dit religiós e bisbe per la gràcia de Déu de la ciutat de Jaén de Castella, ací no anomenat, hagués legit per trenta anys theologia a altres sciències, per ma ventura fuy pres en poder del rey de Granada.

123.– Sobre esta oración, véase Menéndez Pidal (1902-5) 266.

ria del obispado se perdió debido a la destrucción de su archivo en 1368, conservamos un conjunto de bulas de Bonifacio VIII de los últimos años del siglo XIII¹²⁴ que, unidas a documentos sueltos procedentes del arzobispado de Toledo, permiten trazar un mínimo perfil biográfico de este personaje.

Tras la defunción en 1289 del obispo de Jaén Don Juan y la renuncia de los sucesores electos por el cabildo, el deán Don Juan Miguel y el canónigo Don Fortún García, el pontífice Bonifacio VIII designó como obispo a Don Pedro, hasta entonces titular de la abadía secular de San Miguel de Transmuros, en la diócesis de Braga¹²⁵, permitiéndole que durante tres años continuase disfrutando de los beneficios de esa abadía y percibiendo sus rentas.

[...] indulgemus ut abbatiam secularis ecclesie Sancti Michaelis de Transmuris, bracharensis diocesis, curam animarum habentem, quam promotionis tue tempore, prout asseris, canonice obtinebas, ac eius fructus, redditus et proventus cum episcopatu giennensi possis usque ad triennium licite retinere, decernentes abbatiam predictam interim non uacare (doc. *210, de 13 de febrero de 1296)¹²⁶.

La consagración episcopal tuvo lugar en Roma el 27 de febrero de 1296 por manos del cardenal obispo de Porto, el franciscano Mateo de Aquasparta.

[..] ac deinde per venerabilem fratrem nostrum Mattheum, episcopum portuensem, tibi munus fecimus consecrationis impensi, firma de te concepta fiducia quod, cum sis uir multa discretione conspicuus, morum generositate preclarus, fecunditate scientie preditus, in spiritualibus prouidus et temporalibus circumspectus [...] (docs. *213, *214, *215 y *216; todos de 27 de febrero de 1296)¹²⁷.

No hubo confirmación por parte del metropolitano de Toledo, Gonzalo Pérez Gudiel, por pesar sobre él una prohibición cautelar de ordenar obispos, dictada por el papa Bonifacio VIII el 23 de junio de 1296¹²⁸.

Para sufragar los gastos ocasionados por el viaje a Roma con motivo de la consagración, en especial el pago de 1000 florines de oro a la cámara apostólica en concepto de servicio común debido al Papa y al Colegio de cardenales, el nuevo obispo solicitó del pontífice autorización para tomar en préstamo hasta un máximo de 1400 florines de los florentinos Umileone Ducte, Riccio Galguani y sus socios Maso y Galligamo Ducte, autorización que le fue concedida¹²⁹. El obispo Pedro se comprometió mediante un do-

124.— Las bulas de Bonifacio VIII fueron editadas por Fita Colomé (1892) y, más recientemente, por Domínguez Sánchez (2006) 278-289, 334, 560-561, 567, 603 y 708-711. No obstante, eran conocidas desde el siglo XVIII, habiendo estado en poder de Jaime Villanueva, un erudito que en su momento proyectó editar las obras atribuidas a Pedro Pascual.

125.— Se trata de la actual San Miguel de Gualtar, a un km. al este de Braga, donde se conserva todavía la iglesia matriz del siglo XIII. Véase Bellino.

126.— Domínguez Sánchez (2006) 279.

127.— Domínguez Sánchez (2006) 281-284.

128.— Sobre esta prohibición, véase González Ruiz (1997) 401-405.

129.— Véanse los documentos * 219, de 15 de marzo de 1296, y *221, de 23 de marzo de 1296: Domínguez Sánchez (2006) 286-289.

cumento de obligación a abonar los 1000 florines del servicio común en el plazo de un año a partir del 1 de diciembre de 1296¹³⁰.

Sin embargo, ese pago nunca llegó a realizarse. En un documento de 15 de marzo de 1298, el pontífice exime al obispo del pago de los 1000 florines del servicio común por el hecho de encontrarse cautivo en Granada tras haber sido apresado por los musulmanes mientras efectuaba una misión pastoral en la diócesis de Jaén.

*Sicut nuper ex parte tue fraternitatis accepimus, dum pridem tuam visitares diocesim, predicando populo ac eum ad defensionem fidei et patrie informando et corroborando fideles, sarracenorum immanitas te ac quosdam alios de comitiva tua, clericos et laycos, casualiter comprehendit, qui te ac illos ad regem Granate adduxere captivos, sub cuius estis carcere miserabiliter mancipati [...] (doc. *518, de 15 de marzo de 1298)¹³¹.*

No sabemos con certeza en qué fecha fue hecho cautivo el obispo Pedro. Puesto que el abono del servicio común aún no se había efectuado y el plazo habría vencido a 1 de diciembre de 1297, es posible que su apresamiento hubiese tenido lugar en los últimos meses de este año. Por otra parte, es importante constatar que, junto con el obispo, fueron presos un número indeterminado de clérigos y laicos de su comitiva; y no dejan de tener interés los términos en que el pontífice se refiere al ejercicio pastoral del obispo en su diócesis: «predicar al pueblo e instruirlo para la defensa de la fe y de la patria y confirmar a los fieles».

Parece que la ausencia del obispo enseguida dio ocasión a que diferentes personas usurpasen los bienes muebles e inmuebles del obispado. En un documento de 7 de mayo de 1298, el pontífice comisiona al arcediano y al chantre de Jaén para que obliguen a cuantos se habían apropiado de los bienes del obispo cautivo don Pedro a restituirlos de inmediato:

*Ex quo nonnulli, ceca cupiditate seducti, debitam ad Deum et eius Ecclesiam ac ministros reuerentiam non habentes, ad inuadendum, rapiendum, occupandum et detinendum bona ad episcopalem mensam giennensis ecclesie spectantia eo audatius inardescut, quominus eodem episcopo sic detento qui bona eadem tueatur inueniunt obiectorem [...] (doc. *527, de 7 de mayo de 1298)¹³².*

En vistas de su ya prolongada ausencia y ante los desórdenes que se sucedían en la diócesis, el obispo Pedro trató de controlar al cabildo mediante nuevos nombramientos. En un documento de 29 de enero de 1300 el pontífice confirma el nombramiento, otorgado por el obispo cautivo en Granada, de Fernando Juárez como arcediano de Baeza, García Pérez, como arcediano de Úbeda, Fernando Martínez como chantre, y Juan Sánchez como tesorero.¹³³ También faculta a los recién nombrados para emplear 2000 doblas de oro del tributo que pagaban los cristianos de Hispania para redención

130.— Véase el documento *272, de 6 de septiembre de 1296: Domínguez Sánchez (2006) 334.

131.— Domínguez Sánchez (2006) 561.

132.— Domínguez Sánchez (2006) 567.

133.— Véase el documento *687, de 29 de enero de 1300: Domínguez Sánchez (2006) 708-709.

de cautivos en abonar una parte de las 5000 doblas de oro que el obispo Pedro había negociado con los musulmanes de Granada para su rescate:

Cum itaque, sicut pro certo didicimus, prefatus episcopus, squaloribus carceris pregrauatus, pro liberatione sua, quinque milia duplarum auri se promiserit soluturum, et ad huiusmodi pecuniam persolendam giennensis ecclesie non sufficiant facultates [...] mandamus quatinus duo milia duplarum auri, eorum omniumque beneficio crucis, ut patri euerbis utamur, pro remediis captiuis in Ispanie partibus exhibentur, [...] in huiusmodi sue redemptionis seu liberationis subsidium conuertenda (documento *688, de 29 de enero de 1300)¹³⁴.

Con la misma fecha, otro documento de la cancillería papal insta a todos los arzobispos, obispos, abades y priores de Hispania a que colaboren económicamente con la Iglesia de Jaén para el pago de las 5000 doblas del rescate¹³⁵. Al mismo tiempo, Bonifacio VIII encomendó al deán de Jaén la administración temporal del obispado, hasta que el obispo Pedro fuese rescatado o la Sede Apostólica dispusiese otra cosa¹³⁶.

Hasta aquí las bulas de Bonifacio VIII relativas al obispo Don Pedro. Al fallecimiento en Granada del prelado hace referencia un documento de la catedral de Toledo de 3 de marzo de 1301, en el que el deán y el cabildo de Jaén solicitan al metropolitano de Toledo, Gonzalo Palomeque, que, tras la muerte el 6 de diciembre de 1300 del anterior obispo Pedro en Granada, apruebe al nuevo obispo electo: el arcediano de Úbeda García Pérez.

Defuncto igitur, anno ab incarnatione Domini MCCC, VIII idus decembris, prout per fidedignas personas nobis constitit, bonae memoriae domino P., quodam episcopo giennensi, apud Granatam in captiuitate sub rege Granate detento, ipsiusque corpore ibidem a Christi fidelibus cum reverentia tradito sepulturae [...]

En otro documento, de 8 de octubre de 1301, el obispo electo D. García Pérez, a punto de ser consagrado, presta obediencia al arzobispo de Toledo¹³⁷.

En conclusión, del examen de los documentos pontificios cabe concluir que el obispo Don Pedro, antes de ser nombrado obispo de Jaén, detentaba el cargo de párroco de San Miguel de Trasmuros, en la diócesis de Braga. Su condición era, con toda probabilidad, la de clérigo secular, no reglar¹³⁸.

Es muy probable que su persona sea la misma que la de un Petrus Garsie mencionado en un documento del papa Nicolás IV, de 12 de diciembre de 1290, en calidad de *magister* y pastor de la iglesia de San Miguel de Trasmuros, cargo que compatibilizaba con dos canónjías en las catedrales de Braga y de Segovia. Dado que este texto nunca ha sido considerado por parte de los biógrafos del obispo don Pedro, lo transcribiré en su integridad:

134.– Domínguez Sánchez (2006) 709.

