

Textos árabes cristianos sobre la dormición de la Virgen

Pilar González Casado
Universidad Complutense de Madrid

Son un conjunto de homilias compuestas con motivo de la conmemoración litúrgica de la fiesta de la Dormición de María (21 de tubé)¹ y de la de su Asunción al cielo (16 de mesoré)², atribuidas a los patriarcas de algunas iglesias orientales, que contienen el relato legendario de los hechos milagrosos que sucedieron al final de la vida de la Virgen, o bien la narración aislada de estos sucesos que se atribuye a Juan, el Evangelista, o a su discípulo Prócoro.

Los textos que hemos estudiado son ocho de los nueve que aparecen en la relación de la *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*³, a los que hemos adjudicado las siglas de AB1, AB2, AB3 AB5, AB6, AB7, AB8 y AB9, más dos de los recopilados por M. van Esbroeck como AB4 y AB 10⁴, junto con otro que hemos denominado ABX y que no aparece en estas dos listas. Son pues en total los siguientes once textos:

1. Six livres, éd. M. Enger, *'Ajbar Yūhannā al-Salīh fī naqla 'umm al-Masīh; Ioannis Apostoli de Transitu Beatae Mariae Virginis Liber, Ex Recensione cum Interpretatione*, Eberfeld, 1854. Se trata de la edición y traducción al latín de un Ms. del Brynn Mawr College del siglo IX (AB1 / CANT 140).
2. Homilía de Cirilo de Alejandría para el 21 de tubé, éd. *Kitāb mayāmīr wa 'agā'ib is-sayyidat il-'adhra Miryam*, el Cairo, 1927, 210-248 (AB2 / CANT 143)
3. La homilía de Cirilo de Alejandría para el 16 de mesoré, *ibid.* 248-260 (AB3 / CANT 144)
4. Homilía de Teodosio de Alejandría, ms. Vaticano árabe 698, ff. 85r-102r, originario de Egipto y fechado en el s. XIV (AB4)
5. Tránsito del ms. París árabe 150, ff. 157r-170v, originario de Egipto y del s. XVII (AB5 / CANT 142)
6. Homilía de Cirilo, arzobispo de Jerusalén para el 16 de mesoré del ms. París árabe 150, ff. 171r-192v (ABX).
7. Homilía de Teófilo de Landra del ms. Vaticano árabe 698, ff. 41v-48v (AB6 / CANT 146)

¹ 16 de enero del calendario juliano.

² 9 de agosto del calendario juliano.

³ No hemos podido tener acceso al catalogado como 145 (Véase. CANT, M. Geerard, Turnhout, 1992, pp. 88-90)

⁴ *Cfr.* van Esbroeck, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle*, en F. Bovon et al. (ed.), *Les Actes Apocryphorum des Apôtres* Genève, 1981, p. 269.

8. Homilía de Ciríaco, obispo de Bahnsa para el 16 de mesoré del ms. Vaticano árabe 170, ff. 317v-340r, también originario de Egipto y datado en el s. XVIII (AB7 / CANT 147)
9. La Historia Eutimiaca, publicada por M. van Esbroeck, *Un témoin indirect de l'Histoire Euthymiaque dans une lecture arabe pour l'Assomption, en Parole de l'Orient VI-VII*, 1975-1976, 479-491 (AB8 / CANT 148)
10. El tránsito de Juan, el Evangelista, del ms. Vaticano árabe 698, ff. 51v-85r (AB9 / CANT 141)
11. Homilía de Cirilo para el 16 de mesoré del ms. del Museo copto del Cairo 720 (hist. 477); ff. 145r-151v, fechado en el s. XV (AB10).

Como puede apreciarse, la cronología de los mss. abarca una época muy amplia, desde el siglo IX al XVIII, por lo que debemos precisar que estos relatos nunca formaron un corpus unitario, y que aunque comparten rasgos característicos de género y temática literaria, es prácticamente imposible establecer una línea argumental única y determinar que todos contienen las mismas ideas religiosas. Hay que tener en cuenta que son traducciones, y en algunos casos, herederas de las tradiciones de otras iglesias orientales, como la griega, la siríaca y la copta con todo lo que esto conlleva. En general, se puede afirmar que las fuentes de las que derivan los relatos árabes son las siguientes: siríacas para AB1 y AB9, coptas para AB4 y AB7, siríacas y coptas para AB2, AB3, AB5, ABX y AB10, y griegas para AB6 y AB8. Más adelante veremos los motivos temáticos y teológicos, a parte de los lingüísticos, a los que obedece esta clasificación.

En cuanto a su temática, baste por ahora decir, que en la literatura cristiana primitiva escrita en las diversas lenguas orientales, el tema de la Dormición de la Virgen surgió en una época muy anterior a la de nuestro ms. más antiguo, posiblemente a partir del s. IV⁵, fecha en la que se data el texto más antiguo hallado hasta ahora, y que recoge una tradición más arcaica aún, que probablemente nació alrededor de los ss. II y III⁶. De este modo, tanto la temática literaria como teológica de los relatos árabes responde a la de los primeros siglos del cristianismo, y refleja las opiniones de la cristología y mariología de entonces.

I. Rasgos característicos comunes

Dentro del vasto conjunto de la literatura árabe cristiana, compuesto principalmente por literatura de traducción del griego, siríaco y copto, de los textos bíblicos, patristicos, hagiográficos, de derecho eclesiástico y litúrgicos, los textos sobre la Dormición se sitúan en el grupo de la literatura apócrifa cristiana traducida, o mejor dicho, glosada en árabe. Los rasgos definitorios de este tipo de literatura son, su origen popular, del que surge

⁵ Cfr. G. Aranda Pérez, *Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta. Apócrifos Cristianos 2*, Madrid, 1995, p. 2.

⁶ Cfr. *idem*, p. 38.

su género literario, narrativa popular religiosa cristiana, la pseudonimia de sus autores, y su acanonicidad, junto con la función litúrgica y catequética que desempeñaron.

Narrativa popular religiosa cristiana

Como es bien sabido, uno de los motivos que hicieron nacer a estas narraciones fue el silencio de la Sagrada Escritura acerca del final de la vida de la Virgen. La imaginación colectiva mezcló los datos históricos que los Evangelios les ofrecían con otros provenientes del fondo legendario bíblico y cristiano para componer unas historias cuyo fin era glorificar el destino final de la Madre de Dios y que estaban destinadas a ser leídas en la fiesta de la *Memoria de María*.

Pertenecen por tanto, al ámbito de la ficción y no al de la realidad, porque aunque parten de una realidad que la comunidad religiosa considera histórica y, por tanto, real, construyen otra ficticia a la que se pretende dar visos de realidad objetiva. La realidad histórica estaría configurada por los datos que sobre los misterios cristianos, la Trinidad, la Virgen y los apóstoles, contienen los textos revelados, mientras que la realidad ficticia estaría compuesta por las tradiciones orales y escritas, recogidas en otros textos apócrifos y provenientes de un fondo imaginario común, que ya contaría con convenciones propias establecidas sobre los sucesos del final de la vida de la Virgen. A partir de aquí, cada autor-traductor de las narraciones incorpora o elimina elementos para componer su trama y ejemplificar sus opiniones teológicas sobre el destino el final de la Virgen.

Pueden considerarse como auténticos romances cristianos primitivos. Poseen, al igual que los romances, arquetipos, una acción que se desplaza en sentido vertical, una narración sumaria y una jerarquía de personajes.

