UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Medieval



TESIS DOCTORAL

Pervivencia y transmisión de elementos grecolatinos en el mito de Alejandro en la literatura indo-persa

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Alejandro Jiménez Cid

DIRIGIDA POR

Adolfo J. Domínguez Monedero

Madrid, 2019

DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

D. **Alejandro Jiménez Cid**, estudiante en el Programa de Doctorado en **Estudios del Mundo Antiguo** de la Facultad de **Geografía e Historia** de la Universidad Complutense de Madrid, como autor de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y titulada ***Pervivencia y transmisión de elementos grecolatinos en el mito de Alejandro en la literatura indo-persa*** y dirigida por **Adolfo Domínguez Monedero**,

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia, en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita).

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pueda derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 20 de octubre de 2019.

Fdo.:



Agradecimientos

En primer lugar, a los padrinos académicos de esta obra: mi director de tesis, Adolfo Domínguez Monedero, de la Universidad Autónoma de Madrid, y mi tutora en la Universidad Complutense de Madrid, Miriam Valdés Guía.

Estoy también en deuda con Vijay Sharma, conservador del Bhuri Singh Museum de Chamba (HP, India), que me ayudó enormemente a definir mi campo de estudio e hizo que me replanteara radicalmente la dirección de mi trabajo, así como con Nuzhat Khazmi, de la Jamia Millia Islamia de Nueva Delhi, y con Emilio Chavarría Vargas, de la UNED de Málaga, quien me animó a adentrarme en la obra de Henry Corbin.

El principal reto de este trabajo ha sido trabajar con las fuentes persas y familiarizarme con esta hermosa lengua. En este proceso he contado con la ayuda inestimable de Mohammad Kangarani (Universidad de Salamanca), de Ahmad Taheri y el personal del centro Persépolis de Madrid y, muy especialmente, de Mohammad Sadat Fazel, sin quien este trabajo no habría sido posible.

Finalmente, a mis padres y a mi hermano, que siempre me han apoyado en mis empresas académicas, y a Soraya, compañera de viaje, que ha sabido respetar mis necesidades de tiempo y espacio para el estudio incluso en los momentos más tempestuosos.

ÍNDICE

Introducción 13

Notas sobre traducción y transliteración 25

PRIMERA PARTE – La transmisión del mito 29

1: Érase que no se era. Consideraciones preliminares sobre tiempo mítico y tiempo histórico en la *Novela de Alejandro* 31

1.1: Historia y mito como técnicas de elaboración del pasado 35

1.1.1: Características del tiempo histórico 36

1.1.2: Características del tiempo mítico 37

1.1.2.1: Indeterminación 37

1.1.2.2: Recuperabilidad 38

1.1.2.3: Estratificación 40

1.1.2.4: Dimensión teleológica 42

1.2: Interacción entre historia y mito en los relatos sobre Alejandro. El caso del encuentro con la reina de las amazonas. 44

2: Capital de la memoria. El sustrato cultural de Alejandría y la génesis del Pseudo-Calístenes 50

2.1: Origen, significación y particularidades de Alejandría de Egipto 50

2.1.1: Rutas comerciales 52

2.1.2: Cosmopolitismo 53

2.1.3: Demografía 54

2.1.4: Grupos étnicos y sus cultos 55

2.1.4.1: Griegos y macedonios 55

2.1.4.2: Egipcios 56

2.1.4.3: Judíos 57

2.1.5: Conflictos interétnicos y violencia religiosa 58

2.2: La formación del sustrato cultural alejandrino 60

2.2.1: La política cultural de los Tolomeos 60

2.2.2: Mestizaje cultural en Alejandría 62

2.2.2.1: La herencia griega 62

2.2.2.2: Interacción con tradiciones no griegas 63

2.2.2.3: Sincretismo greco-egipcio 64

2.3: Religión, filosofía y ocultismo en la Alejandría romana 67

2.3.1: Astrología. Tradiciones sobre el horóscopo de Alejandro 68

2.3.2: Comunidades ascéticas 71

2.3.2.1: Éxtasis 71

2.3.2.2: Embriaguez 72

2.3.2.3: Exégesis 72

2.3.3: Neoplatonismo 74

2.4: La literatura de ficción alejandrina y la *Novela de Alejandro* 75

2.4.1: La novela helenística 75

2.4.1.1: Precursores en Egipto y Mesopotamia 76

2.4.1.2: El poema narrativo helenístico 77

2.4.1.3: Características de la novela griega 77

2.4.1.4: Alejandría y la novela helenística 78

2.4.1.5: Alejandro en la novela helenística 80

2.4.2: Biografías y hagiografías 81

2.4.2.1: La *Ciropedia* 81

2.4.2.2: La *Vida de Apolonio* 81

2.4.3: La *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes 83

3: Luz de luz. Difusión de la cultura alejandrina en Oriente

3.1: Proemio. El mito cultural de la destrucción de la Biblioteca de Alejandría

3.2: El cristianismo. De Alejandría a la Persia sasánida

3.2.1: Conflicto interreligioso en Alejandría. ¿Cristianos contra paganos?

3.2.2: Primera diáspora oriental. Cristianos primitivos

3.2.2.1: Primeras comunidades cristianas en Oriente

3.2.2.2: Judíos, cristianos y maniqueos en la Ruta de la Seda

3.2.2.3: Deportaciones

3.2.3: Conflicto interreligioso en Alejandría. Cristianos contra cristianos

3.2.4: Segunda diáspora oriental. Cristianos heterodoxos

3.2.4.1: Primera escuela de Nisibis

3.2.4.2: Escuela de Edesa

3.2.4.3: Segunda escuela de Nisibis

3.3: El legado cultural grecolatino en la Persia preislámica. Transmisión, reinvención, apropiación

3.3.1: Alejandro, destructor de cultura

3.3.2: El conocimiento recuperado

3.3.2.1: Platón y los magos

3.3.2.2: Intercambios greco-persas en la literatura de ficción

3.3.3: La (re)introducción del legado helénico. Gondesapur

3.4: Paganos y filósofos griegos en Oriente: la cuestión de Harrán

3.4.1: El viaje de Damascio. Harrán en la era preislámica

3.4.2: ¿Los últimos paganos? Harrán en la era islámica

3.5: La luz como motivo simbólico. Transmisión y recorrido, entre Oriente y Occidente

3.6: Transmisión de la *Novela de Alejandro* en Oriente. Siglos IV-VII

3.6.1: Teorías sobre la transmisión del Pseudo-Calístenes en Oriente

3.6.2: El corpus literario cristiano siríaco sobre el mito de Alejandro

4. Retorno a Oriente. Apropiación de la cultura helénica y del mito de Alejandro por el mundo árabe y persa (641-1300)

4.1: Grecia en Bagdad. El influjo helénico en la cultura abasí

4.1.1: Proemio. El sueño de Māʿmūn

4.1.2: Estudio diacrónico de la penetración de la cultura griega en el Oriente islámico

4.1.2.1: Califato omeya (661-750)

4.1.2.2: Los primeros abasíes (750-775). Manṣūr, la fundación de Bagdad y el *baīt al-ḥikma'*

4.1.2.3: La edad de oro de la cultura abasí (775-945). Hārūn ar-Rašīd, Māʿmūn y los Barmácidas

4.1.2.4: Bagdad bajo los Búyidas (945-1055). El legado grecolatino en el *Fihrist* y las epístolas de los Ijwān aṣ-Ṣafā

4.1.3: Del griego al árabe. El movimiento de traducción

4.1.3.1: Obras historiográficas

4.1.3.2: Filosofía

4.1.3.3: El caso de Plutarco

4.1.3.4: Medicina

4.1.3.5: Astrología y ciencias ocultas

4.2: El mito de Alejandro en la tradición árabe

4.2.1: Bloques de tradiciones sobre Alejandro en la cultura árabe medieval

4.2.2: El mito de Alejandro en las tradiciones narrativas orales y semiorales del mundo árabe

4.2.2.1: Elementos grecolatinos en las *Mil y una noches*

4.2.2.2: Los cuenteros y el mito de Alejandro

4.2.2.3: La épica árabe. El género *sīra*

4.3: Herencia griega y cultura árabe en el "Renacimiento persa"

4.3.1: Persia y Asia Central. Un recorrido cronológico desde el fin de la dinastía sasánida hasta el ascenso de los Ġaznavíes

4.3.1.1: Conquista e islamización de Persia (651-820)

4.3.1.2: Surgimiento de las dinastías locales (820-1037)

4.3.2: Apropiación de la herencia griega por el ismailismo en Persia

4.3.3: El sufismo

4.3.3.1: Significación política y cultural

4.3.3.2: La tradición griega y el mito de Alejandro entre los sufíes

5: El mito de Alejandro en la literatura persa e indopersa (1000-1300)

5.1: La reinvención de Alejandro

5.2: El libro de Eskandar en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí

5.2.1: Datos biográficos de Ferdōsí y contexto histórico del *Šāhnāmé*

5.2.2: El canto de Eskandar en el *Šāhnāmé*: el problema de las fuentes

5.2.3: *Šāhnāmé* e identidad religiosa

5.2.4: Difusión y recepción

5.3: Alejandro y los orígenes del dāstān. El *Dārābnāmé* de Ṭarsusí y el *Eskandarnāmé*

5.3.1: Características generales del *dāstān*

5.3.2: Procedencia y proyección de los *dāstānhā* de Eskandar

5.3.3: El Dārābnāmé de Ṭarsusí

5.3.4: El *Eskandarnāmé*

5.4: Los libros de Eskandar en el *Jamsé* de Neẓāmí

5.4.1: Vida y obra de Neẓāmí

5.4.2: Fuentes griegas y persas en *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé*

5.4.3: El *ḥakim* Neẓamí. Entre la ortodoxia islámica y la reivindicación del legado grecolatino.

5.4.4: Proyección de *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé* en la literatura persa

5.5: Alejandro (de vuelta) en la India: el *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō

5.5.1: Los orígenes de la cultura indopersa. Contexto histórico

5.5.2: El sufismo en la India

5.5.3: Vida y obra de Amir Josrō

5.5.4: El *Āyiné-ye Sekandarí*

SEGUNDA PARTE – Los elementos del mito

6: Dārāb ibn Bahmān y la princesa pestilente. Rastreando los orígenes de la leyenda persa de la concepción y nacimiento de Eskandar

6.1: El relato egipcio

6.2: El relato iranio

6.3: Un olor nauseabundo

6.4: La damisela ponzoñosa

6.5: El antídoto

7: El rey filósofo y la república de los mansos. Platonismo y utopía en Neẓāmí

7.1: La figura del rey filósofo: de Sócrates a los Ijwān aṣ-Ṣafā

7.2: Alejandro como rey filósofo

7.3: Las tres semillas de Neẓāmí. Eskandar como rey, sabio y profeta

7.4: Eskandar en la ciudad de los bienaventurados: los textos

7.5: La ciudad ideal: de Sócrates a los Ijwān aṣ-Ṣafā

7.6: Aspectos del relato de la utopía en el *Eqbālnāmé* y el *Eskandarnāmé*. Algunas generalidades y particularidades, y su relación con la herencia clásica

7.6.1: Patrón narrativo

7.6.2: Una sociedad aislada

7.6.3: La longevidad de los justos

7.6.4: El respeto a los animales

7.6.5: El reparto de la riqueza

7.6.6: El desprecio del oro

7.6.7: La ciudad sin gobernantes

8. El círculo filosófico

8.1: Aristóteles

8.1.1: En los relatos antiguos

8.1.2: En los relatos árabes

8.1.3: En los relatos persas

8.2: Platón

8.2.1: En el *Dārābnāmé*

8.2.2: En el *Eqbālnāmé*. El anillo de Giges

8.2.3: En el *Āyiné-ye Sekandarí*

8.3: Balinās, el señor de los talismanes

8.3.1: En la tradición griega

8.3.2: En el mundo árabe

8.3.3: En la obra de Neẓāmí

8.4: Otros sabios del entorno de Alejandro

8.4.1: Hipócrates

8.4.2: Claudio Tolomeo

8.4.3: Loqmān

9: El príncipe de los turistas. Vestigios de periplos y *mirabilia* griegos en la *Novela de Alejandro* persa

9.1: La figura del viajero

9.1.1: Alejandro o la compulsión al viaje

9.1.2: La dimensión odiseica de Eskandar. El episodio de las "sirenas" en Neẓāmí

9.1.3: Alejandro como peregrino

9.2: Lugares exóticos

9.2.1: El horizonte onírico de la India

9.2.2: Los árboles parlantes

9.3: Pueblos exóticos

9.3.1: Los ictiófagos

9.3.2: Los otolicnos

9.3.3: Los cinocéfalos

9.3.4: Los sabios de la India

9.4: Animales exóticos

9.4.1: Las serpientes

9.4.2: Las hormigas y el oro

9.4.3: Pájaros parlantes

9.5: Los límites del mundo y más allá

9.5.1: La aventura submarina

9.5.2: El vuelo de Alejandro

9.5.3: En el monte Qāf

10: El mito del agua de la vida

10.1: Genealogía del mito

10.1.1: En la *Novela de Alejandro* griega

10.1.2: Raíces mesopotámicas del mito

10.1.3: Raíces iranias del mito

10.1.4: Raíces judaicas del mito

10.1.6: Otras posibles raíces antiguas del mito

10.1.7: Reelaboración del mito en el Corán y los hadices

10.1.8: El mito en la rama árabe del Pseudo-Calístenes

10.1.9: Versiones persas del mito

10.1.9.1: El relato de los magos

10.1.9.2: El relato de los rumíes

10.1.9.3: El relato de los árabes

10.2: ¿Dónde está el país de la oscuridad?

10.2.1: Posibles fundamentos históricos de la leyenda

10.2.2: El norte mítico

10.2.3: El norte simbólico

10.3: La cuestión de Jeẓr

10.3.1: Jeẓr en el mundo islámico (y más allá)

10.3.2: Jeẓr en la antigua Mesopotamia

10.3.3: Las máscaras de Jeẓr

10.3.4: Jeẓr en el ciclo artúrico

Conclusiones

Bibliografía

Abreviaturas

Autores griegos, latinos y bizantinos

Tradición mesopotámica

Tradición judeocristiana (obras canónicas y apócrifas)

Obras en árabe

Obras persas

Abreviaturas de lenguas

Resumen

INTRODUCCIÓN

El campo de estudio de la llamada *Novela de Alejandro* es abrumadoramente amplio, ya sea desde una perspectiva contextual o desde un punto de vista filológico más estrictamente ceñido al texto. La obra seminal de esta tradición literaria es la *Vida de Alejandro* compuesta en Alejandría en el s. III AEC y atribuida falsamente a Calístenes de Olinto: ya de por sí un pastiche de obras anteriores, el Pseudo-Calístenes original fue incontables veces refundido, ampliado y traducido a las lenguas más dispares a lo largo de los últimos siglos de la Antigüedad y la totalidad del Medievo. Desde el *Libro de Alexandre* de nuestro mester de clerecía hasta el *Hikayat Iskandar Zulkarnain* malayo, surgieron multitud de vástagos de aquel primer Pseudo-Calístenes, adaptados a los distintos medios sociales y culturales de los muchos pueblos que, de las costas del Atlántico a las del Mar de la China, se apropiaron de la leyenda de Alejandro para enriquecer el acervo de su imaginario. Al fin y al cabo, el núcleo de dicha leyenda se reduce al relato atemporal que nos presenta a un rey de antaño que doblegó, por la fuerza o por la astucia, a todas las naciones del mundo, pero nada pudo hacer frente al poder de la muerte. Es, en suma (y esta es la clave de su éxito y de su universalidad), una elaborada representación del tema de la *vanitas*.

El presente trabajo acota este vastísimo campo de estudio para centrarse en la literatura sobre Alejandro escrita en lengua persa en el ámbito de influencia irania (Persia y el Persianato) entre los años 1000 y 1300. Aunque surgirán aquí y allá menciones a pasajes concretos, relacionados con el tema, de autores como Mōlānā Ŷalāl ad-Dín Rumí o Farid ad-Din ʿAṭṭār, las principales obras estudiadas serán seis extensas biografías de Alejandro (per. Eskandar o Sekandar) que, en mayor o menor medida según los casos, se integran en la tradición de raigambre griega inaugurada por el Pseudo-Calístenes. Estas obras son:

1) Los cantos 32, 33 y 34 del *Šāhnāmé* de Abō ‘l-Qāsem Ferdōsí (940-1020).

2) El *Dārābnāmé* de Abú Ṭaher Ṭarsusí (s. XI-XII).

3) El *Eskandarnāmé* en prosa, anónimo (s. XII-XIII).

4) Los dos masnavíes sobre Eskandar de Neẓāmí Ganŷaví (1141-1209), a saber: *Šarafnāmé* y

5) *Eqbālnāmé*.

6) El *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō Dehlaví (1253-1325).

Será nuestro objetivo demostrar que en dichas obras se verifica la pervivencia de motivos de origen griego, las más de las veces transformados y ajustados al contexto islámico de sus autores. Estos motivos no solo proceden del Pseudo-Calístenes, sino también de otras obras pertenecientes al legado grecolatino que el mundo islámico supo absorber y hacer suyo durante aquellos siglos, adaptándolo a sus necesidades y a su sensibilidad religiosa. Por tanto —y esto distingue el presente trabajo de otras obras dedicadas a este tema— lo que pretendemos no es ofrecer una visión del mito de Alejandro centrada exclusivamente en el Pseudo-Calístenes y su circunstancia más inmediata, sino tomar la transmisión de la *Novela de Alejandro* como parte de un fenómeno mucho más amplio, que es la transmisión a Oriente del legado cultural grecolatino tras la disolución de las instituciones de la Edad Antigua en Occidente. Para ello será necesario acometer un exhaustivo estudio contextual, que dada la vastedad cronológica y geográfica de su ámbito de referencia está irremediablemente condenado a quedar incompleto y fragmentario: hablamos, para hacernos una idea de la magnitud del campo de estudio, de la transmisión de la cultura helénica desde la Alejandría del 300 EC hasta la Delhi del 1300, exactamente un milenio más tarde.

Así pues, el presente trabajo se dividirá en dos grandes partes. La primera, *La transmisión del mito*, es un panorama diacrónico de los distintos contextos sociales, políticos, religiosos y culturales que sirvieron de escenario a la génesis y la transmisión del Pseudo-Calístenes como parte del legado cultural helénico y, más específicamente, alejandrino. El viaje arranca, por tanto, en la Alejandría de Egipto que lo vio nacer, y sigue la ruta de la diáspora oriental de los elementos culturales de origen alejandrino a través de la difusión del cristianismo en Oriente (especialmente el nestorianismo) y del establecimiento de las últimas comunidades paganas en Siria. Como veremos, en este proceso se ponen en movimiento patrones de transculturación que se proyectan geográficamente a lo largo de la Ruta de la Seda y que arrastran hasta la Persia sasánida

numerosos elementos del legado grecolatino, entre ellos el Pseudo-Calístenes. A continuación se esbozarán los cambios geopolíticos y culturales generados a raíz del nacimiento y expansión del islam, y cómo el mundo musulmán hace suya la cultura griega: el movimiento de traducción impulsado por la política cultural abasí y la creación de elites culturales marcadas por el filohelenismo y una poderosa voluntad de conciliar el islam con la filosofía y el imaginario cultural de los antiguos griegos: los mu'tazilíes, los Ijwān aṣ-Ṣafā y los primeros ismailíes. Finalmente, se estudiará el fenómeno del Renacimiento persa y el advenimiento de las dinastías turcas en Irán y el Persianato, contexto histórico en el que germinan las seis grandes obras sobre Alejandro en persa moderno que constituyen nuestro principal objeto de estudio. Este bloque irá precedido por un primer capítulo en el que se expondrán algunas cuestiones preliminares sobre la relación entre las dos dimensiones temporales de la *Novela de Alejandro*: el tiempo histórico (o cronológico) y el tiempo mítico.

La segunda parte, *Los elementos del mito*, se centra en el estudio pormenorizado de una selección de motivos que, procedentes de la tradición griega, reaparecen en las obras persas medievales sobre Alejandro/Eskandar. Insistimos en que se trata de una selección, a menudo guiada por pura subjetividad, siguiendo nuestro interés por un determinado aspecto o un episodio concreto del mito. Hemos tenido en todo momento la intención de basar nuestro criterio de selección en la pertinencia de estas muestras para el tema tratado, esto es, la pervivencia y transformación de elementos procedentes de la tradición grecolatina, pero aun así, dada la abrumadora extensión del material, ha sido necesaria una acotación a veces arbitraria. Así, los motivos que se han quedado en el tintero se podrían agrupar en tres bloques:

1) Episodios que ya han sido suficientemente estudiados por otros autores, de modo que nuestra aportación no haría sino redundar en lo ya dicho sobre ellos. Es el caso de la construcción del muro de Gog y Magog, sobre el que existe una amplísima bibliografía, de la cual baste aquí mencionar la colección de estudios editada por Ali Asghar Seyed-Gohrab, Faustina Doufikar-Aerts y Sen McGlinn (Leiden, 2011).

2) Episodios que, en la transmisión de la *Novela de Alejandro*, no experimentaron un cambio significativo desde las primeras versiones del Pseudo-Calístenes hasta las biografías persas de Eskandar. No les daremos prioridad porque somos de la opinión de que aporta más a una investigación

de este tipo el estudio de las transformaciones que el de la permanencia. Procuraremos, pues, escoger para su ulterior análisis aquellos elementos en los que, a lo largo del proceso de transmisión, se han producido cambios importantes, en la convicción de que el estudio del porqué y del cómo de estos cambios es susceptible de plantear cuestiones que resultarán más fructíferas a la larga que la mera comprobación mecánica destinada a verificar la transmisión de materiales textuales entre dos fuentes. Pongamos dos ejemplos: por una parte, la estratagema de los carros flamígeros usados por Alejandro contra los elefantes de Poro es un motivo presente en la *Novela* desde la primera recensión del Pseudo-Calístenes hasta obras persas como el *Šāhnāmé* o el *Eskandarnāmé* anónimo, sin cambiar en esencia nada de su contenido. Lo único que sacamos de su análisis es confirmar una vía de transmisión textual dentro de la propia tradición del Pseudo-Calístenes. Por otra parte, tanto la *Novela* griega alejandrina como la historia de Eskandar en el *Šāhnāmé* persa arrancan con un mito sobre la concepción de Alejandro que en ambos casos desacredita a Filipo como su verdadero padre: sin embargo, hay una diferencia sustancial entre los dos, y es que según la versión grecoalejandrina el padre biológico es el faraón Nectanebo y según el texto persa lo es Dārāb, el Gran Rey de los Aqueménidas. Vemos cómo el texto cambia según el discurso de propaganda política vigente en cada momento, y por tanto del estudio de la evolución de este episodio podremos sacar conclusiones más relevantes que la simple comprobación de una cadena de transmisión textual.

3) Un último grupo de motivos se quedará fuera sin más razón que la falta de tiempo y espacio. Sería necesaria una obra casi enciclopédica para cubrir la totalidad del campo de estudio que nos ocupa. Entre los temas que no podremos abarcar por esta causa, citamos como los más significativos y en los que más nos apena no haber profundizado: a) el motivo simbólico del espejo de Alejandro, asimilado al cáliz de Kei Josrō o Ŷamšid de la tradición irania (per. *ŷām-e ŷam*); b) la construcción del Faro de Alejandría, su funcionamiento y sus propiedades mágicas; c) el episodio de los "adoradores de cabezas" (per. *sarparastān*) del *Eqbālnāmé* de Neẓāmí, asociado al macabro motivo de las cabezas oraculares, presente en las fuentes desde el antiguo mito de Orfeo

hasta los grimorios medievales; d) el intercambio de regalos parlantes entre Alejandro y Darío.

Así, los bloques motívicos seleccionados para ser estudiados en detalle en la segunda parte de este trabajo son los siguientes:

1) Las circunstancias de la concepción de Alejandro.
2) Las alusiones a teoría política, con especial atención a la construcción de la utopía.
3) La representación de los sabios de la Antigüedad grecolatina como compañeros de Alejandro, así como sus caracterizaciones individuales.
4) Los *mirabilia* referidos a la India y a los confines del mundo.
5) El episodio del agua de la vida.

Dada la gran dispersión y variedad de los temas tratados, resultaría demasiado prolijo desarrollar en estas páginas introductorias un panorama de las líneas de investigación seguidas al respecto en el ámbito académico. Así pues, a lo largo del cuerpo del trabajo el lector irá encontrando sobre la marcha breves referencias al estado de la cuestión de cada uno de los temas según estos vayan surgiendo. Sin embargo, hay una selección de referencias y autores fundamentales para nuestra investigación que debemos reseñar aquí, ponderándolos en su justa medida.

En primer lugar, ofreceremos una breve relación de las principales referencias editoriales para las seis obras principales estudiadas en este trabajo. Téngase en cuenta que la disponibilidad de las publicaciones, algunas de ellas poco menos que inencontrables, es un factor que condicionará en gran medida nuestra investigación:

1) El *Šāhnāmé* de Ferdōsí, aun con su abrumadora extensión, es sin duda la obra más conocida y traducida de las que componen nuestro campo de estudio. Las traducciones occidentales del *Šāhnāmé* comienzan con la francesa de Julius von Mohl y Charles Barbier de Meynard (París, 1876); destaca por su frescura la inglesa de Dick Davis (Nueva York, 2006), a quien debemos el mérito de acercar el *Šāhnāmé* al gran público angloparlante. Hoy día la edición crítica persa de referencia es la de Djalal Khaleghi Motlagh, en nueve volúmenes (Teherán, 1988-1999).

2) En cuanto al *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, la edición de referencia es la de Ẕabiḥal·lāh Ṣafā en dos volúmenes (Teherán, 1965-1967), a la que por desgracia no hemos podido tener acceso. Afortunadamente, existe una excelente traducción francesa, con gran aparato crítico, de la amplia sección de la obra que trata sobre Alejandro/Eskandar, a cargo de Marina Gaillard (París, 2005).

3) Hemos tenido más suerte con el *Eskandarnāmé* anónimo, para cuyo estudio hemos podido consultar la canónica edición de Iraj Afshar (Teherán, 1964). Existen dos traducciones al inglés: la de Minoo Southgate (Nueva York, 1978), la única existente hasta hace no mucho, era bastante incompleta y poco fiable, de modo que el mundo académico ha recibido con entusiasmo la recientemente publicada versión de Evangelos Venetis (Londres, 2017), culminación de una larga trayectoria profesional dedicada al estudio del *Eskandarnāmé*, al que Venetis había dedicado ya su tesis doctoral (Edimburgo, 2006).

4) Nuestra edición de referencia para el *Šarafnāmé* de Neẓāmí es la de Ḥasán Waḥid Dastgerdí (Teherán, 1937), aunque es la posterior de Älizadä (Bakú, 1947) la que goza de mayor reconocimiento entre los especialistas. Existe una vieja traducción inglesa a cargo de Henry Wilberforce Clarke (Calcuta, 1880), que pese al rancio aroma a orientalismo decimonónico nos ha resultado de inestimable ayuda, pues su extrema literalidad la hace tan difícil de leer como esclarecedora para entender el sentido de las retorcidas figuras literarias de Neẓāmí. Mencionaremos también la traducción alemana de Johann Christoph Bürgel (Zúrich, 1991).

5) Para el *Eqbālnāmé* de Neẓāmí, la obra de referencia en Occidente es el epítome de Wilhelm Bacher (Leipzig, 1871), que incluye la traducción al alemán de amplios fragmentos y un estudio que, aunque desfasado en algunos aspectos, conserva hoy tanta autoridad como validez. Existen también traducción italiana a cargo de Carlo Saccone (Milán, 1997) y alemana por Johann Christoph Bürgel (Zúrich, 1991). Para trabajar sobre el original persa, no pudiendo acceder a las ediciones de Waḥid Dastgerdí (Teherán, 1938) y Babayev (Bakú, 1947) hemos recurrido a la edición online publicada en www.ganjoor.net, funcional aunque desprovista de aparato crítico.

6) El *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō es, pese a su enorme interés, la más elusiva de las obras estudiadas. Existe una traducción italiana, incompleta (aunque no se especifica que así sea) y en general poco fiable, a cargo de Angelo Michele Piemontese (Catanzaro, 1999). Ante la imposibilidad de encontrar ninguna de las dos ediciones del texto persa publicadas hasta la fecha, las de M. S. A. Fāruqí (Aligarh, 1917) y J. Mirsaidov (Moscú, 1977), hemos podido trabajar fragmentariamente con el poema original gracias a la selección publicada online en www.ganjoor.net.

Sumus sicut nani super humeros gigantium: aun sin abordar, dada la amplitud del campo de estudio, un estudio pormenorizado del estado de la cuestión, es menester mencionar en estas páginas introductorias aquellos autores y obras académicas más influyentes para el curso de nuestra investigación. Son todos ellos autores fuera de lo ordinario, en el sentido de que han sabido, en su búsqueda de conocimiento, romper las barreras de la especialización y tender puentes entre distintos períodos históricos, áreas geográficas, lenguas y disciplinas, aspirando a una cosmovisión como la que necesitaremos para afrontar un campo de estudio tan disperso y caleidoscópico como la *Novela de Alejandro*. No hay mejor manera de empezar esta lista que con el nombre de Francisco Rodríguez Adrados. Su estudio sobre la transmisión al mundo árabe de textos y motivos de la literatura sapiencial griega (Madrid, 2001), que incluye material asociado al τόπος de Alejandro como rey filósofo (o, en su defecto, rey rodeado de filósofos), ha servido como modelo de referencia para nuestro propio estudio sobre la transmisión de elementos grecolatinos en la rama oriental de la *Novela de Alejandro*.