135.– Véase el documento *689, de 29 de enero de 1300. Domínguez Sánchez (2006) 710.

136.– Véanse los documentos *690 y *691, de 29 de enero de 1300, dirigidos respectivamente al deán y al cabildo de la catedral de Jaén. Domínguez Sánchez (2006) 710-711.

137.– Estos documentos aparecen transcritos en Fita Colomé (1892).

138.– Para una argumentación detallada de esta tesis véase Rodríguez de Gálvez (1903) 27-176.

[Nicolaus episcopus, seruus seruorum Dei, dilecto filio] magistro Petro Garsie, canonico bracharensi [salutem et apostolicam benedictionem] Laudabilibus tue probitatis meritis, super quibus fidedignorum testimonio commendaris, inducimur ut, personam tuam fauore apostolico prosequentes, specialem tibi gratiam faciamus. Tuis itaque supplicationibus inclinati, ut preter ecclesiam de Transmiris, bracharensis diocesis, cui cura imminet animarum, possis dignitatem seu personatum in bracharensi uel etiam burguensi ecclesiis, dummodo tibi alias canonicè offeratur, libere recipere, et una cum eadem ecclesia de Transmiris et prebendis tuis bracharensis et segobiensis ecclesiarum, quarum existis canonicus, licite retinere, Generalis Concilii uel quibuscumque aliis contrariis constitutionibus nequaquam obstantibus, auctoritate tibi presentium, indulgemus; prouiso quod eadem ecclesia de Transmiris et dignitas seu personatus huiusmodi debitis obsequiis non fraudentur, et animarum cura in ecclesia ipsa de Transmiris ac dignitate seu personatu huiusmodi, si illa sibi immineat, nullatenus negligatur [...] Datum apud Urbem Veterem, II idus decembris pontificatus nostri anno tertio¹³⁹.

Otros documentos de la diócesis de Braga mencionan a un canónigo Dom Mestre Pedro García, que fue vicario general del franciscano Frei Tello, arzobispo de Braga entre 1279 y 1292. El canónigo Pedro García viajó a Roma en 1284 como procurador de García Nunes, capellán del mismo arzobispo, en una causa promovida contra João Martins de Soalhães, canónigo de Coimbra y futuro arzobispo de Braga, en el periodo 1313-1325¹⁴⁰.

Si se trata en todas los casos de la misma persona, cosa probable, se concluye que el futuro obispo de Jaén, Petrus Garsie, estaba vinculado al cabildo de Braga desde, al menos, el año 1284.

No está claro por qué motivos Bonifacio VIII lo nombró obispo de Jaén. Parece lógico que en su designación influyese la recomendación del arzobispo de Braga en ejercicio: Martiño Pires de Olveira (1292-1313), antiguo procurador del rey D. Dinís en Roma, pero tampoco se puede descartar la mediación del arzobispo de Toledo, Gonzalo Pérez Gudiel, quien en esos años procedía a la renovación de los obispados dependientes de su primado.

Por lo demás, nada sabemos con certeza sobre su origen, edad y trayectoria anterior, si bien es cierto que los contactos con la diócesis de Segovia y el posterior nombramien-

139.– [Del papa Nicolás, siervo de los siervos de Dios, a su querido hijo] maestro Pedro García, canónigo bracarense [salud y bendición apostólica]. Los encomiables méritos de tu dignidad, que vienen avalados por testimonio de personas fidedignas, nos llevan a otorgar el favor apostólico a tu persona y concederte una gracia especial. Inclinados por tus ruegos, te concedemos por la presente que, además de la iglesia de Transmiris, en la diócesis de Braga, que comporta la cura de almas, puedas recibir libremente prerrogativas y rentas en la iglesia de Braga y también en la de Burgos, con tal de que te sean ofrecidas según los cánones, y mantenerlas legítimamente, junto con la propia iglesia de Transmiris y los beneficios de que disfrutas en las iglesias de Braga y Segovia, de las que eres canónigo, sin ningún impedimento por parte de las disposiciones del Concilio General o cualesquiera otras que se opusieren, con la salvaguarda que la iglesia de Transmiris y las prerrogativas y rentas susodichas no sean privadas de los debidos servicios y que la cura de almas en esa iglesia de Transmiris, con sus prerrogativas y rentas, no sea desatendida [...] Otorgado en Urvierto, el día 2 de los idus de diciembre en el año tercero de nuestro pontificado (i.e. 12 de diciembre de 1290). Ed. Domínguez Sánchez (2009) 416.

140.– Véase: Rodrigues et alii (2005) 117.

to como obispo de Jaén hacen sospechar una procedencia castellana. Esta hipótesis encaja con la tradicional adscripción de la silla de Jaén a canónigos procedentes de Soria, pero también con la amplia presencia de canónigos castellanos, sobre todo franciscanos, en Braga durante la década de los 80 del siglo XIII.

Dada la conflictiva situación del cabildo de Jaén en los años previos a su nombramiento, cabe pensar que el nuevo obispo no fuese recibido con gran entusiasmo; de hecho, al poco tiempo de ser capturado, se produjeron movimientos para usurpar los bienes del cabildo y la diócesis. Tal vez estas circunstancias contribuyan a explicar la razón por la que nunca se llegó a reunir la cantidad fijada para el rescate.

Tampoco es posible afirmar nada con seguridad sobre sus actividades durante los años de cautiverio en Granada, a excepción, claro está, de la fijación del rescate de su persona en cinco mil doblas de oro, las medidas arbitradas para mantener bajo control el cabildo de Jaén durante su ausencia y las cartas enviadas a la curia papal. En todo caso, las bulas no se refieren ni a las operaciones de redención de otros cautivos ni a las labores de predicación entre sus compañeros de las que se hace eco la tradición, como tampoco a ningún tipo de actividad literaria.

Los documentos de enero de 1300 hacen sospechar que a esas alturas la salud del obispo era ya delicada, de manera que su muerte se debió seguramente a causas naturales. Ni las bulas pontificales ni los documentos conservados en el archivo catedralicio de Toledo hacen alusión alguna al supuesto martirio y ejecución que recreó la tradición posterior¹⁴¹.

5.4. ¿Fue el obispo don Pedro el autor del tratado?

Cualquier hipótesis sobre la datación y autoría del tratado debe sustentarse sobre una mínima coherencia entre las referencias contenidas en la propia obra, los datos contrastables sobre el histórico obispo de Jaén don Pedro y aquellos otros indicios procedentes de la evaluación del contenido, fuentes e historia del texto.

A favor de la fecha y autoría propuesta en el propio tratado y asumida tradicionalmente están las siguientes constataciones:

- a) Algunos de los datos que el redactor ofrece sobre sí mismo son compatibles con el mínimo perfil biográfico que podemos trazar del obispo Pedro: origen seguramente castellano; formación universitaria con grado de *magister*; estancias en el reino de Portugal, donde habría visto las reliquias de Coímbra, y en la ciudad de Roma, con motivo de su investidura como obispo en 1296 o con ocasión de la embajada de 1284, donde habría visitado iglesias y otros lugares de la hagiografía cristiana.
- b) Todos los materiales que pudieron servir como fuente de la obra son anteriores a 1300, y a la vez los más significativos de estos pertenecen a la segunda mitad del siglo XIII (*Liber scale Machometi, De secta Machometi* de Ramón Martí, *Legenda Aurea*, biografía pisana de Muḥammad), de suerte que hacia el año 1300 contaban con cierta actualidad. Además, las declaraciones del redactor sobre sus fuentes de información islamológica son compatibles con los resultados de nuestro análisis.
- c) El hecho de escribir literatura doctrinal y de controversia en castellano, con afán abiertamente divulgador y utilizando un método compilatorio es coherente con

141.— Véase, en el mismo sentido, la argumentación de Rodríguez de Gálvez (1903) 177-255.

el horizonte intelectual de la literatura hispana en la segunda mitad del siglo XIII e inicios del XIV.

- d) En muchos puntos la obra tiene una cierta impronta individual que sugiere autenticidad y, en todo caso, sería difícil de lograr en caso de que se tratase de una falsificación tardía.

Sin embargo, esta hipótesis se enfrenta con dificultades considerables, como son las siguientes:

- a) Al menos uno de los sincronismos cronológicos propuestos en el texto apuntan a una fecha bastante posterior a 1300, en concreto a 1352.
- b) La supuesta precariedad de materiales bibliográficos a la que el redactor se refiere en varios pasajes es desmentida por nuestro análisis de fuentes. El tratado hubo de ser compuesto en un medio donde estuviesen disponibles libros latinos de controversia antimusulmana y obras de materia bíblica y doctrinal cristiana.
- c) Varios de los materiales utilizados para la redacción serían más fácilmente encuadrables en otro tiempo y en otro lugar que en la Granada nazarí durante 1298-1300. Es el caso de la *Legenda Aurea* que, aunque compuesta en sucesivas redacciones a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XIII¹⁴², se difundió por Hispania sobre todo a partir del XIV¹⁴³; de la versión castellana del *Liber Scale Machometi*, que acaso se habría conservado en alguna de las ciudades donde funcionaron las escuelas de traducción alfonsíes (Toledo, Murcia etc) o de la anónima biografía de Muḥammad del manuscrito pisano.
- d) Las condiciones de vida de un obispo cautivo en tierras musulmanas no eran propicias para llevar a cabo una labor de estas características. Es verdad que desde Granada el obispo Don Pedro dirigió cartas al papa y, con toda probabilidad, mantuvo una relación a distancia con el cabildo de Jaén, pero la falta de materiales libresco-cristianos y el propio riesgo al que lo expondría la elaboración de un tratado de controversia antimusulmana hacen muy improbable esta hipótesis.
- e) No es sencillo reconstruir, ni siquiera hipotéticamente, la primitiva historia del texto partiendo de la idea de que fuese compuesto en Granada en el último año de vida de su autor. Si así fuese, ¿el libro salió inmediatamente de Granada tras el fallecimiento de su autor o quedó allí custodiado por los correligionarios del obispo? Si efectivamente salió, ¿por qué razones la obra fue, al parecer, descono-

142.— Sobre las redacciones y la transmisión manuscrita de la *Legenda Aurea*, remito a los estudios de Maggioni (1995 y 1995b) y Fleith (1991). Particularmente interesante es el censo de manuscritos conservados (alrededor de 1100) establecido por esta última estudiosa. Entre los custodiados en bibliotecas de la Península Ibérica figura uno solo datable en el siglo XIII (Silos, Archivo de la Abadía, 10), mientras que otros ocho se pueden fechar a fines del siglo XIII o inicios del XIV; cinco de estos se encuentran en la biblioteca del cabildo de Toledo; uno en la Colombina de Sevilla, uno en la Biblioteca Nacional de Madrid y uno en la Biblioteca Nacional de Lisboa.