Los arquetipos se plasman en sus personajes, principalmente en los apóstoles, cuyos rasgos más característicos, proporcionados por el fondo legendario cristiano, conoce el lector-oyente de antemano. Si uno de los apóstoles ha de tomar la iniciativa en un momento de la trama y ha de poseer una personalidad impulsiva, éste no puede ser otro que Pedro⁷; si hay alguien capacitado para revelar a María los sucesos que van a tener lugar en el momento de su muerte y para poner por escrito todo lo que contemple en el más allá, éste ha de ser Juan, autor del Apocalipsis y por tanto buen conocedor de misterios que sólo a él le fueron revelados⁸; y si algún apóstol tiene que dudar de la desaparición del sepulcro del cuerpo de la Virgen, éste no puede ser otro que Tomás, que necesitó ver a Cristo resucitado para creer en la Resurrección⁹.

La acción se desplaza en sentido vertical, quedando unidos los diferentes episodios por la narración del *y entonces* o narración sumaria. La trama se compone de diferentes episodios discontinuos que podrían, y de hecho lo hacen, funcionar también autónomamente

⁷ AB 10, 146v y Ab 8, 3.

⁸ AB 1, 34; AB2, 227-228; AB5, 158v; ABX 174r-174v; y AB9, 6 1v.

⁹ AB1, 84-86; AB3, 251-253; AB5, 168v-169r; ABY, 182v-183v; AB8,7; AB 9, 78r-78v; y AB10, 146r-v.

sin que por ello el argumento quedase interrumpido bruscamente. Entre estos episodios discontinuos se incluyen las interpolaciones de sucesos que pertenecen a otros relatos apócrifos, como la alusión al destino de las reliquias de la Pasión¹⁰, la mención del rey Abgar¹¹, el relato de las penalidades que Juan y Prócoro sufren en su viaje hacia Asia¹², el de la resurrección del hijo del prefecto en los baños de Éfeso¹³, la mención de las ofrendas de la Cueva de los Tesoros¹⁴, o el del relato de la creación de Adán y Eva¹⁵.

Poseen asimismo una jerarquía de personajes que se polariza en dos mundos opuestos. Destacan unos personajes situados en la cima y que pertenecen al mundo del bien, la Virgen, equiparable a la heroína, Cristo y los apóstoles; y otros situados en la base que pertenecen al mundo del mal: los judíos y los sumos sacerdotes, cuya misión es impedir la glorificación del cuerpo de la Virgen.

La pseudonimia de sus autores

Al citado propósito de dar validez y autenticidad a una serie de opiniones teológicas que se vierten en los relatos, responde esta pseudonimia. Los textos se atribuyen a los primeros patriarcas de las iglesias orientales, principalmente de la copta, reconocidas autoridades en materia teológica que destacaron en los concilios del siglo V en la definición de la naturaleza de Cristo.

Sus *autores* son: Cirilo de Jerusalén, obispo antiarriano del s. IV; Cirilo de Alejandría, vigésimo cuarto patriarca de la sede de San Marcos en el s. V y enemigo acérrimo de Nestorio; Teodosio de Alejandría, obispo de esta ciudad durante el siglo VI de tendencia monofisita¹⁶; Teófilo de Landra, identificado como Teotecno de Livia, obispo de esta localidad palestina entre los siglos VI y VII, cuya única obra conocida es esta homilía asuncionista; Ciriaco de Bahnsa cuya historicidad es dudosa, y Juan, el Evangelista, cuya condición de teólogo de la divinidad es de sobra conocida¹⁷, o su discípulo Prócoro.

¹⁰ AB2, 221; AB7, 324r, y AB9, 56v-57r.

¹¹ AB1, 22-24; AB2, 223; y AB9, 57v, 58v.

¹² AB7, 329v.

¹³ AB7, 334r-334v; y ABX 171n

¹⁴ AB1, 62 y AB9, 70v.

¹⁵ AB7, 319v-321r.

¹⁶ La mayoría de los críticos reconocen como obra realmente suya el original copto del que AB 4 es su traducción al árabe (Cfr. G. Aranda Pérez, pp. 185-187).

¹⁷ Los propios autores de los textos ponen este epíteto al lado del de *evangelista* (cfr. AB5, 157r).

Su acanonicidad

Este rasgo explica su abundancia y las diferencias a menudo mínimas, pero que hacen imposible la unidad argumental entre los relatos de una misma tradición lingüística, como sucede con los árabes. Los copistas y transmisores de estas obras no se sentían obligados a preservar intacto su contenido, puesto que no los consideraban escritos revelados, y como hemos dicho, quitaban y añadían a su antojo episodios que no estaban en el original.

Su función litúrgica y doctrinal

Desde fecha muy temprana comenzó a celebrarse en la iglesia primitiva una fiesta dedicada a la *Memoria de santa María*, y al no disponer de relatos revelados sobre el final de su vida, al igual que los había sobre otros misterios relacionados con ella (como el de la Encarnación o el de su Maternidad), los homiletas comenzaron a hacerse eco de las tradiciones que circulaban sobre este tema.

Tres fechas litúrgicas principales aparecen en los relatos árabes: el 21 de tubé¹⁸, el 16 de mesoré¹⁹ y el 15 de agosto²⁰. Se corresponden con las fiestas que se celebraban en Alejandría, Siria-Palestina, y Constantinopla.

La iglesia copta monofisita celebraba, muy posiblemente desde finales del s. VI a principios del VII, una doble conmemoración mariana: su muerte o dormición, el 21 de tubé, y su ascensión gloriosa, el 16 de mesoré.

En el origen de la fiesta de la Dormición de la Virgen hay que situar esta Memoria de María, el día 21 de tubé. Era algo así como el dies natalis de la Virgen (s. V). Esta fiesta se debió considerar espontánea y popularmente, tras la celebración del concilio de Éfeso (431), la conmemoración de la partida de María de este mundo.

Por el contrario, la fiesta del 16 de mesoré, fue instituida por la Iglesia. Algunos autores consideran al patriarca Teodosio de Alejandría (536-567) el iniciador de esta festividad, y consideran que escribió su homilía (AB4) para esta esta ocasión²¹. Otros creen lo opuesto: una vez establecida la fiesta, el patriarca redactó su homilía²².

¹⁸ AB2, 210; AB4,89r; AB5,157r,170r,189v; AB7,324v-325r, 333v; y AB10,145v.

¹⁹ AB 3, 248; AB 4,98r, AB 5,170r, AB X 171r, 183v, 189v; AB 6,45v; AB 7,317v, 325r, 333v; y AB 10, 145v, 147r.

²⁰ AB 1, 12, 100; AB 6,45v; AB 8, 10; y AB 9, 80v.

²¹ Cfr. M. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Étude historico-doctrinale*, Studi eTesti 114, Città del Vaticano, 1944, p. 180.

²² Cfr. S. C. Mimouni, *Dormition et assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995, p. 448.

En cuanto a la fecha del 15 de agosto, es más complicado saber su origen, sobre todo en lo que se refiere a los relatos árabes, donde a veces no está relacionada con la fecha que celebramos actualmente. En cada uno de ellos responde a una causa diferente.

AB6 y AB8 se encuentran bajo la órbita de la Iglesia bizantina. En Jerusalén, el 15 de agosto, se festejaba desde el siglo V, *el día de María, la Teotókos*, como puede verse, estrechamente relacionada con la proclamación del concilio de Éfeso, con la que la Iglesia bizantina estaba plenamente de acuerdo. Dicha fiesta, al igual que sucedió en la Iglesia copta, evolucionó a principios del siglo VI, hacia la conmemoración del destino final de María, denominándose directamente fiesta de la Dormición o la Asunción. Esta Iglesia no buscó otra fecha para la nueva celebración, sino que adoptó la que originalmente estaba dedicada al *dies natalis* mariano. En esta época, el emperador Mauricio (582-602) la hizo extensiva a todo el imperio, y especialmente, a Constantinopla, por un edicto especial, fijando como fecha de la festividad el 15 de agosto²³.