Han sido también piezas clave en esta tesis los trabajos de otros dos profesores de esta nuestra casa, la Universidad Complutense de Madrid: los de Carlos García Gual sobre la novela griega en general (1972) y el Pseudo-Calístenes en particular (2010) y los de Alberto Bernabé sobre el orfismo, en especial aquel que, junto a Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, dedicó a la publicación de los textos de las laminillas de oro encontradas en ajuares funerarios (2008). En el último capítulo de la presente tesis veremos cómo este tema guarda una insospechada relación con ciertas nociones escatológicas presentes en la rama oriental del Pseudo-Calístenes. La existencia de un subtexto de carácter sagrado en la novela griega, género al que marginalmente pertenece también el Pseudo-Calístenes, es una hipótesis planteada inicialmente por Reinhold Merkelbach y que retomaremos a la luz de nuevas evidencias. En ese sentido, seguimos el camino abierto por Merkelbach con

su rompedor estudio *Roman und Mysterium in der Antike* (Múnich, 1962), que ha sido injustamente olvidado y desprestigiado (*cf.* 2.4.1.4).

El padre de los modernos estudios sobre la apropiación de la cultura helénica por el islam es indiscutiblemente Franz Rosenthal, autor de *Das Fortleben der Antike im Islam* (1965). Rechazaremos, sin embargo, algunas de sus conclusiones, como la cuestión sobre la recepción de Plutarco, que pensamos que debería ser reconsiderada. En la estela de Rosenthal, hemos de destacar dos autores cuyos trabajos se manifestarán de suma importancia para nuestra investigación: uno es Brannon Wheeler, con sus estudios sobre los orígenes del Corán y las interacciones del primer Islam con las tradiciones semita y grecolatina; el otro, cuyos intereses han derivado también hacia la *Novela de Alejandro* persa, es Kevin van Bladel, cuya modélica monografía *The Arabic Hermes* (2009) sienta todo un precedente en la investigación de la recepción de elementos griegos en el ámbito islámico medieval.

Antes de que su producción literaria derivara hacia un *new age* escasamente digno de reconocimiento académico, los primeros trabajos de Peter Kingsley (1994, 1995) son notables por su amplia y lúcida visión de la transmisión del conocimiento griego desde los presocráticos hasta el islam, con especial énfasis en sus aspectos más esotéricos. Sin embargo, en su obra Kingsley cae en un error muy habitual, que es la engañosa identificación del sufismo con el misticismo islámico; es de suponer que, en este caso, esta confusión tenga que ver con las circunstancias personales de Kingsley, que está vinculado a una congregación (neo)sufí californiana. A tenor de todo esto, la figura académica insoslayable para una comprensión cabal de la mística islámica, y la irania en particular, es Henry Corbin. Discípulo del padre de la islamología francesa, Louis Massignon, Corbin dedicó su vida entera al estudio en profundidad de las tradiciones místicas del islam persa, cuyo conocimiento es en nuestro caso indispensable para apreciar el subtexto de las versiones iranias de la *Novela de Alejandro*. La total inmersión de Corbin en su campo de investigación es causa de que su discurso se caracterice por desviarse consciente y constantemente del rigor cartesiano en el que tan cómodos nos sentimos los estudiosos occidentales. La de Corbin es una interpretación a menudo tangente con la metafísica, la teodicea o, en general, con todo aquello que Leibniz dio en llamar *philosophia perennis*. Consideramos que este punto de vista es, empero, necesario si queremos aprehender en su esencia muchos de los símbolos y conceptos que encontraremos en la tradición mística del islam medieval, empezando por el marco

espaciotemporal en el que se desarrolla la acción de ciertos episodios de la *Novela de Alejandro* árabe y persa (*cf.* 10.2.3). Por tanto, la singular obra de Corbin será una referencia recurrente a lo largo de esta obra.

Toda la moderna investigación sobre la rama oriental de la *Novela de Alejandro* arranca de la obra del gran orientalista alemán Theodor Nöldeke (1836-1930). Aún hoy, cualquier autor que pretenda abordar este tema ha de posicionarse a favor o en contra de las teorías formuladas por Nöldeke en su *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans* (Viena, 1890) sobre la difusión del Pseudo-Calístenes, que analizaremos en detalle a lo largo de este trabajo (*cf.* 3.6.1). Dentro del campo de estudios de la rama árabe de la *Novela de Alejandro*, consideramos que el hito más significativo desde tiempos de Nöldeke ha sido la tesis doctoral consagrada al tema por Faustina Doufikar-Aerts bajo el título de *Alexander Magnus Arabicus: zeven eeuwen Arabische Alexandertraditie: van Pseudo-Callisthenes tot Suri* (Leiden, 2003). En este trabajo, Doufikar-Aerts no solo sacó a la luz manuscritos muy relevantes hasta entonces no publicados, sino que realizó un extensivo análisis comparado de motivos y episodios de las distintas obras árabes medievales sobre Alejandro que sentó un nuevo estándar en la metodología de los estudios de la *Novela*.

A propósito de las versiones persas medievales del Pseudo-Calístenes, objeto de estudio de la presente tesis, es imprescindible hacer referencia al trabajo de Richard Stoneman, de la Universidad de Exeter, como autor de artículos y monografías y coordinador de proyectos al respecto. En los últimos años, Haila Manteghi ha defendido dos tesis doctorales consecutivas sobre el tema de la *Novela de Alejandro* persa: la primera, dedicada específicamente al *Šāhnāmé*, titulada *La Leyenda de Alejandro según el Šāhnāme de Ferdowsī. La transmisión desde la versión griega hasta la versión persa* (Universidad de Alicante, 2014); la segunda, en la universidad de Exeter y bajo la tutela del propio Stoneman, ha sido recientísimamente publicada en forma de libro (Londres, 2018), y aunque presenta el ambicioso título de *Alexander the Great in the Persian Tradition* cubre solamente el desarrollo del tema en los poemas de Ferdōsí y Neẓāmí. Puesto que tratan campos de estudio en gran medida comunes, el presente trabajo mantiene un diálogo constante con estas dos publicaciones, que obviamente hemos seguido con el mayor interés. Sin que sirva de menoscabo al indiscutible valor y relevancia de los trabajos de Manteghi, las diferencias entre nuestros planteamientos y

conclusiones y los suyos son, como veremos, notables; se pueden resumir, a grandes rasgos, en tres puntos:

a) A nivel metodológico, Manteghi estudia las obras de Ferdōsí y Neẓāmí estrictamente en relación con la tradición de la *Novela de Alejandro*. Nosotros, en cambio, tenemos en cuenta la recepción del legado grecolatino en su conjunto por el contexto cultural de dichos autores.

b) Nuestro campo de estudio es considerablemente más amplio, abriendo la investigación a las obras en prosa (*Dārābnāmé* y *Eskandarnāmé*) y al masnaví indopersa de Amir Josrō sobre Alejandro/Eskandar.

c) Discrepamos en dos cuestiones clave sobre la transmisión de la *Novela de Alejandro*: por una parte, la inclusión de una versión pahlaví del Pseudo-Calístenes en el *Jodāynāmé* preislámico, hipótesis defendida a ultranza por Manteghi (*cf.* 5.2.2). Por otra parte, la vía por la que llegan a Neẓāmí la mayor parte de los elementos grecolatinos presentes en su obra: Manteghi afirma que proceden de su contacto con fuentes bizantinas, y aventura que Neẓāmí podría incluso haber sabido griego; nosotros consideramos esto escasamente sostenible y defenderemos, como uno de los principales pilares de este trabajo, que prácticamente todo lo helénico en Neẓāmí procede de su vínculo con los escritos de los Ijwān aṣ-Ṣafā. En esta hipótesis no hacemos sino seguir y desarrollar ideas ya planteadas por el gran especialista suizo y traductor de Neẓāmí, Johann Christoph Bürgel (esp. 2010).

Finalmente, es de justicia mencionar que para el trabajo directo con las fuentes persas nos han sido de inestimable ayuda los manuales de Edward G. Browne sobre historia de la poesía persa (Londres, 1902 y 1906) y el completísimo vademécum de Anne Marie Schimmel sobre las metáforas e imágenes convencionales usadas por los autores iraníes (Chapel Hill, 1992), así como el método para el estudio de las estructuras métricas de la poesía persa con el que Seyed Mehdí Musaví, representante del llamado "movimiento del gazal posmoderno", ha querido acercar las sutilezas de este arte a las nuevas generaciones. Significativamente, Musaví vive hoy en Noruega, en el exilio, después de arrostrar censura, prisión y tortura en su país de origen. Y es que quizás, desde tiempos del Iljanato mongol, Irán no había estado gobernado por autoridades tan hostiles a la voz de los poetas como las que ahora llevan el timón del estado.

Notas sobre la traducción y transliteración

A no ser que se indique específicamente lo contrario, las traducciones al castellano de los textos griegos, latinos y persas citados a lo largo de este trabajo son obra del autor.

De acuerdo con la diferente pronunciación de ambos idiomas, se han seguido criterios diferentes para la transliteración de árabe y persa. Hemos optado por buscar siempre en los criterios de transliteración la mayor semejanza fonética posible con la lengua castellana, alejándonos deliberadamente de las transliteraciones más usadas hoy día, que suelen tomar como referencia la lengua inglesa y resultan tan aparatosas como poco útiles para el lector castellanoparlante. Así, escribiremos el persa خسرو "Josrō", y no "Khusraw", como habitualmente lo encontramos en las publicaciones angloamericanas. Sigue una lista con los respectivos criterios de transliteración del árabe y persa:

	Árabe	Persa
ا, آ	ā	ā
ب	b	b
پ		p
ت	t	t
ث	t̲	s̲
ج	ŷ	ĵ
چ		č
ح	ḥ	ḥ
خ	j	j
د	d	d

ذ	ḏ	ẕ
ر	r	r
ز	z	z
ژ		ž
س	s	s
ش	š	š
ص	ṣ	ṣ
ض	ḍ	ẕ
ط	ṭ	ṭ
ظ	ẓ	ẓ
ع	ʿ	ʿ
غ	ġ	ġ
ف	f	f
ق	q	q
ک	k	k
گ		g
ل	l	l
م	m	m
ن	n	n
و	w, ū	v, u, ō
ه	h	h
ی	y, ī	y, i

Vocales cortas:

Árabe		Persa
اَ	a	a
اِ	i	e
اُ	u	o

El único defecto que hemos detectado en este sistema, muy preciso a la hora de reconstruir la grafía original a partir de la transliteración, es el siguiente: la representación de la و persa cuando tiene sonido /o/ es ō, para distinguirlo de أُ = o, y esto puede mover a confusión a la hora de medir la cantidad silábica en la poesía, ya que pese a estar representada como ō, con macrón, este tipo de و no se toma como una vocalización larga. Así, el pie métrico (per. *rokn*) que abre el célebre *Masnaví espiritual* de Rumí:

بشنو این نی

lo transliteramos como:

bešnō in ney

y el peso o cantidad (per. *vazn*) de sus sílabas es _ U _ _ (forma *fāʿelāton*), pese a que el macrón sobre la ō de la segunda sílaba en la transliteración nos pueda inducir a pensar que se trata de una sílaba larga (per. *boland*). El macrón viene a indicarnos aquí simplemente que aparece una و en grafía.

Nótese que la transliteración de textos persas no es la reconstrucción fonética de su pronunciación medieval (con todos los problemas que esto plantea, que exceden largamente nuestras cualificaciones), sino que equivale a su pronunciación actual en farsi culto de Irán. Incluimos tilde cuando proceda, siguiendo las reglas ortográficas del castellano, para guiar al lector en la correcta pronunciación: escribiremos Ferdōsí, agudo, y no Ferdōsi, que equívocamente puede leerse como llano.

El uso de una u otra forma de transliteración, árabe o persa, depende mayormente del contexto: así, una misma palabra, como el nombre del profeta خضر, aparece como "Jiḍr" cuando se trata de su mención en la tradición árabe y como "Jeẓr" cuando nos referimos a él a propósito de una obra persa; dada la predominancia de lo persa en este trabajo, ante la duda preferiremos la segunda forma.

En la transliteración del artículo árabe se hará distinción fonética entre consonantes solares y lunares. Así, vertiremos ابن النديم como Ibn an-Nadīm y no como Ibn al-Nadīm.

Por respetar una convención tácitamente aceptada de forma casi universal, las formas de los nombres de los autores persas conocidos por su patronímico aparecerán transliteradas usando la pronunciación árabe de la partícula ابن ("hijo de") y prescindiendo de la *eẓāfé* o partícula conjuntiva característica del persa; así, transliteramos el nombre de

Avicena, el célebre polígrafo (ابن سینا), como Ibn Sīnā y no como Ebn-e Sinā, pese a ser de origen bojarí.

Al hacer referencia a un autor habitualmente conocido por su sobrenombre árabe (de los tipos *laqab*, *manṣab* o *nisba'*) y mencionarlo tan solo con su sobrenombre, este se citará sin el artículo (al-): así, escribiremos Ṭabarī y no aṭ-Ṭabarī. Sí se incluirá el artículo al escribir el nombre completo, como en Abū Ŷaʿfar Muḥammad ibn Ŷarīr aṭ-Ṭabarī.

Los nombres árabes y persas tradicionalmente más conocidos en Occidente serán mencionados preferentemente bajo las formas latinizadas de sus nombres. Estos son:

Albumasar: **Abū Maʿšar** Ŷaʿfar ibn Muḥammad ibn ʿUmar al-Baljí

Algacel: Abū Ḥāmid al-**Ġazālī**

Averroes: Abū 'l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn **Rušd**

Avicena: Abū ʿAlī al-Ḥusaīn ibn ʿAbdallāh **ibn Sinā**

Eutiquio: Sa'id ibn Bitriq

Geber: **Ŷābir** ibn Ḥayān

Mahoma: ár. Muḥammad, per. Moḥammad

Races: Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā al-**Rāzī**

PRIMERA PARTE

La transmisión del mito

1: Érase que no se era. Consideraciones preliminares sobre tiempo mítico y tiempo histórico en la *Novela de Alejandro*

If you can look into the seeds of time…
William Shakespeare, *Macbeth*, 1.3

Whatever the historian may suppose, the historical past is not the only past.
Michael Oakeshott, *Experience and its Modes*, p. 78

Fiel a su costumbre de recrearse en las paradojas del tiempo, en el vértigo matemático del infinito y en el poder evocador de una Antigüedad y un Oriente imaginados, Borges quiso dar comienzo a su libro más celebrado, *El Aleph* (1945), con el cuento titulado *El inmortal*. En él, el fabulador porteño relata las peripecias de un improbable tribuno de tiempos de Diocleciano que recorre el mundo en busca de las aguas de la eterna juventud, "el río secreto que purifica de la muerte a los hombres" (*El Aleph*, p. 9). Esta no es una trama original; el viaje del héroe a *terra incognita* en pos del secreto de la inmortalidad es un motivo argumental cuyos orígenes se remontan a la noche de los tiempos. Borges era perfectamente consciente de ello, sabedor de que la originalidad del autor no es más que un espejismo y que quienes escriben están condenados a recuperar cíclicamente las historias pertenecientes a un repertorio limitado de motivos mitológicos: "volver a soñar lo ya soñado es el designio de los poetas", decía su biógrafo Marcos Ricardo Barnatán (1978: 28). *El inmortal*, en concreto, actualiza un contenido cuyas raíces más lejanas alcanzan el *Poema de Gilgameš*, pero que alcanzó su máxima difusión y popularidad con la *Novela de Alejandro* tardoantigua y medieval.

Borges, lector de curiosidad insaciable, conocía bien las tradiciones narrativas en torno al motivo de la búsqueda de la fuente de la vida por Alejandro (Hautt, 1987: 217). El autor no oculta su preferencia por las versiones orientales de la leyenda, ya que suele mencionar al macedonio por su nombre arabizado, Iskandar Ḏū 'l-Qarnaīn, tal como aparece en el Corán y en la literatura persa medieval (Borges lo escribía "Zul Qarnain", probablemente siguiendo la transliteración de su venerada *Encyclopaedia Britannica*). El lector atento descubrirá que la figura de Ḏū 'l-Qarnaīn, junto a la constelación de mitos que lo envuelve, aparece en las páginas de Borges de forma recurrente. En *La busca de Averroes* (1949) se menciona la leyenda que le atribuye la construcción de un muro en las remotas cordilleras de Asia para proteger a los pueblos civilizados de las incursiones de Gog y Magog (*El Aleph*, p. 98); otros cuentos mencionan los objetos mágicos que se relacionan con su leyenda en la tradición persa: la esfera de cristal en *La muerte y la brújula* (1942)[1] o el espejo que refleja el universo en *El Aleph* (1943, pp. 173-174). En todos los casos observamos que es el Alejandro legendario, más que el rigurosamente histórico, el que despierta el interés de Borges.

Esta fascinación se transparenta también en una conferencia que pronunció en Buenos Aires casi al final de sus días, en la que el escritor hizo referencia a un discreto poema de Robert Graves, *The Clipped Stater* (1925), en el que se sugería un peculiar destino alternativo para Alejandro: en lugar de morir en Babilonia, como todos creyeron, fue transportado por los *ŷinn* a las estepas de Asia Central, donde vivió aún muchos años como soldado de a pie a las órdenes de olvidados señores de la guerra de ojos oblicuos (Graves, 2000: 237-239). Graves dedica el poema a un tal T. E. Shaw, en realidad su admirado T. E. Lawrence (más conocido como Lawrence de Arabia)[2], quien, al igual que el Alejandro descrito por los antiguos historiadores, fue un brillante militar europeo seducido por Oriente; el destino de ambos se vio marcado por sus intentos de alcanzar una síntesis en la dialéctica entre Oriente y Occidente: como secuelas de esta empresa, ambos sufrieron similares delirios de grandeza y síntomas de lo que podríamos llamar

[1] "[…] la tesis de que Dios tiene un nombre secreto, en el cual está compendiado (como en la esfera de cristal que los persas atribuyen a Alejandro de Macedonia) su noveno atributo, la eternidad." (*Ficciones*, p. 150)

[2] Además de esta dedicatoria, Graves fue autor de una de las primeras biografías de Lawrence de Arabia, *Lawrence and the Arabian Adventure* (Graves, 1928).

esquizofrenia cultural.[3] El poema de Graves alcanza su clímax cuando Alejandro, en su segunda vida como soldado en las estepas, recibe como pago por sus servicios una estátera recortada que había llegado hasta allí quién sabe cómo, y que no era sino una de las monedas que años atrás él mismo había ordenado acuñar con los lingotes de plata obtenidos como botín en Arbela. "Recobra en ese momento su pasado", dice Borges, "y vuelve a ser un mercenario chino o tártaro o lo que fuere". No sabemos si a propósito o por una feliz casualidad, pero la fractura narrativa y temporal entre el Alejandro histórico y el Alejandro anónimo y legendario que aparece en el poema de Graves se asemeja mucho a la que ciertas tradiciones islámicas del subcontinente indio proponen para otro de los grandes mitos occidentales, un personaje al que también todos dieron por muerto a los treinta y tres años. Porque cuentan que Jesucristo no murió en la cruz, sino que huyó a Oriente y murió predicando muchos años después en Cachemira (Pappas, 1991: 80-83; Roerich, 1929: 89-94, 118-119). Aún hoy en Srinagar, capital del estado indio de Yammú y Cachemira, se puede visitar el mausoleo que los locales exhiben orgullosos como la tumba de ʿIsā, el nombre que los musulmanes dan al nazareno. Por cierto que tanto Jesús como Alejandro son considerados profetas por la tradición islámica medieval.

Estas dos recreaciones de Alejandro de las que se apropia el imaginario borgeano —la del héroe que, como Gilgameš o Dorian Gray, fatalmente persigue la eterna juventud y la del que yuxtapone en el curso de una sola vida dos identidades (sucesión de dos personas, o máscaras, sobre un único soporte humano)— son clara e inmediatamente percibidas por el receptor como ahistóricas. Y no es por falta de documentación, pues Borges sigue escrupulosamente a Plinio en la concepción del marco geográfico de su relato (Hautt, 1987: 217), ni por ausencia de referencias a cronotopos consensuados por la tradición histórica, como la batalla de Arbela en la ficción de Graves, ni tampoco por falta de verosimilitud en su descripción de la cultura material, como vemos en la referencia numismática de *The Clipped Stater*. Lo que delata que ambas narraciones son ajenas a los usos de la historia es la heterodoxia de sus construcciones temporales. De dos maneras distintas, desbordan el lapso de tiempo que corresponde a la vida del hombre: al Alejandro de Graves se le conceden dos vidas, o una vida con epílogo; al protagonista del relato de Borges, al igual que al profeta Jeẓr en el mito islámico de Alejandro, le es

[3] Esta expresión, *schizophrénie culturelle*, da título a un ensayo del pensador iraní Daryush Shayegan sobre las fricciones culturales en el encuentro de Occidente con el Oriente musulmán (Shayegan, 1989).

otorgado el don de la inmortalidad. Mediante el libre juego de la imaginación, la ficción viola las leyes de la muerte. Y esto no se consigue sino alterando los patrones del agente de la muerte, que es el tiempo.

Esta línea de reflexión nos sugiere, a modo de hipótesis, que la concepción del tiempo es fundamental para definir las características del lenguaje del mito, en oposición al lenguaje de la historia. La diferenciación entre ambos va a ser una prioridad teniendo en cuenta que el tema del presente trabajo es la evolución de la *Novela de Alejandro* en su rama oriental, corpus literario en el que se verifica una intensa polinización cruzada entre los ámbitos de la historia y la leyenda. No es esta la única faceta en la que la *Novela* se encuentra entre dos mundos: los hechos a los que se refiere (las campañas de Alejandro de Macedonia) datan de los albores del período helenístico, pero la composición de sus primeras versiones es tardoantigua y su desarrollo y difusión en Oriente entran de lleno en la era de la Hégira. Así pues, en esta aproximación a su estudio nos veremos obligados a saltar constantemente a ambas orillas de esa brecha, conveniente pero artificial, que han abierto los historiadores entre Antigüedad y Medievo. En el caso de la *Novela* en la Persia medieval y el Persianato, nos encontramos ante una interpretación distintivamente irania e islámica de motivos procedentes del imaginario cultural grecolatino. Se puede considerar que aquella síntesis perfecta entre Oriente y Occidente que Alejandro en vida pretendió conseguir a un nivel político fue alcanzada, a un nivel puramente literario, por la tradición persa heredera de la *Novela* en obras como el *Eskandarnāmé* de Neẓāmí o el *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō, donde los límites entre el legado helénico y su reelaboración oriental, en perfecto equilibrio entre sí, son ya imposibles de diferenciar.

Es en una tierra de nadie entre historia y mito, Oriente y Occidente, Antigüedad y Edad Media, realidad y ficción, donde encuentran su lugar estos poemas. Comprender en toda su magnitud su significación, implicaciones y connotaciones exige una visión interdisciplinar que, por lo general, escapa al moderno especialista. La actual tendencia en investigación a la especialización y compartimentación de las competencias académicas, también en las Ciencias humanas, conduce a menudo a una situación en la que, como dice el proverbio, los árboles no nos dejan ver el bosque. Por eso no es ocioso invocar el nombre de Borges, a quien con justicia tantas veces se ha llamado, más que interdisciplinar, un autor *extraterritorial* (Barnatán, 1978: 113). Su personalísimo enfoque literario resulta particularmente certero para nuestro objeto. Ensayista, poeta y fabulador, sus ensayos siempre tienen algo de poesía, sus poesías algo de cuento y sus

cuentos algo de ensayo. Las obsesiones de Borges coinciden con algunos de los principales motivos de la *Novela de Alejandro*: espejos, tigres y laberintos; cartografías imposibles y fracturas espaciotemporales; utopías, ucronías y anacronías; uso constante de lenguaje alegórico y ubicuas relaciones de intertextualidad con el imaginario de las *Mil y una noches*. Por eso y más, no consideramos ocioso invocar aquí, en el arranque de nuestro trabajo, el nombre de Borges, maestro en el arte de conciliar la historia con el mito a través de la poesía. Espero que la asidua lectura de sus obras nos contagie algo de esa extraterritorialidad tan suya que le hizo empatizar con la figura de Iskandar Ḏū ʻl-Qarnaīn, que trasciende todas las fronteras geográficas, temporales y académicas.

1.1: Historia y mito como técnicas de elaboración del pasado

Tanto el mito como la historia se refieren al pasado. Desde nuestro punto de vista, no es apropiado tomarlos en consideración como formas del saber (episteme), sino en tanto técnicas para la construcción del pasado. Puesto que trabajan con signos, se les puede clasificar como lo que Barthes llamó "sistemas semiológicos" (Barthes, 1980: 201-208) y que aquí, para evitar las connotaciones de autosuficiencia del término "sistema", preferiremos llamar **procesos semióticos**. Téngase en cuenta que la historia y el mito no son los únicos procesos semióticos válidos para la elaboración del pasado. Merecen mencionarse además de ellos, por ejemplo: a) la **memoria individual**, cuyas subjetividades supo describir Proust con tanto acierto en su monumental *En busca del tiempo perdido* (Connerton, 1989: 2); b) la **memoria colectiva**, cuyas interacciones con la memoria individual y con la histórica fueron estudiadas *in extenso* por Maurice Halbwachs (Halbwachs, 2004: 50-51, 80-83); c) el **sueño**; como proceso semiótico singular, el lenguaje de los sueños posee su propia lógica en la construcción del tiempo, en la que entra también en juego la combinación de recuerdos individuales. Por mucho que André Breton y sus compinches quisieran llamar *sobrerrealidad* (*surrealité*) al cosmos onírico así formado, este no se corresponde con la realidad, aunque tome de ella sus elementos. Pero tampoco se corresponde con la realidad, encadenada al flujo inasible del presente, ningún otro de los artificios resultantes de la operación de las demás técnicas de elaboración del pasado. Por consiguiente, la historia y el mito, no menos que el sueño,

carecen de verdadera participación en lo real: no son más que andamiajes epistemológicos que nos permiten afrontar el enigma del tiempo. Los respectivos productos de historia y mito son incompatibles, pues son resultado de procesos semióticos dispares, pero son equivalentes en tanto respuestas válidas a un mismo material mnemónico. Ambos procesos deben ser tenidos en cuenta si queremos acceder a un verdadero conocimiento del pasado, contrastado e interdisciplinar. Analicemos ahora las diferencias entre estas dos formas de articular el tiempo.

1.1.1: Características del tiempo histórico

El tiempo histórico es tiempo cronológico. La cronología, más que una ciencia auxiliar, es la espina vertebral de la historia. En su forma más ortodoxa y reconocida, el pensamiento histórico despliega el pasado linealmente, de forma diacrónica, partiendo de una concepción del tiempo absoluto netamente newtoniana: "*Tempus absolutum, quod aequabiliter fluit*" ("Tiempo absoluto, que fluye uniformemente"; *cit.* en Jünger, 2016: 68). El vector temporal que rige el flujo de la historia está sistemáticamente dividido según una ordenación numérica que nos permite establecer con precisión fechas o cronónimos (García Calvo, 1993: 241). Los *hechos*, unidades mínimas de la historia, se convierten en *sucesos* —esto es, esclavos de una sucesión— al asignarles un punto en la serie cronológica. En palabras del filósofo Michael Oakeshott, "*The course of events is, then, the result, not the material of history*" (Oakeshott, 1933: 76).

En esta concepción, ventajosamente racional, los sucesos conforman, como variables discretas, una cadena de causas y efectos. A una escala intergeneracional, tal relación de causalidad se manifiesta en las genealogías, una de las primeras y más puras formas de la historia: en una sucesión patrilineal, el padre es causa y el hijo efecto. Mediante la aplicación sistemática, razonada y razonable de este método, el historiador aspira a alcanzar el conocimiento de la verdad; así lo dice el Quijote en un pasaje muy querido por Borges:[4] "la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir" (primera parte, cap. 9). En tanto proceso semiótico, la historia es, como bien dice

[4] *Cit.* en *Pierre Menard, autor del Quijote* (*Ficciones*, p. 57).

Cervantes, "émula del tiempo": remeda la acción del tiempo valiéndose de la cronología como herramienta. Sistema de transformación omniabarcante y autorregulado, la serie cronológica es una *estructura*[5] de solidez y coherencia ejemplares, pero estamos equivocados si pensamos que la cronología es lo mismo que el tiempo; a lo sumo, es un ensayo de aprehender el tiempo racionalizándolo.