143.— Sobre la difusión en España de la *Legenda Aurea*, remito a los siguientes estudios: Díaz y Díaz (1996); Thompson (1990); Thompson-Walsh (1986-7); Gómez Redondo (1999) 1916 ss. Díaz y Díaz postula la influencia de la *Legenda Aurea* en la compilación hagiográfica de Rodrigo Cerratense, elaborada hacia 1276. Por su parte, Thompson-Walsh rastrea la existencia de dos compilaciones hagiográficas en castellano del siglo XIV derivadas de la *Legenda Aurea*: la A (*Gran flos sanctorum*), transmitida en los manuscritos: El Escorial h-III-22, h-ii-18 y Madrid BN 12688-9 y 780; y la B, representada por los códices escurialenses h-i-14, K-ii-12, Madrid BN 548, biblioteca Lázaro Galdiano 419 y Biblioteca Menéndez Pelayo 8 y 9.

cida en Hispania durante la mayor parte del siglo XIV? Si permaneció allí, ¿cómo se conservó a salvo de las autoridades musulmanas y en manos de quién?

En conclusión, es preciso formular una hipótesis alternativa que pueda armonizar todas las constataciones hechas hasta ahora.

5.5. Una nueva hipótesis sobre la datación y la autoría

Partimos de la evidencia de que el tratado fue compuesto entre 1300 y 1455, año en que llegó a poder de Juan de Segovia, si bien, como hemos visto, el ejemplar que este conoció pudo tener una configuración distinta de la actual. Yendo un paso más allá, cabe suponer que el texto estaba en circulación, por lo menos, desde las últimas décadas del siglo XIV, pues habría servido de referencia para la elaboración de los restantes escritos doctrinales en castellano y en catalán atribuidos al obispo de Jaén. Así las cosas, propondría una datación en la segunda mitad del siglo XIV, no anterior a 1352 (fecha del sincronismo con el martirio de Pedro de Verona propuesto en el texto) ni posterior a 1392 (fecha de copia del manuscrito Escorialense h-III-3).

Por lo que toca a la autoría, el examen de algunos de los materiales utilizados como fuente sugiere un ambiente de composición fuertemente influido por la literatura predicadora dominicana. Así se explicarían el amplio uso de la *Legenda Aurea*, la familiaridad con la obra antimusulmana de Ramón Martí y el manejo de la biografía de Muḥammad del códice pisano, de la que, recordemos, conservamos un único manuscrito procedente precisamente de un convento dominicano. A un hipotético autor hispano de esta orden se le supone además una buena formación islámica o, por lo menos, un contacto fluido con intérpretes que le permitiesen acceder a las tradiciones musulmanas.

Por otra parte, la relativa coherencia entre lo que sabemos del histórico don Pedro y las confidencias que hace el redactor sobre sí mismo hacen sospechar que el tratado hubo de ser compuesto en un medio donde se conservase viva la memoria del obispo cautivo y en un tiempo no muy posterior a su fallecimiento. Una hipótesis tentadora sería localizar su redacción en la propia diócesis de Jaén durante el episcopado de Nicolás de Biedma (1368-1378 y 1381-1383), bajo cuyo mandato se fundó en 1382 el convento dominicano de Santa Catalina de Jaén. Pero tampoco se pueden descartar otros lugares como, por ejemplo, el obispado de Toledo.

Por último, hay indicios que llevan a sospechar que el tratado, en la forma en que lo conocemos actualmente, es el producto de una recensión ampliada, en la que al texto de la versión primitiva se sumó, por lo menos, el apéndice sobre el fatalismo musulmán y se introdujeron las referencias al mismo presentes en distintos puntos del título I. No tenemos evidencias para precisar en qué momento se pudo elaborar esta segunda recensión, pero el límite último sería la propia fecha de copia del códice Escorialense h-II-25, esto es, la primera mitad del siglo XVI.

6. La invención de Pedro Pascual, mercedario valenciano

En contraste con la escasez de datos que los documentos contemporáneos nos brindan sobre la identidad y hechos del obispo de Jaén Don Pedro, la bibliografía eclesiástica hispana, sobre todo la de la orden mercedaria, ofrece un relato mucho más circunstanciado de su vida. Como veremos, este se fue elaborando desde fines del siglo xvi a partir de las referencias contenidas en las propias obras que se le atribuían, de las informaciones que aportaba la tradición local gienense o granadina y de noticias sueltas procedentes de fuentes diversas, sobre todo antiguos historiadores de la orden de la Merced y cronistas de la ciudad de Toledo.

Una primera versión de esta biografía quedó fijada a mediados del siglo xvii, en el curso del proceso de santificación de Pedro Pascual. Un buen testimonio de ella es el *Catálogo de los obispos de las iglesias catedrales de Jaén y anales eclesiásticos de este obispado*, de Martín de Ximena Jurado, que incluye el dossier de documentos reunidos por la comisión encargada de resolver el proceso de santificación. Sin embargo, la publicación en 1892 de las bulas de Bonifacio viii relativas al obispado de Jaén entre 1296 y 1300 obligó a efectuar ciertos ajustes en esa versión inicial. El resultado queda bien representado por la biografía publicada en 1901 por Valenzuela, cuya veracidad aún hoy es admitida por muchos, y que paso a resumir a continuación.

6.1. La biografía canónica del obispo Pedro de Jaén

El obispo de Jaén Don Pedro se llamaba Pedro Nicolás Pascual. Nació en Valencia de padres mozárabes hacia 1225. El nombre que recibió, Pedro, supone un homenaje al fundador de la orden mercedaria Pedro Nolasco, que había sido huésped de la familia. Se formó primero con los padres basilios en el colegio del Santo Sepulcro de Valencia. Más tarde hizo estudios de filosofía y teología en la Universidad de París, donde pudo haber conocido a Tomás de Aquino y a San Buenaventura. Su carrera eclesiástica arranca con una canonjía de la catedral de Valencia que le otorgó el rey Jaime i de Aragón. En 1250 ingresó en la orden de la Merced, recibiendo el hábito en la catedral de Valencia de manos de Arnaldo de Carcasona. Poco después fue nombrado preceptor de don Sancho (1250-1275), hijo de Jaime i. Cuando, a su vez, en 1266, Sancho fue nombrado arzobispo de Toledo, Pedro Pascual se convirtió en su vicario general, cargo que ejerció hasta la muerte del prelado el 21 de octubre de 1275. A partir de entonces se consagró a los menesteres propios de su orden, la redención de cautivos. Viajó por España, Portugal, Francia e Italia. En Roma se entrevistó con el pontífice Nicolás iv (1282-1292) para tratar asuntos relacionados con el desarrollo de la orden mercedaria. Fundó los conventos mercedarios de Toledo, Jaén, Úbeda y Jerez de la Frontera. En los años previos a su consagración como obispo de Jaén fue abad de San Miguel de Transmuros, en la

diócesis de Braga¹⁴⁴. A comienzos de 1296 se encontraba en Roma. Su fama de teólogo y predicador había llegado oídos del papa Bonifacio VIII, quien lo consideró idóneo para ocupar la silla del obispado de Jaén, vacante desde 1289. Poco tiempo llegó a desempeñar el cargo, pues en los primeros meses de 1298 fue apresado por los musulmanes en una emboscada en los alrededores de Jaén y llevado a Granada. Las gestiones efectuadas por Bonifacio VIII y las autoridades eclesiásticas hispanas, en particular, por el cabildo de Jaén, para pagar el rescate fijado fueron en vano, pues el obispo, de acuerdo con su vocación redentorista, destinaba las cantidades recaudadas a la liberación de sus compañeros de reclusión. Mientras estuvo preso compuso un buen número de obras en castellano y en catalán para adoctrinar a los cristianos cautivos e impedir su conversión al islam. La última de ellas fue el tratado *Sobre la seta mahometana*, cuyo contenido abiertamente antimusulmán le acarreó la sentencia de muerte por parte de las autoridades del reino de Granada. Fue ajusticiado el 6 de diciembre de 1300. El proceso de canonización se inició a instancias de fray Melchor de Torres, mercedario del convento de Jaén, quien el 20 de julio de 1645 se dirigió al cardenal Moscoso y Sandoval solicitando la renovación del cuadro del santo obispo conservado en el palacio episcopal de Jaén. Se concluyó el 11 de diciembre de 1675, cuando el pontífice Clemente X autorizó su culto.

6.2. Discusión

Esta biografía canónica de Pedro Pascual no se impuso sin ciertas controversias previas. Durante el propio proceso de santificación, el fraile trinitario Joan de Figueres i Carpi publicó una obra en la que defendía que el obispo Don Pedro pertenecía a la orden trinitaria y se llamaba Pedro Figueras Carpi de Valencia¹⁴⁵. La disputa entre mercedarios y trinitarios por la apropiación del personaje se prolongó todavía durante un tiempo.