En AB6, 45v; como dice el propio traductor, pero erróneamente, si se toma en sentido literal, esta fecha se corresponde con el 16 de mesoré y evoca la asunción al cielo del cuerpo de la Virgen. Lo que quiso decir, en realidad, es que lo mismo que la Iglesia bizantina celebraba el 15 de agosto, la copta, a la que él pertenecía, lo hacía el 16 de mesoré.

El caso de AB8. 10, no ofrece ningún problema. Debido al origen del relato, se mantiene la fecha de Constantinopla.

En cuanto a AB1 y AB9, son el resultado de un proceso más complejo. En estas dos narraciones, la fiesta del 15 de agosto va unida a otras dos fiestas: una pasada la Navidad, en diciembre, y otra el 15 de mayo (en AB1)²⁴ o el 15 de marzo (en AB9)²⁵.

El origen hay que buscarlo hacia finales del siglo VI, en el inicio y desarrollo del culto mariano en la Iglesia siríaca jacobita. En este siglo se celebraba también un *Memoria de santa María* el domingo anterior a Navidad. Hacia el año 600, época en la que se elabora el relato siríaco del que derivan los árabes, aparecen tres conmemoraciones anuales de la Virgen²⁶. Las dos primeras se corresponden con las de AB1 y AB9, la tercera se situaba el 13 de agosto. Parece que esta última fecha está relacionada con la dedicación de un templo palestino, a finales del siglo V, a la Madre de Dios. Esta iglesia se construyó en el Kathisma, a tres millas de Belén, en el lugar donde, según la tradición, la Virgen se detuvo a descansar antes de su maternidad. Allí, el 13 de agosto, se celebraría también su *dies natalis*. Posiblemente, tras la proclamación de la fecha bizantina del 15, la iglesia

²³ El historiador Nicéforo Calixto se hace eco de este documento (*Ecclesiasticae Historiae*, XVII, 28 281 PG)

²⁴ AB1 100-102.

²⁵ Esta mención del mes de marzo, puede tratarse de un error del copista, ya que no aparece en ningún otro texto ni los críticos hablan de ella. Además, su objetivo es el mismo que el de la del mes de mayo. La fiesta de Navidad era para proteger la siembra, la de mayo, para proteger los campos de las plagas, y la de agosto, para salvar las viñas.

²⁶ Cfr. M. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 181.

jacobita, a finales del siglo VI, debió adoptarla y por eso en los relatos árabes que además son fieles a la ortodoxia, aparece ya el día 15.

Según M. Jugie, otra de las razones por las que Mauricio adoptó el día 15, fue para unificar en las iglesias fieles a Calcedonia la fiesta de la *Memoria de santa María*, es decir, en realidad, transformar esta fiesta en la fiesta propiamente dicha de la Dormición. Despreciaba las fechas de los herejes (el 9 copto y el 13 jacobita), escogiendo para la solemnidad calcedoniana el 15 del mismo mes²⁷.

Desde Oriente esta festividad se extendió a Occidente, siendo la Iglesia romana la primera en celebrarla el día 15. A lo largo de los siglos, el término de Dormición cedió su sitio al de Asunción, siendo este segundo aspecto el principal a celebrar, tal y como sucede actualmente, tras la definición del dogma.

A menudo, cuando la Virgen y los apóstoles invocan a Dios por medio de una oración, se sirven de un incensario. Aunque es clara la significación del incienso como símbolo literario de la presencia celestial, estas frecuentes incensaciones dan al relato un fuerte sabor litúrgico²⁸. El incienso es un medio de oración y de purificación ante la llegada del Señor que viene a llevarse el alma o el cuerpo de la Virgen.

Este sabor litúrgico es reforzado por la continua entonación de himnos o salmos que entonan todos los personajes, tanto los celestiales como los terrenales, bien para alabar a Dios, o bien para ensalzar el cuerpo de su Madre. No hay que perder de vista que los relatos se leían en las homilias de la fiesta de la Dormición, y de este modo se hacía participar a los personajes en la liturgia real que se estaba celebrando. Además la recitación de salmos en estas Iglesias orientales está mucho más arraigada y es más ritual que en las occidentales²⁹.

El segundo aspecto de este apartado, la función catequética de estos relatos está ligada a su condición de difusores de las opiniones teológicas que circulaban sobre el destino final del cuerpo y el alma de la Virgen en los diferentes ambientes religiosos donde nacieron; por lo que en estos relatos se deja sentir una serie de influencias teológicas de entonces.

Decimos *influencias teológicas* y no *teología*, porque estas narraciones no dogmatizan acerca de un sistema teológico estructurado, sino que únicamente se dejan sentir en ellas las corrientes teológicas de la época en que surgieron, siendo su teología simplemente la opinión común, o incluso popular, sobre el destino final de la Virgen que se propugnaba en el ambiente religioso donde nacieron. Es este aspecto lo que les hace

²⁷ Cfr. *idem*, pp. 182-183.

²⁸ Cfr. M. van Esbroeck, *Les textes littéraires sur l'Assomption*, p. 269.

²⁹ Actualmente en la liturgia copta, la *psalis* o salmodia es un oficio cotidiano que precede a la ofrenda del incienso, por la mañana y por la tarde, y hay oficios en los que llegan a recitarse veintinueve salmos. Asimismo, uno de los libros bíblicos que primero se tradujo al árabe en los siglos X y XI, evidentemente por razones litúrgicas, fue el de los Salmos (Cfr. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Studi e Testi*, vol. 1, Città del Vaticano, 1944, p. 87).

importantes desde el punto de vista de la historia doctrinal, y por lo que la Patrística las tuvo en cuenta, pero nunca hay que considerar que su contenido dogmatiza sobre el misterio del final de María, perdiendo de vista su condición legendaria³⁰.

Reciben influencias de dos tipos. La primera clase comprendería las soluciones que se daban al destino final de María, teniendo en cuenta su condición de Madre de Dios; la segunda encerraría una serie de referencias a las controversias cristológicas de los siglos IV y V, principalmente a los ya aludidos concilios de Éfeso y Calcedonia. Estos dos grupos, como es de suponer, interfieren el uno en el otro.

En cuanto a la tradición literaria árabe, los relatos derivados de los siríacos, hay que leerlos bajo la óptica de la Iglesia melkita; y los coptos, sobre todo AB4, bajo la de un monofisismo moderado que a veces ronda la ortodoxia.

Primer grupo de influencias:

Según M. Jugie, todos los apócrifos de la Dormición tienen en común que, de entre los diferentes modos posibles en los que la Virgen podía abandonar este mundo, optan por la muerte natural, seguida o no de resurrección según los ambientes. Teniendo en cuenta la carencia total de datos ciertos, tanto en la Sagrada Escritura como en la Tradición, la hipótesis de la muerte natural se presentaba como la más probable y también como la más idónea para sugerir desarrollos variados y emotivos³¹.

Sin embargo, una vez que la virgen ha muerto, comienzan las diferencias acerca de la suerte que corrió su cuerpo tras la sepultura, porque es en este punto donde hay que afinar, para defender una u otra postura. A grandes rasgos, se pueden distinguir tres opiniones: los que callan acerca de este punto; los que muestran expresamente la resurrección gloriosa después de un tiempo, que puede variar desde unos instantes hasta seis meses; y los que hablan de la ascensión del cuerpo al paraíso terrenal sin estar seguida de resurrección. Los textos derivados de fuentes griegas solamente hablan del tránsito y de la incorruptibilidad del cuerpo, mientras que los que proceden de las siríacas, son favorables a la resurrección de María³².