Prueba de que el tiempo histórico no es un saber sino una mera técnica del conocimiento es el hecho de que los dos últimos siglos nos han acostumbrado a oír la palabra "historia" en relación con todo tipo de actividades y conceptos (Foucault, 2010: 231-235): historia del arte, historia del lenguaje, historia del ferrocarril… Stephen Hawking incurre en pleonasmo al hablar de una "Historia del tiempo" (*A Brief History of Time*, 1980), y Philippe Ariès juega con la elasticidad del término en el título de su "Historia de la muerte en Occidente" (*Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, 1975). Las ciencias historiográficas, a su vez, escriben la historia de la historia (metahistoria); cabe imaginar (¿por qué no?) la posibilidad de una historia de la metahistoria, y así sucesivamente en una espiral infinita.

1.1.2: Características del tiempo mítico

1.1.2.1: Indeterminación. La naturaleza contradictoria e inestable del mito queda inmejorablemente expresada en la locución con la que suelen dar comienzo los cuentos tradicionales persas: "*yeki bud yeki nabud*",[6] que se podría traducir libremente al castellano como "érase que no se era". Este oxímoron se erige en declaración de principios del género fantástico y predispone al receptor a aceptar los códigos del mito. El hecho de encabezar una narración con este desconcertante "érase que no se era" no implica necesariamente que lo que se va a contar sea mentira; la intención del narrador es más bien establecer un marco de indeterminación para las historias maravillosas que va a relatar, neutralizando así toda posibilidad de discernimiento entre verdadero y falso. Se

[5] Aplicamos aquí la jerga de Jean Piaget a propósito de su concepto de estructura (Dor, 1986: 33).

[6] Marzolph, 2010: 220. Ejemplos en Mirsādeqí, 2016: 7, 23, 51 y 67. Esta es su forma abreviada; a veces se usa la expresión completa: "*yeki bud, yeki nabud; ġeir az Jodā hič kas nabud*": ("érase que no se era, que fuera de Dios nada era.") (*ibid.*, pp. 13, 35 y 91).

deniega así al pasado al que los cuentos nos remiten la consistencia del tiempo presente, sustrayéndolo a la certidumbre de lo vivido.

La formulación de un campo de especulación (el marco temporal en que transcurre la acción de los cuentos) en el que las cosas son y no son a la vez es una aparente violación de la regla de oro de Parménides, que fundamenta nuestro uso de la razón contraponiendo aquello que es y no puede no ser (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) a aquello que no es y no puede ser (ὡς οὐκ τε καί ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι) (DK B2.3-5). Pero, si prestamos atención al asunto, nos daremos cuenta de que las palabras del anónimo fabulista persa no contradicen en modo alguno el argumento de Parménides, ya que este formula su enunciado usando el presente de indicativo (ἔστιν), y restringiendo por tanto su aplicación al *ahora*: lo que *es* y lo que *no es*. En cambio, en la frase irania el verbo *budan* ("ser") está conjugado en pretérito, y el pasado obedece otras reglas. El código del mito nos recuerda que la lógica binaria del par de opuestos *ser/no-ser* no tiene validez en el pasado, un vasto territorio del conocimiento poblado no por seres sino por fantasmas (φαντάσματα; *cf.* Pl. *Soph.* 237a). Lo fantasmático, categoría tan cara a postestructuralistas, posmodernos y demás sofistas de nuevo cuño,[7] se puede definir justamente como aquello que ocupa un plano intermedio entre la existencia y la inexistencia. Es precisamente haciendo entrar en juego las subjetividades y ambigüedades de lo fantasmático como Platón, en el *Sofista*, pone en jaque el dualismo ontológico del "venerable y terrible" Parménides.[8]

1.1.2.2: Recuperabilidad. El tiempo mítico, al que Mircea Eliade se refería con la locución latina *in illo tempore* (Eliade, 1968: 24), está fuera de las coordenadas de la cronología. El escenario temporal de los mitos es un pasado ajeno a la memoria de los hombres en el que, sin embargo, se desarrollan acontecimientos permanentemente susceptibles de ser actualizados a través del rito. El mero hecho de referir en voz alta o representar una narración perteneciente al repertorio mítico constituye de por sí un rito

[7] Los primeros responsables de ponerlo de moda en el mundo académico fueron seguramente Deleuze y Guattari (1985: 33).

[8] No es en el *Sofista*, sino en el *Teeteto*, donde Platón, en boca de Sócrates, llama a Parménides "venerable y terrible" aplicándole una cita de Homero (Hom. *Il.* 3.172): αἰδοῖός τέ μοι ἅμα δεινός τε (Pl. *Tht.* 183e).

por el que su contenido, o su potencial simbólico, se revitaliza en el presente y hace a los oyentes partícipes de su sacralidad:

> Al recitar los mitos se reintegra ese tiempo fabuloso y, por consiguiente, se hace uno de alguna manera *contemporáneo* de los acontecimientos evocados, se comparte la presencia de los Dioses o de los Héroes. En una fórmula sumaria, se podría decir que, al *vivir* los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo *sagrado*, a la vez primordial e indefinidamente recuperable. (Eliade, 1968: 30; trad. de Luis Gil)

Resulta significativo que, en la tradición islámica medieval, la figura legendaria que se pone en relación con los orígenes de la nocturna costumbre de contar cuentos al amor de la lumbre es precisamente Alejandro, a la sazón protagonista de las sagas más emblemáticas del repertorio de los narradores de la época. Así lo explica Ibn an-Nadīm en su *Fihrist* (987):

> La verdad es que, por la voluntad de Dios, la primera persona que disfrutó de las narraciones nocturnas fue Iskandar, quien hacía que un grupo de compañeros lo entretuviera y le contara historias, no solo por el mero placer de oírlas sino con el fin de recordarlas y preservarlas. (nuestra trad., de la trad. inglesa de Dodge, 1970: 714)

Ibn an-Nadīm asevera que este es el origen de la colección de cuentos que luego acabó conformando las *Mil y una noches*. Y cierto es que, como resultado de la difusión del Pseudo-Calístenes, Alejandro aparece en las páginas de las *Mil y una noches* como uno más de los personajes que protagonizan las historias de Scheherezade (Yamanaka, 2006: 93). Por otra parte, ʿAlī ibn Šāh, en torno al siglo VIII, sugería que fue Alejandro quien impulsó, a su paso por la India, la composición de las fábulas animalescas del *Pañcatantra*, origen del *Calila y Dimna* que, traducido al persa y luego al árabe, se difundiría por toda Eurasia en el Medievo (Van Bladel, 2007: 54).

El motivo típicamente árabe de Alejandro como patrón de los primeros cuenteros pasará también al imaginario cultural de la Persia medieval. En una de las obras centrales para el presente trabajo, el *Šarafnāmé* de Neẓāmí, se refieren así los orígenes de la fascinación de Alejandro por los "cuentos nocturnos" (per. *šab afsāné*):

tani čand rā az raqibān-e rāh	ze bahr-e šab afsāné benšānad šāh
az išān jabarhā-ye ān kuh o dašt	beporsid o āgah šod az sargoẕašt
pas āngāh az har našib o farāz	be guš-e malek bar gošādand rāz

> A algunos de entre sus compañeros de viaje / hizo sentarse el rey para [que le contaran] historias de la noche. / Por relatos de aquel monte y del llano a ellos / preguntó, e informóse de los hechos del pasado. / Desde aquel entonces, de los valles y los altos / a los oídos del rey desvelaron los secretos. (Nẓ. G. *ŠN* 39.146-148; Waḥid Dastgerdí, 2015: 324.6-8)

1.1.2.3: Estratificación. Tradicionalmente, antropólogos y estudiosos de historia de las religiones han dado en distinguir dos grandes regiones temporales en el pasado construido por el mito. Uno, el campo del **mito** propiamente dicho, se refiere a su estrato más remoto: el tiempo primordial. Los protagonistas de las narraciones míticas son dioses, y su contenido es de carácter cosmogónico, cumpliendo la función de proveer de un soporte etiológico a cuestiones fundamentales sobre la constitución del mundo natural: la diferenciación del día y la noche, la separación del cielo y la tierra, la creación del hombre y el origen de los animales, de las sustancias, de los astros y del tiempo mismo. En la sociedad, la transmisión e interpretación del mito corresponde a los sacerdotes. Por otra parte, el ámbito de la **leyenda** nos remite a un estrato del pasado que, aunque también indeterminado, es más cercano: la edad de los héroes, a menudo vinculada al presente a través de genealogías. La épica, patrimonio de los bardos, es el medio de expresión de lo legendario. Sus protagonistas son hombres, y sus narraciones explican el origen de ritos, costumbres, identidades étnicas o ancestrales enemistades entre pueblos (Hiltebeitel, 1990: 32). Esta estratificación bipartita del tiempo mítico se verifica en las religiones de los pueblos primitivos, así como en el imaginario de la mitología griega. La *Teogonía* de Hesíodo, que describe el nacimiento de los dioses, y los poemas homéricos, que recogen las hazañas de los héroes, atañen a dos cortes del tiempo mítico perfectamente diferenciados; de acuerdo con la lógica del mito, las consecuencias de las acciones ancestrales de dioses y hombres se proyectan en distintos compartimentos de nuestra realidad actual.

Sin embargo, la dicotomía mito/leyenda dista mucho de ser universal, y no en todas las culturas es aplicable una distinción tan diáfana entre ambos estratos como en el mundo helénico. Así, la concepción del pasado como **historia sagrada** fue una de las innovaciones del pensamiento religioso hebreo. En la historia sagrada, el abanico del tiempo se despliega siguiendo un patrón lineal y continuo desde la Creación. En lugar de establecer una diferenciación entre una edad de los dioses y una edad de los héroes, la religión hebrea entrevera ambas en un único discurso cuyo hilo conductor es la

participación de la divinidad en los asuntos de los hombres (Eliade, 1999: 452). Esta concepción del pasado —la historia entendida como teofanía— fue heredada por las otras dos grandes religiones monoteístas, cristianismo e islam; sin embargo, estas se desvían del modelo hebreo al articular sus respectivas historias sagradas en torno a ciertos puntos de inflexión coincidentes con acontecimientos de una relevancia religiosa tan excepcional que justifican el principio de una era: para los cristianos, el nacimiento de Jesucristo; para los musulmanes, la migración del Profeta a Medina.

En el pensamiento islámico medieval, la Hégira fractura la regularidad del discurso del pasado, constituyéndose como punto de discontinuidad en cuyas dos orillas se establecen sendos estratos temporales claramente definidos. Para la comunidad de creyentes (ár. *umma'*), la Hégira marca el principio de *su* historia, historia que es intrínsecamente sagrada puesto que la organización de los árabes en torno al islam responde directamente al mandato de Dios. Todo lo sucedido antes de la Hégira es literalmente *pre*-historia, una sucesión de acontecimientos que tan solo cobra sentido al interpretarla como necesario prólogo al inicio de la era musulmana: una oscura "Edad de la Ignorancia" (ár. *ŷāhilīyah*; *cf.* Q. 48.26) iluminada tan solo por el verbo de los profetas (Lindsay, 2005: 34). Mahoma, el último de ellos (ár. *jātam an-nabiyyīn*, "el sello de los profetas"), usa un tono despectivo para referirse a las narrativas que se refieren al pasado, calificándolas de "leyendas de los antiguos" (ár. *asāṭīr al-awwalīn*), término que se repite no menos de nueve veces en el Corán[9] (Tottoli, 2002: 12-13). En el pensamiento musulmán medieval, el tiempo antes de la Hégira no participa de la consistencia ni del sistemático fluir de la historia. Los grandes nombres de la Antigüedad grecolatina, los patriarcas hebreos, los reyes persas y los héroes de las mohalacas (ár. *muʿallaqāt*) beduinas[10] conviven en un confuso magma, estructurado según los laxos códigos del tiempo mítico. Como ya más arriba hemos apuntado, personajes históricos tan dispares como Jesucristo y Alejandro eran considerados profetas, y por ello sus biografías son proclives a transgredir las normas de verosimilitud y coherencia exigidas por el protocolo de la historia.

Como personaje del mito, Alejandro ocupa una posición ambigua con respecto a la distinción entre los terrenos de leyenda e historia sagrada. Si bien en la Antigüedad fue

[9] *Q.* 6.25, 8.31, 16.24, 23.83, 25.5, 27.68, 46.17, 68.15 y 83.13.

[10] *Cf. infra* 4.2.2.3.

inicialmente una figura histórica, al enriquecerse poco a poco con elementos míticos Alejandro adquirió en el imaginario musulmán dimensión de héroe y de profeta, habitando un plano del pasado esencialmente ahistórico: la Edad de la Ignorancia. Puesto que el desarrollo y difusión de la *Novela de Alejandro* tienen lugar en la Tardoantigüedad y en la Edad Media, bajo la égida de los grandes monoteísmos, aplicar a su análisis la diferenciación entre las competencias de mito y leyenda sería improcedente, por lo que en adelante emplearemos ambos términos —leyenda y mito— indistintamente.

1.1.2.4: Dimensión teleológica. La construcción histórica del pasado se fundamenta en la aplicación del principio de causalidad. Por otra parte, la relación causa-efecto no es tampoco ajena a la gramática de los mitos, tomando en consideración que estos responden a una preocupación etiológica; sin embargo, el pensamiento mítico se diferencia radicalmente del histórico al dar especial preponderancia a las causas finales como agentes motrices del curso de los acontecimientos. En cierto modo, esta intención teleológica del discurso mítico tiene como resultado una inversión del sentido del tiempo: el pasado entendido como proyección del futuro, el tiempo como la estela del fin de los tiempos. Gran parte de los dogmas y revelaciones de los grandes monoteísmos cobran sentido únicamente en función de su dimensión escatológica. Así, el triunfo de Jesucristo sobre la muerte no es sino emulación y, en cierto modo, consecuencia de la universal resurrección de la carne que se producirá después del Armagedón.

Como una red sutil de túneles temporales, el sentido teleológico de la historia sagrada, en sus distintas variantes cristianas, hebreas o islámicas, permea la concepción medieval del pasado. Producto de su tiempo, la *Novela de Alejandro* en la tradición árabe y persa no solo participa de estas ideas, sino que ofrece uno de sus ejemplos más significativos. Conforme a la condición adquirida de Alejandro como profeta del islam, era necesario que en algún momento de sus andanzas conociese personalmente al Sello de los Profetas, Mahoma de la tribu de Qurayš. Sin embargo, por muy elástica que se haga la estructuración temporal de la era preislámica, los biógrafos de Alejandro no dejaban de ser conscientes de que casi mil años separaban las campañas del macedonio del nacimiento del Profeta. Ṭarsusí, autor del *Dārābnāmé*, encontró una audaz solución al problema: durante su peregrinación por la prodigiosa tierra de Qāf, Alejandro entra en el valle de los mártires, donde Dios le concede la merced de contemplar a un ángel que ha tomado la forma de Mahoma (Gaillard, 2005: 323). A través de este artificio

fantasmático (la sombra de Mahoma pertenece al plano intermedio entre la existencia y la inexistencia que, como hemos visto, caracteriza a los φαντάσματα platónicos) la narrativa del *Dārābnāmé* nos muestra cómo la era del islam se manifiesta prospectivamente en las tinieblas de la Edad de la Ignorancia; por medio de esta fractura temporal, le es otorgado a Alejandro, en su búsqueda del conocimiento universal, el privilegio de conocer en persona al último de los profetas.[11]

De esta manera, el presente encuentra su justificación, la legitimación de sus instituciones y la respuesta a sus porqués más diversos en las dos formas reseñadas de construcción del pasado: la racional de la historia y la simbólica del mito. Pese a estar regidas por códigos diferentes, en la práctica no aparecen como excluyentes entre sí, y podemos postular que toda aproximación al conocimiento del pasado combina, en mayor o menor medida, elementos de ambas. La narrativa mítica necesita de un mínimo armazón histórico para sostenerse; no es posible estructurar un discurso mitológico prescindiendo de genealogías. La narrativa histórica, por otra parte, necesita del mito para dotar a su discurso de un sentido que le permita ir más allá de una vacua acumulación de datos. Entre los mitos históricos más conspicuos y de mayor calado podemos mencionar las identidades nacionales (Anderson, 1993: 22-25) o el materialismo dialéctico (Tucker, 1961: 21-25), fermentos ideológicos que, justificándose en el prestigio de la historia, vehiculizan sentimientos de nacionalismo y justicia social más acordes con las subjetividades de la religión que con la neutra imparcialidad de la ciencia. En estas complejas construcciones híbridas podríamos decir que la historia aporta la forma y el mito, el contenido.

[11] El motivo del personaje piadoso que, sin ser coetáneo de Mahoma, se embarca en una fabulosa búsqueda a través del espacio-tiempo para alcanzar la bendición de conocerlo en persona, no se limita en el imaginario árabe a la figura de Alejandro/Ḏū ʻl-Qarnaīn. También se contaban historias semejantes de Moisés, del rey hebreo Buluqiyā y del rey cristiano Šarŷīl (López-Baralt, 2004: 26).

1.2: Interacción entre historia y mito en los relatos sobre Alejandro. El caso del encuentro con la reina de las amazonas

Allá donde faltaba la voluntad de rigurosidad de un cronista, un genealogista o un historiador, los estudiosos de la Antigüedad han tenido que recurrir a la exégesis del mito para reconstruir la historia. Así, para el estudio del mundo micénico se han tenido en cuenta como fuentes la *Ilíada* y la *Odisea*, así como el *Mahābhārata* para la India del período védico (Thapar, 2013: 149-150); obsérvese que, en dichos casos, la forma literaria del mito que se toma como objeto de estudio no ha cristalizado hasta cientos de años después de la época a la que se refiere. El trabajo de un investigador de talante evemerista será, frente al texto, localizar y aislar en él los vestigios de aquello que podría ser históricamente real (o, cuando menos, verosímil) y someterlos a análisis para desprender de ellos los elementos fantásticos o puramente literarios.[12] Es a propósito de este proceso de criba que persigue separar la historia del mito que resulta especialmente oportuno el tema del presente estudio. Las narrativas construidas en torno a la vida de Alejandro constituyen un excepcional campo de estudio para observar qué patrones siguen, dentro de los diferentes discursos, las relaciones de interpenetración entre elementos históricos y míticos.[13]

Como punto de partida, a nadie le cabe la menor duda de que Alejandro III de Macedonia fue un personaje real; pues bien, datables desde poco después de su muerte contamos ya con dos enfoques bien diferenciados sobre su biografía: una tradición

[12] Como dice Moses Finley en referencia a los poemas homéricos, "*The serious problem for the historian is to determine whether, and to what extent, there is anything in the poems that relates to social and historical realities*" (Finley, 1954: 20).

[13] Reproducimos las palabras de Stephen Garton:

> The evident spread and influence of Alexander myths in European, Middle Eastern and Asian cultures raises important questions about how stories, legends and myths develop, spread, perpetuate and translate across different times and cultural contexts." (Garton, 2007: 2)

histórica y una tradición mítico-legendaria. Y, también desde el primer momento, ambas se complementan y se confunden.[14]

Uno de los mejores ejemplos de esta doble dimensión de Alejandro, a quien la tradición literaria hace habitar simultáneamente los reinos de la historia y del mito, es el episodio del encuentro con la reina de las amazonas. Entre los antiguos biógrafos de Alejandro, quien lo reseña con mayor lujo de detalles es Quinto Curcio (Curt. 6.5.24-32), notorio por su predilección por los elementos más sensacionalistas y novelescos de la vida del macedonio. Curcio ubica el legendario país de las mujeres guerreras en las llanuras de Temiscira, a orillas del río Termodonte, precisamente en el lugar donde las situaban las tradiciones épica (el repertorio de leyendas en torno a los héroes) y paradoxográfica (los relatos de viajes salpicados de *mirabilia*). Cuando Alejandro se encontraba en Hircania, permitiéndose unos días de descanso en sus campañas, cuenta la narración de Curcio que vino a su encuentro Talestris, reina de las amazonas, acompañada de un séquito de trescientas mujeres guerreras. Habiendo oído que se trataba de un rey poderoso, Talestris superó su inicial decepción al descubrir la baja estatura del macedonio y le manifestó su deseo de yacer con él para concebir hijos de su estirpe. Así pues, pasaron trece días con sus noches entregados al amor, al cabo de los cuales la reina regresó a su país y Alejandro prosiguió su marcha en dirección a Partia.

El episodio resulta a todas luces una invención en la que se mestiza la narrativa histórica de las campañas de Alejandro con la atemporal leyenda de las amazonas, un *topos* tan arraigado en el imaginario heleno que no cabía concebir que Alejandro, en su marcha a través de Asia, hubiera atravesado aquella región sin entrar en contacto, de un modo u otro, con ellas. El autor de esta fantasía no fue, ni mucho menos, Curcio, quien se limitó a seguir a quienes lo precedieron como biógrafo del macedonio. Ya desde los albores del período helenístico vemos cómo el episodio de la reina de las amazonas aparece agregado y asimilado al relato oficial por un sector de los historiadores de

[14] Por lo que sabemos sobre las obras, hoy perdidas, de los primeros historiadores de Alejandro, Clitarco y Onesícrito fueron a todas luces los inauguradores de la tradición legendaria. (Domínguez Monedero, 2000: 186 y 195)

Alejandro.[15] Plutarco refleja las divergencias de sus fuentes al respecto en un significativo pasaje de su *Vida de Alejandro*:

> ἐνταῦθα δὲ πρὸς αὐτὸν ἀφικέσθαι τὴν Ἀμαζόνα οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ὧν καὶ Κλείταρχός ἐστι καὶ Πολύκλειτος καὶ Ὀνησίκριτος καὶ Ἀντιγένης καὶ Ἴστρος Ἀριστόβουλος δὲ καὶ Χάρης ὁ εἰσαγγελεύς καὶ Πτολεμαῖος καὶ Ἀντικλείδης καὶ Φίλων ὁ Θηβαῖος καὶ Φίλιππος ὁ Θεαγγελεὺς, πρὸς δὲ τούτοις Ἑκαταῖος ὁ Ἐρετριεὺς καὶ Φίλιππος ὁ Χαλκιδεὺς καὶ Δοῦρις ὁ Σάμιος πλάσμα φασὶ γεγονέναι τοῦτο. […] Λέγεται δὲ πολλοῖς χρόνοις Ὀνησίκριτος ὕστερον ἤδη βασιλεύοντι Λυσιμάχῳ τῶν βιβλίων τὸ τέταρτον ἀναγινώσκειν, ἐν ᾧ γέγραπται περὶ τῆς Ἀμαζόνος: τὸν οὖν Λυσίμαχον ἀτρέμα μειδιάσαντα "καὶ ποῦ", φάναι, "τότε ἤμην ἐγώ;"
>
> Cuentan los más que en este lugar vino a verle la amazona, entre ellos Clitarco, Políclito, Onesícrito, Antígenes, Istro, Aristóbulo, y también Cares el chambelán [*eisangeleus*, cargo tomado de la corte persa], Tolomeo, Antíclides, Filón de Tebas y Filipo de Teángela, y frente a estos Hecateo de Eretria, Filipo de Calcidia y Duris de Samos dicen que se trata de una invención. […] Y se dice que muchos años después, Onesícrito estaba recitando en voz alta para el entonces reinante Lisímaco el cuarto libro [de su *Historia*], donde estaba escrito lo de las amazonas; ante lo cual Lisímaco, sonriendo plácidamente, dijo: "¿Y dónde estaba yo entonces?" (Plut. *Alex.* 46)

Fueron muchos en la Antigüedad los escépticos que, frente al episodio de la reina de las amazonas, adoptaron una actitud crítica y se posicionaron junto al ἑταῖρος Lisímaco que, arropado por el sentido común, pregunta "¿y dónde estaba yo?". En aras de la veracidad, Estrabón lo descarta por fantástico e improbable (Str. 11.5.4-5). Tanto Estrabón, en este pasaje, como Plutarco (Plut. *Alex.* 46.2) califican el episodio como ἄπιστον, "inverosímil" o "indigno de crédito": precisamente el mismo adjetivo con el que Sócrates se refiere a los antiguos mitos de centauros, gorgonas, pegasos y quimeras en el *Fedro* (Pl. *Phdr.* 229e). Vemos cómo de esta forma la construcción de la memoria de Alejandro ha entrado en el terreno de lo inverosímil, adoptando el lenguaje y la esencial ahistoricidad del mito.

[15] Aparte de en la obra de Curcio, encontramos el episodio en Diod. Sic. 17.77.1-3; Just. *Epit.* 12.3.4-8; Str. 11.5.4; Arr. *Anab.* 7.13; Oros. 3.18.5. Para un estudio comparativo de estas fuentes, *cf.* Domínguez Monedero, 2000: 172-181.

Como era de esperar, la aventura de las amazonas cobrará especial relevancia en los relatos novelescos de la vida de Alejandro que proliferaron a lo largo de la Antigüedad tardía y la Edad Media,[16] al tiempo que quedará excluida de las obras historiográficas más serias, por su falta de credibilidad. Pero quizá lo más chocante del asunto, como deja de manifiesto el pasaje de Plutarco citado más arriba, es que ni siquiera quienes acompañaron a Alejandro fueran capaces de ponerse de acuerdo en la reconstrucción de aquello que se supone que vivieron y vieron con sus propios ojos (αὐτοψία)[17]. Esto se debe a la consciencia tan tempranamente adquirida por la cultura helenística de que Alejandro, más allá de una importante figura política, estaba destinado a convertirse en una referencia simbólica, y que para referirse a él como héroe civilizador (o, dadas sus ambiciones, universalizador) era pertinente y necesario el lenguaje del mito. La intrusión del mito en una construcción histórica del pasado exige abrir una brecha en la concepción de la temporalidad. Así, por obra y gracia del pensamiento mítico, los protagonistas del discurso histórico, sujetos a causalidades y certidumbres, aterrizan en la quieta sincronicidad del tiempo de los héroes, *in illo tempore*. Veamos cómo se verifica este deslizamiento en el caso concreto del episodio de Alejandro y la reina de las amazonas.

Ya el propio Alejandro se ocupó y preocupó de revestir su persona de una aureola heroica, sintiéndose sucesor en su campaña asiática de los dos míticos conquistadores y civilizadores del Oriente: Heracles y Dioniso. Tradicionalmente, la dinastía real de Macedonia se vinculaba a Heracles (Hdt. 8.137.1; Plut. *Alex.* 2.1). Su esposa Deyanira, madre de Hilo, el primero de los heráclidas, era a su vez considerada hija del dios Dioniso (Grimal, 1981: 135). Si bien las audaces pretensiones de Alejandro de emparentarse con el Amón egipcio resultaron más dificiles de asumir a sus contemporáneos, ninguno de ellos habría puesto en duda el hecho de que, conforme a las genealogías establecidas, por sus venas corría la sangre de Heracles y de Dioniso. Vinculándose a ellos de forma consciente y meditada, el hijo de Filipo reivindica su propia participación en la divinidad

[16] En nuestro campo de estudio, sirve de inspiración para el capítulo del *Dārābnāmé* en que se relata el paso de Eskandar por Sabāt, un país de mujeres guerreras y hambrientas de sexo, y su encuentro con la reina Sabāterah (Gaillard, 2005: 267-277).

[17] Sobre la *autopsía* como excusa típica de la paradoxografía griega para hacer pasar por verdadero lo inventado, *cf.* Albadalejo Vivero, 2005: 140.

y sus derechos sobre las naciones de Asia, como se transluce en estas palabras que le atribuye Plutarco:

> νῦν δὲ σύγγνωθι, Διόγενες, Ἡρακλέα μιμοῦμαι καὶ Περσέα ζηλῶ, καὶ τὰ Διονύσου μετιὼν ἴχνη, θεοῦ γενάρχου καὶ προπάτορος, βούλομαι πάλιν ἐν Ἰνδίᾳ νικῶντας Ἕλληνας ἐγχορεῦσαι καὶ τοὺς ὑπὲρ Καύκασον ὀρείους καὶ ἀγρίους τῶν βακχικῶν ἀναμνῆσαι κώμων.
>
> Permíteme ahora, Diógenes, que imite a Heracles, que emule a Perseo y que siga los pasos de Dioniso, progenitor y divinal autor de mi familia, y quiera que los victoriosos griegos bailen nuevamente en India y revivan la memoria de las orgías bacanales entre los que viven, salvajes y montaraces, más allá del Cáucaso. (Plut. *De Alex. fort.* 1.10)

Tanto Heracles como Dioniso están íntimamente relacionados con la esfera mítica de las amazonas: uno de sus trabajos llevó al primero a las riberas del Termodonte en busca del cinturón de Hipólita, remota antecesora de Talestris en el trono de las amazonas (Grimal, 1981: 246); en cuanto a Dioniso, contaban los antiguos que fue este dios quien expulsó a las amazonas de su residencia originaria en la región de Éfeso, forzándolas a emigrar al interior de Asia (Paus. 7.2.4; Plut. *Quaest. Graec.* 56). Alejandro, al mostrarse confraternizando con las amazonas, trasciende las barreras de la historia y accede al curso del tiempo mítico (*in illo tempore*): tiempo fuera del tiempo, tiempo compartido con sus predecesores —ahora sus pares— Heracles y Dioniso. Su inseminación de Talestris tiene una gran carga simbólica: al fecundar a esta mujer imaginada, Alejandro siembra los surcos del mito, que demostrarán ser extraordinariamente fértiles. Aquiles, antepasado y referente de Alejandro hasta el punto de que este, según cuenta Onesícrito, dormía con la *Ilíada* debajo de la almohada (Plut. *Alex.* 8.2), tuvo que escoger entre la fama o una vida larga; al macedonio su transmutación en carne de mito le garantizará una fama de perdurabilidad sin precedentes, pese a su temprana muerte.