Pero lo que vino a poner en cuestión la veracidad de muchos de los asertos de esta biografía fue la publicación en 1892 de los documentos de Bonifacio VIII referentes al obispo Pedro. Como se ha visto, en estos se hacía referencia al hecho de que, antes de ser consagrado obispo de Jaén, Don Pedro desempeñaba un cargo propio del clero secular en la parroquia de San Miguel de Transmuros, en la diócesis de Braga, un lugar muy alejado del campo de acción esperable para un miembro de la orden mercedaria¹⁴⁶. Partiendo de este dato, en 1903 Rodríguez de Gálvez sometió a revisión la mayor parte de los asertos contenidos en la reciente biografía de Valenzuela, y puso de relieve cómo estos se apoyaban en fuentes de dudosa solvencia o en inferencias incontrastables. De este modo, De Gálvez concluía, entre otras cosas, que el obispo Don Pedro a secas (no Pedro Nicolás Pascual) había sido miembro del clero secular, no del regular, que su origen más probable fue castellano, no valenciano, que murió cautivo por causas naturales, no ejecutado, y que la principal obra en catalán que se le atribuía, el *Llibre del bisbe de Jaen* o *Biblia Parva*, había sido compuesta originalmente en castellano.

144.— Esta última noticia fue incorporada a la biografía de Pedro Pascual sólo después de ser publicadas las bulas de Bonifacio VIII por Fita Colomé.

145.— *Compendio histórico de la vida y martirio de D. Pedro Figueras Carpi de Valencia, obispo de Jaén*. Venecia, 1645.

146.— Este hecho siempre resultó difícil de encajar con los restantes aspectos de la trayectoria del personaje. Así, por ejemplo, Montijano Chica (1966) 99-100, propuso que el motivo de la estancia de Pedro Pascual en el reino de Portugal podría guardar relación con la creación, durante el reinado de don Dionís, de la Universidad de Coimbra, en cuya organización habría participado el futuro obispo de Jaén.

Desde una perspectiva diferente y con un alcance todavía mayor que Rodríguez De Gálvez, en 1986 Jaume Riera sometió a crítica la biografía tradicional de Pedro de Jaén, así como la autenticidad de las obras catalanas que se le atribuían. Basándose en el hecho de que los más antiguos cronistas mercedarios no mencionan a ningún miembro de la orden que a la vez fuese obispo de Jaén, cautivo de los nazaries, autor de una extensa obra literaria en catalán y en castellano y mártir en Granada, y de que el primer escrito en que se perfila un retrato de estas características es la *Vida y martirio de D. Fr. Pedro de Valencia obispo de Jaén del orden de la Merced*, compuesta por el mercedario granadino Fray Pedro de San Cecilio y publicada en Granada en 1629, Riera atribuyó a este fraile la invención del personaje, aunque insistiendo en que se trataba de una falsificación no del todo arbitraria, pues se sustentaba en parte en las tradiciones locales de fines del siglo XVI sobre un obispo de Jaén ajusticiado en Granada, y en parte en otros documentos espurios relativos a un compañero de Pedro Nolasco llamado Pedro Pascual y a un obispo Pedro de Valencia fundador de diversos conventos mercedarios en la segunda mitad del siglo XIII.

Dado que Riera no se propuso explicar por extenso el proceso de elaboración de estas tradiciones sino únicamente poner de relieve su carácter apócrifo, intentaré en las páginas siguientes añadir algunas precisiones a su argumentación, cuyas conclusiones comparto.

Como ya se ha señalado, a fines del siglo XVI la tradición local de Jaén y Baeza conservaba la memoria de un obispo llamado Don Pedro, cautivo de los musulmanes en Granada, que destinaba los caudales del rescate de su persona a la redención de sus compañeros de prisión y que escribió un tratado apologético destinado a la catequesis de estos. El interés por el personaje se había avivado por el hecho de que hacia 1580 se habían descubierto enterrados en el huerto del convento carmelita de Granada los restos de una figura decapitada y revestida con cruz pectoral y otras insígneas episcopales, que fueron identificados como los de Pedro de Jaén. De esta suerte, se confirmaba la condición de mártir del obispo cautivo, pero a la vez se ponía en cuestión la pretensión tradicional de que el cadáver del prelado había sido trasladado tiempo atrás de Granada a Baeza, a fin de darle sepultura en la propia catedral, donde se conservaba una lápida conmemorativa. En cualquier caso, Argote de Molina, que es un buen testigo de esta tradición giennense, no asocia al obispo Don Pedro con la orden mercedaria, ni le da por nombre Pedro Nicolás Pascual, ni lo hace natural de Valencia, ni le asigna la autoría de otra obra que el tratado *Sobre la seta mahometana*, ni, en fin, le atribuye hechos tan notables como la relación con el rey Jaume I, la vicaría del arzobispo de Toledo don Sancho de Aragón o la fundación de conventos mercedarios¹⁴⁷. En las páginas siguientes revisaré en qué se fundamentan estas afirmaciones.

147.— Una semblanza semejante a la de Argote aparece en otras obras anteriores al proceso de canonización, como el *Comentario de la conquista de la ciudad de Baeza y nobleza de los conquistadores della* de Ambrosio Montesino, compuesta hacia 1571; los episcopologios escritos por Gil Dávalos Zambrana y Alonso de Salazar, canónigos de Jaén, a instancias del obispo Francisco de Mendoza, publicados en 1590 y 1595 respectivamente; el catálogo de los obispos de Cartagena y Jaén compuesto por el dominico Fray Juan de Marieta en 1606; el *Teatro eclesiástico de España* (tomo I, Iglesia de Jaén) del canónigo salmantino Gil González Dávila, publicado en Salamanca en 1618; la *Historia de la antigua y continuada nobleza de la ciudad de Jaén* (cap. 10, fol. 39 y cap. 37, fol. 210; ms. Madrid BN R-1730) publicada en 1628 por Bartolomé Jiménez Patón, magister por Salamanca y secretario del Santo Oficio. Sobre estas autoridades, véase Ximena, 250-261 y Caballero Venzolá, 43-46.

6.2.1 El nombre: Pedro Nicolás Pascual

El patronímico *Pascual* no aparece en los documentos de Bonifacio VIII y tampoco en algunos de los testimonios locales más tempranos que conservamos sobre el obispo don Pedro, como el nobiliario de Argote de Molina. Sí se registra en otros documentos de dudosa autoridad. Uno de los primeros es el acuerdo, tomado por el ayuntamiento de Jaén el 1 de octubre de 1484, de librar mil maravedíes para sufragar el aceite de una lámpara que alumbraba sendas imágenes de la Virgen y de Pedro Pascual, obispo de Jaén y mártir, situadas en la capilla del alcázar de la ciudad¹⁴⁸. En el supuesto de que este documento no hubiese sido retocado en el curso del proceso de canonización del obispo, tendríamos evidencia del patronímico Pascual desde el último cuarto del siglo xv.

En apoyo de este nombre se adujo también una noticia contenida en el *Speculum fratrum sacri ordinis Sanctae Mariae de Mercede Redemptionis Captivorum* del mercedario Fray Nadal Gaver, compuesto hacia 1455¹⁴⁹. En este se menciona a un Petrus Paschasius entre los compañeros del fundador de la orden mercedaria Pedro Nolasco

Sequitur quali die fuit datus habitus sancto viro Petro Nolasco [...] et in tantum profecit una cum sodalibus suis (qui fuerunt videlicet frater Guillelmus de Luso [...] frater Berbardus de Corbaria, frater Petrus Paschasii et alii multi, quorum nomina suo loco describentur) quod ordinem quam plurimum ampliavit¹⁵⁰.

Ahora bien, independientemente del grado de veracidad que se confiera al testimonio de Nadal Gaver sobre el episodio fundacional de la orden mercedaria, que la historiografía reciente toma con mucho escepticismo¹⁵¹, está claro que el Petrus Paschasius compañero (*sodalis*) de Nolasco no puede ser identificado con el obispo Pedro de Jaén por evidente incompatibilidad cronológica. En efecto, según la tradición mercedaria, la investidura de Nolasco tuvo lugar el 10 de agosto de 1218, cuando Pedro Pascual ni siquiera habría nacido. Una prueba más de que esta identificación resultaba sospechosa para los biógrafos modernos, como el propio Valenzuela, es el hecho de que estos dataron el ingreso de Pedro Pascual en la orden de la Merced en el año 1250, esto es, cinco años después de la muerte del fundador.

Por su parte, el segundo nombre, *Nicolás*, se tomó de la inscripción de la lauda conservada en la Puerta de la luna de la catedral de Baeza, donde se suponía que estaban depositados los restos del obispo. Allí se lee:

SEPULCRUM DOMINI P. NYCOLAI NA...ION...A...ENSIS DEI ET
APOSTOLICE SEDIS GRACIA EPISCOPI GIENNENSIS. ANI. NA
EIUS REQUIESCAT IN PAC... AMEN.

Ximena reconstruyó el texto de la manera siguiente: *Sepulcrum Domini Petri Nycolai nationis Valensis, Dei et apostolice Sedis gracia, Episcopi Giennensis. Anima eius requiescat in*

148.– Rodríguez De Gálvez 91-116, quien sostiene que la imagen del santo mártir seguramente fue puesta hacia ese mismo año de 1484 en sustitución de la del obispo de Córdoba Gutierre, contemporáneo de Fernando III.

149.– Noticia repetida por el mercedario Francisco Zumel (1540-1607) en su Crónica.

150.– Ximena Jurado, 270.

151.– Remito al estudio de Brodman cap. 2, especialmente pp. 15 y ss.

pace. Amen. Sin embargo, según Rodríguez De Gálvez, esta lauda estaba en realidad dedicada a Nicolás de Biedma, obispo de Jaén entre 1368-1378 y 1381-1383, y su transcripción correcta sería: *Sepulchrum Domini Patris Nicolai natione Hispalensis, Dei et apostolice Sedis gracia episcopi giennensis. Anima eius requiescat in pace. Amen*¹⁵².