Al explicar las posturas teológicas de los relatos árabes, tampoco se puede hablar unitariamente. Hay que tener presente las fuentes de las que derivan y cuya relación ya

³⁰ La proclamación del dogma de la Asunción de la Virgen en cuerpo y alma al cielo tuvo lugar muy recientemente, en 1950, y no especifica si la Virgen murió o no. Por ello, preferimos emplear el término dormición *niyāha*, porque expresa tanto la idea de sueño como sinónimo de muerte, como la de simple sueño que no implica la muerte corporal

³¹ Cfr. M. Jugie, *op. cit.*, pp.104-105.

³² Cfr. *idem*, p.105, n. 1.

hemos explicado³³. Ante este panorama, nos parece lo más clarificador hacer un pequeño resumen de la situación que expone cada relato:

- AB1: María es llevada un viernes por la mañana a Getsemaní (70) donde entrega su espíritu a Cristo (82). El Espíritu Santo la traslada al paraíso (82) y es vista por Tomás (84). María sube al cielo desde el paraíso donde contempla la gloria (88-90) y más tarde Cristo la devuelve al paraíso hasta el último día (96).

- AB2. María muere el 21 de tubé (243) entregando su espíritu a Cristo, los ángeles se lo llevan al cielo. Los apóstoles depositan el cuerpo en Getsemaní (244).

- AB3. El 16 de mesoré los ángeles se llevan el cuerpo sepultado al cielo (250), más tarde los apóstoles ven a la Virgen con vida en el cielo (253). Tras visitarlo, Cristo deposita su cuerpo bajo el árbol de la Vida hasta el día del Juicio (256).

- AB4. El 21 de tubé la Virgen entrega su espíritu a Cristo (95r). Los apóstoles huyen por miedo a los judíos y dejan tirado el cuerpo que los querubines sepultan en Josafat hasta su ascensión (97v). El 16 de mesoré, Cristo aparece con el alma de la Virgen ante su sepultura (98r) y resucita el cuerpo al que une su alma (99v). Posteriormente, Cristo y la Virgen se van al cielo (100r).

- AB5. El 21 de tubé, Cristo toma el espíritu de la Virgen (166v). El cuerpo es sepultado en Getsemaní (168r) y subido al cielo por los ángeles (168v). Más tarde, los apóstoles ven el cuerpo de la Virgen en el paraíso (169v).

- ABX. El 16 de mesoré la Virgen entrega su espíritu a Cristo (179r). Los apóstoles dejan el cuerpo de la Virgen en Josafat (181v). Tomás ve el cuerpo sobre un carro luminoso que subía al cielo (183r). Cristo pone el cuerpo bajo el árbol de la Vida (185r) y le otorga el privilegio de ser el primero en resucitar (185v). Durante la conmemoración del 16 de mesoré, Juan contempla a la Virgen en la Jerusalén celestial.

- AB6. Mientras los apóstoles llevan el cuerpo a Getsemaní (44r), la Virgen es arrebatada y desaparece de la vista de todos (44v). Explícitamente afirma que el cuerpo probó la muerte, pero no la corrupción y fue subido al cielo con el alma pura (45r).

- AB7. El 21 de tubé la Virgen murió igual que el resto de los hombres (325r). Los apóstoles huyen y dejan abandonado el cuerpo. Los ángeles lo recogen y lo llevan hasta el árbol de la Vida (325v). Cristo informa a sus sucesores que dentro de doscientos seis días el cuerpo subirá del paraíso al cielo (329r). La tierra arroja el cuerpo que es elevado a las moradas luminosas hasta el día de la Resurrección, que será el primero en resucitar (332r). La Virgen aparece en persona en el paraíso y los ángeles guardan su alma y su cuerpo (333r), depositando Juan el cuerpo y el alma en un tabernáculo (333v). El 16 de mesoré sube a los cielos (334r), y el mismo día, pero un año después, Juan contempla la morada de la Virgen en el cielo (336v), fecha en que la Virgen acude a la Eucaristía de la Jerusalén celestial (337r).

- AB8. Las alas de los ángeles cubren a santa María y nadie pudo ver nada de ella, tomando Cristo su espíritu (5). Los apóstoles dejan el cuerpo en Getsemaní para más tarde encontrar el sepulcro vacío (7). Tomás ve a los ángeles subir el cuerpo al cielo (8).

³³ Véase p. 75.

- AB9. No especifica si la Virgen está viva o no cuando el Espíritu Santo ordena a los apóstoles llevarla a Getsemaní (73v). Los apóstoles la ponen en la cueva (74v) y Cristo toma su espíritu para llevarse a los tesoros del Padre (77r). Tomás ve a los ángeles subir el cuerpo al cielo (78v). María es depositada en el paraíso (81r) donde Cristo la resucita y contempla la gloria (81v), después deja el cuerpo en el paraíso hasta el último día (84r).

- AB10. El 21 de tubé tuvo lugar la dormición y los apóstoles sepultaron el cuerpo (145v). Tomás ve a los ángeles subir el cuerpo de la Virgen (147r). Los apóstoles son arrebatados al paraíso para ver el lugar donde ha sido depositado el cuerpo (147v) y contemplan a la Virgen resucitada en el cielo (148r). Cristo hace volver el cuerpo al árbol de la Vida (150r), porque será el primero en resucitar (150v).

Podemos generalizar diciendo que efectivamente todos admiten la muerte de la Virgen, afirmando los que son de origen copto, como los siríacos y coptos, la muerte o dormición el 21 de tubé. Donde divergen, y, a veces, no siguen su fuente, es en lo referente a la suerte del cuerpo de la Virgen. Los que proceden de fuente griega, le otorgan el privilegio de la incorruptibilidad (AB6) y de su ascensión al cielo con (AB6) o sin el alma (AB8). La apertura del sepulcro y el descubrimiento del velo suponen una afirmación no de la resurrección, sino de la traslación milagrosa y de la incorruptibilidad de su cuerpo antes de la Resurrección universal³⁴. Los más farragosos son los que reciben influencias siríacas y coptas. Sitúan la ascensión del cuerpo al paraíso el 16 de mesoré, ahora bien, después el cuerpo tiene destinos variados: permanecerá bajo el árbol de la vida hasta el día del Juicio (AB3 y AB9) donde es visto por los apóstoles (AB5 y AB10), añadiendo algunos que será el primero en resucitar (ABX y AB10); además le conceden otro privilegio, Cristo resucita a su Madre temporalmente para que contemple la gloria (AB1, AB9, AB3 y AB10), después hace volver el cuerpo al paraíso, dando a suponer que su alma espera en el cielo hasta la Resurrección. Todos atisban que el cuerpo de la Madre de Dios no podía correr la misma suerte que el del resto de los mortales, y le conceden su preservación en el paraíso, donde Cristo, además anticipa la gloria a su Madre.

Los que son de origen copto hay que considerarlos aisladamente. AB4 refleja la lucha de su autor contra los monofisitas de Alejandría en el siglo VI, y la instauración de la doble fiesta mariana. Es un relato favorable a la muerte de María (21 de tubé) y también a su resurrección, doscientos seis días después, que lleva a cabo Cristo, uniendo su cuerpo y su alma en la tierra para ser después llevados al cielo. Aunque a veces este período de tiempo ha sido interpretado como el de la corrupción del cuerpo³⁵, parece ser que más bien obedeció a los motivos litúrgicos que ya hemos explicado, o doctrinales, para destacar la humanidad del cuerpo de la Virgen que estuvo seis meses en el sepulcro³⁶.