Talestris es la primera de un largo historial de amantes ficticias en la tradición libresca de la leyenda de Alejandro; ya de lleno en el terreno de lo fantástico, esta serie culmina con el romance descrito en el *Eskandarnāmé* persa entre el héroe macedonio y la ultramundana Arāqit, princesa de las hadas y soberana de las montañas de esmeralda de Qāf. A estas alturas de su evolución como mito, el personaje literario de Alejandro está ya más cerca de Amadís de Gaula que del áspero rey soldado que nos describen Curcio y Arriano. Sin embargo, se equivocan quienes piensan que todo el conglomerado

de mitos y leyendas surgido en torno a Alejandro debe ser desechado si pretendemos conocer al "verdadero" Alejandro. Al contrario, estas narrativas son imprescindibles para llegar a una aprehensión completa del alcance simbólico del personaje en tanto epítome del universalismo y difusor del genio helénico, así como de su huella en el desarrollo de la cultura occidental y, como veremos, también la oriental. Al fin y al cabo, la meta del investigador es construir un saber (ἐπιστήμη), el saber del pasado, a través de la combinación de diferentes técnicas. Como hemos visto, los procesos semióticos de historia y mito presentan dos técnicas distintas de construcción del pasado; por separado, no son más que meras narrativas, vehículos de información o, a lo sumo, proveedores de entretenimiento. Conjuntamente tienen la potencialidad de permitirnos vislumbrar el auténtico conocimiento. En el campo que aquí nos ocupa, es menester dar comienzo mediante la técnica histórica para contextualizar el origen de la *Novela de Alejandro*, surgida de los fermentos culturales de la Alejandría tardoantigua, y rastrear el recorrido de esta narrativa, inseparable de la transmisión de la cultura griega, hasta que llega a Delhi mil años después.

2: Capital de la memoria. El sustrato cultural de Alejandría y la génesis del Pseudo-Calístenes

Alexandria, the capital of Memory.
(Lawrence Durrell, *Justine*, p. 172)

πλοῦτος, παλαίστρη, δύναμις, εὐδίη, δόξα,
θέαι, φιλόσοφοι, χρυσίον, νεηνίσκοι,
θεῶν ἀδελφῶν τέμενος, ὁ βασιλεὺς χρηστός,
Μουσῆον, οἶνος, ἀγαθὰ πάντ᾽ ὅσ᾽ ἂν χρῄζῃς
(*Herod.* 1.28-31)[18]

2.1: Origen, significación y particularidades de Alejandría de Egipto

Como síntoma de su obsesión por la perdurabilidad de su nombre, Alejandro, fundador de ciudades, sembró la ecúmene de Alejandrías.[19] Esteban de Bizancio enumera hasta dieciocho, dispersas por el inmenso territorio que sirvió de escenario a la campaña asiática. En Aracosia y Bactria, entre sogdianos y oritas, a orillas del Oxo y del Indo, a los pies del Tauro y del Paropamiso, surgieron Alejandrías a discreción en rincones del

[18] "Riqueza, palestras, prosperidad, un clima agradable, renombre, / espectáculos, filósofos, oro, muchachos, / el templo de los dioses hermanos [Tolomeo II y Arsínoe], un rey generoso, / el Museo, vino, todo lo bueno que se puede desear." El mimógrafo Herodas escribe estos versos reinando Tolomeo Filadelfo, en el s. III AEC.

[19] En esto seguía la estela de su padre, fundador de Filipópolis y Filipos.

mundo hasta entonces ignorados por los propios grecomacedonios (Fraser, 1996: 1-2). De entre ellas, la que sobrepasó a todas en fama y prosperidad, y aun a las demás ciudades de su tiempo, fue la fundada en el delta del Nilo, en el emplazamiento del puesto de guardia de Racotis. Situado entre la línea costera y el lago Mareotis, Racotis no pasaba de ser un modesto asentamiento de carácter militar que albergaba a un destacamento de soldados persas encargados de proteger el área de las incursiones de los piratas (Str. 17.1.6). Alejandro supo ver las potencialidades estratégicas del enclave al escogerlo como ubicación para una fundación de nueva planta. Por añadidura, el lugar resultaba particularmente evocador al imaginario de los griegos, pues la leyenda lo relacionaba con el νόστος de Menelao: la isla de Faro, frente a las costas de Racotis, es donde Homero imaginó la morada de Proteo, el inmortal anciano del mar (Hom. *Od.* 4.354 ss.). Tratándose de una localización de pedigrí homérico, no nos sorprende que los autores antiguos se hicieran eco de una tradición según la cual habría sido el propio Homero quien, apareciéndose en sueños, hubiera sugerido a Alejandro que fundara allí una ciudad (Plut. *Alex.* 26.3-7).

Alejandría de Egipto se encuentra, en palabras de Dión de Prusa, "en el nudo de la Tierra entera" (ἐν συνδέσμῳ τῆς ὅλης γῆς) (Dio Chrys. *Or.* 32.36). Su ubicación privilegiada le confiere un carácter de ciudad-bisagra, punto de encuentro entre Oriente y Occidente; como tal, Alejandría es réplica y reflejo de la propia trascendencia de Alejandro y sus aspiraciones universalistas. Es bien sabido que, tras la campaña asiática de los grecomacedonios, las relaciones entre Asia y el mundo mediterráneo cambiaron de paradigma. Se intensificaron las interacciones transculturales entre ambos continentes, en consonancia con el proyecto de una helenización global cuyo objeto era relegar a la obsolescencia las fronteras establecidas entre Europa y Asia: unas fronteras refrendadas y perpetuadas por el mito desde tiempos inmemoriales. La aspiración suprema de Alejandro (y esto es tan válido para el personaje histórico como para el Alejandro de las leyendas) era resolver de una vez por todas el enfrentamiento secular entre las dos orillas del Bósforo, una rivalidad que ya en los albores del período arcaico había servido como tema a la *Ilíada*. Heródoto, en el arranque de sus *Historias*, remontaba los orígenes del conflicto a una cadena de raptos recíprocos perpetrados *in illo tempore*:[20] Ío capturada por los fenicios y la tiria Europa, en revancha, por los cretenses; luego, Medea raptada

[20] Sobre el sentido de esta expresión, *cf. supra* 1.1.2.2.

por Jasón y Helena por Paris el troyano (Hdt. 1.1-5). Es así como el lenguaje del mito justifica la enemistad entre Oriente y Occidente —o, formulado de otra manera, entre griegos y bárbaros. El mismísimo Alejandro no pudo nada contra la inercia de esta construcción mítica, que aún hoy, convenientemente maquillada y adaptada a los tiempos que corren, se mantiene más viva que nunca.

La contraposición agonal entre dos bloques de civilizaciones, persistente a través de los siglos, forjó mediante la afirmación de sus diferencias las identidades respectivas de Europa y Asia. El sueño universalista de Alejandro fue malogrado por las guerras de los diádocos, que inmediatamente volvieron a fragmentar el mapa y acabaron dando paso, al cabo de los siglos, a un nuevo equilibrio dual de poderes entre el emperador de Roma y el *šāhanšāh* de Persia, dos figuras que el sasánida Cosroes II, en una carta a su homólogo Mauricio, describía con pomposa retórica como "los dos ojos del mundo" (Canepa, 2009: 1). Pero, si bien el intento de alcanzar una síntesis en el par dialéctico Oriente-Occidente fracasó por completo en el plano político, hay que conceder que en términos culturales, económicos y comerciales, las campañas de Alejandro marcaron un antes y un después en la Antigüedad. Y la recién fundada Alejandría, ese "nudo del mundo" que decía Dión, estaba llamada a representar un papel fundamental en el siguiente acto de la historia de la humanidad, el período que los historiadores llamamos helenístico.

2.1.1: Rutas comerciales

Decía Borges que, por una feliz casualidad del lenguaje, encontramos el oro en la palabra Oriente (*Siete noches*, p. 23). En efecto, el imaginario occidental relaciona el Oriente con lo áureo, no solo por el color que pintan sobre el horizonte los primeros rayos del sol, sino por considerarse lugar de procedencia de metales preciosos, especias exóticas y raros materiales destinados a la producción de artículos suntuarios. ¿Qué mejor ejemplo de este lugar común que el oro, incienso y mirra que, según la tradición popular, traían consigo los Reyes Magos de Oriente? Tras las campañas de Alejandro, los relatos de soldados y aventureros, embaucadores y embajadores (como Megástenes, enviado de los Seléucidas en Pāṭaliputra) despertaron la codicia de los más emprendedores hombres de negocios, que apostaron por abrir sus mercados a India, China y la *Arabia Felix* en busca de materias primas para la pujante industria del lujo. Para acceder a tierras tan remotas,

se abrió por tierra la maraña de caminos que conocemos como la Ruta de la Seda y por mar la travesía del Mar Rojo. En los siglos subsecuentes, este comercio prosperaría hasta la desproporción; en tiempos de Vespasiano, un indignado Plinio calculaba que anualmente suponía al Imperio un gasto no inferior a cincuenta millones de sestercios (Plin. *HN* 6.26). Estrabón nos cuenta de primera mano cómo cada verano unas ciento veinte naves, aprovechando el ciclo del monzón (o, como entonces los llamaban, los vientos etesios), partían hacia la India desde el puerto de Myos Hormos, en Egipto, para regresar cargadas de resinas aromáticas y piedras preciosas (Str. 2.5.12). Estas mercancías se distribuían a todo el Mediterráneo desde el puerto de Alejandría (Singh, 1988: 20-26).

2.1.2: Cosmopolitismo

El caudal de todo este comercio, y el aluvión cultural que llevaba consigo, atravesaba como un flujo constantemente revitalizante la ciudad del delta del Nilo, convirtiéndola en la más cosmopolita de las urbes de la Antigüedad, muy por delante de las comparativamente provincianas πόλεις del mundo helénico o hasta de la mismísima Roma. Filón el Judío llama πολύπολις a Alejandría (Philo *In Flacc.* 163): "ciudad múltiple" o "ciudad de ciudades", en alusión a la diversidad étnica que la caracterizaba. La población flotante de Alejandría contaba con representantes de los grupos humanos más dispares y remotos; un esclarecedor testimonio a este respecto nos lo ofrecen las palabras que el orador Dión de Prusa dirige a su audiencia en la Alejandría de tiempos de Trajano:

> ὁρῶ γὰρ ἔγωγε οὐ μόνον Ἕλληνας παρ' ὑμῖν οὐδ' Ἰταλοὺς οὐδὲ ἀπὸ τῶν πλησίον Συρίας, Λιβύης, Κιλικίας, οὐδὲ τοὺς ὑπὲρ ἐκείνους Αἰθίοπας οὐδὲ Ἄραβας ἀλλὰ καὶ Βακτρίους καὶ Πέρσας καὶ Ἰνδῶν τινας.
>
> Pues no solo veo griegos e itálicos entre vosotros, no solo sus vecinos sirios, libios y cilicios, y además de estos etíopes y árabes, sino también bactrianos y persas y algunos indios.[21] (Dio Chrys. *Or.* 32.40)

La imagen de un público tan variopinto e internacional abarrotando las gradas del teatro para escuchar el elegante verbo de Dión, al que no en vano apodaban "pico de oro"

[21] Sobre este discurso y su contexto histórico, *cf.* Jones, 1978: 36-44.

(gr. Χρυσόστομος), puede interpretarse en cierta medida como un triunfo del sueño de Alejandro de unir la diversidad de los pueblos bajo una hegemonía cultural helénica. Este fenómeno, sin embargo, jamás llegó a ocurrir a gran escala, sino que se puede considerar un endemismo de ese privilegiado crisol de culturas y laboratorio de ideas que fue la ciudad de Alejandría; huelga decir que no participaba de esta actividad intelectual la ciudad entera, sino tan solo un sector cultivado de su población. El resto de los alejandrinos, como luego les recrimina Dión en el mismo texto, se mostraban más interesados en el hipódromo que en los discursos.

2.1.3: Demografía

Desde su fundación, el asentamiento creció de manera asombrosa, beneficiándose de su emplazamiento en la encrucijada de tres continentes. Cierto es que un primer empujón a este crecimiento fue debido a que el propio Alejandro dispuso el traslado del próspero mercado de Canopo a la recién inaugurada ciudad, operación de la que se encargó con mano de hierro Cleómenes de Náucratis, sin mostrar ningún tipo de escrúpulo en presionar y extorsionar a los comerciantes egipcios para que cambiaran de sede (Arist. *Oec.* 2.2.33). Pero aunque los medios empleados dejaran mucho que desear en lo que a ética se refiere, se alcanzó el fin perseguido y la joven Alejandría se enriqueció rápidamente. En el siglo I AEC, Diodoro Sículo, que la visitó en sus tiempos de mayor esplendor, escribe sobre ella en términos que no permiten dudar de su preponderancia sobre las demás ciudades del Mediterráneo oriental:

> καθόλου δ᾽ ἡ πόλις τοσαύτην ἐπίδοσιν ἔλαβεν ἐν τοῖς ὕστερον χρόνοις ὥστε παρὰ πολλοῖς αὐτὴν πρώτην ἀριθμεῖσθαι τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην· καὶ γὰρ κάλλει καὶ μεγέθει καὶ προσόδων πλήθει καὶ τῶν πρὸς τρυφὴν ἀνηκόντων πολὺ διαφέρει τῶν ἄλλων. τὸ δὲ τῶν κατοικούντων οἰκητόρων αὐτὴν πλῆθος ὑπερβάλλει τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν οἰκήτορας.
>
> En general, la ciudad ha experimentado tal crecimiento en los últimos tiempos que es considerada por muchos la primera de cuantas hay en la ecúmene, pues en hermosura y grandeza, en abundancia de riquezas y de todo lo orientado al lujo supera con mucho a las demás. El número de los ciudadanos en ella establecidos sobrepasa al de los habitantes de las demás ciudades. (Diod. Sic. 17.52.5-6)

¿Exagera Diodoro al considerarla la ciudad más poblada del mundo? Su población en torno al cambio de era oscila entre los 180.000 habitantes registrados en un papiro de la época (Musurillo, 1954: III, i.15) y los 300.000 mencionados por el historiador siciliano (Diod. Sic. 17.52.6); teniendo en cuenta que en este tipo de cómputo se solía excluir a los esclavos, a las mujeres y a los niños, la población real de Alejandría arrojaría una cifra en torno al medio millón de habitantes (Delia, 1988: 291-292; Finley, 1973: 97). Tal concentración demográfica solamente podía ser sobrepasada en la época por la ciudad de Roma, que a la sazón rondaba el millón de almas (Storey, 1997: 966). Así que, contrariamente a la afirmación del Sículo, Alejandría ocuparía un segundo puesto, pero aun así representa una concentración urbana de proporciones extraordinarias para su tiempo; y no pasemos por alto que, en el *floruit* de Diodoro, que coincide aproximadamente con la dictadura de Julio César, Roma era aún una ciudad de ladrillo, mientras que las amplias avenidas de la capital de los Tolomeos llevaban siglos revestidas de mármol.

2.1.4: Grupos étnicos y sus cultos

En cuanto a la composición de esta aglomeración humana, los distintos barrios de Alejandría daban cobijo a miembros de las más diversas procedencias y confesiones de todo el ámbito del Mediterráneo oriental. Al contrario de las κατοικίαι convencionales, en las que el grueso de los colonos provenía de una metrópoli común, la diversidad étnica y cultural fue seña identitaria de Alejandría de Egipto desde sus primeros días. En palabras de Daniel Selden, "*From its historical inception, Alexandria was a city where to be an outlander was paradoxically the norm*" (Selden, 1998: 290). En los primeros siglos de existencia de la capital de los Lágidas, podemos estructurar su demografía en tres grandes grupos, que coinciden igualmente con las tres grandes religiones de la Alejandría helenística:

2.1.4.1: Griegos y macedonios. Colonos de la orilla opuesta del Mediterráneo, o, como Sócrates podría haber dicho, ranas del otro lado de la charca (Pl. *Phd.* 109b), los griegos proveyeron a la ciudad de su sustrato cultural dominante: no en balde Plutarco la calificaba de πόλις Ἑλληνίς ("ciudad helénica"; Plut. *Alex.* 26.2). Inicialmente, los nuevos

pobladores de ultramar vinieron sobre todo de las distintas πόλεις del Egeo, agrupándose en pequeñas comunidades que representaban a más de cincuenta identidades étnicas del mundo griego (Selden, 1998: 290; Erskine, 2013:172). Cabe conjeturar que en los primeros tiempos de Alejandría los rodios en particular tuvieran una amplia representación, ya que, recién fundada, la ciudad mantuvo intensas relaciones comerciales con el puerto de Rodas (Lane Fox, 2007: 320). El gobierno de los Tolomeos organizó a los ciudadanos alejandrinos de origen griego según el modelo clásico de demos, tribus y fratrías, concediéndoles el estatus de πολῖται y ciertos privilegios fiscales; sin embargo, la mayoría de los inmigrantes allí establecidos optaban por no renunciar a su ciudadanía de origen (Selden, 1998: 294). Luego, bajo el control político de Roma, Alejandría acogió a ciudadanos procedentes de todos los puntos del Imperio.

Los primeros habitantes, de origen grecomacedonio, trajeron consigo el culto a los dioses del panteón griego. Dentro del recinto de las murallas se edificaron templos dedicados a Posidón, Pan (la peculiar forma de piña del Paneo dominaba el horizonte de la ciudad), Hefesto, Hermes, Adonis, Atenea, Dioniso, Tiqué, Némesis y, por supuesto, Zeus, bajo sus advocaciones de Meliquio y Uranio (Haas, 1997: 148; Hadas-Lebel, 2012: 17). Además, no hay que olvidar que Alejandría era la sede del culto heroico de su fundador, convenientemente divinizado por los Tolomeos; su cuerpo se conservaba en el σῆμα Ἀλεξάνδρου[22], un sepulcro de aparato sito en pleno corazón de la ciudad.

En el ocaso de la Antigüedad, cuando el cristianismo devino religión dominante, todos los alejandrinos que persistieron en su veneración de las divinidades del panteón griego funcionaron *de facto* como una comunidad, pese a su diversidad de cultos y a carecer de carácter sectario. Fue su apreciación como comunidad por los padres de la Iglesia la que los encasilló en la categoría común de ἑλληνικοί o ἐθνικοί, apelaciones recurrentes en los escritos de Atanasio, Rufino o Sócrates Escolástico (Haas, 1997: 134).

2.1.4.2: Egipcios. Se trata de un contingente de nativos venidos de distintos puntos de la cuenca del Nilo, al principio bajo coacción de los grecomacedonios, impacientes por poblar cuanto antes el nuevo asentamiento. Constituían el grupo demográfico más numeroso de Alejandría (Scheidel, 2004: 24-27). Practicaban cultos herederos de las

[22] "Tumba de Alejandro", o, según otras fuentes, σῶμα Ἀλεξάνδρου, "cuerpo de Alejandro". El juego de palabras σῆμα/σῶμα fue muy usado por los platónicos.

tradiciones sagradas locales, en modo alguno articulados como una única religión cohesionada; más que de "la religión egipcia", en la época helenística cabe hablar de "las religiones egipcias". Las constantes disputas internas de los egipcios sobre cuestiones religiosas eran proverbiales, como demuestra la sátira que Juvenal les dedica (Juv. 15.33-92) o la interpelación que les dirige Flavio Josefo: "*Quomodo etiam, cum uso sitis Aegyptii, inter alterutros proelio magno et sine foedere de religione contenditis?*" ("¿Por qué vosotros, que sois todos egipcios, libráis unos contra otros una guerra encarnizada y sin cuartel sobre la religión?"; Joseph. *Ap.* 2.65-66; trad. de José Ramón Busto Saiz, en Spottorno *et al.*, 1987. p. 213).

2.1.4.3: Judíos. El tercer libro de los Macabeos, que no está incluido en el canon de la Iglesia romana pero sí en el ortodoxo, narra la persecución de los judíos de Egipto por Tolomeo Filopátor. Con la cautela que requiere el manejo de las fuentes bíblicas, condicionadas por su carácter de historia sagrada y la flagrante subjetividad que ello implica, podemos extraer de su lectura dos conclusiones: a) que en tiempos del cuarto de los Tolomeos (r. 221-203 AEC) los judíos de Alejandría formaban ya una comunidad influyente y numerosa; b) que ya entonces bullía entre sus conciudadanos gentiles el furor antisemita que, como un insidioso compañero de viaje, ha seguido amenazando a la diáspora israelí a lo largo de la historia hasta nuestros días.

En el siglo I EC los judíos constituían aproximadamente una tercera parte de la población de la ciudad (Hadas-Lebel, 2012: 17; Martín, 2009: 258, n. 95). Ellos presumían de que había sido Alejandro en persona quien les asignara un barrio entero de la ciudad para vivir en él. Esta cesión no resulta históricamente muy verosímil (la inmigración se habría producido paulatinamente en un proceso de décadas, si no de siglos); la historia es, más bien, una elaboración producto de la lógica de una comunidad que, sintiéndose parte imprescindible de la ciudad, se define y autoafirma haciendo impensable que jamás hubiera existido una Alejandría sin judíos. Según la versión del fariseo Flavio Josefo, que amén de historiador fue importante dignatario de los judíos alejandrinos, Alejandro concedió la ciudadanía a los judíos en las mismas condiciones que a los propios macedonios (Joseph. *Ap.* 2.36). Aunque, teniendo en cuenta la parcialidad del autor, no es prudente dar mucho crédito a tal afirmación, lo cierto es que los judíos constituían en Alejandría una unidad sociopolítica fuertemente cohesionada, prácticamente una ciudad dentro de la ciudad, que sin dejar de estar supeditada al

gobierno local funcionaba con un alto grado de autonomía.[23] En cuanto a su colonización del espacio religioso, había sinagogas esparcidas no solo por el barrio judío, sino por toda la extensión de la ciudad (Philo *Leg.* 20).

En el constante préstamo, circulación e intercambio de elementos culturales entre estas tres comunidades encontrará sus señas de identidad la cultura idiosincrásica de la Alejandría tolemaica. Esta coyuntura recuerda poderosamente un caso muy posterior de encuentro y convivencia de tres pueblos rivales, pertrechados con sus tres religiones respectivas, en una misma ciudad: el Toledo medieval. En ambos casos, el diálogo entre las tres culturas fructificó en un excepcional desarrollo de las artes y las letras. Pero, también en ambos casos, el encuentro no estuvo falto de fricciones.

2.1.5: Conflictos interétnicos y violencia religiosa

En la Alejandría helenística se respiraba una tensión permanente entre la comunidad judía y los nativos egipcios, ocasionando malestar social, así como, de forma intermitente, enfrentamientos, rebeliones y masacres. La propia naturaleza de la religión hebrea estaba en la raíz de todo este alboroto: si bien los cultos politeístas de egipcios y romanos no tenían ningún problema de compatibilidad, ya fuera entre sí (como atestiguan el culto local a Serapis o los misterios isíacos que tanto fascinaban a Plutarco) o con otros cultos importados de Oriente (como zoroastrismo y mitraísmo)[24], el culto a Yahvé, en

[23] Los historiadores del mundo helenístico conocen esta fórmula como *politeuma*. E. Mary Smallwood define el politeuma como "*a recognized, formally constitued corporation of aliens enjoying the right of domicile in a foreign city, a city within a city: it had its own constitution and administered its internal efforts as an ethnic unit though officials distinct from and independent of those of the host city*." (*cit.* en Haas, 1997: 96).

[24] Aunque muy minoritario y prácticamente irrelevante en comparación con los de Isis y Serapis, hay evidencias de la existencia de un culto a Mitra en Alejandría (Martin, 2013: 106-110). De acuerdo con el relato de Sócrates Escolástico, en 391 una cuadrilla de obreros cristianos descubrió soterrado un antiguo templo mitraico; con la aprobación del obispo Teófilo, los cristianos hicieron escarnio público de las imágenes halladas en el templo, lo que despertó la indignación entre la comunidad pagana y fue causa de disturbios (Socrates *Hist. eccl.* 5.16). Esto demuestra que Mitra era una divinidad especialmente cara a los

cambio, era excluyente y se negaba a reconocer a los demás dioses, rebajados a la categoría de meros ídolos. En una época en que las circunstancias exigían a las religiones una adaptabilidad pareja a los cambios políticos y sociales, la inflexibilidad de los hijos de Israel suscitó todo tipo de rencores. Queda a la discreción del lector si a esta firmeza en las creencias la quiere llamar integridad o integrismo; en todo caso, fue heredada por los dos grandes monoteísmos subsecuentes: el cristianismo y el islam.

Aparte del problema judío, Alejandría se vio sacudida en la Antigüedad por un rosario de guerras, violencia faccional y conflictos religiosos. Resulta muy representativo al respecto un pasaje de la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes, aquel que relata la disputa de los diádocos sobre el cadáver de Alejandro: los generales no logran ponerse de acuerdo sobre el lugar donde le darán sepultura. Buscando un árbitro imparcial, consultan al oráculo de Zeus Babilonio (presumiblemente, el dios Baal), quien prescribe llevar al cuerpo a Menfis, en Egipto. Los generales acatan el oráculo, pero al llegar a Menfis con el sarcófago se ven obligados a cambiar de planes:

> ὁ δὲ ἀρχιπροφήτης τοῦ Μεμφίτου ἱεροῦ εἶπεν· Ἀγάγετε αὐτὸν εἰς τὴν πόλιν, ἣν αὐτὸς ἔκτισεν ἐν τῇ Ῥακωτίδι· ὅπου γὰρ ἂν ᾖ τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐ παύεται ὁ τόπος οὗτος πολέμοις καὶ μάχαις ταραττόμενος.
>
> Pero el sumo sacerdote del templo de Menfis dijo: 'No lo depositéis aquí, sino en la ciudad que fundó en la comarca de Rakotis. Pues donde quede este cuerpo, esa ciudad será agitada y revuelta por guerras y combates'. (Ps.-Callisth. 3.34; trad. de García Gual, 2010: 202)

Así que el cuerpo de Alejandro, para mayor gloria de los Tolomeos, acaba en la ciudad que hizo construir en Racotis.[25] Parece que el oráculo primitivo, que auguraba venturas al lugar que acogiera el sepulcro del macedonio, fue astutamente alterado por el Pseudo-Calístenes para adecuarse a la tormentosa historia de su ciudad (García Gual,

---

paganos de Alejandría (Watts, 2006: 190). En la versión armenia del Pseudo-Calístenes, especialmente ligada al legado alejandrino, aparecen referencias a Mitra, asociado al culto solar, bajo su nombre armenio Mihr (Wolohojian, 1969: 58).

[25] Aunque no menciona nada sobre el oráculo, la escala que hace en Menfis el cuerpo de Alejandro es también mencionada por Curcio (Curt. 10.10.20). Tras la historia del Pseudo-Calístenes parece ser que se escondía una realidad: inicialmente el cuerpo de Alejandro estuvo alojado en Menfis, y fue trasladado a Alejandría por orden de uno de los primeros Tolomeos, o bien el Sóter o bien el Filadelfo (Adriani, 2000: 5-6).

2010: 202). Siempre se deja a los dioses en mejor lugar reescribiendo los oráculos a toro pasado (*vaticinia post eventum*).[26] Sin embargo, la proverbial inestabilidad política y la violencia perpetuamente latente de la Alejandría de hace dos mil años[27] no fueron impedimento para que la ciudad se convirtiera en un incomparable foco de creación artística e investigación científica, quizá el mayor de toda la Antigüedad. Esto nos trae a la memoria la siniestra argumentación que, parado frente a un tiovivo del Prater, discurre Harry Limes —interpretado memorablemente por Orson Welles— en *El Tercer Hombre* (*The Third Man*, Carol Reed, 1949):

> In Italy for thirty years under the Borgias they had warfare, terror, murder, and bloodshed, but they produced Michelangelo, Leonardo da Vinci, and the Renaissance. In Switzerland they had brotherly love —they had five hundred years of democracy and peace, and what did that produce? The cuckoo clock!

2.2: La formación del sustrato cultural alejandrino

2.2.1: La política cultural de los Tolomeos

Los reyes de la dinastía lágida, al asumir el poder en Egipto, tuvieron que desarrollar recursos de representación y propaganda que ayudaran a afianzarlos, a los ojos del pueblo, en su recién adquirido puesto. Para ello tenían dos frentes abiertos: por una parte, debían legitimarse como faraones, entroncando con la tradición dinástica local; por otra, como βασιλεῖς, declarándose los verdaderos sucesores de Alejandro y de la monarquía macedonia (Pfeiffer, 2008: 387). Estas estrategias de legitimación pasaron, respecto a lo primero, por manifestar interés por la antigua cultura de los egipcios y tomar

[26] Parece ser que, como denunciaban escépticos, cristianos y epicúreos, reescribir los oráculos que habían demostrado ser erróneos era una práctica habitual entre los antiguos (Luc. *Alex.* 27-28).