6.2.2. Un fraile mercedario de origen valenciano

Las tesis del origen valenciano de nuestro personaje y de su condición de fraile mercedario tienen, asimismo, orígenes complejos. Por una parte, se fundamentan en la atribución al mismo de una obra compuesta en catalán, el ejemplar de la llamada *Biblia Parva* conservado antiguamente en el convento de los carmelitas de Granada. Como dice uno de sus primeros biógrafos, Juan de Villegas, que escribe hacia 1614¹⁵³

Fue este santo obispo natural de Valencia, o su comarca; y échase de ver en un libro, que compuso, llamado Biblia, de los misterios de la fe, en lengua valenciana, que dio el excelentísimo señor marques de Mondéjar don Luis Hurtado de Mendoza a los padres del Carmen descalços y está en su librería¹⁵⁴.

Por otra parte, desde mediados del siglo XVI la historiografía local toledana, siguiendo sin duda tradiciones mercedarias, afirmaba que el convento de Santa Catalina de Toledo había sido fundado en 1260 por un obispo de esta orden llamado Pedro de Valencia. Uno de los primeros testimonios es Pedro de Alcocer en su *Hystoria o descripción de la imperial cibdad de Toledo* (libro II, cap. XXIV, fol. 113r.), impresa en 1551¹⁵⁵

El devoto monesterio de sancta Catalina, que es de lo orden de la Merced (y la segunda casa que en España se fundo) fue en su comienço fundada en esta çibdad en el año del Señor de 1260 años, pocos más o menos, por un obispo de la misma orden, llamado Don Fray Pedro de Valencia, el qual viniendo a esta çibdad con algunos religiosos, le fue fecha donación por los nobles della de la ygleisa de la sancta Catalina, que era antes ermita.

Independientemente del grado de veracidad de esta noticia, que Riera tiene por falsa¹⁵⁶, no parece lícito identificar al obispo Fray Pedro de Valencia con nuestro Don Pedro, pues este sólo recibió la dignidad de obispo a partir de su nombramiento en 1296 como titular de la silla de Jaén.

En todo caso, ambos argumentos, a saber, la autoría de la *Biblia Parva* y la fundación del convento de Toledo, aparecen ya integrados en la obra del mercedario francés Vidal Dubuc *Cathalogus scriptorum ordinis Sanctae Mariae de Mercede redemptionis captivorum ab*

152.– Rodríguez De Gálvez, 83.

153.– Sobre esta biografía, véase SUPRA, n. 95.

154.– Ximena Jurado, 262.

155.– Otro testimonio es Thomas Tamayo de Vargas (ca 1589-1641), *Historia latina de Toledo*, a propósito del convento de la Merced en Toledo: *Mercenarii coeperunt anno 1260 producente D. Petro de Valentia eiusdem instituti episcopo*. Véase Ximena, 271.

156.– Riera (1986) 58.

anno Domini 1218 [...] usque ad annus Domini 1596, impreso en París en 1602, y luego en Valencia en 1603:

Frater Petrus Valentinus, episcopus giennensis, toletani conventus fundator, ex provincia Castellae, ad captivorum solatium tractatum edidit ipse captivus de misteriis fidei sive instructionem christianam, cui titulus est Compendiaria Biblia. Claruit circa ordinis initium sub tertio Generali Magistro, Celestino romano pontifice¹⁵⁷.

De esta amalgama de noticias se hace eco la biografía de Juan de Villegas, compuesta hacia 1614, que se basaba fundamentalmente en tradiciones granadinas¹⁵⁸, y la del mercedario granadino Pedro de San Cecilio, publicada en 1629. Entre una y otra se sitúa otro documento producido en ambiente granadino; se trata de la inscripción en honor del obispo mártir colocada hacia 1620 en el convento de los carmelitas de Granada¹⁵⁹, uno de cuyos párrafos dice así:

[...] B. Fr. Petri Paschasii Valentini, Giennensis episcopi ex sacro ordine Redemptorum B. Mariae de Mercede.

Ahora bien, como afirma Rodríguez De Gálvez, el convento carmelita se levantó anejo a la iglesia consagrada en honor de los mártires cristianos de Granada inmediatamente después de la conquista de la ciudad en 1492 y cedida a los frailes carmelitas hacia 1570. La inscripción de 1620 renovaba, pues, otra anterior dedicada no a la memoria de Pedro Pascual en particular, sino a la de todos los mártires en general. Dada su data tardía, posterior a la publicación de la *Vida* de Villegas y al testimonio del mercedario Vidal Dubuc, su valor probatorio de la antigüedad de la memoria de Pedro Pascual es prácticamente nulo.

6.2.3. *La relación con Jaume I y con su hijo Sancho de Aragón*

Afirman los biógrafos de Pedro Pascual, sin aducir argumentos ni pruebas documentales, que el rey Jaume I lo nombró canónigo de Valencia y le encomendó la educación de su hijo, el infante don Sancho de Aragón¹⁶⁰. Cuando este fue nombrado arzobispo de Toledo en 1266, Pedro habría permanecido a su lado, ejerciendo el cargo de vicario general de la diócesis hasta 1275, año de la muerte de Sancho. Estos hechos no están comprobados por la historiografía política ni eclesiástica moderna. ¿Qué explicación tienen?

El episodio de la canonjía de Valencia aparece ya en la *Vida* compuesta por Pedro de San Cecilio en 1629 y no parece tener más fundamento que la necesidad de establecer un punto de arranque verosímil para la carrera eclesiástica del personaje, previamente reconocido como valenciano de nación. Es verdad que en el siglo XVIII se presentó una nueva evidencia documental: un códice en pergamino del archivo del convento de los mercedarios de Gerona, supuestamente copiado en 1400 y compulsado el 6 de Abril de

157.– Ximena Jurado, 271.

158.– Como dice el propio Villegas: *He procurado con todas veras las noticias del santo martir Don Pedro, y mayores las he hallado en la ciudad de Granada que en la de laen* (Ximena Jurado, 261).

159.– El texto íntegro de la inscripción puede consultarse en Ximena Jurado, 316.

160.– Véase, por ejemplo, Ximena Jurado, 282.

1717, en el que se leía la siguiente sinopsis histórica de la vida de S. Pedro Nolasco, S. Ramón Nonato, S. Serapio, S. Pedro Armengol y S. Pedro Pascual:

Lo Vispe de Jaen Pascal era fort veyl can Redemptor, habia vestit nostre habit. Fort volgut del rey en Jacme, qui le reté a son fil Sancho per ensenyanza. Ley criá fort be. Reté una canongía de Valencia. Dels avers feu repartiment a pobres e dintre l'orde á exemple de Nolasch¹⁶¹

Ahora bien, como ha defendido Rodríguez De Gálvez, este documento, actualmente perdido, es con toda probabilidad un apócrifo compuesto por fray Juan Gaspar Roig, cronista del reino de Aragón bajo Felipe IV y autor de un *Resumen historial de las grandezas y antigüedades de la ciudad de Gerona*, publicado en 1678¹⁶².

Más incógnitas depara la cuestión de las relaciones de Pedro Pascual con el infante Sancho de Aragón. Las bulas del pontífice Clemente IV dan cuenta de que, tras el fallecimiento en 1264 de Domingo Pascual, arzobispo electo pero no confirmado, el cabildo de Toledo había repartido sus votos entre dos candidatos a su sucesión: el arcediano de Talavera Armengoto, y un canónigo de Toledo, a la vez deán de Burgos, llamado Martín. En junio de 1264 ambos candidatos plantearon un recurso ante la audiencia de Urbano IV, que no se resolvió hasta agosto de 1266, ya bajo el pontificado de Clemente IV, pero a favor del infante don Sancho de Aragón, quedando también desestimada la candidatura, propuesta por el rey Alfonso X, del obispo titular de Jaén Don Pascual. Como en el momento de su nombramiento el infante tenía dieciséis años de edad, el arzobispado fuese administrado por el deán y el cabildo hasta la fecha de la consagración, que tuvo lugar en 1268¹⁶³. En estos documentos no aparece mención alguna del fraile Pedro Pascual en calidad de preceptor o vicario del joven arzobispo. Ignoro cuáles fueron las fuentes, si alguna existió, en que se apoyaron los antiguos biógrafos del santo para hacer tales afirmaciones¹⁶⁴. Lo que está claro, en todo caso, es que convenía al perfil biográfico de un santo mercedario establecer conexiones estrechas con la familia del rey Jaume I, adalid de la cruzada antimusulmana y patrocinador de la orden de la Merced.

6.2.4 Otras noticias

La mayor parte de las restantes noticias que presentan las biografías de Pedro Pascual pueden entenderse bien como desarrollos hagiográficos destinados a postular la santidad del personaje (apariciones, milagros, el propio episodio de su ejecución mientras celebraba misa), bien como inferencias a partir de las vagas noticias que ofrece el redactor de *Sobre la seta mahometana* sobre su propia persona. De esta forma, el pasaje en

161.– Rodríguez De Gálvez, 117.

162.– Rodríguez De Gálvez, 122 y ss.

163.– Las bulas de Clemente IV relativas a Sancho de Aragón pueden consultarse en la compilación de Domínguez Sánchez (1996) 167-168, 188-195 y 196-200. Véase asimismo González Ruiz (1977) y (1997) 253-256.