En cuanto a AB7, deposita el cuerpo en el paraíso y después es elevado a las moradas luminosas. Es favorable a una resurrección temporal, la Virgen aparece en cuerpo

³⁴ Cfr. *idem*, p. 165.

³⁵ Cfr. *idem*, pp. 132-133.

³⁶ AB4, 98v-99r.

y alma en el Edén, donde Juan la guarda en un tabernáculo. Esta tienda sube al cielo el 16 de mesoré, para aparecer más tarde en la Jerusalén celestial en la Eucaristía que conmemora esta fecha. En esto último también coincide con ABX, 188v.

b) *Segundo grupo de influencias:*

Son frecuentes en él las alusiones a las ideas nestorianas condenadas en Éfeso, y a las monofisitas rechazadas en Calcedonia, además de a otras herejías derivadas de éstas.

Podemos decir que Nestorio se opuso al título de *Madre de Dios* por motivos cristológicos. Distinguía entre las naturalezas humana y divina de Cristo, y entre los atributos propios de cada una de ellas. De María no nació Dios, sino el hombre Jesús, y a ésta debía llamársela más propiamente *Receptora de Dios* o *Madre de Cristo*, porque él no negaba la unidad íntima de las dos naturalezas completas en el Hombre-Dios. Con el título que defendía para la Virgen, más correcto que el de *Madre de Dios*, pretendía distinguir con claridad los atributos de las dos naturalezas e indicar que el hombre Jesús nacido de María estaba unido con Dios. En el concilio de Éfeso (431) fue condenado, quedando como válida la tesis de Cirilo de Alejandría, defensor a ultranza de la unidad de las dos naturalezas de Cristo.

A partir de la eminente dignidad que la maternidad divina concedía a María, en la piedad cristiana comienza a perfilarse la idea de que el cuerpo que concibió al Hijo de Dios, no podía tener la misma suerte que el del resto de los mortales, iniciándose, como ya hemos explicado, todas estas tradiciones. Fiel exponente de esta inquietud es AB6, que claramente dice que en el cuerpo sin vida de María permaneció la virginidad incorrupta³⁷.

Años más tarde, en el concilio de Calcedonia (451), se definirá la fórmula Cristológica de las dos naturalezas en la única persona de Cristo, condenando el monofisismo de Eutiques que consideraba que en Cristo sólo había una naturaleza, la divina. Dióscoro, obispo de Alejandría en aquel momento, se negó a aceptar las resoluciones conciliares debido a la equivocidad de la terminología empleada. El griego *physis* traducía el latino *natura* que designaba las dos naturalezas de Cristo. La iglesia copta propugnaba que en Jesús sólo había una *physis*, la divina, sin comprender que lo que el concilio expresaba con ese término era persona y no naturaleza. La ruptura de la Iglesia copta fue más nominal que conceptual, luchando en numerosas ocasiones contra el monofisismo exagerado de algunos de sus miembros. Este relato destaca la Encarnación de Cristo que tomó su humanidad de María, y Jesús exhorta a sus apóstoles para que permanezcan en la fe verdadera y glorifiquen su unidad indivisible, es decir, su persona que no se puede dividir. El resto de las narraciones, coptas o no, que se atribuyen a Cirilo de Alejandría se desarrollan en esta misma línea³⁸.

La homilía de Teodosio de Alejandría (AB4), representa además la lucha contra el monofisismo exagerado. Entre los años 520-527, Severo de Antioquía y Julián de

³⁷ 44v.

³⁸ AB2, 243, dice: «Yo mismo gusté la muerte, debido al cuerpo humano que tomé de ti».

Halicarnaso, mantuvieron una discusión acerca de la impassibilidad y corruptibilidad del cuerpo de Cristo. El segundo pretendía que el cuerpo de Cristo fue desde su concepción hasta su resurrección incorruptible e impassible, operándose sus sufrimientos y su muerte por un milagro, puesto que eran hechos contrarios a su humanidad. El primero sostenía la tesis contraria: Cristo, antes de su resurrección, tuvo un cuerpo mortal y pasible como el nuestro, asumiendo voluntariamente las consecuencias del pecado original.

Esta controversia de nuevo separó a la iglesia copta monofisita en varias facciones, entre las que se encontraban los julianistas (una de cuyas ramas son los fantasiastas) y los severianistas. El patriarca Teodosio perteneció al grupo de Severo.

En AB4, 94r, leemos su condena de la herejía fantasiasta, condena que también realiza AB7, 325r, siguiendo el talante general de la Iglesia copta y de la copta melkita. Esta herejía consideraba que la Virgen era una potencia celeste, y, por tanto, que Cristo sólo había asumido de ella una apariencia humana, no la verdadera humanidad. El término griego empleado para apariencia es *phantasia*, de ahí el nombre de la herejía, vocablo que el traductor árabe mantiene, ya que sólo lo transcribe fonéticamente. A este motivo obedece también la insistencia de Teodosio en que el cuerpo de María, igual que el de Cristo, ha de gustar la muerte³⁹. AB7 señala la humanidad del cuerpo de María, que es igual que el del resto de los hombres.

Se ha interpretado como referencia monofisita la aparición del personaje de Eudoxia en AB8, en vez del de su cuñada Pulqueria, esposa de Marción, emperador manifiestamente calcedoniano, como sucede en la versión griega. Eudoxia fue partidaria del monofisismo durante algún tiempo, aunque después volvió a la ortodoxia⁴⁰.

Además de la influencia que estos dos eminentes patriarcas de Alejandría, Cirilo y Teodosio, ejercieron en los relatos árabes, hay que señalar también la de otra figura, anterior a ellos, Cirilo de Jerusalén. Uno de los objetivos principales de este obispo del siglo IV fue recalcar la naturaleza de Verbo encarnado negando que la Encarnación hubiera sido sólo en apariencia. Los relatos insisten también en la unidad de la divinidad y la humanidad de Cristo mientras habitó en las entrañas de María⁴¹: Nos parece significativo que incluso en uno de los textos, AB9, su autor condene al castigo infernal a los que negaron la humanidad de Cristo e insultaron su divinidad⁴².

³⁹ AB4, 94r, 98v.

⁴⁰ Cfr. M van Esbroeck, *Un témoin indirect de la l'Histoire Euthymiaque*, pp. 481-482.

⁴¹ AB 1, 8, 66, 78; ABY, 17 lv, 172r, 173r, y AB9, 53r, 53v, 61r, 75v.

⁴² En AB2,228 y AB10,149, en cambio, son condenados a las penas eternas los que negaron la divinidad de Cristo. Estos dos textos se atribuyen a Cirilo de Alejandría. Habría que interpretar esta negación de la divinidad en el sentido de que negaron la auténtica divinidad de Cristo, inseparable de su humanidad.

La otra meta de su catequesis que fue afirmar la concepción virginal de María, también se ve en los relatos de la Dormición⁴³, perteneciendo su insistencia en la humanidad del cuerpo de María a su lucha contra los fantasiastas⁴⁴.

II. Contenido

A la hora de hablar de su contenido, sucede lo mismo que al comentar sus influencias teológicas, el argumento de los textos es muy similar, pero hay diferencias entre ellos.