[27] Como escribe Amiano Marcelino a propósito de la Alejandría del siglo IV EC, "… civitate quae suopte motu et ubi causae non suppetunt, seditionibus crebris agitatur et turbulentis" ("… ciudad que, por su propio carácter y sin motivo alguno, se ve agitada por frecuentes y turbulentas revueltas") (Amm. Marc. 22.11.4).

medidas para su preservación, así como financiar la restauración y ampliación de algunos de los templos más significativos de la religión egipcia, verbigracia los de Karnak y Luxor (Selden, 1998: 294; Boussac, 2007: 193-194). Respecto a lo segundo, el propio Tolomeo Sóter difundió la idea de que su verdadero padre no era Lago, sino Filipo II (Paus. 1.6.2), lo que lo vincularía por consanguinidad con la familia real macedonia y lo convertiría en heredero legítimo de su presunto hermanastro, Alejandro. En consonancia con estas pretensiones, la política cultural tolemaica reivindica como patrón honorífico de la sabiduría y las ciencias alejandrinas al preceptor de la casa de Filipo y maestro de Alejandro: Aristóteles (Canfora, 1989: 17). La escuela peripatética, con Aristóteles a la cabeza como referente de prestigio, queda así vinculada directamente a la ciencia y filosofía de Alejandría de Egipto. Ampliando la escala cronológica, podemos decir que es en el sustrato cultural alejandrino donde enraiza la preponderancia de la obra del estagirita en el pensamiento medieval, tanto en el mundo árabe como en el cristiano. Aristóteles deviene una figura emblemática, casi tanto como su real discípulo, y convertido en personaje de ficción tendrá un papel protagónico en la tradición de la *Novela de Alejandro*.

El proyecto más ambicioso de la política cultural de los Lágidas fue la construcción del Museo en Alejandría. Esta institución, que ocupaba una nada desdeñable extensión en pleno corazón de la ciudad, estaba consagrada a la transmisión y desarrollo de las ciencias y las artes bajo la tutela de la dinastía reinante (Str. 17.1.8). Parte del complejo del Museo eran las colecciones que constituían la famosa Biblioteca,[28] cuya fundación no sabemos con certeza si se produjo bajo el reinado del primero de los Tolomeos o de su sucesor, Tolomeo II Filadelfo. En todo caso, la ambición de la Biblioteca de reunir todos los saberes del mundo está en línea con la vocación universalista de Alejandro, de cuya misión se manifestaban depositarios los reyes tolemaicos. El primer bibliotecario de la institución fue Demetrio de Falero (el Zamīrah

[28] No hay constancia de que el Museo y la Biblioteca fueran instituciones separadas; en la detallada descripción de Alejandría por Estrabón, el geógrafo omite cualquier referencia a un edificio dedicado a la Biblioteca, lo que apunta a que las famosas colecciones de rollos estaban ubicadas en las instalaciones del Museo (Watts, 2006: 148). Únicamente un pasaje del obispo Epifanio, que vivió en la Alejandría del siglo IV, parece sugerir que en algún momento existió un recinto destinado específicamente a la "biblioteca-madre" (Epiph. *Mens.* 53a).

de las fuentes árabes medievales)[29], que era precisamente discípulo directo de Aristóteles: la actividad intelectual de Alejandría medraba a la sombra del estagirita. No en vano, la idea de una comunidad de sabios dedicada a la reflexión y a la investigación, aislada de las preocupaciones mundanas, está en consonancia con el planteamiento inicial de la escuela peripatética.

2.2.2: Mestizaje cultural en Alejandría

2.2.2.1: La herencia griega. Con la fundación del Museo y su Biblioteca, Alejandría se convirtió en el principal foco de actividad cultural del Mediterráneo oriental. La institución atrajo a eruditos y hombres de ciencia de todo el ámbito helenístico: en Alejandría convergieron y encontraron su hogar los filósofos de Atenas, los poetas y gramáticos de Cirene, los artistas y científicos de Asia Menor y los médicos de la renombrada escuela de Cos (Selden, 1998: 301). Tal abundancia de mentes preclaras hizo posible, además de un florecimiento de la especulación científica sin parangón en la Antigüedad, una auténtica edad de oro para las artes poéticas. El repertorio de la mitología griega proporcionó material a un amplio corpus de obras literarias: principalmente, poemas que servían como vehículo al autor para desplegar, en cuanto al contenido, su erudición, y en cuanto a la forma, su virtuosismo versificador. El más representativo de estos autores es Calímaco, a la sazón bibliotecario en tiempos de Tolomeo Filadelfo. En ocasiones el estilo de estos poetas se encenaga en ese excesivo manierismo, gongorino *avant la lettre*, que los historiadores de la literatura, despectivamente, suelen asociar por defecto a la escuela de Alejandría: no hay mejor ejemplo que la intrincada *Alejandra* de Licofrón (s. III AEC), cuyo sentido es difícilmente descifrable sin la ayuda de los escolios. Ya en la Antigüedad, Timón de Fliunte, escéptico e irreverente, arremetía contra Calímaco y sus seguidores, vanamente entregados a un exigente *ars gratia artis* cuyo artificio a pocos importaba; les llamaba "ratones de biblioteca enclaustrados" (βιβλιακοὶ χαρακῖται; Ath. 22d).[30]

[29] *Cf.* Mackensen, 1936: 25.

[30] En *El juego de los abalorios* (*Das Glasperlenspiel*, 1943), Hermann Hesse se inspira en el ejemplo clásico de Alejandría al construir en la ficción la utopía de una comunidad de sabios, la provincia de Castalia, desinteresadamente financiada por el estado y artificialmente aislada de las turbulencias políticas del mundo

Dentro de la veta alejandrina de poesía mitológica de altos vuelos descuellan las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (ca. 250 AEC). En su narración del viaje de Jasón y sus compañeros desde Yolco a la última orilla del Ponto Euxino, las *Argonáuticas* abundan en el τόπος literario del viaje fantástico a Oriente,[31] al igual que lo hará ese otro producto de la literatura local, mucho más pedestre que la epopeya del erudito rodio, que será la *Novela de Alejandro*.

2.2.2.2: Contacto e interacción con tradiciones no griegas. Los frutos de la erudición alejandrina no se limitaron a una autocomplaciente apoteosis de la cultura helénica, sino que, conforme al carácter cosmopolita de la ciudad, reflejaron también el intercambio y mestizaje de distintas tradiciones culturales. Así, bajo los auspicios de los primeros Tolomeos, Manetón, un sacerdote de Heliópolis, escribió en perfecta koiné una historia de las dinastías egipcias desde la antigüedad más remota hasta tiempos de Alejandro, convenientemente legitimado como faraón. Los eruditos de la biblioteca acometieron asimismo la traducción de las escrituras iranias atribuidas a Zoroastro (Canfora, 1989: 24) y se embarcaron en la magna obra, impulsada por Tolomeo Filadelfo, de verter al griego los textos sagrados de los judíos. Así pues, en el siglo II AEC quedó completada la *Septuaginta*, traducción canónica que comprende los principales libros que hoy comparten la Torá y el Antiguo Testamento cristiano: una punta de lanza que introdujo en la cultura helenística los conceptos del pensamiento monoteísta, que siglos después alcanzaría la hegemonía religiosa en Occidente.

El proceso de transculturación entre los sustratos hebreo y helénico en Alejandría no funcionaba en una única dirección: los judíos alejandrinos también supieron integrar elementos griegos en su cultura (Angus, 1928: 193). En esta línea encontramos el llamado *Testamento de Orfeo* (s. II AEC), alegato en pro del monoteísmo que constituye un perfecto ejemplo del sincretismo judeo-helénico (Bernabé, 2003: 219). Sin embargo, la síntesis perfecta entre ambas tradiciones sapienciales se alcanzará en la obra de Filón de Alejandría.

---

exterior. Hesse recrea de forma brillante las contradicciones, los hallazgos y las miserias resultantes de una situación en la que generaciones de hombres de letras tienen carta blanca para, en su torre de marfil, entregarse por completo a estudios especulativos (Borbély, 2008: 311).

[31] Sobre el tema del viaje en las *Argonáuticas* de Apolonio, *cf.* Gómez Espelosín, 2000: 41-53.

A propósito del *Libro de la sabiduría de Salomón*, redactado en koiné por un judío de Alejandría, escribió Edward Gibbon:

> One hundred years before the birth of Christ, a philosophical treatise, which manifestly betrays the style and sentiments of the school of Plato, was produced by the Alexandrian Jews, and unanimously received as a genuine and valuable relic of the inspired Wisdom of Solomon.[32] (Gibbon, *Decline and Fall*: cap. 21)

En el curso de este trabajo veremos cómo precisamente el Salomón de la tradición bíblica, rey sabio por excelencia, es una de las figuras que convergen en la construcción de la leyenda de Eskandar en el Oriente medieval (*cf. infra* 7.2). El origen de esta asociación es evidente: donde Salomón y Alejandro aprendieron a convivir como referentes históricos y legendarios de prestigio fue en el imaginario de los judíos alejandrinos.

2.2.2.3: Sincretismo greco-egipcio. Junto a griegos y judíos, el tercer gran componente de la fusión cultural operada en Alejandría es el egipcio, representado por el sector demográfico más amplio de la ciudad. Ya desde el período arcaico, la proverbial antigüedad de la ciencia y la sabiduría de los egipcios había fascinado a los griegos, quienes veían en los pueblos del Nilo el origen remoto de su propia cultura.[33] Pero no es en la existencia de un sustrato cultural compartido en lo que se suelen recrear las fuentes griegas al escribir sobre los egipcios, sino que inciden en los elementos idiosincrásicos que establecen una diferencia; así, el aspecto de la religión egipcia que más llamaba la atención a los autores extranjeros, empezando por Heródoto, eran los cultos de animales sagrados: gatos, bueyes, ibis, serpientes, cocodrilos (Hdt. 2.65-76). Era de esperar que esta particularidad resultara chocante, cuando no motivo de chanza, para la mentalidad de los griegos de la época clásica, acostumbrados a la representación antropomórfica de sus divinidades. Haciendo de abogado de la religión egipcia, Plutarco denunciaba que en su tiempo los cultos de animales habían perdido su antigua significación y habían

[32] Quizá Gibbon exagera al ponderar la presencia del platonismo en el *Libro de la Sabiduría*, donde, no obstante, es muy evidente el contacto con la filosofía de los gentiles en su enunciación de un pensamiento materialista muy cercano al epicúreo (con objeto, por supuesto, de rechazarlo).

[33] Una tesis recuperada y defendida con sólidos argumentos por Martin Bernal en sus controvertidos trabajos (Bernal, 1993: 47-48).

degenerado en un puñado de prácticas supersticiosas, muy diversificadas y con un fuerte componente local (Plut. *De Is. et Os.* 379d-381d). Aún en los días de Orígenes (s. III), sabemos por los escritos de este que conservaban plena vigencia entre los egipcios los tabúes y rituales asociados a animales sagrados (Gibbon, 2000: 272).

La asociación de atributos teriomórficos a las divinidades era, pues, un lugar común característico y distintivo de la cultura egipcia. Por eso no es de extrañar que Tolomeo Sóter, decidido a legitimar su soberanía bilingüe sobre los egipcios, comenzara a acuñar monedas que difundían la imagen de un Alejandro provisto de cornamenta de carnero, haciendo así visible su parentesco con el dios Amón (Fulińska, 2014: 123-124). Este es el origen del icono de Alejandro bicorne, cuya trayectoria se extiende desde los tetradracmas de Lisímaco al Ḏū ʻl-Qarnaīn del Corán: un emblema que habría sido impensable para los cánones del clasicismo griego, y que es resultado de una voluntad típicamente helenística de mestizaje cultural, dentro del marco de la propaganda tolemaica. El Alejandro con cuernos de carnero fusiona en una sola imagen la representación de la realeza macedonia con el lenguaje simbólico de los egipcios. También el improbable Nectanebo de la *Novela de Alejandro*, padre de este en la ficción, visita a Olimpíade en su alcoba disfrazado de Amón bajo una forma híbrida de hombre, serpiente y carnero (Ps.-Callisth. 1.7). Y es que el Egipto profundo se asociaba en el imaginario griego a un país de dioses antiguos y misteriosos que se metamorfoseaban libremente en animales. No es casualidad que el multiforme Proteo de Homero recalara en la isla de Faro, frente a las costas egipcias.

Las religiones griega y egipcia, ambas politeístas y ricas en cultos mistéricos, siguieron su tendencia natural al sincretismo. El desarrollo de una religión genuinamente grecoegipcia fue impulsado por el propio Alejandro, que tras el famoso episodio de su viaje al oráculo de Siwa tomó una singular querencia por el dios Amón, como ya hemos mencionado a propósito de su iconografía bicorne. Pero no fue Amón (equivalente al Zeus griego y al Júpiter romano) la única divinidad egipcia reconocida por Alejandro. El βασιλεύς no perdió ocasión a su paso por Menfis para dedicar sacrificios al dios Apis, se detuvo a visitar un templo de Osiris en Taposiris (Boussac, 2007: 192-199), y promovió personalmente la construcción de un templo de Isis en la recién fundada Alejandría (Arr. *Anab.* 3.1.5); un par de siglos después, hasta ocho templos dedicados a Isis salpicaban la ciudad y su χώρα.

Isis era una divinidad que resultaba muy fácil de asimilar a los griegos, al identificarla con la Deméter de su propio panteón. El mito de Isis y Osiris tal como es referido por Plutarco (Plut. *De Is. et Os.* 355d-358e) es notablemente similar, tanto en sus detalles como en sus implicaciones, al de Deméter y Perséfone que encontramos en los himnos homéricos; de ahí la extraordinaria popularidad alcanzada en el mundo helenístico por los misterios isíacos, que, en cierto modo equiparables a los ritos eleusinos, resultaban a muchos más atractivos que estos por su aroma a exotismo y por el *glamour* milenario de lo egipcio. De la misma forma, la *interpretatio graeca* identifica a Osiris con Dioniso (Plut. *De Is. et Os.* 356b), a Horus con Apolo (*ibid.* 356a) o a Seth con Tifón (*ibid.* 367d).

Del sincretismo greco-egipcio surgieron nuevas divinidades, como es el caso de Serapis,[34] para cuya veneración se levantó el más conspicuo de los templos de Alejandría, el Serapeo,[35] erigido sobre un promontorio en pleno centro de la ciudad (Philostr. *V A* 5.25); no en vano el culto a Serapis, al que se puede considerar protector de la casa real, estaba premeditadamente asociado al culto de los divinizados Tolomeos (Pfeiffer, 2008: 394-396). En la versión armenia de la *Novela de Alejandro* (s. V) se perpetúa, en su forma más extensa, la leyenda que asociaba al propio Alejandro con la revitalización del culto de Serapis y su conversión en divinidad tutelar de Alejandría, y que atribuía al στρατηγός Parmenión, en una insospechada faceta de arquitecto, la construcción del Serapeo original (Wolohojian, 1996: 52-55). En Serapis, inmejorable ejemplo de la vinculación entre religión y política en el Oriente mediterráneo, se reúnen los atributos del Zeus helénico y del Apis egipcio, simbolizando así la fusión entre dos grandes tradiciones religiosas que en Alejandría, lejos de enfrentarse, se encontraron. Un buen ejemplo de la naturalidad con que fue asimilada esta religión bilingüe son los frescos hallados en una tumba de época imperial en la necrópolis alejandrina de Kom el Shogafa; en ellos encontramos a Osiris, Horus y Neftis compartiendo espacio, sin conflicto alguno, con Perséfone, Ártemis, Atenea y Afrodita (Seif el-Din *et al.*, 1997: 363-370).

---

[34] Aunque Plutarco y Tácito mencionan la existencia de un culto a Serapis previo al período helenístico, se trataría en todo caso de una divinidad de poca monta, que no alcanza proyección ni relevancia alguna hasta su instrumentalización por los primeros Tolomeos (Selden, 1998: 308).

[35] "*The Serapeum was perhaps the most impressive sacred compound in the entire eastern Mediterranean*." (Watts, 2006: 144)

2.3: Religión, filosofía y ocultismo en la Alejandría romana y tardoantigua

En los últimos siglos de la Edad Antigua, la religión egipcia de la era de los faraones había consumado un largo proceso de mistificación y desvirtuación. Se había olvidado incluso la interpretación de la escritura jeroglífica, que se contemplaba con supersticiosa reverencia como depositaria de arcanos largamente olvidados. El gramático Horapolo, que enseñaba en la Alejandría del siglo V EC, afirmaba ser capaz de leerla (*Suda*, Ὡραπόλλων, ω 159); sin embargo, el código propuesto por Horapolo, que muchos tomaron por cierto desde los días de Damascio hasta los de Champollion, tenía mucho que ver con el ocultismo de la época, pero bien poco con el verdadero significado de los jeroglíficos.

Sincretizando elementos egipcios y griegos, fueron los alejandrinos quienes desarrollaron los sistemas místico-filosóficos que cristalizaron, por una parte, en el conocimiento hermético, basado en la figura de Hermes Trismegisto (personaje legendario identificable con el Thoth egipcio)[36], y, por otra parte, en las sectas gnósticas, de especial relevancia en los tiempos del primer cristianismo. El espíritu de sincretismo universal que palpitaba en la Alejandría tardoantigua alcanza quizá sus manifestaciones más representativas en los abundantísimos amuletos que representan al icono gnóstico de Abraxas, deidad solar de cabeza de gallo y piernas de serpiente en la que se aunaban elementos griegos, persas, sirios, egipcios y hebreos (Haas, 1997: 135).

Esta afición a los amuletos mágicos, de los que Alejandría era el principal productor de la Tardoantigüedad (Bakowska-Czerner, 2015: 35), se extendió también al

[36] En sus ya clásicos estudios sobre el *Corpus Hermeticum*, André-Jean Festugière defendía que el hermetismo era en esencia un platonismo superficialmente revestido de elementos egiptizantes, esto es, filosofía griega al fin y al cabo. Sin embargo, hoy día, tras el análisis de los textos de Nag Hamadi (descubiertos en 1946, pero no accesibles a los investigadores hasta mucho más tarde), la comunidad académica ha regresado mayoritariamente a la posición que antaño adoptara Reitzenstein: la del origen genuinamente egipcio de la literatura hermética (Rodríguez Adrados, 2001: 176).

culto a Alejandro. En el siglo IV, Juan Crisóstomo dirige sus diatribas contra "los que usan embrujos y amuletos, y llevan anudadas monedas de bronce de Alejandro el Macedonio en torno al cuello y los tobillos" (τῶν ἐπῳδαῖς καὶ περιάπτοις κεχρημένων, καὶ νομίσματα χαλκᾶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος ταῖς κεφαλαῖς καὶ τοῖς ποσὶ περιδεσμούντων) (Migne *PG* 49, 240). De hecho, Alejandro como hijo de Amón podría ser el misterioso Paramón que aparece en los papiros mágicos, asociado al Hermes Trismegisto de la tradición hermética (Fulińska, 2014: 143). Los τελέσματα de los magos tardoantiguos (Dodds, 1960: 277) tendrán su continuidad en los talismanes italianos y bizantinos y los *telesmāt* del medievo musulmán, elemento imprescindible en la trama argumental de las versiones persas de la *Novela de Alejandro*, donde, como veremos en detalle más adelante, se asocian a la figura de Apolonio de Tiana (*cf. infra* 8.3.1-2).

Alejandría es tambíen el lugar donde tiene lugar el primer desarrollo de la tradición alquímica griega. Los escritos de Zósimo de Panópolis (ca. 300 EC) recogen los nombres de algunos de los más renombrados alquimistas alejandrinos de los primeros siglos de nuestra era, entre los que destaca María la Judía (cuyo nombre perdura hasta nuestros días como inventora del baño María). Mil años después, la versión persa de Neẓāmí del mito de Alejandro, en consonancia con el interés que despertaba la alquimia en el horizonte islámico, dedicará un capítulo a María la Judía, forzando las cronologías para hacerla coincidir en el tiempo con Alejandro y Aristóteles (*cf. infra* 5.4.2).

2.3.1: Astrología. Tradiciones sobre el horóscopo de Alejandro

Alejandría era, además de baluarte donde sobrevivían los antiguos cultos egipcios, el principal punto de entrada al Mediterráneo de las prácticas mágicas mesopotámicas, en especial la astrología: "Alejandría, donde se venera a Osiris y se practica de muchas maneras la magia de Oriente" (ἔς τε Ἀλεξάνδεριαν τὴν Ὀσιράζουσαν καὶ τῆς ἕω πολλαχῇ τὴν μαγεύουσαν) (*Suda*, Ἀσκληπιόδοτος, α 4174). Aunque Plinio remontaba a la campaña de Jerjes, supuestamente acompañado por el mítico mago Ostanes, la introducción de la astrología persa en el ámbito mediterráneo (Plin. *HN* 30.2), quizá se pueda considerar al pitagórico Bolo de Mendes (s. III AEC), que desarrolló su actividad en el área del delta, como el verdadero fundador de una tradición esotérica de la que acabó surgiendo la terminología y la dimensión alegórica de la alquimia

tardoantigua y medieval (Dodds, 1960: 231; Kingsley, 1995: 325-326). Por alguna razón, ya en la Antigüedad el nombre de Bolo de Mendes aparece arbitrariamente asociado a los del atomista Demócrito y el legendario Ostanes.[37]

La tradición astrológica iniciada por Bolo de Mendes se convirtió en una de las señas de identidad de la cultura alejandrina. En la Tardoantigüedad, la proliferación de astrólogos en la urbe era tal que se les exigió el pago de un impuesto especial, al que las autoridades llamaron despectivamente βλακεννόμιον, "tasa de necios" (*Suda*, βλάκα, β 315). La gran influencia de la astrología en aquellos días se transparenta también en la *Novela de Alejandro*: ya en las primeras recensiones del Pseudo-Calístenes se incluye el relato de cómo Nectanebo usó sus artes mágicas para que Olimpíade retrasara su parto hasta el momento exacto en que se produjera la conjunción astral más propicia (Ps.-Callisth. 1.12). Este gusto por la astrología y las artes adivinatorias en general acompañó al legado cultural alejandrino, parte del cual era la *Novela*, en su difusión y ulterior desarrollo en Oriente: así, en el *Dārābnāmé* Tarsusí imagina a un joven Alejandro, desconocedor aún de su linaje real, ganándose la vida con la práctica de la oniromancia, disciplina en la que había sido iniciado por su gurú Aristóteles (Gaillard, 2005: 114-116), mientras que Neẓāmí dedica un pasaje de su *Šarafnāmé* a poner en verso la carta astral del macedonio:

be vaqt-e velādat befarmud šāh	ke dānā konad suye ajtar negāh
ze rāz-e nahofté nešānaš dahad	vaz ān ŷonbéš ārām-e ŷānaš dahad
šenāsandegān bar gereftand sāz	ze dor-e falak bāz ŷostand rāz
be seyr-e sepehr anŷomán sājtand	tarāzú-ye enŷam bar afrājtand
Asad bud ṭāleʿ jodāvand zur	kazú didé-ye došmanān gašt kur
šaraf yāfté Āftāb az Ḥamal	garāyandé az ʿelm suye ʿamal
ʿAṭārod be Ŷōzā borún tājté	Mah o Zohré dar Ṣur ŷā sājté
bar ārāsté Qus rā Moštarí	Zoḥal dar tarāzú be bāzigarí
šešom jāné rā kardé Bahrām ŷāi	čō jedmatgarān gašté jedmat namāi
čenín ṭāleʿi kāmad ān nur azú	če guyam zahí čašm bad dur azú

En la fecha del nacimiento encargó el rey [Filqus/Filipo] / que el sabio escudriñara las estrellas, / que el secreto oculto le mostrara / para dar de esta forma tranquilidad a su alma. / Los conocedores sacaron su instrumento [el astrolabio] / para investigar

[37] Plin. *HN* 30.9-10; Columella *Rust.* 7.5.17 (Van Bladel, 2009: 51).

el secreto de las revoluciones del firmamento. / Una reunión organizaron para la observación del cielo, / elevaron la balanza de los astros [el astrolabio]. / Su signo era Leo, señor de la fuerza, / que cegará los ojos de sus enemigos; / obtenía el Sol la preeminencia sobre Aries,[38] / dará más importancia a la práctica que a la teoría.[39] / Mercurio se aproximaba a Géminis, / la Luna y Venus se abrían hueco en Tauro, / adornando a Sagitario estaba Júpiter, / Saturno representaba su papel en la balanza [Libra], / de la sexta casa hacía Marte su hogar: / así como los servidores, se vuelve visible el servicio. / Un horóscopo tal le vino al ver la luz / que digo yo: "¡Albricias! Lejos de él tendrá el aojo". (Nẓ. G. *ŠN* 15.48-57; Waḥid Dastgerdí, 2015: 83.1-10)

Pese a la concreción de las observaciones astronómicas descritas en el pasaje, ninguna de las tres posibles fechas que los autores antiguos recogen para el nacimiento de Alejandro hace coincidir el sol con el signo zodiacal de Leo.[40] Sin embargo, la presunción de que Alejandro había nacido en agosto parece haber sido un lugar común entre los cronógrafos y astrólogos medievales, presumiblemente forzado por la asociación simbólica de Alejandro al león (Ps.-Callisth. 1.8) y por el carácter marcial atribuido a los nacidos bajo este signo: un argumento del tipo *cum hoc, ergo propter hoc* en el que se partía de la personalidad y las gestas del macedonio para localizar su fecha de nacimiento astrológicamente más conveniente. Aún en la Edad Moderna, los astrólogos siguieron discutiendo sobre la fecha exacta del natalicio de Alejandro y defendiendo, como la fuente de Neẓāmí, que había ocurrido bajo el signo de Leo,[41] lo que contrasta con el escaso interés que tenían los griegos de época clásica por registrar el día de nacimiento o celebrar

---

[38] Haila Manteghi, en su reciente monografía sobre Alejandro en la tradición persa, traduce e interpreta estas líneas al revés: Aries con ascendente en Leo (Manteghi, 2018: 93). Nos ceñimos, sin embargo, a nuestra traducción, que además coincide con otras fuentes afines, como veremos a continuación.

[39] La contraposición entre *ʿelm* (teoría) y *ʿamal* (práctica) es típica del aristotelismo árabe.

[40] La más aceptada es la ofrecida por Plutarco, el 6 de Hecatombeón, correspondiente en conversión cronográfica al 20 de julio y por tanto al signo de Cáncer (Plut. *Alex.* 3.5). De acuerdo con Arriano, habría nacido en octubre (Arr. *Anab.* 7.28.1); por último, según Eliano, Alejandro nació y murió el mismo día del año, esto es, el 10 de junio (Ael. *VH* 2.25).

[41] Es el caso del ocultista Andrea Argoli (o Argolo), que a mediados del s. XVII publicó la carta astral de Alejandro en base a la fecha del 12 de agosto del 355 AEC, que seguramente había obtenido de una fuente árabe (Argolo, 1652: 179). Manteghi sugiere que Neẓāmí podría haber tomado este horóscopo del *Kitāb al-mawālid al-kabīr* de Māšāʾallāh ibn Aṯarī (740-815), fuente de gran autoridad para los astrólogos medievales, hoy conservado a través de su traducción al latín. (Manteghi, 2018: 93)

los cumpleaños, costumbre bárbara que los escritos de Heródoto y Platón asocian a la realeza persa (Hdt. 9.110; Pl. *Alc. 1* 121c).

2.3.2: Comunidades ascéticas

Pero alejémonos ahora de los tenderetes de astrólogos y adivinos para explorar otros aspectos de la poliédrica espiritualidad alejandrina, caldo de cultivo del pensamiento religioso tardoantiguo y medieval. Filón de Alejandría, en su tratado *De la vida contemplativa* o *De los suplicantes* (s. I EC), celebra las santas y morigeradas costumbres de la secta de los terapeutas, comunidad de eremitas judíos que vivía en el desierto de la χώρα alejandrina, en las proximidades del lago Mareotis.[42] Este modelo de cenobio, cuyos miembros están por completo consagrados a la contemplación y entregados a una vida estrictamente reglamentada, es precursor de las agrupaciones monásticas cristianas que, bajo San Pacomio o San Jerónimo, florecerán en los yermos de Egipto durante la Antigüedad tardía. Sin embargo, en la secta descrita por Filón no solo reconocemos elementos del monasticismo cristiano, sino el germen de otras comunidades religiosas surgidas de las cenizas de la Antigüedad, como los paganos de Harrán descritos por Ibn an-Nadīm (Dodge, 1970: 745 ss.) o las órdenes sufíes del islam medieval.

2.3.2.1: Éxtasis. La persecución de la experiencia mística a través de cantos y danzas, tal como es descrita entre los terapeutas por Filón de Alejandría (Philo *Contempl.* 29, 83-89), bien podría referirse a un ritual de *zekr* tal y como se practica en las distintas órdenes sufíes (Ernst, 1997: 92). Existe una evidente solución de continuidad entre las "técnicas

[42] Autores tan sensatos como Arthur Basham han sugerido la posibilidad de una influencia budista en el origen de estas comunidades ascéticas surgidas en torno a Alejandría (Basham, 2009: 711). La idea no es tan descabellada: Alejandría era un centro cosmopolita frecuentado por mercaderes indios, e inscripciones en India dan testimonio de relaciones diplomáticas entre Tolomeo Filadelfo y el emperador Aśoka, denodado promotor de la difusión del budismo por la faz de la tierra.

del éxtasis"[43] puestas en práctica por la secta de los terapeutas y las que emplean los derviches giróvagos de la orden mevleví.