164.– Una posible explicación sería la siguiente: en la antigua biografía de Rodrigo Ximénez de Rada, la *Vita domini Roderici* publicada por Francisco Lorenzana (*Patrum Toletanorum Opera* III, Madrid 1793 p. xii), se afirma que este encomendó a un tal Pedro Pascual la vigilancia de la educación del infante Sancho de Castilla, hijo de Fernando III, que sería arzobispo de Toledo de 1251 a 1261. Si esta fuese la fuente seguida por los biógrafos de Pedro Pascual, asistiríamos a una confusión de personas homónimas: la del arzobispo Sancho de Castilla y la del arzobispo Sancho de Aragón. Véase, a este respecto: Gorosterratzu, 239 y González Ruiz (1997: 225).

que aquel afirma que *aprendí de grandes maestros de theología y de otras ciencias* (p. 237) fue suficiente para hacer de Pedro de Jaén estudiante en París con Tomás de Aquino. Los viajes por Italia y Portugal se dedujeron de las referencias que hace a iglesias y enclaves de la hagiografía cristiana visitados en Coimbra y en Roma. Los episodios de redención de cautivos forman parte de las actividades esperables de un miembro de la orden mercedaria. La idea del aprecio que el pontífice Bonifacio VIII tenía por sus dotes intelectuales y predicatorias se basa únicamente en la interpretación abusiva de un pasaje de las bulas 213-216: *cum sis uir multa discretione conspicuus, morum generositate preclarus, fecunditate scientie preditus, in spiritualibus prouidus et temporalibus circumspectus*, que puede entenderse como una mera fórmula, de uso habitual en el lenguaje de la cancillería papal, para justificar la elección de un prelado.

6.3. Conclusiones

De todo lo expuesto en los apartados anteriores podemos concluir que tradiciones de signo y procedencia muy distintas (Toledo, Granada, Jaén), aunque en su mayor parte mercedarias y de edad reciente, esto es, no anterior a los años centrales del siglo XVI, se activaron y armonizaron luego de ser descubiertos en 1580 los supuestos restos del obispo mártir en Granada. Los mercedarios granadinos, secundados por los carmelitas y tal vez por el arzobispo de Granada Pedro de Castro y Quiñones (1590-1610)¹⁶⁵, se apresuraron a apropiarse de una figura celebrada por sus afanes predicatorio y redentorista, que representaba a la perfección los ideales de la orden; y todo ello en un ambiente especialmente proclive a los procesos de santificación de los miembros de la orden mercedaria pues, como dice una reciente estudiosa:

La orden de la Merced, siguiendo el paradigma de piedad surgido del Concilio de Trento (1545-1563) necesita reconstruirse histórica y devocionalmente [...] Las crónicas de algunos de los mercedarios citados buscan en estos momentos dignificar la figura del fundador y de otros personajes ilustres, dotándolos de un linaje aristocrático, entre otras características de la leyenda, ante la necesidad de disponer de un devocionario y de un santoral propios. Esfuerzos que se verán reconocidos con las canonizaciones de Pedro Nolasco (1628), de Ramón Nonato (1628) y de María de Cervelló (1692)¹⁶⁶.

165.— Nótese que Pedro de Castro fue el poseedor de una supuesta biografía de Pedro Pascual, compuesta hacia 1428 por el doctor Martínez, capitular de la Iglesia de Jaén, según afirma Villegas, que al parecer habría manejado algunos apuntes de la misma. La existencia real de este doctor Martínez (que a su vez fue identificado equivocadamente con el copista del código escorialense h-II-25 Núñez Prior) y de la biografía que se le atribuye resulta improbable, máxime cuando Pedro de Castro y Quiñones, a quien remonta esta noticia, fue un personaje implicado en notables falsificaciones librecas, como las de los plomos del Sacromonte.

166.— Rodríguez Parada, 32.

7. La presente edición

Tratándose de una obra de la que conservamos un único manuscrito, he optado por transcribir éste e intervenir únicamente para sanar aquellas lecturas que me han parecido deturpadas por error de copia, suprimir ditografías y restituir pequeños segmentos textuales necesarios para la coherencia sintáctica de la frase. Muchas de estas *emendationes* ya habían sido propuestas por Valenzuela en su edición de 1908.

Por otra parte, la notable distancia temporal que media entre la data de copia del manuscrito (primera mitad del s. XVI) y la probable fecha de redacción del texto (fines del s. XIV), sumada a los evidentes signos de actualización de la ortografía original que pusieron en práctica el copista y los anotadores posteriores, me han disuadido de intentar reconstruir la supuesta ortografía original o de normalizarla. En cambio, sí he creído oportuno introducir tildes y signos de puntuación acordes con el sistema ortográfico moderno.

El aparato de notas al pie contiene referencias a las posibles fuentes de los pasajes citados, comentarios de diversa índole sobre el contenido e indicaciones de las principales variantes textuales, bien entendido que éstas son siempre variantes de la lectura original con respecto a la lección adoptada por enmienda.

Referencias bibliográficas

- ALVAR, Carlos - LUCÍA MEGÍAS, José Manuel (1996) *La literatura en la época de Sancho IV (Actas del Congreso Internacional, Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994)*. Universidad de Alcalá.
- ALVAR, Carlos - LUCÍA MEGÍAS, José Manuel (2002) *Diccionario filológico de literatura medieval española textos y transmisión*, Madrid, Castalia
- ANDRÉS MARTÍNEZ, Gregorio de (1988) «Códices del Escorial procedentes de Gonzalo Argote de Molina, con la edición de dos inventarios de sus manuscritos», *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 10, 1988, 7-37.
- ANTONIO, Nicolás (1788) *Biblioteca Hispana Vetus*, Matriti. Reproducción facsimilar: Madrid, Visor, 1996 (véase especialmente: vol. II, libro VIII, cap. VI, 98-101).
- ARGOTE DE MOLINA, Gonzalo (1588) *Nobleza de Andalucía*. Sevilla. Jaén, 1866² (reimpresión: Riquelme y Vargas, 1991).
- ARNALDEZ, Roger et alii (1991) *Le livre de l'échelle de Mahomet*. Paris.
- ASÍN PALACIOS, Miguel (1919) *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Real Academia Española. Granada 1943²; Madrid, 1961³, 1984⁴.
- BELLINO, Albano (1902) «San Pedro Pascual. Nuevos datos biográficos». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 41, 1902, 345-347.
- BIBLIANDER, Theodor (1543) *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum uitae ac doctrina ipseque Alcoran*. Basel. 1550².
- BISCHOFF, Bernhard (1984) «Ein Leben Mohammeds (Adelphus?) (Zwölftes Jahrhundert)» in B. BISCHOFF, *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzenten Jahrhundert*, Stuttgart, 1984, 106-122.
- BIZARRI, Hugo Óscar (2001) *Castigos del rey Sancho IV*, en: *Medievalia Hispanica Iberoamericana*. Vervuert.
- BIZARRI, Hugo Óscar (2008) «La Biblia en la prosa homilética y moral de la Edad Media», en OLMO LETE, Gregorio del (dir.) y TORO PASCUA, M^a Isabel (coord.) *La Biblia en la literatura española. 1 Edad Media. 1/2 El texto: fuente y autoridad*. Madrid, Trotta, 2008, 195-252.
- BRAMON, Dolors (1989) «El rito de Las Fadas, pervivencia de la ceremonia preislámica de la Aqīqa», en TEMIMI, A. (ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, CEROMDI, 1989, 33-37.
- BRAMON, Dolors (1993) «Las estrenas, muestra de sincretismo mediterráneo» *Mediterráneo* 3/2, 1993, 335-340.
- BRODMAN, James William (1986) *Ransoming Captives in Crusader Spain: The Order of Mercy on the Christian-Islamic Frontier*, University of Pennsylvania Press. Edición electrónica en The Library of Iberian Resources on line, 1998: <http://libro.uca.edu/rc/captives.htm>

- BUNES IBARRA, Miguel Ángel de (1989) «El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro: los Antialcoranes», *Edad de oro* 8, 1989, 41-58.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel de (1989^b): *La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC.
- BURMAN, Thomas (1994) *Religious Polemic and the intellectual History of Mozarabs c. 1050-1200*. Leiden, E.J. Brill.
- BURMAN, Thomas (2007) *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*. Univesity of Pennsylvania Press.
- CABALLERO VENZALÁ, Manuel (1967) «Una aproximación al estudio bibliográfico de San Pedro Pascual, obispo de Jaen», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 53, Julio-Septiembre 1967, 23-83.
- CAMBIER, Guy (1962) *Embricon de Mayence. La vie de Mahomet*, Bruxelles, Col. Latomus
- CASTÁN LACOMA, Laureano (1962) «Un apologista antijudío aragonés desconocido: Jaime Civeroso», *Revista española de teología*, xxii, 2/3, 1962, 153-177.
- CASTILLO CASTILLO, Carmen (1987) *Abū-l-Hasan al-Aš'arī, Kitāb šayarat al-yaqīn: Tratado de escatología musulmana*, Madrid.
- CEBALLOS ATIENZA, Antonio (1984) «La argumentación teológica-bíblica en la Biblia Parva de san Pedro Pascual», *Estudios Bíblicos*, 42, 1984, 89-136.
- CERULLI, Enrico (1949) *Il libro della scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Città del Vaticano.
- CERULLI, Enrico (1972) *Nuove Ricerche sul Libro della Scala e la conscenza dell'islam in occidente*, Città del Vaticano.
- CORONAS TEJADA, Luis (2007) «El episcopologio de Gil Dávalos y Alonso de Salazar», *Elucidario* 3, 2007, 146-159.
- COSTA CATALÁ, Joan (1988) *Sant Pere Pascual. Biblia Parva*, Valencia, Lo Rat Penat.
- D'ALVERNY, Marie Thèrese (1948) «Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 16, 1948, 69-131.
- D'ALVERNY, Marie Thèrese (1951) «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Turmat» *Al-Andalus* 16, 99-140 y 259-307.
- DANIEL, Norman (1960) *Islam and the West. The making of an image*, Oxford, 1960, 1993².
- DE LA GRANJA, Fernando (1999) *Estudios de historia de al-Andalus*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel (1996) «Tres compiladores latinos en el ambiente de Sancho IV», en Alvar, C. – Lucía Megías, J.M. *La literatura en la época de Sancho IV*. Universidad de Alcalá, 1996, 35-52.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (1996) *Documentos de Clemente IV (1265-1268) referentes a España*, Universidad de León.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2006) *Documentos de Bonifacio VIII (1294-1303) refrentes a España*. Universidad de León.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2009) *Documentos de Nicolás IV (1282-1292) referentes a España*, Universidad de León.
- DONNADIEU, Jean (2008) *Jacques de Vitry. Histoire Orientale*, Turnhout, Brepols.
- ECHIVARRÍA ARSUAAGA, Ana (1994) «El Mi'raj en la literatura castellana del siglo xv» *Medievalia. Textos e estudios* 5-6, 1994, 231-246.
- ECHIVARRÍA ARSUAAGA, Ana (1999) *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden, E.J. Brill.

- ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana (2005) «Eschatology or biography? Alfonso x, Muḥammad's Ladder and a Jewish go-between», en Cynthia ROBINSON and Leyla ROUHI (eds.) *Under the influence. Questioning the Comparative in Medieval Castile*. Leiden-Boston, Brill. 2005, 133-152.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana (2006) «La reescritura del Libro de la escala de Mahoma como polémica religiosa», *Cahiers d'études hispaniques medievales* 29, 2006, 173-200.
- ECKHARDT, Alexander (1949) «Le cercueil flottant de Mahomet», *Mélanges de philologia romanique et de littérature offerts à Ernest Hoepffner*. Paris, 1949, 77-88.
- EHRENFEUCHTER, Ernest (1872) *Gesta imperatorum et pontificum*, en *Monumenta Germaniae Historica*, SS 22, Hannover, 1872, 483-528.
- EPALKA, Mikel de et alii (2008) *El Corán y sus traducciones: propuestas*. Universidad de Alicante.
- FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan (1999) *Roderici Ximenii de Rada Historiae minores*. Turnhout, Brepols.
- FERRER MALLOL, María Teresa (1998) «Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Frances Eiximenis y de San Vicente Ferrer», en José María SOTO RÁBANOS (coord.) *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, 1998, vol. II, 1579-1600.
- FIERRO, Maribel (1989) «The Introduction of Hadiz in al-Andalus», *Der Islam* 66, 1989, 68-93.
- FIORAVANTI, Gianfranco (2009) «Il convento e lo Studium domenicano di Santa Caterina», en BATTAGLIA RICCI, C. – R. CELLA (eds.): *Pisa, crocevia di uomini, lingue e culture. Atti del convegno 25-27 ottobre 2007*. Pisa, 2009, 81-95.
- FITA COLOMÉ, Fidel (1892): «Once bulas de Bonifacio VIII, inéditas y biográficas de San Pedro Pascual, obispo de Jaén y mártir» *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 20-1, 1892, 32-61.
- FITA COLOMÉ, Fidel (1905) «San Pedro Pascual. Incidente bibliográfico» *Boletín de la Real Academia de la Historia* 46, 1905, 266-269.
- FLEITH, Barbara (1991) *Studien zur Überlieferungsgeschichte der Lateinischen Legenda Aurea*. Bruxelles, Société des Bollandistes.
- FRAMIÑÁN DE MIGUEL, M^a Jesús (2005) «Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertidos en el siglo XVI» *Criticón* 93, 2005, 25-37.
- GIL FERNÁNDEZ, Juan (1973) *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. Madrid, CSIC.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando (1998) *Historia de la prosa medieval castellana, vol. I La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid, Cátedra.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando (1999) *Historia de la prosa medieval castellana, vol. II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*. Madrid, Cátedra.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Julio (1944) *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*. Madrid.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando (2000) *La Chronica Gothorum Pseudo-Isidoriana (ms. Paris BNF 6113). Edición crítica, traducción y estudio*. Noia, Toxosoutos.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando (2004) «Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás», *Al-Qanṭara* 25.1, 2004, 5-43.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando (2005) *Exposición y refutación del islam. La versión latina de las epístolas de al-Hašimī y al-Kindī*. Universidade da Coruña.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando (2006) «Dos versiones tardías de la leyenda de Mahoma. La Vita Mahometi del ms. Pisa, Biblioteca del Seminario 50 y el tratado Sobre la seta

- mahometana de Pedro de Jaén» *Actas do IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico*, Lisboa, 2006, pp. 591-598.
- GONZÁLEZ RUIZ, Ramón (1977) «El infante don Sancho de Aragón, arzobispo de Toledo (1266-1275)», *Escritos del Vedat (Valencia)* VII, 1977, 97-121.
- GONZÁLEZ RUIZ, Ramón (1997) *Hombres y libros de Toledo, 1086-1300*. Madrid, Fundación Ramón Areces.
- GOROSTERRATZU, Javier (1925) *Don Rodrigo Jiménez de Rada, gran estadista, escritor y prelado: estudio documentado de su vida*. Pamplona, Imp. y Lib. de Viuda de T. Bescansa.
- GRIFFITH, Sidney H. (1995) «Muhammad and the Monk Bahīrā: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times» *Oriens Christianus* 79, 1995, 146-174.
- GUILLAUME, Alfred (1955) *The Life of Muhammad. A translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford University Press.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, Julia (1986) *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*. Madrid, CSIC.
- HERNÁNDEZ MONTES, Benigno (1984) *Biblioteca de Juan de Segovia: edición y comentario de su escritura de donación*. Madrid, Instituto Francisco Suárez.
- HERNANDO I DELGADO, Josep (1983) «Ramón Martí (s. XIII), De seta Machometi o De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius. Introducción y notas», *Acta historica et archeologica medievalea* 4, Barcelona, 1983, 14-62.
- HERNANDO I DELGADO, Josep (1991) «De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII», *Sharq al-Andalus* 8, 1991, 97-108.
- HERNANDO I DELGADO, Josep (2008) «La polèmica antiislàmica i. La quasi impossibilitat d'una entessa» *Anuario de Estudios Medievales* 38/2, 2008, 763-791.
- HUYGENS, Robert Burchard Constantijn (1956) «Otia de Machomete, Gedicht von Walter von Compiègne», *Sacris Erudiri* 8, 1956, 286-328.
- HUYGENS, Robert Burchard Constantijn (1996) *Guibert de Nogent. Dei gesta per francos*, (CCCM, CXXVII A) Turnhout, Brepols.
- HYATTE, Regynald (1997) *The Prophet of Islam in Old French: The Romance of Muḥammad (1258) and the Book of Muḥammad's Ladder (1264)* Leiden, Brill.
- IZQUIERDO GIL, Josep (1997) «Sobre el context manuscrit del poema *Barons, scoltats un patit* sobre l'Anticrist: una reinterpretació d'alguns textos atribuïts al fals sant Pere Pasqual», *Llengua i literatura: Revista anual de la Societat Catalana de Llengua i literatura* 8, 1997, 345-355.
- KAPPLER, René (1997) *Riccold de Monte Croce. Pérégrinations en Terre Sainte et au Proche-Orient. Lettres sur la chute de Saint-Jean d' Acre*. Paris, Honoré Champion.
- KOHLBERG, E. (2000) «Western Accounts of the Death of the Prophet Muḥammad» en M. A. AMIR-MOEZZI - J. SCHEID, *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe*, Turnhout, 2000, 165-195.
- LE COZ, Raymond (1992) *Jean Damascène. Écrits sur l'Islam*. Paris, Éditions du Cerf.
- LEONARDI, Claudio - RICCARDI, Andrea - ZARRI, Gabriella (2000) *Diccionario de los santos*, Madrid, San Pablo.
- LEVI DELLA VIDA, Giorgio (1957) «Il motivo del cannibalismo simulato», *Rivista degli Studi Orientali*, 32, 1957, 741-748; reimpresso en *Note di storia letteraria arabo-ispánica (a cura di Maria Nalino)* Roma, Istituto per l'Oriente, 1971, 193-201.
- LINEHAN, Peter (1971) *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought.

- LINEHAN, Peter (2004) *The Mozarabic Cardinal: The Life and Times of Gonzalo Pérez Gudiel*, Firenze, SISMEL.
- LONGÁS BARTIBÁS, Pedro (1915) *La vida religiosa de los moriscos*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1998².
- MAGGIONI, Giovanni Paulo (1995) «Dalla prima alla seconda redazione della *Legenda Aurea*», *Filologia mediolatina* 2, 1995, 259-277.
- MAGGIONI, Giovanni Paulo (1995^b) *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della Legenda Aurea*. Spoleto.
- MAGGIONI, Giovanni Paulo (1998) *Iacopo da Varazze, Legenda Aurea*, Firenze, SISMEL.
- MANCINI, Augusto (1935) «Per lo studio della leggenda di Maometto in occidente», *Rendiconti della Accademia dei Lincei*, vol. x, ser. vi, 1935, 325-349.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (2002) «Trois traductions médiévales latines du Coran: Pierre le Venerable-Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia» *Revue des Études Latines* 80, 2002, 223-236.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1902-1905): «Sobre la bibliografía de S. Pedro Pascual», *Bulletin Hispanique* 1902; reproducido en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 46, 1905, pp. 259-266.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón – CATALÁN, Diego (1977) *Primera cronica general*, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1992) *La épica medieval española, desde sus orígenes hasta su disolución en el romancero*. Madrid.
- MÉRIGOUX, Jean-Marie (1986) «L' ouvrage d'un frere precheur florentin en Orient a la fin du XIII^e siècle: Le *Contra legem sarracenorum* de Riccoldo da Monte di Croce», en *Fede e Controversia nel '300 e '500 (Memorie Domenicane 17)* Pistoia, 1-144.
- METTMANN, Walter (1986) «Eine Alfonsinische Kompilation über die *Secta de Mahomad?*» *Romanische Forschungen* 98, n° 3-4, 1986, 277-303.
- METTMANN, Walter (1987) «Die volkssprachliche apogetische Literatur auf der Iberische Halbinsel im Mittelalter» (*Geisteswissenschaften, Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften*, Düsseldorf, 21-32.
- METTMANN, Walter (1992) «El *Libro Declarante*, una obra falsamente atribuida a Alfonso de Valladolid», en *Homenaje a Zamora Vicente, III.1: Literaturas medievales*. Madrid, 1992, 71-76.
- MIETH, Klaus-Peter (1996) *Pedro Alfonso. Diálogo contra los judíos*, Huesca, Larumbe.
- MILLARES CARLO, Agustín (1923) «La biblioteca de Gonzalo Argote de Molina», *Revista de Filología Española* 10, 1923, 136-152.
- MONTIJANO CHICA, Juan (1966) «San Pedro Pascual, obispo de Jaén», *Boletín del Instituto de estudios giennenses* 47, 1966, 63-102.
- MONTIJANO CHICA, Juan (1986) *Historia de la diócesis de Jaén y sus obispos*. Jaén, Instituto de Estudios Gienenses.
- MUÑOZ LEÓN, Domingo (1994) «La Glosa del Pater Noster de San Pedro Pascual: una prodigiosa síntesis teológico-catequística», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 153/2, 1994, 1009-1030.
- MUÑOZ LEÓN, Domingo (2006) «San Pedro Pascual y la Biblia (III): el misterio de la Santa Trinidad en el tratado sobre la Secta Mahometana», *Giennium* 9, 2006, 91-118.
- MUÑOZ SENDINO, José (1949) *La Escala de Mahoma. Traducción del árabe al castellano, latín y francés ordenada por Alfonso x el Sabio*, Madrid.