Básicamente, AB1 y AB9 son iguales. Tras una breve introducción teológica sobre la Encarnación del Verbo en María, comienza el relato de los hechos gracias a que Juan y David, los dos sacerdotes del monte Sinaí, y su diácono Felipe, encuentran en la iglesia de Éfeso el libro que Juan, el Evangelista, escribió en seis capítulos sobre el final de la vida de María. Éste cuenta que el arcángel Gabriel anuncia a la Virgen, ante el sepulcro de Cristo, donde ella acudía a rezar, que está próxima su salida gloriosa de este mundo. Tras la prohibición de acudir a orar a aquel lugar que le imponen los sumos sacerdotes, María se traslada a Belén (libro primero). Allí recibe la visita de todos los apóstoles, vivos y muertos, y la aparición de los ejércitos celestiales (libro segundo). Ante la manifestación de tales prodigios, el pueblo de Belén acude a la casa de María, y la Virgen realiza numerosos milagros entre sus gentes y las gentes que llegaban de lugares lejanos. Estos portentos originan un gran revuelo entre la gente y los sumos sacerdotes, ante la impotencia de los judíos por detenerlos, se ven obligados a pedir ayuda al gobernador romano para que expulse a María y a los apóstoles de Belén. El Espíritu Santo los protege y los lleva sobre una nube a Jerusalén. Son entonces las gentes de Jerusalén las que contemplan la gloria que se manifiesta en casa de la Virgen y las que provocan otro alboroto. Los judíos dirigidos por los sumos sacerdotes intentan quemar la casa de María, pero de nuevo el poder divino lo impide y origina la conversión del gobernador, cuyo hijo cura la Virgen antes de que regrese a Roma con su padre (libro tercero). Una vez en Jerusalén, los discípulos llevan las angarillas de la Virgen hacia el valle de Josafat por mandato del Espíritu Santo. Por el camino les asalta el judío Teofanes que pretendía arrojar el lecho de la Virgen al fondo del valle. Sus brazos quedan colgados de las angarillas y tras arrepentirse y pedir perdón es milagrosamente curado. Recibe una vara seca de los apóstoles con la que manifiesta el poder de Dios ante los judíos. Mientras, delante de la gruta de Getsemaní, la Virgen y los apóstoles reciben la visita de los patriarcas y los profetas, y finalmente, la del Mesías. Después el Señor toma el espíritu de la Virgen y los apóstoles depositan su cuerpo en la gruta. Tres días más tarde, llega Tomás a este lugar proveniente de la India. En su viaje por el cielo sobre una nube, había contemplado cómo los ángeles transportaban el cuerpo de la Virgen al paraíso, momento en que la Virgen le entrega su ceñidor⁴⁵. Ante la actitud

⁴³ ABX, 171r, 172r, y AB9, 53v.

⁴⁴ ABX., 172r, 173v.

⁴⁵ En AB9 no aparece este dato.

incrédula que muestra a sus compañeros, porque no puede creer que el cuerpo de la Virgen esté en la gruta, si antes no lo ve, sus compañeros abren el sepulcro y lo encuentran vacío. Entonces él les muestra el ceñidor de la Virgen, como prueba de la ascensión al cielo de su cuerpo (libro cuarto). María contempla en la gloria la Jerusalén celestial donde los seres celestiales la adoran (libro quinto). Finalmente contempla los tabernáculos de los justos y la región del infierno donde están los condenados por los que intercede. Después regresa al paraíso donde permanecerá hasta el último día. El relato termina con la narración de una serie de milagros de la Virgen⁴⁶, con la institución de las conmemoraciones marianas y con el mandato de la Virgen a Juan de que ponga por escrito todo lo que ha contemplado (libro sexto).

AB2 y AB3 con prólogos y conclusiones diferentes a las de los dos textos anteriores contienen el mismo argumento. AB2 relata los hechos del 21 de tubé, es decir hasta que el cuerpo de la Virgen es sepultado en la gruta, y AB3, los del 16 de mesoré: la visita de María a la Jerusalén celestial y el episodio de Tomás. No se menciona el dato del ceñidor, pero sí dice que los apóstoles mandaron construir un monasterio y un iglesia en Ajmín, en el lugar donde Tomás vio ascender el cuerpo de la Virgen. El relato de AB10 es muy similar a este último, exceptuando esta mención de la iglesia de Ajmín, que no aparece. AB5 encierra un relato del tránsito similar al de AB1 y AB9, pero termina con la ascensión al paraíso de los apóstoles, que contemplan el cuerpo de la Virgen, tras el episodio de Tomás, eliminando los otros sucesos. ABX sitúa al Virgen en su casa de Sión, donde recibe la visita de Juan y de los demás apóstoles y de los padres y los patriarcas. Después muere y es enterrada en Getsemaní tras el episodio de Teofanes. Después del episodio de Tomás, el 16 de mesoré, los apóstoles son arrebatados al paraíso donde los apóstoles ven a Cristo enterrando el cuerpo de su Madre bajo el árbol de la Vida. Luego los apóstoles vuelven a los lugares de sus predicaciones. El mismo día, pero un año más tarde, primero Juan y luego Prócoro, son arrebatados a la Jerusalén celestial donde participan en la Eucaristía que Cristo celebra para conmemorar la ascensión de su Madre y a la que ésta acude. De regreso a la tierra, Prócoro pone por escrito todo lo que ha visto.

AB6 es un resumen de estos hechos, pero explicando su relación con los signos de las Sagradas Escrituras acerca de María. AB8, relata brevemente la muerte y el entierro de María, siendo lo más destacable el hallazgo del velo y del sudario de la Virgen en el sepulcro vacío. Reliquias que los apóstoles envían a la emperatriz Eudoxia.

AB4 relata el sueño de la Virgen en el que Cristo le comunica su próxima muerte junto con los temores que siente ante su inminente paso al más allá y que la Virgen transmite a los apóstoles. El Mesías se presenta en la casa de María y ésta le entrega su espíritu. Los apóstoles amortajan su cuerpo y parten hacia Getsemaní. Los judíos intentan quemar el cortejo fúnebre y los apóstoles aterrados huyen abandonando el cuerpo de María. Los querubines lo llevan al arca de piedra dispuesta en Getsemaní. El 16 de mesoré los apóstoles acuden al sepulcro y ven cómo el alma de la Virgen llega desde el cielo. Cristo resucita su cuerpo y asciende al cielo con su Madre.

⁴⁶ AB9 sitúa estos milagros en el Libro tercero.

AB7 comienza con las palabras que Dios dirige a la tierra a la que ha compensado con la Encarnación del pecado de Adán. Se centra principalmente en la narración del entierro de la Virgen bajo el árbol de la Vida que hace Prócoro. Después narra cómo el día de su ascensión, los apóstoles son arrebatados al paraíso donde contemplan tras la obstinación del corazón de la tierra que no quiere entregar el cuerpo de la Virgen a los arcángeles, cómo éste se lo entrega a Cristo. La Virgen es elevada a lo alto y los apóstoles regresan a los lugares de sus predicaciones. El mismo día de un año más tarde, tras la resurrección del hijo del prefecto en los baños de Éfeso, Juan y Prócoro son de nuevo arrebatados al cielo. En la Jerusalén celestial participan en la Eucaristía que Cristo celebra en conmemoración de la ascensión al cielo de su Madre que también acude a esta ceremonia (punto donde conecta con ABX).

Temas y motivos literarios:

Tras esta exposición de los sucesos que narran estos textos, es fácil deducir que los personajes, y principalmente la protagonista, se desplazan por la trama por medio de patrones de descenso del mundo superior (el cielo) al mundo inferior (la tierra o el infierno) y de ascensión (del mundo de la experiencia ordinaria al paraíso o al cielo).

Por esta razón, sus motivos literarios de fuerte matiz simbólico se distribuyen en estos tres mundos: los del mundo superior relacionados con la luz, los de la experiencia ordinaria con la naturaleza, y los del mundo inferior con lo demoníaco y la oscuridad. Todos heredan y conservan además su significado bíblico.