2.3.2.2: Embriaguez. No menos reminiscente del imaginario sufí es la asociación que hace Filón entre la experiencia mística y la borrachera, en tanto estados alterados de conciencia: la contemplación divina es "noble embriaguez" (καλὴ μέθη) (Philo *Contempl.* 89); los terapeutas se entregan toda la noche a bailes y música "bebiendo el vino puro del divino amor" (ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοῦς) (*ibid.* 85). Aunque la imagen y el vocabulario tienen una clara procedencia dionisíaca, reconocida por el propio Filón (καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις) (*ibid.* 85), el vino que beben los terapeutas es puramente metafórico: el mismo vino del amor divino que cantarían siglos más tarde Rumí y Hafez:

ey sāqi ŷān por kon ān sāġar-e pišín rā — ān rāhzán-e del rā ān rāhbar-e din rā
zān mey ke ze del jizad bā ruḥ dar āmizad — majmur konad yušaš mar čašm-e jodābín rā

¡Oh, copero! Llename el alma de ese cáliz primordial, / ese robador del corazón, ese guía de la religión; / de ese vino que brota de las entrañas y se mezcla con el espíritu, / vino cuyos humores aclaran la vista al contemplador de Dios. (Rum. *ŠT* 81)

2.3.2.3: Exégesis. No solo en la aproximación al misticismo marcó Alejandría una nueva pauta. Otra de las características de los terapeutas reseñadas por Filón en *De la vida contemplativa* es su peculiar aproximación a las fuentes literarias, y en particular a la palabra revelada:

ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης.

Leyendo las sagradas escrituras, [los terapeutas] buscan la sabiduría que hay en la filosofía de sus padres mediante el estudio de las alegorías, pues entienden que las expresiones literales son símbolos de una naturaleza escondida que se revela en

[43] *"Techniques de l'extase"*: tomo prestado el término de Mircea Eliade, en el título de su ya clásico estudio sobre el chamanismo (1951).

concepciones subyacentes. (Philo *Contempl.* 28; trad. de José Pablo Martín, 2009: 163)

Los terapeutas veían en el texto una duplicidad hermenéutica: la lectura literal o exotérica y una interpretación oculta o esotérica, más profunda y accesible únicamente a iniciados. Una actividad tan propia de la erudición alejandrina como la crítica textual revestía para ellos carácter de sacerdocio (Deutsch, 2006: 299). Conforme a este planteamiento, la exégesis de textos sagrados, cuyo verdadero mensaje se considera cifrado más allá del engañoso velo de su interpretación directa, se convertirá en una disciplina enormemente compleja, que acabará por desembocar en la cábala hebrea o en el esoterismo ismailí. Algunas de las afirmaciones que Filón formula respecto a la decodificación, en clave esotérica, de los textos del Antiguo Testamento prefiguran claramente las dos categorías que los teólogos chiíes, fuertemente influidos por la cultura alejandrina, establecerían siglos después con respecto a la palabra revelada: la existencia de una interpretación literal o *ẓāhir*, fundamento de la ley islámica (ár. *šarīʿa'*) y una interpretación oculta o *bāṭin*, objeto de búsqueda para los místicos y los filósofos (Corbin, 1993: 12). No es otra cosa lo que Filón describe seiscientos años antes de la redacción del Corán:

> ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζῴῳ καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς δαιτάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.
>
> A juicio de estos hombres, en efecto, la entera legislación se asemeja a un ser viviente cuyo cuerpo está en las prescripciones literales y cuya alma es el invisible intelecto que está guardado en las palabras, en el cual el alma racional ha comenzado a contemplar con distinción las cosas que le son propias y, como a través del espejo de los nombres, ha discernido la extraordinaria belleza de las concepciones que allí se manifiestan y ha desplegado y descifrado los símbolos. Así, sin velos, lleva los pensamientos a la luz para aquellos que, a partir de pequeños indicios, son capaces de contemplar lo invisible a través de lo visible. (Philo *Contempl.* 78; trad. de José Pablo Martín, 2009: 174)

Como veremos más adelante, este excurso que nos hemos permitido en torno al misticismo hebreo e islámico no es en absoluto gratuito, pues la difusión por Asia de estas

prácticas extáticas y exegéticas corre paralela a la de la *Novela de Alejandro*, algunos de cuyos elementos se convirtieron en motivos alegóricos de gran peso en el imaginario islámico del medievo persa.

2.3.3: Neoplatonismo

En consonancia con el prestigio intelectual de Alejandría y su secular tradición en especulación filosófica y teológica, en la Tardoantigüedad encontramos la vida cultural de esta ciudad estrechamente asociada a las doctrinas neoplatónicas. Aunque el órgano oficial de la escuela neoplatónica era la Academia de Atenas, las ciudades de Afrodisias y Alejandría se constituyeron también en importantes focos para su enseñanza y desarrollo (Athanassiadi, 1993: 5). Vivió y enseñó en Alejandría Amonio Sacas, maestro de Plotino, el más destacado pensador de la corriente neoplatónica. El sistema filosófico de este, tamizado por las enseñanzas de Porfirio, Jámblico y Proclo, fue una influencia clave en el desarrollo de la filosofía y teología en el Medievo, tanto en el Occidente cristiano como en el Oriente musulmán.

El neoplatonismo es fruto de la Antigüedad tardía; y, conforme al signo de los tiempos, acabó derivando en una peculiar exégesis de los textos de Platón, especialmente centrada en los elementos más esotéricos de su filosofía. Asimismo, los integrantes de esta escuela tomaron una singular querencia por las obras, espurias o no, de la tradición mágica y astrológica mesopotámica. Conforme al espíritu de intransigencia y sectarismo que parecía contagiar a todos en aquellos días, Proclo llegó a decir que habría que prohibir al vulgo todos los libros excepto el *Timeo* de Platón y los *Oráculos caldeos* (Ramos Jurado, 1974: 29).

Así pues, el ambiente cultural de la época de las invasiones bárbaras vio cómo las escuelas filosóficas de filiación neoplatónica favorecían el estudio de la teurgia, la demonología y otras disciplinas representativas de lo que Dodds llamaría "el retorno de lo irracional" en el pensamiento griego (Dodds, 1960: 229). La diatriba que Gibbon dirige a los neoplatónicos de la escuela de Alejandría resume a la perfección el clima de este fermento intelectual:

> Whilst they exhausted their strength in the verbal disputes of metaphysics, attempted to explore the secrets of the invisible world, and studied to reconcile

> Aristotle with Plato, on subjects of which both these philosophers were as ignorant as the rest of mankind. Consuming their reason in these deep but unsubstantial meditations, their minds were exposed to illusions of fancy. They flattered themselves that they possessed the secret of disengaging the soul from its corporal prison; claimed a familiar intercourse with demons and spirits; and, by a very singular revolution, converted the study of philosophy into that of magic. The ancient sages had derided the popular superstition; after disguising its extravagance by the thin pretence of allegory, the disciples of Plotinus and Porphyry became its most zealous defenders. (Gibbon, *Decline and Fall*: 13.4)[44]

La pujanza de un neoplatonismo esoterizante en los círculos académicos y la difusión de todo género de supersticiones entre el pueblo llano condiciona en su totalidad la cultura alejandrina de la época, inclusive, por supuesto, su producción literaria, y dentro de esta la *Novela de Alejandro*.

2.4: La literatura de ficción alejandrina y la génesis de la *Novela de Alejandro*

2.4.1: La novela helenística

Esta revisión del clima cultural de la antigua Alejandría no estaría completa sin tener en cuenta su estrecha relación con la novela helenística. En lo que concierne al campo de estudio de la presente tesis, la enorme influencia que tuvieron las principales obras del género novelístico griego —desaparecidas en su mayoría— en el desarrollo de la ficción persa medieval ha sido recientemente puesta en evidencia en distintas publicaciones (Davis, 2002; Hägg *et al.*, 2003); y no solo hablamos de la *Vida de*

[44] Admitimos que hay mucho de subjetivo en nuestra insistencia en citar a Gibbon, cuya obra admiramos profundamente, pero, como es obvio, reconocemos que en muchos aspectos está totalmente desfasada respecto de los actuales criterios de las ciencias historiográficas. Sin embargo, la amplitud cronológica de su campo de estudio y la perspicacia de sus observaciones siguen haciendo, en nuestra opinión, del *Decline and Fall* una referencia de primer orden, aún en nuestros días, para el estudio de la Antigüedad tardía.

Alejandro del Pseudo-Calístenes, sobre cuya impronta en la literatura irania trataremos extensivamente en este trabajo, sino novelas como *Metíoco y Parténope* (*ca.* s. I EC) fueron traducidas y adaptadas por los autores persas, presumiblemente en época sasánida.

2.4.1.1: Precursores en Egipto y Mesopotamia. Quizás los orígenes más remotos del género se puedan remontar, precisamente, al Antiguo Egipto, que nos ha legado obras como la famosa narración de Sinuhé (s. XX AEC), texto autobiográfico que se puede considerar antepasado de la *nouvelle* o novela breve (García Gual, 1972: 24), la *Historia de los dos hermanos* (s. XIII AEC), o ciclos épicos como el de Inaro, basado en las hazañas de reyes y héroes locales en la época de las invasiones asirias, en el que se encuentran en germen elementos tan representativos de la leyenda de Alejandro como la conquista de la India, el romance con la reina de las amazonas o el combate con animales fantásticos (Jasnow, 1997: 96).

Por su parte, Daniel L. Selden considera que el principal predecesor de la novela griega es la *Vida de ʾAḥīqar* (Selden, 2012: 35), un texto de origen mesopotámico refundido en Egipto en el que ya figuran τόποι literarios en la línea de los que se prodigarán en las obras pertenecientes a la rama oriental de la leyenda de Alejandro.[45] La obra glosa, en prosa aramea, las aventuras y enseñanzas de ʾAḥīqar, sabio consejero del rey asirio Senaquerib. El papel de ʾAḥīqar prefigura el personaje de Aristóteles en la literatura sapiencial del Medievo, estrechamente relacionada con la *Novela de Alejandro* y con el *speculum principis* como género literario. Francisco Rodríguez Adrados también ha señalado en sus trabajos la impronta de la *Vida de ʾAḥīqar*, así como de otros textos orientales similares,[46] en la literatura antigua y medieval (Rodríguez Adrados, 2001: 42, 57, 154).

[45] Citaremos dos paralelismos sorprendentes: a) la serie de adivinanzas propuestas por un rey extranjero al embajador: ʾAḥīqar frente al Faraón de Egipto en el texto arameo (*ʾAḥq.* 5.31-43) y el sabio Yazdān Tars frente a Keydāvar, rey brujo de la India, en el *Dārābnamé* de Ṭarsusí (Gaillard, 2005: 166-175); b) el del discípulo desagradecido y su castigo (*ʾAḥq.* 7.5 frente a Gaillard, 2005: 132-134).

[46] Aunque el *ʾAḥīqar* asirio parece ser, por así decirlo, la clave de la bóveda, y el que aquí más nos interesa por el motivo argumental de la relación entre el rey y su ministro, Rodríguez Adrados menciona otros textos seminales de la literatura sapiencial pertenecientes a distintas tradiciones: en la sumeria, las *Instrucciones* de Suruppak; en la babilonia, los *Consejos de un pesimista* y los *Consejos a un príncipe*; en la egipcia, las

2.4.1.2: Precursores en Grecia: el poema narrativo helenístico. Habiendo mencionado los antecedentes egipcios y orientales más remotos de la novela helenística, corresponde ahora considerar brevemente el lugar que esta ocupa dentro de la tradición griega.

Los primeros siglos de creación literaria en Alejandría dieron como fruto un extenso corpus de poemas narrativos, el más influyente de los cuales, como ya apuntamos más arriba (*cf. supra* 2.2.2.1), fueron las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas. En esta obra-puente conviven elementos propios de la antigua épica con otros más novedosos que devendrán convenciones en el género novelístico (Ruiz Montero, 1996: 54-59): además de cargar las tintas en la temática amorosa (la patología del enamoramiento de Medea está tratada con una sutileza psicológica solo comparable en la literatura griega antigua con la poesía de Safo), Apolonio se vale del viaje por países exóticos como hilo conductor de la trama; a este respecto, la referencia seminal en la literatura griega es la *Odisea*. El pulso narrativo del viaje y las peripecias que lo salpican constituyen el tronco argumental de la novela antigua; la *Novela de Alejandro* tardoantigua estará articulada de este modo, siendo clasificada por Rudolf Helm como *Reisenroman* (Ruiz Montero, 1996: 30).

2.4.1.3: Características de la novela griega. El poema narrativo helenístico, al estilo de las *Argonáuticas*, dio origen a la novela antigua al adoptar los siguientes cambios:

-a) La progresiva introducción y predominancia de la **temática amorosa**, con influencia de las *fabulae milesiae* y su característica frivolidad y procacidad.

-b) El **uso de la prosa** para agilizar la narración y satisfacer a un público más interesado en el contenido que en la forma.

-c) El **enrevesamiento de la trama** hasta lo rocambolesco: parentescos insospechados, muertes aparentes, identidades usurpadas y un sinfín de recursos que anticipan los que hoy relacionamos con la retórica de los folletines.

-d) La emancipación temática respecto del repertorio heroico y mitológico canónico y la contextualización de la trama en una realidad histórica razonablemente verosímil

Instrucciones de Ptahhotep, las de Merikare y las de Amem-Opet; y en la hebrea, los textos sapienciales bíblicos en torno a la figura de Salomón (Rodríguez Adrados, 2001: 56-57).

(aun con eventuales intervenciones de lo sobrenatural). Como manifestación del espíritu anticuario característico de la cultura helenística, el **marco temporal** escogido para la acción de las novelas es el de un pasado histórico sutilmente idealizado: el mismo artificio de las actuales novelas históricas. En ese sentido, la tradición de la historiografía griega se erige como fuente de temas y personajes para la novela.[47] Merece la pena tomar en consideración como autor-bisagra a Antífanes de Berga (s. IV AEC), eslabón perdido cuya obra no ha llegado hasta nosotros, pero que era considerado por los comentaristas antiguos indistintamente como historiador o como fabulador (D'Ippolito, 2010: 52). Este es un síntoma más del hecho de que, en las fuentes literarias de la Antigüedad grecolatina, la frontera entre historiografía y ficción histórica —o, como las diferenciaba el emperador Juliano, ἱστορία y πλάσματα (Julian. *Ep.* 89b, 301c)— nunca dejó de ser difusa. A la vista de esto, una convención tal como la división de géneros, que obsesiona y enfrenta en vanas polémicas a los críticos modernos, revela su flagrante artificialidad. Desde un punto de vista formal, historiografía y ficción histórica pueden llegar a ser indiferenciables; el criterio de diferenciación entre ambos λόγοι (pues así los denominaban indistintamente los antiguos; *cf.* D'Ippolito, 2010: 67) es su cualidad de verdadero o falso, y, como ya hemos señalado en el primer capítulo, la construcción del pasado está sujeta a subjetividades que nos impiden llegar a una certidumbre absoluta en el discurso histórico. Quizá el verdadero cisma entre ἱστορία y πλάσματα se produce en la intencionalidad del autor a la hora de acercarse al pasado. En palabras de Stefano Jedrkiewicz,

> La differenza tra storiografia e romanzo come forme di scrittura sta piú nell'intenzione e nei risultati che nel testo di per sé. L'interpretazione dei dati documentari è il fine della narrazione nel primo caso, il suo strumento nel secondo. (Jedrkiewicz, 1998: 167)

2.4.1.4: Alejandría y la novela helenística. Es razonable suponer que Alejandría de Egipto, indiscutiblemente la mayor luminaria de la cultura helenística en la época del cambio de era, tuviera un papel muy importante en la génesis y desarrollo de la novela antigua. Los modernos filólogos han propuesto distintas teorías al respecto:

[47] La influencia de la historiografía en la génesis de la novela griega ha sido justamente reivindicada y estudiada por Růžena Dostálová (Ruiz Montero, 1996: 45).

a) Giuseppe Giangrande sugiere que las novelas nacieron como paráfrasis en prosa adjuntas a las elegías alejandrinas, práctica documentada en los papiros desde el siglo I AEC (Giangrande, 1962: 152 ss.).

b) Por su parte, Reinhold Merkelbach postula que, al igual que los orígenes de la tragedia griega se remontan al culto de Dioniso, los argumentos de todas las novelas antiguas son reelaboraciones conscientes del mito egipcio de Isis y Osiris, tan en boga en la época imperial a resultas de la difusión panmediterránea de los misterios isíacos. Así pues, para Merkelbach las novelas griegas no son otra cosa que *Mysterientexte* en toda regla, obras provistas de una significación religiosa, agazapada en un segundo plano de lectura, que pasa inadvertida a los no iniciados (Merkelbach, 1962: 1; Hägg, 1983: 101-104). Las controvertidas teorías de Merkelbach encontraron poco o ningún apoyo en la comunidad académica (Holzberg, 1995: 30; Dowden, 2005: 24-25), pero en el tramo final del presente trabajo encontraremos razones más que justificadas para reconsiderarlas, a propósito de ciertos elementos presentes en el Pseudo-Calístenes (*cf. infra* 10.1.9.3).

c) Una tercera teoría, abanderada por John W. B. Barns, plantea la posibilidad de una continuidad entre cierto tipo de narraciones egipcias conservadas fragmentariamente, como el *Sueño de Nectanebo* (s. II AEC), y los orígenes de la novela griega (Barns, 1956: 29-36; López Martínez, 2001: 238). En efecto, como veremos en detalle más adelante, motivos temáticos presentes en el *Sueño de Nectanebo* serán asimilados a la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes (*cf. infra* 6.1).

Pero dejando a un lado todas estas especulaciones, lo cierto e incontestable es que las novelas griegas de la Antigüedad guardan una estrecha relación con Egipto, y con Alejandría en particular, ya sea como su lugar de composición (*Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio) o porque aparece como localización en la trama: "*Egypt is, in one way or another, a theme and compulsory setting for practically the whole genre*" (Ruiz Montero, 1996: 70).[48]

Puesto que los viajes, fuente de toda peripecia, tienen un papel fundamental como hilo conductor en las novelas griegas, aparece en ellas de forma recurrente Alejandría de Egipto, nodo de referencia para cualquier tránsito entre Oriente y Occidente. La ciudad es descrita en todo su esplendor en *Leucipe y Clitofonte* del alejandrino Aquiles Tacio

[48] Para la postura contraria, minimizando la influencia alejandrina en el desarrollo de la novela helenística, *cf.* Fraser, 1972: 676.

(Ach. Tat. 5.1-2), conformando asimismo uno de los escenarios principales de la *Efesíaca* de Jenofonte de Éfeso (Xen. *Ephes.* 3.11, 5.92-95). El país del Nilo es la principal localización de las andanzas de Teágenes y Cariclea, protagonistas de las *Etiópicas* de Heliodoro de Emesa, y de los Quéreas y Calírroe de la novela homónima de Caritón de Afrodisias. Otras novelas antiguas de las que conservamos exiguos fragmentos (*Amenofis*, *Severis*, *Tinufis*) también están ambientadas en un estilizado Egipto (Dostálová, 1991: 67).

Mención aparte merece *Sesoncosis*, ficción histórica en torno a este faraón[49] tan visitado por las fuentes grecolatinas desde tiempos de Heródoto (Holzberg, 1995: 29-30). En el Egipto de época helenística, Sesoncosis era considerado un remoto predecesor mítico-histórico de Alejandro: el primero era considerado instaurador del culto a Serapis[50], el segundo su restaurador (aunque la promoción del culto a Serapis fuera en realidad obra de los Tolomeos, a estos les interesaba legitimar sus acciones atribuyéndoselas a Alejandro como figura de prestigio). Al igual que el macedonio, se decía de Sesoncosis que había llevado sus conquistas hasta la India (García Gual, 2010: 72). Y es más, el espectro de tan ilustre faraón participará, como si de un cameo se tratase, en la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes (*cf. infra* 2.4.3).

2.4.1.5: Alejandro en la novela helenística. Perteneciente ya entonces a la esfera del mito, y también estrechamente asociado al *topos* literario del viaje a Oriente, la figura de Alejandro Magno aparece de forma recurrente en las tramas de la novela antigua. En este sentido destaca la colección de ἄπιστα conocida como *Las maravillas de más allá de Tule*, de Antonio Diógenes (s. II EC)[51]; tal como es descrita en el epítome de Focio, a falta del desaparecido texto original, Antonio Diógenes estructura su novela como una cascada de

[49] De acuerdo con su posición en las listas de Manetón, el Sesoncosis de las fuentes griegas se identificaría con Sesostris I, de la XII dinastía. Sin embargo, el personaje literario de Sesoncosis aparece siempre tan mistificado que sus vínculos con el personaje histórico de Sesostris I quedan prácticamente disueltos.

[50] Encontramos un tardío eco de esta atribución en la versión armenia de la *Novela de Alejandro*: el macedonio encuentra una pareja de obeliscos conmemorativos de la instauración del culto a Serapis por Sesoncosis (Wolohojian, 1969: 52-53). La sombra del faraón cobra gran relieve en este texto, donde se califica explícitamente a Alejandro como un nuevo Sesoncosis (*ibid.* 55).

[51] Datación propuesta por Ruiz Montero (1996: 31).

narraciones enmarcadas, a modo de muñecas rusas. Un primer plano narrativo es la supuesta carta que un tal Balagro, soldado de Alejandro, escribe a su mujer tras la toma de Tiro. Balagro cuenta cómo Alejandro, Hefestión y Parmenión fueron a supervisar personalmente el sorprendente hallazgo que habían realizado sus tropas en unas cámaras subterráneas que habían salido a la luz durante la demolición de las murallas de la ciudad: se trata de las tumbas de los que serán los protagonistas de la novela, así como un cofre que contiene las tablas de ciprés en las que, según la ficción, están descritas sus peripecias, que pasarán a constituir el principal plano narrativo (Phot. *Bibl.* 166). La introducción de la figura histórica de Alejandro, santo patrón de la paradoxografía y la literatura de viajes, como testigo del hallazgo del manuscrito de *Las maravillas de más allá de Tule*, es un recurso usado consciente y deliberadamente por Antonio Diógenes para enmarcar su historia en la atmósfera de aventuras y exotismo que pretendía evocar.

2.4.2: Biografías y hagiografías

2.4.2.1: La Ciropedia. Un género paralelo a la novela en la literatura griega es el relato biográfico. La *Ciropedia* de Jenofonte (s. IV AEC), con su carácter edificante, constituye un claro precedente de las narrativas de resonancias sapienciales sobre la vida de Alejandro, y del género literario del *speculum principis* en general. El Ciro de Jenofonte no es ya el rey filósofo que Platón predicaba, sino el modelo de rey soldado cuya máxima expresión sería, precisamente, Alejandro de Macedonia. La *Ciropedia* contiene también una narración que Dick Davis considera seminal en el desarrollo no solo de la novelística griega, sino de la ficción persa medieval: la historia de Abradates y Pantea (Davis, 2002: 26-28).

2.4.2.2: La Vida de Apolonio. También dentro del género biográfico, ya en plena época de la segunda sofística, encontramos un extraordinario especimen de hagiografía pagana: la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato (s. III EC). Esta obra es representativa de un género de biografías noveladas, trufadas de elementos fantásticos, que prosperó a lo largo de la Antigüedad tardía (D'Ippolito, 2010: 51); otros ejemplos serían la anónima *Vida de*

Esopo (s. I EC),[52] la *Vida de Pitágoras* de Porfirio (s. III EC) y también, por supuesto, la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes.

La sombra de Alejandro se cierne constantemente sobre la trama de la *Vida de Apolonio*, en particular durante los viajes del protagonista por Oriente (Gómez Espelosín, 2000: 296-297). Apolonio, junto a Damis de Nino, compañero de viajes del taumaturgo y presunto redactor de su primera biografía (Sancho Panza y Cide Hamete Benengeli en un solo personaje), recorre la misma ruta que los grecomacedonios habían seguido para llegar a la India cuatrocientos años atrás, deteniéndose a evocar las gestas de Alejandro al pasar por las estribaciones del monte Nisa y por las proximidades del risco de Aorno en el Paropamiso (Philostr. *VA* 2.9-10). En Taxila, la afamada ciudad del Panyāb, tienen ocasión de contemplar, aún vivo, a un elefante hiperbólicamente longevo que, según decían, había sido consagrado a Helio por el propio Alejandro (*ibid.* 2.12.2). También en Taxila, visitan un templo a la griega decorado con escenas conmemorativas de la batalla del Hidaspes (*ibid.* 2.20-21). Con la minuciosidad característica de la ficción retórica, artificio literario del que Filóstrato era maestro, la *Vida de Apolonio* describe al detalle los altares que construyeron los macedonios en el Hífasis señalando el límite de la campaña asiática (*ibid.* 2.42-43), como ratifican las fuentes historiográficas más fiables (Diod. Sic. 17.95.1-2, Arr. *Anab.* 5.29.1, Curt. 9.3.19). De regreso a Occidente, Apolonio y Damis siguen la ruta marítima de Nearco, recordando expresamente a sus predecesores grecomacedonios a su paso por Patala, en la desembocadura del Indo (Philostr. *VA* 3.53), y haciendo referencia al país de los ictiófagos (*ibid.* 3.55), un pueblo fantástico que será revisitado una y otra vez por las distintas versiones de la *Novela de Alejandro* (*cf. infra* 9.3.1).

El texto de la *Vida de Apolonio* encuentra eco y proyección en la producción literaria del medievo islámico. En un capítulo posterior analizaremos en detalle cómo el sabio de Tiana reaparece en la obra poética de Neẓāmí de Ġanyé como uno de los compañeros de Alejandro (*cf. infra* 8.3). Por ahora, tan solo queremos llamar la atención sobre un pasaje de Filóstrato en el que se refiere un litigio en torno a un tesoro encontrado en una tierra vendida; el juez debe dictaminar si el tesoro pertenece al nuevo propietario del terreno o al propietario anterior, que lo vendió en desconocimiento de su existencia.

[52] Sobre esta obra, a caballo entre la biografía novelada y la literatura sapiencial, *cf.* Rodríguez Adrados, 2001: 68-69.

La misma historia, con someras variaciones, se encuentra en ciertas versiones árabes de la *Novela de Alejandro*, en concreto las de ʿUmāra y Ḥunaīn ibn Isḥāq, datables en el s. IX (Doufikar-Aerts, 2010: 87-88)[53]. El hecho de que esta historia no aparezca en el Pseudo-Calístenes, origen común a todas las versiones de la *Novela de Alejandro*, evidencia que estos autores tuvieron acceso a una tradición de raigambre helénica que se manifiesta en el texto de Filóstrato, cuando no a la propia *Vida de Apolonio*.[54]

2.4.3: La *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes

Recapitulando, a lo largo de la época imperial, en consonancia con un cambio de gusto y sensibilidad del público, se multiplican en el ámbito helenístico las obras de ficción en prosa, propiciando la aparición de nuevos géneros literarios. Es engarzada en esta tradición novelística y paranovelística, uno de cuyos centros de producción es indiscutiblemente Alejandría, como encuentra su origen la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes. A esta obra, ficción histórica en prosa, le viene como un guante el comentario que hizo Otto Weinreich sobre la novela griega: "fruto de una *liaison* entre el anticuado epos y la caprichosamente abigarrada historiografía helenística" (*cit.* en García Gual, 1972: 34). Pese a que un sector de la crítica literaria, con Ludvíkovský a la cabeza (*ibid.* 71), ha señalado su afinidad con el género novelístico, el tono del Pseudo-Calístenes impide que lo clasifiquemos categóricamente como novela: la *Vida de Alejandro* recupera, anacrónica y nostálgica, el carácter épico de las leyendas y de los cuentos populares. Es el producto de una época turbulenta —la que no en vano Dodds llamaba "*an Age of Anxiety*"[55]— en la que lo que el público buscaba en la literatura era pura evasión: "*a literary response to the Hellenistic city-dweller's need for romanticism and an escape from reality*" (Hägg, 1983: 101). En cierto modo, podría decirse que la *Vida de*

[53] Casari da una cronología más alta al texto de ʿUmāra, en torno al s. VIII (Casari, 1999: 53).

[54] Dada la notable similitud entre los textos árabes y el pasaje de Filóstrato, consideramos esta filiación mucho más probable que la sugerida por Faustina Doufikar-Aerts, que la relaciona con la tradición talmúdica (Doufikar-Aerts, 2010: 88).

[55] Término que tomó prestado, a su vez, del poema homónimo de W. H. Auden, *The Age of Anxiety: A Baroque Eclogue* (1947), aunque Auden no hacía referencia a la Antigüedad tardía sino a su propio tiempo, sacudido por la resaca de la Segunda Guerra Mundial (Dodds, 1965: 3).

Alejandro es el primero de los libros de caballerías, ese género tan medieval cuya aniquilación mediante la parodia supondrá, con el *Quijote*, el inicio de la novela moderna.