- NASCIMENTO, Aires A. (1998) «Diálogo imperfeito entre crentes: capítulo inédito de Francisco Machado O. Cist. «De como hos mouros vivem errados...», en José María SOTO RÁBANOS (coord.) *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, vol. II, 1637-1654.
- PENELAS, Mayte (2001) *Kitāb Hurūšiyūš (Traducción árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio)* Madrid, CSIC.
- PENELAS, Mayte (2002) *La conquista de al-Andalus*. Madrid, CSIC.
- PENELAS, Mayte (2004) «Novedades sobre el Texto árabe de historia universal de Qayrawān», *Collectanea Christiana Orientalia* 1, 2004, 143-161.
- PENARROJA TORREJÓN, Leopoldo (1993) *Cristianos bajo el islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*. Madrid, Gredos.
- PEPE, Inoria (1967) «La biblioteca di Argote de Molina. Tentativo di catalogo della sezione manoscritti», *Studi di letteratura spagnola*, Roma, 1967, 165-262.
- PERCEVAL, José María (1988) «L' «os» de Mahomet: a propos de pattes, de bras et autres objets putrescibles et imputrescibles», *Les Temps Modernes*, 507, 1988, pp. 1-21.
- PETRUS PONS, Nàdia (2008) *Liber Alchorani, quem transtulit Marcus canonicus Toletanus*. Estudio y edición crítica. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- PUIG MONTADA, Josep (1998) «Francesc Eiximenç y la tradición antimusulmana peninsular», en José María SOTO RÁBANOS (COORD.) *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, 1998, vol. II, 1551-1577.
- REINHARDT, Klaus – SANTIAGO-OTERO, Horacio (1986) *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid, CSIC. (véase especialmente pp. 274-280).
- REINHARDT, Klaus – GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, Santiago (2006) *La disputa de Abutalib*. Madrid, Aben Ezra Ediciones.
- RIERA I SANS, Jaume (1986) «La invenció literaria de Sant Pere Pasqual», *Caplletra* 1, 1986, 45-60.
- RIERA I SANS, Jaume (1989) «Literatura antijueva en català. Textos i difusió», *Estudi General* 9, 1989, 215-236.
- RIESCO CHUECA, Pilar (1995) *Pasionario hispánico*, Universidad de Sevilla.
- RODRIGUES, Ana M^a; TAVEIRA RIBEIRO, João Carlos; MOREIRA DA COSTA, M^a Antonieta; PINHEIRO MACIEL, M^a Justiniana (2005) *Os Capitulares Bracaraenses (1245-1374)*. Notícias biográficas. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa.
- RODRÍGUEZ DE GÁLVEZ, Ramón (1903) *San Pedro Pascual, obispo de Jaén y mártir*. Estudios críticos. Jaén.
- RODRÍGUEZ MOLINA, José (1986) *El obispado de Baeza-Jaén (siglos XIII-XVI)*. Organización y economía diocesanas. Jaén, Diputación provincial de Jaén, 1986.
- RODRÍGUEZ MOLINA, José (2007) *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Jaén, Alcalá Grupo Editorial, 2007.
- RODRÍGUEZ PARADA, Concepción (2008) *La biblioteca del convento de Barcelona de la Orden de la Merced. Una herramienta para la formación de los frailes*, Universidad de Barcelona, 2008 (tesis doctoral).
- ROGGEMA, Barbara (2008) *The Legend Of Sergius Bahīra: Eastern Christian Apologetics And Apocalyptic in Response To Islam*. Leiden, E. J. Brill.
- RUIZ GARCÍA, Elisa - GARCÍA-MONGE, M^a Isabel (2003) *Juan Andrés. Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*. Mérida, Editora regional de Extremadura.

- SÁINZ DE LA MAZA VICIOSO, Carlos (1990) *Alfonso de Valladolid. Edición y estudio del manuscrito Lat. 6423 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*. Madrid, Universidad Complutense.
- SAIZ MUÑOZ, Guadalupe (1987) «Críticas contra el profeta Muḥammad contenidas en la obra *El obispo de Jaén sobre la seta Mahometana* de Pedro Pascual (siglo XIII) en *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Universidad de Granada, 1987, 477-490.
- SAMPEDRO, M.E. (1984) *Edición y estudio del manuscrito 15 de la Real Academia de la Lengua sobre el Padre Nuestro* (tesina dactilograf.). Madrid. Universidad Complutense.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio (1999) *Un sermonario castellano medieval: el manuscrito 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, vol. 2, 205-208. Universidad de Salamanca.
- SANTOS OTERO, Aurelio de (1994) *Los evangelios apócrifos*. Madrid, B.A.C.
- SIDARUS, Adel (1994) «Le Livro da Corte Enperial, entre l' apologétique lullienne et l' expansion catalane au xive siècle» en Horacio SANTIAGO-OTERO (coord.) *Diálogo filosófico religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media em la Península Ibérica*, Turnhout, Brepols, 131-172.
- SIDARUS, Adel (2005) «Arabismo e traduções árabes em meios luso-moçárabes. Breves apontamentos», *Collectanea Cristiana Orientalia* 2, 2005, 207-223.
- TARTAR, George (1977), *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834). Les Épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī*, Strasbourg.
- TARTAR, George (1985), *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834). Les Épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī*, Paris, Nouvelles éditions latines.
- THOMPSON, Billy Bussell (1990) «Plumbei cordis, oris ferrei la recepción de la teología de Jacobus a Voragine y su *Legenda Aurea* en la Península», en Jane E. CONNOLLY, Alan DEYERMOND y Brian DUTTON (eds.) *Saints and their authors. Studies in Medieval Hispanic Hagiography in honor of John K. Walsh*. Madison, 1990, 97-106.
- THOMPSON, Billy Bussell. - WALSH, John K. (1986-7) «Old spanish manuscripts of prose lives of the saints and their affiliations», *La Corónica* 15:1, 1986-7, 17-28.
- TOLAN, John Victor (1988) «Un cadavre mutilé: le déchirement polémique de Mahomet», *Le Moyen Âge* 104, 1988, 53-72.
- TOLAN, John Victor (1998) «Rhetoric, Polemics and the Art of hostile Biography: Portraying Muḥammad in thirteenth-Century Spain, en J.M. SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, 1497-1511.
- TOLAN, John Victor (2001) «Barrières de haine et de mépris. La polémique anti-islamique de Pedro Pascual», en C. DE AYALA MARTÍNEZ, P. BURESI y Ph. JOSSERAND, *Identidad y representación de la frontera en la España medieval, siglos XI-XIV*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Autónoma de Madrid, 253-266.
- TOLAN, John Victor (2002) *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York, Columbia University Press.
- TOLAN, John Victor (2002^{bis}) «Saracen Philosophers Secretly Deride Islam», en *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 8, 2002, 185-208.
- TOLAN, John Victor (2007) *Le Saint chez le Sultan: la rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétations*. Paris, Éditions du Seuil.

- VALCÁRCEL, Vitalino (2002): «La Vita Mahometi del códice 10 de Uncastillo (s. XIII): estudio y edición», en M. PÉREZ GONZÁLEZ, *Actas III Congreso hispánico de latín medieval*, Universidad de León, 211-245.
- VALENZUELA, Pedro Armengol (1901) *Vida de S. Pedro Pascual, religioso de la Merced, obispo de Jaén y mártir glorioso de Cristo*. Roma.
- VALENZUELA, Pedro Armengol (1905-8) *Obras de S. Pedro Pascual, mártir, obispo de Jaén y religioso de la Merced, en su lengua original, con la traducción latina y algunas anotaciones* (4 vols.) Roma.
- VANDECASTEELE, Maurits (1991) «Étude comparative de deux versions latines médiévales d'une apologie arabo-chrétienne. Pierre le Vénérable et le Rapport grégorien», en *Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren* 53-1, 1991, 81-134.
- XIMENA JURADO, Martín de (1654): *Catálogo de los obispos de las Iglesias Catedrales de Jaén y Anales eclesiásticos deste obispado*. Madrid; Jaén 1894²; Universidad de Granada / Ayuntamiento de Jaén, 1991 (facsimil de la edición de 1654).
- ZARCO CUEVAS, Julián (1924-9) *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*. Monasterio de El Escorial (Madrid), 3 v.
- ZURIAGA SENENT, Vicent Francesc (2005) *La imagen devocional en la orden de Nuestra Señora de la Merced* (tesis doctoral), Universitat de Valencia.