Los símbolos principales del mundo superior son el árbol de la Vida⁴⁷, sus frutos⁴⁸ y las ramas del paraíso⁴⁹, en cuanto a los que se refieren al jardín del Edén; y la nube celestial⁵⁰, el carro luminoso⁵¹, la espada de fuego⁵², las coronas luminosas de los mártires⁵³,

⁴⁷ ABX, 171v; AB7, 325v, 326v; y AB10, 150r.

⁴⁸ AB7, 326v.

⁴⁹ AB4, 95r.

⁵⁰ Entre otros, AB2, 222, 227; AB3, 253; AB5, 158r 160r y ABY, 184r; donde aparece como *nube celestial*, *nube luminosa*, *nube brillante* y *nube resplandeciente*.

⁵¹ AB2, 230, 239; AB5, 158r; AB7, 332r; y AB4, 91v.

⁵² AB2, 235; AB5, 167r; ABY, 180r y AB9, 73v.

⁵³ AB2, 229; AB3, 253; ABY, 174v y AB 10, 150r.

el libro sagrado de la Vida y el libro de los pecados⁵⁴, el sello del Señor⁵⁵, y la Jerusalén celestial⁵⁶.

Al mundo inferior pertenecen la región del infierno⁵⁷, las tinieblas, el río de fuego⁵⁸ y los cimientos de la tierra.

Finalmente, la Jerusalén terrenal⁵⁹, las ramas de olivo⁶⁰, el arca de piedra⁶¹ y el centro de la tierra⁶², son propios de la experiencia ordinaria.

Su escatología:

Mezcla creencias populares acerca del mundo de ultratumba con otras provenientes de la Escritura. Los textos son más explícitos al describir todo lo referente al mundo superior, mientras que las alusiones al mundo inferior son más breves. Sólo contamos con la pequeña descripción que de la región del infierno hacen AB1, AB4 y AB9, junto con la de la suerte que corre el alma del moribundo de AB4⁶³.

La descripción del cielo es una recreación de la descripción de la Jerusalén celestial del Apocalipsis. Tiene doce puertas custodiadas por ángeles, contiene los silos de los fenómenos atmosféricos, los tabernáculos de los justos, los profetas y los patriarcas, y el trono de la Trinidad en la undécima puerta

La región del infierno es por el contrario, tenebrosa y desprende un fétido olor a azufre. En AB4 está habitada por potencias monstruosas que se autoflagelan y que quieren capturar el alma del moribundo junto con el agobiante río de fuego. Esta concepción parece tener un claro origen egipcio.

⁵⁴ ABX, 170r y 192r.

⁵⁵ AB7, 326v y 332r.

⁵⁶ AB 1, 88-94; AB2, 217, AB3, 254; AB4, 93r, AB9, 81v-83v; y AB10, 148v-149r.

⁵⁷ AB 1, 94 y AB9, 83v-84r.

⁵⁸ AB2, 243 y AB4, 90r-91r.

⁵⁹ AB4, 92v

⁶⁰ AB4, 95r.

⁶¹ AB4, 95v.

⁶² AB7, 316v, 326r, 328v.

⁶³ Para localizar estas creencias en los textos son válidas las notas anteriores sobre los motivos literarios.

III. Aspectos sociorreligiosos

La vida religiosa:

Los relatos dan breves ideas acerca de la vida religiosa de las comunidades donde nacieron o donde fueron copiados. Nos hablan de los monasterios del monte Sinaí⁶⁴ y de los monjes de los cenobios del desierto de Shihat (Escetis)⁶⁵, del mencionado monasterio de Ajmín⁶⁶, todas ellas regiones pobladas por los monjes desde muy antiguo.

Asimismo los relatos presentan a la Virgen rodeada de otras vírgenes que bien vivían con ella, como si se tratase de un convento⁶⁷, o que acuden desde el monasterio del monte de los Olivos hasta la casa de la Virgen en Jerusalén⁶⁸. Esta segunda idea parece ser que responde a la existencia de un monasterio consagrado a la Virgen en el monte de los Olivos, en el sitio donde María tenía por costumbre ir a orar y meditar, cuando el ángel Gabriel se le apareció para anunciarle la proximidad de su final. Sin embargo, este monasterio es poco conocido. Según S. C. Mimouni, sólo Procopio de Cesarea señala, entre los monasterios restaurados por Justiniano, el de *santa María del Monte de los Olivos*⁶⁹.

Las reliquias y los santos lugares:

Las reliquias que mencionan los relatos árabes son las de la Pasión y las que los apóstoles encontraron en el sepulcro de la Virgen. Según los textos, los judíos enterraron todas las reliquias de la Pasión, porque temían que algún rey fuese a preguntar por ellas. Se trata de una interferencia de la leyenda de la historia de la Invención de la Cruz (siglo IV), que se atribuye al obispo Judas Ciriaco.

AB1, 10 y AB9, 54r, explican cómo los dos sacerdotes del monte Sinaí escribieron al obispo Ciriaco, patriarca de Jerusalén, para que les redactara la historia del final de la vida de la Virgen. El nombre de este patriarca se ha identificado con el del obispo del mismo nombre, ya que se le menciona poco antes de la referencia al destino de las reliquias

⁶⁴ AB2, 216, 224; y AB9, 54r, 55r.

⁶⁵ AB7, 324r.

⁶⁶ AB3, 257.

⁶⁷ AB1, 28, 30; AB2, 226, 234; AB4, 89r, AB5, 158r, ABX 174r, 179r, y AB9, 59v-61v, 62v, 72v.

⁶⁸ AB4, 91r, 23v.

⁶⁹ Cfr. Procopio de Cesarea, *De aedificis* V, 9; y S. C. Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie*, p. 551

de la Pasión⁷⁰. Sin embargo, también puede tratarse de un simple error del escriba, que quiso escribir Cirilo en vez de Ciríaco. Es bien sabido el papel destacado que Cirilo de Jerusalén desempeña en los relatos de la Dormición (ABX y AB9)⁷¹, y la popularidad que alcanzó en la literatura copta su carta sobre la aparición milagrosa de la Cruz en el Gólgota.

En AB7, hay otra huella legendaria: la reina creyente Hilasar, Elena, madre de Constantino era la que custodiaba las reliquias de la Pasión.

Mezclando datos reales y ficticios, AB8, 9 presenta a la emperatriz Eudoxia (históricamente la esposa de Teodosio II, 408-450) reclamando a los apóstoles el cuerpo de la Virgen, posiblemente para conservarlo en Constantinopla. Los apóstoles, al no encontrarlo, sólomente le envían el velo.

En este tiempo comenzó en Bizancio el culto a dos reliquias que se consideraban marianas: el ceñidor y el velo. El objeto de la leyenda de la Historia Eutimiaca, sería justificar el origen de estas dos reliquias. En el relato griego aparecen también el ceñidor y el féretro de María. Mediante una analogía con el sepulcro vacío de Cristo, dónde sólo se hallaron las vendas y el sudario⁷², se da a entender la desaparición y consiguiente ascensión del cuerpo de la Virgen. En el santuario del monasterio de Blachernes (450-453), construido bajo Pulqueria, se venera este velo mariano, y su hallazgo se celebra en la fiesta del 2 de julio.

En AB1, 86, el apóstol Tomás muestra a sus compañeros el ceñidor como prueba irrefutable de que ha visto el cuerpo de la Virgen subiendo al cielo. Su fiesta también se celebra el 2 de julio.