El Pseudo-Calístenes tiene una intrincada historia en cuanto a su composición y transmisión textual. La forma original del texto se ha reconstruido partiendo de tres fuentes que constituyen el llamado grupo α:

1) El ms. A, registrado como el nº 1711 del *fonds grec* de la Biblioteca Nacional de París (o *Parisinus Graecus* 1711). El códice, en griego, data del s. XI-XII y presenta considerables lagunas (Henkelman, 2010: 325). Sobre la fecha de su composición, véase más abajo.
2) La traducción al latín de Julio Valerio (s. IV).
3) La versión armenia, más prolija y ornamentada (s. V); de esta existen dos variantes textuales, los mss. Arm. A y Arm. B

Este grupo se complementa con los β, γ, ε y λ, que añaden una extensa relación de viajes maravillosos entre los que se cuenta el episodio del agua de la vida. Si la recensión α fue compuesta en Alejandría, reflejando por tanto numerosos elementos egiptizantes, la recensión β se redactó en Constantinopla (posiblemente en el s. V) y resulta, en general, más hostil a los elementos paganos (Henkelman, 2010: 343). Sin embargo, no creemos que sea posible afirmar con seguridad, como han hecho Corinne Jouanno o Tommaso Tesei, que el autor de β fuera cristiano (Jouanno, 2002: 254; Tesei, 2010: 432). Mención aparte merece el grupo δ, al que pertenece la *Historia de preliis Alexandri Magni* (s. X) del arcipreste León de Nápoles, obra tardía pero muy completa y singularmente cercana al primer grupo de manuscritos (Wolohojian, 1969: 2; Berg, 1973: 382). La tradición oriental de la *Novela* deriva de una recensión perteneciente a este grupo δ.

Generalmente se reconoce como la fecha de composición del cuerpo principal de la obra (el representado por el ms. A) el siglo III de nuestra era, bajo la dinastía Severa, siendo el *terminus ante quem* más consensuado el 221 EC (Reardon, 1989: 5; Henkelman, 2010: 325), pero parece ser que gran parte de su material data de mucho antes. Las teorías al respecto menudean: **Ausfeld** y **Pfister** remontan al siglo II AEC la existencia de una primera versión de la *Novela* (Berg, 1973: 382; Henkelman, 2010: 325); Leif **Bergson**, basándose en que la fuente principal del Pseudo-Calístenes fue un poema sobre las hazañas de Alejandro escrito en coliambos en torno al s. I AEC, ha compuesto y publicado su reconstrucción (Bergson, 1989; Rodríguez Adrados, 2001: 131); finalmente, Richard **Jasnow** ha sugerido que ciertos fragmentos de la *Vida de Alejandro* son traducciones al

griego de una obra desaparecida, escrita en egipcio demótico, cuya redacción se dataría en torno al 250 AEC (Jasnow, 1997: 101; Van Bladel, 2007: 56-57).[56] Por añadidura, en la urdimbre del Pseudo-Calístenes aparece absorbida e integrada una narración en forma epistolar (*Briefroman*)[57] que incluye cartas apócrifas de Aristóteles, Alejandro, Darío, Poro y Olimpíade, algunas de las cuales circulaban en papiros datables en el período helenístico.[58] Otras piezas de orígenes misceláneos reagrupadas por el anónimo autor serían: a) un diálogo moralizante entre Alejandro y los gimnosofistas de la India, b) una novelita de temática amorosa que cuenta el episodio de la reina Candace de acuerdo con todos los cánones del género y c) una obra de propaganda política que recoge un supuesto testamento de Alejandro (Dowden, 1989: 650). Además de todo esto, parece ser que, como hilo conductor, el autor de la *Vida de Alejandro* siguió una obra histórica hoy desaparecida, la escrita en torno al 300 AEC por el alejandrino Clitarco, presumiblemente muy mediatizada por los intereses propagandísticos de la dinastía tolemaica (Dowden, 1989: 651; Henkelman, 2010: 325).

Posteriormente al siglo III, se siguieron añadiendo al cuerpo de la obra nuevos episodios; los más representativos son las dos epístolas de *mirabilia*, la construcción del muro de Gog y Magog y el tríptico formado por el viaje en busca del agua de la vida, el descenso a los abismos marinos y el ascenso a los cielos en un carro volador. La composición de la *Vida de Alejandro*, más que obra de un solo autor, es una labor de *patchwork* en la que caben reconocerse varias voces, e incluso varios registros literarios, tejidas toscamente por la mano de un compilador alejandrino[59] para conformar un todo.

---

[56] Esta última hipótesis fue formulada por primera vez por Wallis Budge (1889: xxxvi).

[57] El género epistolar pseudoepigráfico es frecuentado en la Antigüedad griega ya desde el s. IV AEC: cartas que se atribuyen a un amplísimo abanico de personajes, desde Sócrates y los siete sabios a las cortesanas de Alcifrón (Rodríguez Adrados, 2001: 156).

[58] Según Ruiz Montero, no antes del s. I AEC (Ruiz Montero, 1996: 69); Henkelman, en cambio, ofrece una cronología más alta: el s. II AEC (Henkelman, 2010: 325).

[59] Ya desde los estudios de Kroll y Merkelbach, no cabe lugar a dudas de que la *Vida de Alejandro* es un producto netamente alejandrino. La insistencia en las leyendas en torno a la fundación de la ciudad y la vinculación de Alejandro al faraón Nectanebo y a los dioses Amón y Serapis son prueba suficiente de ello; además, en otros episodios de los viajes de Alejandro el narrador hace aparecer dioses y personajes característicamente egipcios: Amón/Thoth en la víspera de Gaugamela (Ps.-Callisth. 2.13), o el espectro de Sesoncosis en plena historia de la reina Candace (*ibid.* 3.24; 247 en el texto armenio; *cf.* Berg, 1973: 383).

¿Quién sabe si entre los retales narrativos aprovechados por el Pseudo-Calístenes habría incluso materiales de origen persa?[60]

Obra de vocación popular, dirigida a un público amplio y poco exigente, su estilo literario está en las antípodas del manierismo formal característico de otras novelas contemporáneas a ella, que se posicionaban en la estela de la segunda sofística; nada hay en la prosa pedestre del Pseudo-Calístenes de las sutilezas y juegos lingüísticos de *Dafnis y Cloe* de Longo o *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio, siendo esta última coetánea suya e igualmente compuesta en Alejandría. Ken Dowden, uno de los mayores especialistas actuales en el Pseudo-Calístenes, reconoce sin ambages las deficiencias del texto: "*Its style is limp and rarely rises above mediocre; chronology and geography are grossly muddled; fact and inept fictions are indiscriminately combined*." (Dowden, 1989: 651) Y sin embargo, a pesar de sus limitaciones, el Pseudo-Calístenes estaba llamado a ejercer una influencia sin parangón en la literatura de los siglos por venir: a pesar de sus limitaciones, decimos, o quizás precisamente a causa de ellas, ya que su estilo tosco y su estructura deshilachada invitaba a los autores posteriores a completarlo, ampliarlo y perfeccionarlo en la medida de sus posibilidades, cosa que nadie intentaría con una *Ilíada*, una *Eneida* o cualquier otra obra canónica, consagrada por la alta cultura. En un *post scriptum* a la versión armenia de la *Vida de Alejandro* (s. V), el traductor se queja de la ínfima calidad formal y la falta de unidad del texto original, y explica con orgullo que en su traducción no ha dudado en alterarlo a fin de mejorarlo y embellecerlo (Wolohojian,

[60] Esta hipótesis es aventurada por Haila Manteghi en su tesis sobre el *Šāhnāmé*, en concreto a propósito del episodio de la muerte de Darío (Ps.-Callisth. 2.20). Según Manteghi, las lágrimas de Alejandro ante Darío moribundo y sus palabras prometiendo restablecerlo en el trono si sobrevive tienen sentido en el supuesto de que ambos reyes fueran realmente hermanos (Manteghi, 2014: 137), como en efecto afirmaban las versiones árabes y persas medievales (*cf. infra* 5.2.2). La hipótesis de Manteghi no se sostiene por dos razones: a) el duelo sincero de Alejandro frente a la muerte de Darío, que algunos autores decían que había muerto en brazos del macedonio, era un τόπος ya presente en las fuentes griegas del período helenístico (Diod. Sic. 17.73.4); b) como veremos más adelante, todas las evidencias literarias apuntan a que la visión de Alejandro en las fuentes persas preislámicas era, unívoca e inequívocamente, negativa; la reconstrucción de la tradición para convertir en hermanos a los reyes rivales ha de ser forzosamente posterior al período sasánida, coincidiendo con la reivindicación de la figura de Alejandro por la cultura árabe (*cf. infra* 5.2.2). Sin embargo, aunque no en este episodio concreto, la idea de Manteghi de que el Pseudo-Calístenes podría integrar motivos de origen persa es perfectamente plausible, teniendo en cuenta la fecundidad de los contactos transculturales en la época.

1969: 8-9). Es su carácter de obra abierta el secreto del éxito del Pseudo-Calístenes, así como de su amplísima difusión.

3: Luz de luz. Difusión de la cultura alejandrina en Oriente

3.1: Proemio. El mito cultural de la destrucción de la Biblioteca de Alejandría

Siempre dando preponderancia al plano político, los historiadores han convenido en establecer como fecha simbólica de la brecha entre la Antigüedad y la Edad Media el año 476, con la destitución de Rómulo Augústulo, hecho que culmina la disolución del Imperio romano de Occidente. Sin embargo, los autores más vinculados a la historia de las ideas que a la de los gobiernos han reivindicado otras fechas igualmente representativas del ocaso de la cultura grecolatina, con todo su bagaje de religión, filosofía y ciencia: el cierre de la Academia de Atenas por Justiniano (529), la clausura definitiva del santuario de Eleusis por Teodosio (392) o la destrucción de la Biblioteca de Alejandría por los árabes (641). En efecto, apenas habían pasado nueve años tras la muerte del Profeta cuando, rendida Alejandría a las tropas árabes, su general, ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, según la tradición transmitida por el obispo siríaco Gregorio Bar Hebreo, acató las órdenes del califa Omar respecto a los contenidos de la Biblioteca: de acuerdo con el razonamiento de Omar, si los libros allí conservados estaban de acuerdo con la revelación de Mahoma, eran superfluos, mientras que, si la contradecían, eran perniciosos. En ambos casos debían ser destruidos. Así pues, los rollos acumulados en los anaqueles de la biblioteca fueron destinados como combustible a los baños públicos de Alejandría. Los árabes tardaron seis meses en consumar la destrucción de todo aquel material.[61] Quienes dieron crédito a la

[61] Aparece en la *Historia* o *At-tārīj* de Bar Hebreo (ed. 1663, p. 180), escrita en árabe, principal fuente historiográfica sobre la destrucción de la Biblioteca por los árabes; sobre este texto, *cf.* Joseph, 1911: 335. Una vívida descripción de este episodio aparece en Canfora, 1989: 83-99. Y no queremos pasar por alto el poema que le dedicó Borges en *Historia de la noche* (1977):

historia de Bar Hebreo, tomaron este episodio con una gran carga simbólica, al proyectar una visión idealizada de la institución alejandrina como último reducto del saber de los antiguos, reducido a cenizas por la ignorancia y la ceguera del mahometano.[62] La destrucción de la Gran Biblioteca por los súbditos de Omar representaba, para los ilustrados y sus precursores, la derrota de la razón por la fe: así lo vieron Pope, Disraeli,[63] Diderot o Voltaire (Thiem, 1979: 509).

Pero, amén del sesgo eurocéntrico de esta versión de la historia, sería injusto, e históricamente incorrecto, tomar este episodio como el principal punto de inflexión en el colapso de la cultura alejandrina tal como ha sido descrita en el anterior capítulo. El cliché que muestra la destrucción de la Gran Biblioteca por fanáticos islamistas no deja de ser un mito cultural que debemos desmontar.[64] He aquí los argumentos en su contra:

a) Para empezar, y como ya hemos apuntado, lo más probable es que jamás existiera un edificio específico destinado a la Biblioteca, esa deslumbrante fantasía de bibliotecónomo recreada para el gran público por Carl Sagan en

---

> […] En el siglo primero de la Hégira,
> yo, aquel Omar que sojuzgó a los persas
> y que impone el Islam sobre la tierra,
> ordeno a mis soldados que destruyan
> por el fuego la larga Biblioteca,
> que no perecerá. (Borges, *Poesía completa*, pp. 475-476)

[62] Este discurso aparece representado por el pionero orientalista británico Edward Pococke (s. XVII), por autoridades decimonónicas como Joseph von Hammer-Purgstall, Antoine-Jean Saint-Martin o Silvestre de Sacy y, pese a la evidencia en su contra, también por autores actuales como Luciano Canfora (1989: 83-99). Rousseau se hace eco de la historia en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), justificando, en una de sus típicas *boutades*, la decisión de Omar de quemar la Biblioteca (Rousseau, 1987: 40).

[63] Quien, indignado, no escatima insultos al califa Omar: "*a bigot, a barbarian, and a blockhead*." (Disraeli, 1881: 49)

[64] El primero en dudar de la veracidad del relato de Bar Hebreo fue el clérigo y orientalista francés Eusèbe Renaudot, en 1713. En su *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, Gibbon se sumó al juicio de Renaudot. Finalmente, a principios del siglo XX cuatro estudios independientes demostraron conclusivamente la inconsistencia de Bar Hebreo: fueron los realizados por Alfred J. Butler (1902), Victor Chauvin (1911), Paul Casanova (1923) y Eugenio Griffini (1923) (Lewis, 2008: 213-214).

Cosmos;[65] la Biblioteca de Alejandría, institución mucho más dispersa y fluida que una biblioteca conforme a nuestras concepciones actuales, consistía en la suma de las colecciones de rollos conservados en distintos sectores del Museo, así como en otros templos e instituciones de la ciudad.

b) En segundo lugar, estas colecciones se habían visto ya considerablemente mermadas en sucesivas destrucciones: los edificios del Museo fueron pasto del fuego en el incendio provocado por Julio César para deshacerse de la flota tolemaica (48/47 AEC)[66] y fueron luego arrasados en la campaña de Aureliano contra Zenobia de Palmira (272); el Serapeo, que albergaba una nutrida colección de pergaminos conocida como la "biblioteca-hija" (θυγάτηρ) quedó destruido en los disturbios de 391. Es de suponer que, a principios del siglo VII, la guerra civil entre Heraclio y Focas, a raíz de la cual gran parte de las infraestructuras de la ciudad fueron destruidas, y el saqueo de la ciudad por los ejércitos del sasánida Cosroes II (Josrō Parviz) también afectaron a la integridad de las colecciones. En suma, la decadencia de la biblioteca alejandrina se había iniciado ya en época tolemaica.

c) Y, en tercer lugar, tras siglos de rabiosas luchas religiosas, es de esperar que los propios cristianos, en el control de las instituciones, se hubieran encargado de purgar todo el material pagano o paganizante de los estantes. De modo que lo más posible es que el grueso del material que ʿAmr ibn al-ʿĀṣ destinó a la hoguera en 641 fuera literatura patrística: tratados sobre la doble naturaleza de Cristo, actas conciliares y textos por el estilo.[67] Para entonces, los textos de los filósofos presocráticos y los libros perdidos de Livio seguramente ya llevaban siglos desaparecidos.

---

[65] Nos referimos a las fantasiosas recreaciones de la Biblioteca en el primer capítulo de la serie creada para PBS (*Cosmos: The Shores of the Cosmic Ocean*, A. Malone, 1980).

[66] Según Amiano Marcelino, este fue el fin de la Biblioteca (Amm. Marc. 22.16.13), aunque otras fuentes (especialmente Epifanio) testimonian la continuidad de la institución a lo largo de la época romana.

[67] Como bromeaba el descreído Gibbon al respecto: "*If the ponderous mass of Arian and Monophysite controversy were indeed consumed in the public baths, a philosopher may allow, with a smile, that it was ultimately devoted to the benefit of mankind*." (Gibbon, *Decline and Fall*: 51.5)

Para cuando los árabes llegaron a las puertas de la ciudad, poco quedaba en Alejandría de la boyante cultura helenística, cuyo símbolo paradigmático se identificó *a posteriori* con la Biblioteca. A lo largo de los últimos siglos de la Tardoantigüedad, coincidiendo con la hegemonía del cristianismo en el Imperio Romano y el celo mostrado por las autoridades eclesiásticas en perseguir todo tipo de heterodoxias, los transmisores de la tradición filosófica y científica alejandrina se habían visto obligados a desplazarse, en un movimiento que, en líneas generales, apuntaba hacia las provincias orientales y hacia la Persia de los Sasánidas. Parte de esta tradición esencialmente pagana, que tantas fronteras hubo de cruzar en la turbulenta época de la Antigüedad tardía, era, por supuesto, la *Novela de Alejandro*.

3.2: El cristianismo. De Alejandría a la Persia sasánida

Puesto que fue el ascenso del cristianismo la fuerza motriz de estos cambios, no está de más repasar el papel de Alejandría en la difusión y consolidación de dicha religión. La tradición atribuye a la actividad proselitista de Marcos el evangelista las primeras conversiones en la ciudad, acompañadas, como era de ley en aquella época de milagros, por prodigios y curaciones (Haas, 1997: 183). La abundante población judía fue un factor determinante para el rápido desarrollo del cristianismo alejandrino; no olvidemos que, en su origen, el cristianismo es una herejía de la religión hebrea, la clave de cuyo éxito fue su vocación universalista: un universalismo que conjugaba a las mil maravillas con el clima cosmopolita de la ciudad. La afición de los alejandrinos a la especulación teológica fue otro factor determinante en la buena acogida que brindaron al nuevo credo. Así pues, la escuela catequística de Alejandría, donde enseñaron Clemente y Orígenes, marca una referencia imprescindible en el horizonte de la patrística.

3.2.1: Conflicto interreligioso en Alejandría. ¿Cristianos contra paganos?

Desde el 313, con la promulgación del Edicto de Milán por Constantino, el otrora proscrito cristianismo obtuvo un reconocimiento legal por parte del Imperio, y los

cristianos no desaprovecharon esta oportunidad para hacer prevalecer sus doctrinas sobre los demás cultos. Uno de los clichés en la moderna reconstrucción de esta etapa histórica, en gran medida herencia de Gibbon, es el de la represión ejercida por el cristianismo dominante sobre el sustrato cultural pagano hasta su aniquilación total.[68] Alejandría fue escenario de dos momentos icónicos para la moderna representación de la fe cristiana como némesis implacable de la religión y las ciencias herederas del clasicismo; no por casualidad ambos episodios aparecen recreados en la gran pantalla en *Ágora* (Alejandro Amenábar, 2009).

a) Uno de ellos es la destrucción del Serapeo (391), junto a la prestigiosa "biblioteca-hija" que este albergaba.[69] Tras unos acres disturbios callejeros entre cristianos y paganos, un grupo de estos últimos se atrincheró en el Serapeo. Tras su desalojo, el edificio fue entregado al saqueo con el beneplácito de los poderes civiles.[70]
b) El otro fue el brutal linchamiento de la filósofa Hipatia por una turba de cristianos (415), sin más fundamento que unas vagas acusaciones de brujería malintencionadamente lanzadas por el obispo Cirilo. La posteridad, como también haría con Miguel Servet o Giordano Bruno, ha convertido a Hipatia en mártir por excelencia de la ciencia y la filosofía frente al oscurantismo de la Iglesia.[71]

[68] El tono general de la obra de Gibbon queda resumido en una frase ya cercana a su final: "*I have described the triumph of barbarism and religion*." (Gibbon, *Decline and Fall*: 71)

[69] Para una crítica, desde un punto de vista académico, de la interpretación hecha por Amenábar de la destrucción del Serapeo y su significación histórica, *cf.* Loureiro, 2010: 163-164.

[70] El episodio, siempre desde el punto de vista de los cristianos, aparece narrado en los escritos de Rufino (Ruf. *HE* 2.22-27), Sozomeno (Sozom. *Hist. Eccl.* 7.5), Teodoreto (Thdt. *HE* 5.22) y Sócrates Escolástico (Socr. *Hist. Eccl.* 5.16-17).

[71] Son incontables las publicaciones realizadas, sobre todo en los últimos diez años, en torno a la figura de Hipatia de Alejandría, especialmente reivindicada por los estudios de género y anacrónicamente convertida, en ocasiones, en icono feminista. Por su rigor, amenidad y concisión, merece destacarse "*Hypatia: Life, Death and Works*" del recientemente fallecido Alan Cameron (2016: 185-204).

Sin embargo, lejos de poder reducirse a un conflicto entre buenos y malos, las interacciones entre paganismo y cristianismo en la Tardoantigüedad alejandrina son enormemente complejas y merecen ser consideradas con más profundidad.

Es cierto que el fiero dogmatismo de las autoridades eclesiásticas condujo en numerosas ocasiones a un enfrentamiento directo con la ciencia, la religión y la filosofía de los paganos. No hay más que echar un vistazo a los artículos del *Codex Justinianus* (531) para evidenciar la dureza de las leyes dictadas contra todos los ámbitos culturales y cultuales ajenos al cristianismo: algunas medidas fueron tan drásticas como el desahucio de los filósofos, la clausura de los templos paganos o la ilegalización de las instituciones de enseñanza no cristianas (Watts, 2006: 138-140). Asimismo, multitud de textos científicos y filosóficos fueron censurados, empezando por gran parte del corpus aristotélico.[72] Sin embargo, la existencia de este frente abierto contra ciertos aspectos de la herencia cultural de los gentiles no implica necesariamente el uso de la violencia.[73] Por regla general, se perseguía a las creencias, no a las personas. A la vista de la aparente continuidad de no pocos elementos de la cultura pagana en la Alejandría del siglo VII, no creemos que los artículos más expeditivos del *Codex Justinianus* se aplicaran con demasiado celo. Los alejandrinos que hubieron de emigrar lo hicieron más por la represión ejercida sobre su vida intelectual que por sentir que su integridad física estaba en peligro. Y es que los brotes más virulentos de violencia religiosa en la Tardoantigüedad en general, y en Alejandría en particular, no se produjeron entre paganos y cristianos, sino en el mismo seno de la comunidad cristiana (*cf. infra* 3.2.3).

Lo más razonable es plantear que el paso del paganismo al cristianismo no se hizo efectivo como mera sustitución de un sistema de creencias por otro, sino como una

[72] Fārābī (s. X), en un texto sobre la historia de la transmisión de las enseñanzas de su venerado Aristóteles desde la antigua Grecia hasta el mundo islámico, explica que, con anterioridad a la invasión de los árabes, el episcopado de Alejandría toleraba en la ciudad el estudio de la lógica aristotélica hasta las figuras asertóricas, a medio camino de los *Analytica priora*, pero proscribió todo lo subsiguiente por considerarlo en contradicción con las doctrinas sagradas (Rosenthal, 1975: 50-51).

[73] En el mundo académico de hoy, las dos posturas enfrentadas en la consideración de la violencia religiosa entre paganos y cristianos en Alejandría están nítidamente representadas por Polymnia Athanassiadi (Universidad de Atenas), que defiende la predominancia de una represión violenta (Athanassiadi, 1993) y por Jitse H. F. Dijkstra (Universidad de Ottawa), que sostiene que no tenemos evidencia válida de ello (Dijkstra, 2015).

progresiva fusión y asimilación de carácter en gran medida sincrético, cuya síntesis fue una cultura cristiana depositaria en gran medida de la tradición clásica. Dependiento del contexto, la transición fue más o menos suave. Mientras en Atenas la Academia no cedió en su dogmatismo neoplatónico y, a consecuencia de ello, se vio obligada a cerrar sus puertas por decreto imperial, la escuela de Alejandría supo dialogar con las autoridades religiosas e integrar paulatinamente el neoplatonismo en la ortodoxia cristiana, de modo que en tiempos de Olimpiodoro la institución se había adaptado al nuevo paradigma y sus enseñanzas eran casi totalmente compatibles con las exigencias doctrinales de la sede episcopal. Aun así, algunos conceptos de la filosofía clásica seguían chocando con el dogma cristiano: las dos controversias más recurrentes en la polémica entre filósofos y teólogos eran la existencia de un quinto elemento, postulada por Aristóteles, y la eternidad del mundo, incompatible con una Creación *ab nihilo*.[74] Veremos más adelante cómo los árabes heredan esta disputa filosófico-teológica sobre la eternidad del mundo y cómo reaparece en el *Eqbālnāmé*, el segundo de los masnavíes que Neẓāmí dedicó a Alejandro (*cf. infra* 5.4.3).

3.2.2: Primera diáspora oriental. Cristianos primitivos

Como estamos comprobando, la relación del cristianismo con la cultura clásica grecolatina es compleja y, en ciertos aspectos, está plagada de contradicciones. Por una parte, fue el motor de su disolución o, cuando menos, de su metamorfosis en otro orden cultural. Por otra, el cristianismo, con su vocación ecuménica, fue sin duda el mayor agente de difusión de la cultura helenística en los últimos siglos de la Antigüedad, en particular en Asia.

3.2.2.1: Primeras comunidades cristianas en Oriente. Mientras, en sus primeros siglos de andadura, los cristianos residentes en el Imperio romano se veían obligados a vivir su fe en la semiclandestinidad, despreciados por la opinión pública y amenazados por persecuciones tan recordadas como las de Nerón y Diocleciano, las comunidades

[74] Las ideas de este párrafo proceden, en términos generales, de la monografía de Edward J. Watts (Watts, 2006).

cristianas asentadas más allá de las fronteras orientales gozaban comparativamente de cierta libertad y aceptación. A finales del siglo II tenemos evidencia documental de que los cristianos ya formaban un sector visible de la sociedad en Edesa, capital del reino de Osroene (que desde 213 pasa a ser provincia romana), y en Arbela, capital de Adiabene, a la sazón parte del Imperio parto o arsácida (Harrak, 2013: 174-175). En 225 Mesopotamia ya albergaba una veintena de sedes episcopales (Foltz, 1999: 73). Para cuando Constantino reconoció oficialmente el cristianismo con el Edicto de Milán, en Asia ya había llegado a regiones tan remotas como la Transoxiana y la costa malabar (Winkler, 2003a: 1). La leyenda cristiana representa a Tomás, uno de los doce apóstoles, predicando en la India;[75] aunque, por mucho que insistan en su literalidad los obispos siro-malankares, esta tradición es ahistórica y escasamente digna de crédito, en ella se transluce una realidad incontestable: la proyección, *ab initio*, del movimiento evangelizador hacia Asia.

La Iglesia oriental reivindicaba como sus fundadores a tres miembros del grupo de setenta (o setenta y dos) discípulos escogidos por el propio Jesús en Galilea (Lc. 10.1): Addai (asociado al primer cristianismo en Edesa; Mellon Saint-Laurent, 2015: 58), Aggai y Mari (Winkler, 2003b: 12). La tradición atribuye a este Mari la fundación de la diócesis de Seleucia-Ctesifonte,[76] sede del obispado metropolitano oriental; esta es la institución eclesiástica que, a partir de 424, pasará a conocerse como catolicado, al escindirse oficialmente de la Iglesia occidental. El primado de Mari en Seleucia-Ctesifonte es el equivalente asiático a la *cathedra Petri* de Roma. El idioma empleado por las primeras congregaciones cristianas en Mesopotamia, surgidas en el seno de la comunidad judía, era precisamente el hablado por Jesucristo: el arameo. La forma dialectal del arameo que se impondrá en la región como lengua litúrgica y literaria es el siríaco, hablado por los judíos y cristianos de Edesa. El siríaco, como veremos, tendrá una importancia capital en la transmisión textual de la rama oriental del Pseudo-Calístenes (*cf. infra* 3.6.2). El constante contacto entre los cristianos siríacos y las sedes eclesiásticas de las provincias

[75] Tradición recogida en el libro apócrifo de los *Hechos de Tomás* (principios del s. III), texto de resonancias gnósticas muy difundido en el ámbito del cristianismo siríaco (Barnstone, 2005: 464-465; Corbin, 2000: 39).

[76] Según la tradición recogida por la hagiografía conocida como *Hechos de Mari* (s. VI-VII; Mellon Saint-Laurent, 2015: 57) y por el historiador siríaco oriental Amr ben Matta (s. XIV) (Winkler, 2003b: 12).

orientales del Imperio será un factor a tener en cuenta para la transferencia de elementos de raigambre grecolatina al corazón de Asia.

3.2.2.2: Judíos, cristianos y maniqueos en la Ruta de la Seda. Esta transferencia de elementos culturales fue posible a través de la maraña de rutas comerciales que unían el mundo mediterráneo con el lejano Oriente. Esta extensa red de caminos se conoce bajo el nombre genérico de Ruta de la Seda, denominación mucho más adecuada como reclamo turístico que para designar un fenómeno tan complejo. La Ruta de la Seda, como distintos autores han estudiado en profundidad, fue un factor de primer orden para el intercambio no solo de bienes, sino también de ideas, religiones y formas artísticas entre Europa y Asia.[77] En las ciudades de la Ruta de la Seda, desde Asia Central hasta el Mediterráneo, el control de la infraestructura para el comercio internacional estaba en gran parte en manos de la comunidad judía, grupo en el cual se produjeron las primeras conversiones al cristianismo (Winkler, 2003b: 8); por ende, desde el primer momento los cristianos de la región estuvieron íntimamente vinculados a la actividad comercial, con todas sus implicaciones de contactos interculturales.