Los santos lugares, escenario de la acción narrativa, que aparecen en los textos son: la casa de la Virgen y su tumba. Según la tradición literaria árabe, la casa de la Virgen se sitúa en tres lugares: Belén⁷³, Jerusalén⁷⁴, y Sión⁷⁵.

La tradición de la ubicación de la casa de la Virgen está estrechamente ligada a la localización y veneración de su tumba. Primero se veneró su casa (siglo V) en Jerusalén o en sus alrededores, como muestra la construcción de la iglesia de santa María en Getsemaní, para posteriormente pasar a honrar su tumba, donde antes había sido localizado su hogar.

⁷⁰ Cfr M van Esbroeck, *Les textes littéraires sur l'Assomption*, p. 273.

⁷¹ Cfr S. C. Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie*, p. 94, n. 70

⁷² Cfr. Jn 20, 6-7.

⁷³ AB1, 26; AB2, 226, 227; AB5, 158r, y AB9, 54v, 59v.

⁷⁴ AB4, 89r, y AB5, 163v, 164r.

⁷⁵ AB 1, 56; AB6, 44r y AB8, 1. ABX 173v: la casa de Juan en Sión y 179v: la casa del apóstol Juan, al que Jesús amaba; y AB9, 59v: su hogar era el de José, cerca de la casa de Marcos.

Según M. Jugie, este cambio que se consolida hacia finales del VII, junto con la diversidad de lugares para la casa mariana, se debió a razones estrictamente literarias, a la influencia de los relatos apócrifos sobre el final de la vida de la Virgen en la tradición topográfica de la ciudad santa. Siríacos, coptos y griegos, sepultan a María, bien en el valle de Josafat, bien en Getsemaní, como recogen los árabes, al mismo tiempo que separan la casa donde muere la Virgen del lugar donde fue enterrada, debiendo existir entre los dos lugares la distancia suficiente para organizar un cortejo fúnebre que permita la intervención de los judíos y la osadía de Teofánes. La antigua tradición de Jerusalén, que localizaba la casa de la Virgen en Getsemaní, no encajaba en este argumento: no se podía enterrar a la Virgen en su propia casa. De ahí la necesidad de trasladar la casa hacia otros entornos. Había un escenario idóneo para el hogar mariano: Sión, donde se situaba el Cenáculo (siglos V-VII), escenario también de otros grandes misterios, la casa de Pentecostés y el caserón donde se refugiaron los apóstoles después de la Ascensión⁷⁶, o en su defecto, la casa de Marcos⁷⁷, de Santiago, o en último lugar de Juan⁷⁸. Lo que había que respetar ante todo era el lugar de la sepultura, el valle de Josafat, debido a una razón mística fundamentada en la Sagrada Escritura. Según la profecía de Joel⁷⁹, el valle del Cedrón se convierte en el valle de Josafat, es decir, el valle del Juicio final⁸⁰. La confirmación de esta suposición la ofrece AB6, 44v, que explícitamente dice que allí tendrá lugar el Juicio con la resurrección de los cuerpos. No hay que olvidar que los apócrifos árabes de origen copto, conceden al cuerpo de María el privilegio de ser el primero en resucitar.

S. C. Mimouni habla de que los tres lugares que acogieron el hogar de María responden a tres tradiciones: una, la más antigua, la coloca en Belén; otra, intermedia, en Jerusalén, y una tercera, la más reciente, en Sión⁸¹. Su postura acerca de Sión, como entorno ideal para la casa de María, es la misma que la de M. Jugie⁸². Localiza su inicio alrededor del siglo VII, añadiendo que en época bizantina, Sión era el lugar santo de Jerusalén más importante después del santo sepulcro.

En cuanto a la tradición de Belén, la relaciona con la celebración, en la citada iglesia del Kathisma (siglos V-VI) de la mencionada fiesta de *la Memoria de la Virgen*. Hay

⁷⁶ Cfr. Hch 1, 13.

⁷⁷ AB9, 59v.

⁷⁸ ABX, 173v, 179v.

⁷⁹ Cfr. Jl 4, 2; además AB 1, 62 y AB9, 72r citan esta profecía

⁸⁰ Cfr. M. Jugie, *Mort et Assomption de Marie*, pp. 681-686.

⁸¹ Cfr. S. C. Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie*, 57. 62. 65.

⁸² Cfr. *idem*, pp. 534-535.

que tener en cuenta, como él mismo dice, que los textos de la Dormición no identifican este lugar con la casa de María⁸³.

Como se puede ver, a través de los relatos, Cristo o el Espíritu Santo, ordenan a los apóstoles llevar el cuerpo de la Virgen por el valle de Josafat hasta Getsemaní⁸⁴, donde hay tres grutas⁸⁵ o una⁸⁶. En la cueva oriental hay una mastaba o banco de piedra donde ha de ser depositado el cuerpo de la Virgen.

En este lugar, dedicado ya en el siglo I a los enterramientos, existió un banco funerario venerado como la tumba de María, y que actualmente se encuentra bajo una iglesia. El emperador Mauricio, a finales del siglo VI (582-602), construyó una iglesia sobre el enclave de la originaria para preservar el sepulcro mariano. Las excavaciones llevadas a cabo por B. Bagatti en el año 1972 sacaron a la luz la disposición de este habitáculo, compuesto efectivamente por tres cuevas, dos superiores y una inferior, existiendo una mastaba en la oriental. Los autores de los apócrifos debieron conocer la iglesia primitiva, o al menos la tradición que veneraba en ella la tumba mariana y no tuvieron más que recogerla en sus historias y ponerla en boca de Cristo o del Espíritu Santo para confirmar la autenticidad de este sepulcro, dado el explicado fondo misterioso de Getsemaní. Incluso en los relatos en los que el cuerpo no llega a ser sepultado⁸⁷ es arrebatado al cielo desde allí por los ángeles.

III. El árabe en que fueron escritos

Dejando a un lado la polémica sobre la existencia o no de una lengua común vehículo de comunicación entre los árabes cristianos, simplemente daremos unas breves indicaciones a cerca de la lengua árabe en que fueron compuestos estos relatos, puesto que al igual que sucede, como hemos visto, con otros muchos de sus aspectos, pero creemos que en éste aún más, es muy difícil generalizar y encontrar los mismos rasgos lingüísticos, ya que se escribieron en épocas y lugares diferentes. Creemos que no nos equivocamos al afirmar que el rasgo lingüístico que todos ellos comparten es un léxico religioso acuñado entre los árabes cristianos.

En cuanto a su fonología, su morfología y su sintaxis, es suficiente decir por ahora que está más próxima a la del árabe medio que a la del clásico, dejando sentirse en ellos fenómenos como la pérdida de las vocales de los casos, la ruptura de la concordancia en género y número entre los diferentes elementos de la oración, y la confusión de los modos

⁸³ *Cfr. idem*, p. 517.

⁸⁴ AB4, 96v, 97v, AB6, 44r, AB7, 325v; y AB8,6.

⁸⁵ AB 1, 70; AB2, 235; ABX 179v; y AB9, 73v.

⁸⁶ AB2, 244; AB3, 250; y AB5, 168r.

⁸⁷ AB6,44r; y AB7, 325v.

verbales y de la función de unas partículas con las de otras. Algunos de estos fenómenos pueden responder a la influencia que la lengua siríaca pudo ejercer sobre ellos.

En cuanto a su léxico de carácter religioso, emplea neologismos formados desde la propia lengua árabe, vulgarismos y préstamos de otras lenguas (griego, copto y siríaco) junto con una serie de préstamos que podríamos denominar *coránicos*, ya que son términos que aparecen en el Corán, pero que al ser empleados en los textos cristianos adquieren un nuevo significado.