Además de marco para la difusión del cristianismo, la Ruta de la Seda posibilitó la génesis de una doctrina tan ecléctica y cosmopolita como el maniqueísmo, la religión del profeta Mānī, que se nutrió de elementos procedentes de las diferentes religiones de este horizonte cultural y comercial: cristianismo, zoroastrismo y budismo (Foltz, 1999: 70-84). El discurso de los maniqueos está teñido de un fuerte componente gnóstico, corriente doctrinal que, como vimos en el anterior capítulo, hunde sus raíces en la Alejandría tardoantigua. En la literatura persa medieval —y las versiones de la *Novela de Alejandro*

[77] De la extensa bibliografía sobre el tema seleccionaremos los siguientes títulos: como introducción a las fuentes históricas, así como a la génesis moderna del concepto geopolítico de "Ruta de la Seda" (acuñado, más que por historiadores, por viajeros y aventureros, y consolidado por las instituciones, especialmente la UNESCO), *cf.* Elisseeff, 2000: 1-26; sobre el papel de las rutas comerciales asiáticas en la transmisión de religiones y sus textos sagrados, *cf.* Foltz, 1999: esp. 59-84 en relación con la iglesia nestoriana; sobre la red comercial bizantina en Asia en la Antigüedad tardía y el primer Medievo, *cf.* Mango, 2009: 3-14; y, como amena, pero no por ello menos informada, visión de conjunto, *cf.* Boulnois, 2004.

no son una excepción— se hace mención frecuente a un Māní devenido personaje folclórico, a quien se atribuía una proverbial habilidad como pintor (*Māní-e naqšband*).[78]

3.2.2.3: Deportaciones. Aparte de las rutas comerciales, un factor determinante en la penetración del cristianismo en las regiones más remotas del Asia Central fueron las deportaciones masivas ordenadas por Sapor I. Siguiendo el ejemplo de sus antecesores aqueménidas, los sasánidas desplazaron forzosamente al corazón de Persia a cientos de miles de ciudadanos romanos —entre ellos muchos cristianos— de las provincias conquistadas en sus arrolladoras campañas de mediados del siglo III: masas de antioquenos, capadocios, sirios y cilicios dieron con sus huesos en Susiana, Pars e Irak.[79]

3.2.3: Conflicto interreligioso en Alejandría. Cristianos contra cristianos

Pese a toda su pujanza, que le permitió finalmente alcanzar la hegemonía religiosa en el Imperio y redefinir el mapa social de la Antigüedad tardía, si por algo se caracteriza el primer cristianismo es por su inestabilidad interna. Como observaba Gibbon, con su habitual lucidez:

> The familiar study of the Platonic system, a vain and argumentative disposition, a copious and flexible idiom, supplied the clergy and people of the East with an inexhaustible flow of words and distinctions; and, in the midst of their fierce

[78] Así, el *Šarafnāmé* de Neẓāmí menciona el *Artang*, libro sagrado de los maniqueos (Nẓ. G. *ŠN* 12.15; Waḥid Dastgerdí, 2015: 69.1), y en el contexto de la competición entre pintores chinos y griegos organizada por Eskandar saca a colación una anécdota sobre las habilidades de Māní como pintor de trampantojos (*Šarafnāmé*, 48-49; Waḥid Dastgerdí, 2015: 401-406; Clarke, 1880: 638-646; sobre las fuentes de este episodio, *cf.* Bürgel, 2010: 29). El origen de la asociación de Māní al arte de la pintura en el folclor persa puede tener su origen, según Browne, en el desusado interés que ponían los maniqueos en la caligrafía de sus textos sagrados, codificados con una forma especial de escritura que, según afirmaban, había sido desarrollada por el propio profeta (Browne, 1902: 165-166). *Cf.* tb. Schimmel, 1992: 120.

[79] Esta deportación es atestiguada por la *Crónica de Seert* (Scher, 1907: 220-221), obra historiográfica nestoriana escrita en árabe (¿s. IX?) (Dodgeon *et al*., 1991: 58). Véanse también, para su relación con la expansión del cristianismo, las siguientes referencias: Winkler, 2003b: 9; Foltz, 1999: 63; Boulnois, 2004: 224.

> contentions, they easily forgot the doubt which is reccomended by philosophy, and the submission which is enjoined by religion. (Gibbon, *Decline and Fall*: 21.3)

Así pues, con frecuencia del desacuerdo se pasaba al conflicto y de la violencia verbal a la física, justificando de esta manera la mordaz observación de Amiano Marcelino: "Ninguna fiera es tan peligrosa para los hombres como los propios cristianos entre sí" ("*nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum*"; Amm. Marc. 22.5.4). En efecto, los más infaustos derramamientos de sangre en la Alejandría tardoantigua no fueron resultado del choque entre paganos y cristianos, sino que ocurrieron dentro del propio bloque de los cristianos, que se encontraban divididos entre sí en un enfrentamiento constante. En el fondo, era la lucha por el poder político entre facciones rivales lo que se camuflaba tras aquella abstrusa urdimbre de disquisiciones teológicas, precursoras de las proverbiales discusiones bizantinas. El dogma era entonces fluido, y, a merced de las caprichosas decisiones de los concilios, la ortodoxia de hoy podía ser la herejía de mañana. La desproporcionada operación militar orquestada por Constancio II para conseguir la cabeza del patriarca Atanasio (356),[80] el espantoso linchamiento del obispo arriano Jorge de Capadocia (361)[81] o la batalla por la sucesión del obispo Teófilo, que desencadenó en 412 una espiral de violencia callejera,[82] no son más que unas pocas anécdotas en el ajetreado historial del cristianismo alejandrino. En todo un despliegue de irracionalidad y fanatismo, se sucedieron los episodios de violencia faccional, desde las polémicas entre melecianos y colucianos a principios del siglo IV hasta la división entre calcedonianos y monofisitas que seguía agitando estérilmente a la ciudad cuando las tropas de ʿAmr Ibn al-ʿĀṣ entraron a hierro por la Vía Canópica.

La cuestión más espinosa en los debates entre teólogos radicaba en la definición de la naturaleza de Cristo, considerada al mismo tiempo humana y divina, términos sin

[80] Basándose en el relato autobiográfico del propio Atanasio (Athan. *Fug.* 24), Gibbon recrea vívidamente la escena del *dux* Siriano y sus tropas entrando a hierro en la iglesia de San Teonás de Alejandría en el capítulo XXI de su *Decline and Fall.* (Gibbon, 2000: 363-365)

[81] Este episodio es narrado por Amiano Marcelino; tanto paganos como cristianos se ensañaron con tan impopular personaje, que acabó descuartizado por una turba exaltada en cuanto le faltó la protección de su brazo armado, el *dux* Artemio. Juliano, a la sazón a la cabeza del imperio, hizo la vista gorda a la hora de castigar este magnicidio. (Amm. Marc. 22.11)

[82] Hechos recogidos en Socrates *Hist. Eccl.* 7.7. (Watts, 2006: 196-197)

duda difíciles de conciliar. En el Concilio de Nicea (321) se afirmó, no sin cierta ambigüedad, que el Hijo de Dios participa de ambas naturalezas; frente a esta posición se plantearon dos líneas de interpretación diametralmente opuestas: los monofisitas, como su propio nombre indica, defendían que la naturaleza de Cristo es pura y únicamente divina, mientras que los diofisitas más radicales, equívocamente llamados nestorianos (ya que la postura del patriarca Nestorio en la controversia doctrinal era más moderada que la del nestorianismo clásico), abogaban por la coexistencia de dos naturalezas perfectas que se traducirían en dos personas, divina y humana, en Cristo (Winkler, 2003b: 22-23). Ambas tendencias serían anatemizadas por la ortodoxia romana, que optó por un compromiso a medio camino entre monofisismo y diofisismo, refrendado definitivamente en el Concilio de Calcedonia (451).

3.2.4: Segunda diáspora oriental. Cristianos heterodoxos

Alejandría, siempre tan proclive a la especulación teológica, fue uno de los principales escenarios de esta polémica sobre la naturaleza de Cristo que ensombreció los inicios del cristianismo como religión oficial del Imperio. Cuando, a resultas del Concilio de Éfeso (431) y de la Fórmula de Unión pactada por los patriarcados de Alejandría y Antioquía (433), el nestorianismo fue definitivamente anatemizado por las autoridades eclesiásticas, sus partidarios, entre los que se incluían no pocos obispos, se vieron forzados a huir hacia el este (Winkler, 2003b: 25). Para este éxodo, nada más lógico que seguir las transitadas rutas comerciales transasiáticas. Los nestorianos, uniéndose a las caravanas de la Ruta de la Seda, llegaron hasta Mesopotamia y, con el tiempo, aún más lejos: Sogdiana, China y la India (Foltz, 1999: 60-70), donde fundaron comunidades practicantes de un cristianismo heterodoxo cuyas tradiciones litúrgicas, como un fósil cultural, han llegado en algunos casos hasta nuestros días.[83]

El área donde la actividad intelectual y el intercambio cultural entre Oriente y Occidente fueron más intensos a lo largo de los siglos IV-VI se sitúa en torno a las cambiantes fronteras entre los imperios persa y romano: el triángulo formado por las ciudades de Edesa, Harrán y Nisibis se puede considerar el escenario para la continuidad

[83] Así, la Iglesia asiria del Oriente, la Iglesia católica caldea o las iglesias siro-malankara y siro-malabar.

de la tradición forjada en Alejandría. En las comunidades cristianas ya establecidas en dicha región se simultaneaba el uso de dos lenguas: el siríaco, usado por los cristianos de la región desde hacía ya siglos, y el griego, lengua usada tanto por los cristianos deportados por Sapor I como por los inmigrantes nestorianos.[84] En los monasterios de la zona se desarrolla entonces una ingente labor de traducción de textos religiosos del griego al siríaco. Especialmente bien recibidos fueron los escritos de Teodoro de Mopsuestia, la figura más destacada de la escuela teológica y filosófica de Antioquía. La sede antioquena, a ojos del cristianismo oficial representado por los concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia, no era sino una inoportuna cantera de pensadores heterodoxos, defensores a ultranza del diofisismo y próximos, por tanto, a la herejía nestoriana; pues bien, esta es la escuela de donde proviene el aparato teórico de la Iglesia oriental.

3.2.4.1: Primera escuela de Nisibis. El primer gran núcleo cultural del cristianismo oriental fue la diócesis de Nisibis. Nisibis albergaba una comunidad cristiana desde el siglo II, época en que la ciudad pertenecía a la provincia romana de Mesopotamia.[85] Allí se fundó, a principios del siglo IV, una primera escuela exegética, cuya actividad pronto se vio truncada, ya que Nisibis se situaba en pleno frente de la guerra emprendida por Sapor II contra los romanos: aquellas terribles campañas que tan vívidamente describió en su *Res gestae* Amiano Marcelino (Amm. Marc. 18.7.8). Tras pactar un tratado con Joviano en 363, Sapor anexionó finalmente Nisibis al territorio persa. El Augusto hizo desplazarse forzosamente a la totalidad de la población, dejando a los persas una ciudad vacía (Amm. Marc. 25.7.11 y 25.9); muchos se establecieron en Amida, pero los profesores de la escuela cristiana optaron por Edesa.

3.2.4.2: Escuela de Edesa. Esta ciudad era capital de la provincia romana de Osroene, importante nodo de comunicaciones en la Ruta de la Seda y sede de una señera comunidad

[84] El sacerdote zoroástrico Kirder, en la inscripción de Kaʿba-ye Zardošt (s. VI), al enumerar los cultos que se oponían a su religión en territorio sasánida diferencia entre dos tipos de cristianos: en pahlaví *klystd'n* (=*kristiyān*, "cristianos") y *n'sl'y* (=*nasorāy*, "nazarenos"), identificados como grecoparlantes y arameoparlantes (Williams, 1996: 39).

[85] Como demuestra el epitafio de Aberkios, datado en el s. II (Winkler, 2003b: 8).

cristiana, caracterizada desde sus primeros tiempos por una acusada tendencia a la heterodoxia y al cuestionamiento del dogma (Winkler, 2003b: 8), así como de una escuela filosófica de tintes gnósticos, con Bardesanes como principal representante. Partiendo de estas premisas, no es extraño que Edesa fuera quizá el bastión más importante de la secta de los marcionitas, gnósticos cristianos que conjugaban en sus enseñanzas la filosofía platónica con el evangelio (Drijvers, 1995: 52-54). Puesto que la tradición considera a Marción y a Bardesanes como los maestros de Mānī, cabe considerar que el maniqueísmo fue en cierta medida un producto de este crisol religioso y cultural que fue la Edesa tardoantigua.

Así pues, en 363, los maestros de Nisibis, con Efrén de Siria a la cabeza, transplantaron su escuela a Edesa, no como una fundación de nuevo cuño, sino prolongando una tradición académica de raigambre helenística ya presente en esta ciudad durante largo tiempo. Merced a la actividad de Efrén y sus discípulos, Edesa se reafirmó como capital cultural de enorme prestigio, donde acudían a formarse no solo ciudadanos del Imperio romano, sino súbditos del Gran Rey. El currículo de esta llamada "Escuela de los persas", además de los textos estrictamente teológicos, comprendía textos griegos de distintas ramas del saber: astronomía, historia, geografía y filosofía, con especial énfasis en el corpus aristotélico (Hunter, 2002: 232). Las tres lenguas que actuaban como vehículo de cultura en Edesa eran pahlaví, siríaco y griego; mientras la escuela estuvo en activo, en la ciudad se desarrolló una vibrante actividad de traducción e intercambio. Además de las obras de Teodoro de Mopsuestia (Hunter, 2002: 231), sabemos que en Edesa se vertieron al siríaco las principales obras de Aristóteles y la *Isagogé* de Porfirio (Drijvers, 1995: 51). Si la alta cultura griega gozaba allí de tal predicamento, es de suponer que los populares manuscritos de la *Novela de Alejandro*, procedentes de Alejandría, no eran desconocidos en la ilustrada capital de Osroene.

Pero no fue el Pseudo-Calístenes lo único que Edesa heredó de Alejandría; parece que también compartían una misma pasión por la especulación teológica. La encendida polémica de los cristianos de Edesa entre una cristología miafisita (defendida por el obispo Rábula), en consonancia con la ortodoxia romana, y una cristología diofisita (defendida por el escolarca de origen persa Narsai y alimentada por las traducciones al siríaco de la obra de Teodoro de Mopsuestia) daría lugar, a la larga, a la escisión entre la Iglesia ortodoxa siria y la nestoriana, con sede en Seleucia-Ctesifonte (Winkler, 2003b: 25). En una época en la que la política religiosa y cultural del Imperio romano de Oriente

no destacaba sino por su tendencia al oscurantismo y su intolerancia hacia las desviaciones del cristianismo ortodoxo, un oasis de diálogo intercultural como Edesa no podía durar mucho: el emperador Zenón, receloso del giro que la escuela estaba tomando hacia el nestorianismo, decretó su cierre en 489.

3.2.4.3: Segunda escuela de Nisibis. Expulsados de Edesa e incapacitados para seguir desarrollando su labor en el Imperio Romano, los maestros de la Escuela de los persas, con Narsai a la cabeza, optaron por cruzar la frontera y, encomendándose a la protección del Gran Rey, establecerse en Nisibis, en territorio sasánida (Becker, 2006a: 2). Allí, bajo los auspicios del obispo Barṣaumā, fundaron una nueva escuela, donde reanudaron el trabajo emprendido en Edesa, habiendo roto ya todos los vínculos con la ortodoxia calcedonia. Esta segunda escuela de Nisibis recogió el testigo de Edesa en la transmisión de la literatura filosófica, científica y teológica griega en Oriente Medio, y heredó también sus permanentes disputas doctrinales (Reinink, 1995: 77-81). Hasta el momento de la invasión árabe, la escuela de Nisibis brilló con luz propia y fue hogar de figuras de la talla intelectual de Mār Abā, Ḥĕnānā de Adiabene, Bābai el Grande o Severo Sebojt. El género literario de nueva creación más cultivado y difundido en Nisibis serán las homilías versificadas (*mēmrā*), en las que Narsai, el fundador de la escuela, era un reconocido maestro (Becker, 2006b: 39). Como veremos, el *mēmrā* siríaco será clave en la transmisión y desarrollo de la *Novela de Alejandro* en las literaturas orientales.

La relación de los cristianos persas con la monarquía sasánida fue a menudo problemática. Puesto que el cristianismo se acabó por convertir en religión oficial del Imperio romano, en tiempos de guerra con Roma todos los cristianos de Persia eran susceptibles de que recayeran sobre ellos acusaciones de colaboracionismo; el clero zoroastriano, interesado en debilitar a la religión rival, se encargaba de meter toda la cizaña posible. En este clima de tensión se llevaron a cabo sangrientas persecuciones de cristianos bajo los reinados de Sapor II, Bahrām V y Yazdegerd II (Williams, 1996: 40-41). Pero también hay que destacar que, en tiempos de paz, la política de los sasánidas demostró una más que notable benevolencia con la Iglesia de Oriente. Así, en 410 se celebró en Ctesifonte, capital del imperio, un sínodo bajo la tutela del monarca,

Yazdegerd I (Winkler, 2003b: 14-15). Esto no resulta tan sorprendente si lo ponemos en el contexto de las relaciones de la corte sasánida con la cultura griega, teniendo en cuenta que el cristianismo nestoriano era legítimo depositario de la tradición helenística, y que como tal era percibido y respetado por los persas. Merece la pena que nos detengamos en el ánalisis de este particular con el debido detalle, ya que la figura mítica de Alejandro representa un rol fundamental en la construcción que los sasánidas hacían de su pasado y de su historia cultural.

3.3: El legado cultural grecolatino en la Persia preislámica. Transmisión, reinvención, apropiación

Cuenta Diógenes Laercio que el aqueménida Darío I mostró gran interés por la filosofía y ciencias de los griegos, hasta el punto de que envió recado para que viniera a su corte al mismísimo Heráclito (Diog. Laert. 9.12-14). Pese a que Diógenes Laercio no es precisamente la más fidedigna de las fuentes, la anécdota es sintomática de que, desde mucho antes de Alejandro, los persas se sentían atraídos por los frutos de la cultura griega. Siglos después, los reyes de las dinastías párticas presumían de hacerse llamar filohelenos; las tragedias griegas eran bien conocidas y representadas en la corte arsácida, como apunta el pasaje de Plutarco en el que se cuenta cómo Silaces, el sátrapa que traía desde Carras la cabeza de Craso, sorprendió a su rey en palacio en plena representación de las *Bacantes* de Eurípides (Plut. *Crass.* 33).[86] Por otra parte, no es raro encontrar inscripciones en griego en la epigrafía monumental de época sasánida temprana.[87] Está claro, a la vista de todas estas evidencias, que la cultura griega estaba revestida de un halo de prestigio a ojos de los persas; así que estos, movidos por el chauvinismo típico de las identidades nacionales, desarrollaron un discurso histórico *ad hoc* para reivindicar como propio el conglomerado cultural y científico del mundo heleno. Reconstruyamos ahora, a grandes rasgos, esta argumentación.

[86] Para un análisis del pasaje, *cf.* Davis, 2002: 12.

[87] Como en Naqš-e Rostam y Naqš-e Raŷab (Davis, 2002: 13)

3.3.1: Alejandro, destructor de cultura

De acuerdo con las fuentes pahlavíes, cuando Alejandro venció a Darío III, poniendo así fin a la dinastía aqueménida, obtuvo acceso a las antiguas bibliotecas iranias, reputadas fuentes de saber asociadas a la casta sacerdotal de los magos y a las enseñanzas de Zoroastro. Para la tradición pahlaví, Alejandro, figura negativa por excelencia, robó este saber a los persas: quemó el contenido de las bibliotecas para reducir a la ignorancia al pueblo conquistado, no sin antes traducir todos los tratados al griego y llevárselos a Occidente, donde conformaron la base de la filosofía y las ciencias grecolatinas.[88] Según una tradición irania recogida por Ibn an-Nadīm, la principal fuente de este conocimiento fue un libro legendario que Alejandro encontró en Persépolis (per. Estajr) e hizo traducir al copto y al griego: esta obra, llamada *al-Kuštaŷ* por Ibn an-Nadīm, sería según él la madre de la astrología, la astronomía, la medicina y las ciencias naturales del mundo helénico (Dodge, 1970: 574). De acuerdo con el relato del clero zoroastriano (esto es, los magos; per. *mōbadān* o *maŷusān*), lo que Alejandro condenó al fuego, incurriendo en imperdonable sacrilegio, fue el Avesta.[89] Encontramos también esta visión de Alejandro como ladrón de conocimiento y destructor de la antigua sabiduría en dos fuentes de época de Manṣūr: el *Kitāb an-Nahmuṭān* de Abū-Sahl ibn Nawbaḫt (ca. 800) y en la introducción a la traducción al árabe de un tratado pahlaví de astrología, el *Kitāb al-Mawālīd* (ca. 750): al llegar a la biblioteca real de Persépolis, el macedonio hizo traducir al griego todas las obras de filosofía y ciencias de los persas, quemando a continuación los originales. En cuanto al Zend Avesta, destruyó todas las copias y ordenó matar a todos

[88] Kevin van Bladel ha recopilado un completísimo catálogo de las obras de origen pahlaví, algunas de ellas conocidas solo en su traducción árabe, que recogen esta tradición: Van Bladel, 2009: 33-35.

[89] Aunque ninguna de las versiones griegas o romanas menciona expresamente la quema de libros, sí lo hacen dos textos mazdeístas (Akhtar, 2007: 76): el *Ardā Wīrāz Nāmag* (1.7), escrito en torno a los ss. III-IV, refiere que la colección completa del Zend Avesta, "escrita sobre pieles de vaca preparadas, con tinta de oro", estaba guardada en los archivos de Persépolis (*Stājar Pāpakān*) cuando Alejandro prendió fuego al palacio (Jamaspji *et al*., 1872: 141). Lo mismo se afirma en el cuarto libro del *Dēnkard*, que refiere que Dārā hijo de Dārā (Darío III) encargó hacer dos copias íntegras del Zend Avesta, guardando una en el tesoro real de Persépolis y la otra en un lugar que llama "fortaleza de los archivos". A raíz de la invasión de Alejandro y del saqueo de los macedonios, los textos se dispersaron por toda Persia (Gutas, 1998: 36).

los sacerdotes que lo conocían de memoria, pero algunos consiguieron escapar refugiándose en islas y montañas. Tras la muerte de Alejandro regresaron y reescribieron los textos sagrados, de forma incompleta, basándose en lo que pudieron recordar (Gutas, 1998: 37-40). El *Šarafnāmé* de Nezamí, ya en plena edad de oro de las letras persas, se hace también eco de esta versión de lo ocurrido (Nẓ. G. *ŠN* 31; Waḥid Dastgerdí, 2015: 241.12; Clarke, 1880: 389).

Esta visión negativa de Alejandro es característicamente zoroastriana y preislámica. Cuando el islam se convierte en la religión de los persas, se impone una rehabilitación del personaje de Alejandro, al que la tradición musulmana identifica con el profeta Ḏū ‘l-Qarnaīn del Corán (*cf. infra* 4.2.1.3). Sin embargo, la llama de la memoria que conserva aquel rencor ancestral de los antiguos persas hacia Alejandro, aunque desterrada de la alta cultura, se mantuvo viva largo tiempo en las tradiciones populares (Coloru, 2013: 393). Los franceses Jean Chardin y Gabriel de Chinon, que visitaron Persia en el s. XVII, descubrieron con asombro cómo las gentes del pueblo consideraban a Alejandro, tan venerado por los europeos, poco menos que un bandido sediento de sangre, carente de todo signo de inteligencia, sentido común o justicia (Marzolph, 2011: 70-71). Chinon recogió una tradición persa sobre el nacimiento de Alejandro en la que se lo presenta como hijo del diablo, y se lo describe como “*un monstre de l’enfer, qui avait une figure hideuse, et surtout les oreilles d’âne*” (cit. en Southgate, 1978: 189). Por obra del escarnio, los cuernos de Ḏū ‘l-Qarnaīn se han convertido en orejas de asno, semejantes a las que le crecieron al rey Midas en el popular mito (Grimal, 1981: 357; Doufikar-Aerts, 2012: 70). Estos relatos populares inciden también en que uno de los más grandes desmanes del rey asno, amén de su furor genocida, fue quemar los libros sagrados que Zoroastro había bajado del cielo (Gaillard, 2005: 65).

¿Por qué este Alejandro de la tradición pahlaví (y sus secuelas) muestra tanta saña y tal celo en la destrucción de la memoria textual aqueménida? El historiador persa del s. X Ḥamza’ al-Iṣfahānī deja muy claro que su móvil fue la pura envidia (Gutas, 1998: 40). Esta tradición, evidentemente reflejo de una postura muy parcial, tiene sin embargo numerosos reflejos y correspondencias en la propia tradición occidental.

El incendio del palacio de Persépolis por los macedonios, registrado en las fuentes grecolatinas,[90] se corresponde a la estereotipada imagen persa del Alejandro pirómano, destructor de templos y de bibliotecas. De acuerdo con esta interpretación a escala macrohistórica, el momento simbólico en que ʿAmr ibn al-ʿĀṣ entregaba al fuego los pergaminos de la Biblioteca de Alejandría —esto es, de la ciudad de Alejandro— no estaba sino consumando un acto de justicia histórica: la revancha de Oriente por la destrucción de las bibliotecas de los magos, casi mil años atrás. Un episodio más en la interminable cadena de represalias entre Oriente y Occidente cuyos comienzos míticos, como ya hemos dicho, se remontaban al rapto de Ío por los fenicios (*cf. supra* 2.1). Además, es preciso examinar la coyuntura política del Occidente romano en el momento histórico que ve nacer la construcción cultural de Alejandro como expoliador del conocimiento persa; esto ocurrió en los albores de la dinastía sasánida, no por casualidad una época que vio medrar en Occidente a dos emperadores que, fascinados por la figura de Alejandro, la usaron como parte de su discurso propagandístico: hablamos de Caracalla (r. 210-217), a quien Dión Casio calificó de φιλαλεξανδρότατος ("amiguísimo de Alejandro"; Dio Cass. 78.7), y Alejandro Severo (r. 222-235). Resulta natural que, como reacción, la propaganda sasánida se volviera rabiosamente antialejandrina, removiendo las ascuas de la memoria y clamando venganza por la caída de los aqueménidas (Daryaee, 2007: 92-93; Van Bladel, 2009: 59; Feuillebois-Pierunek, 2011: 182).

3.3.2: El conocimiento recuperado

El interés de los persas de la Tardoantigüedad por el saber griego no era, pues, como conocimiento adquirido, sino como conocimiento recuperado: un saber que un día fue suyo y que les fue injusta y violentamente arrebatado por Alejandro (Gutas, 1998: 40-41; Daryaee, 2007: 90). Los persas verían confirmadas sus teorías al encontrarse con ese lugar común en el pensamiento griego de que las fuentes de su sabiduría provienen de la casta sacerdotal irania, los μάγοι. Heráclito y Platón mencionaron a los magos en sus escritos,

[90] Todas las antiguas biografías de Alejandro registran este episodio, justificándolo como venganza del incendio de Atenas por Jerjes: Arr. *Anab.* 3.18.11-12; Curt. 5.7; Diod. Sic. 17.72; Plut. *Alex* 38; Ps.-Callisth. 2.17; Str. 15.3.6. Sólidas evidencias arqueológicas confirman el incendio del complejo palacial de Persépolis (Lane Fox, 2007: 420).

y Diógenes Laercio atribuía a Aristóteles una obra perdida en torno a ellos, el μαγικός (Diog. Laert. 1.8; *cf.* Burkert, 2002: 129-132). En las distintas manifestaciones de la cultura helenística que llegaron al ámbito sasánida, los persas encontraban puntos en común con su propia tradición.

3.3.2.1: Platón y los magos. En los siglos IV-VI, el neoplatonismo, más allá de conformar un sistema filosófico independiente, permeaba tanto la teología cristiana[91] como la astrología pagana (que, como veremos enseguida, también encontró su lugar en Oriente Medio); a los zoroastrianos no les costaría mucho encontrar puntos en común entre su religión ancestral y el dogma cristiano (escatología y soteriología), así como entre sus creencias y las de los filósofos neoplatónicos (la teología de la luz, presente en el Avesta como en Plotino; *cf. infra* 3.5). La proximidad entre el platonismo y la teología persa preislámica ya quedaba manifiesta en un pasaje de Séneca en el que se nos describe cómo un grupo de magos peregrinó hasta la tumba de Platón en Atenas, ofreciéndole incienso como si de una divinidad se tratara:

> *Quod natali suo [Platonis] decessit et annum unum atque octogensimum inplevit sine ulla deductione. Ideo magi, qui forte Athenis erant, inmolaverunt defuncto, amplioris fuisse sortis quam humanae rati, quia consummasset perfectissimum numerum, quem novem novies multiplicata conponunt.*
>
> Que [Platón] murió el aniversario del día de su natalicio, habiendo cumplido ochenta y un años, sin faltarle un día. Por esta razón, unos magos que por aquel entonces se encontraban en Atenas le ofrecieron sacrificios, opinando que era de condición más que humana, por cuanto había alcanzado en su edad el número perfectísimo que resulta de multiplicar el nueve nueve veces. (Sen. *Ep.* 58.31; trad. de Jaime Bofill y Ferro, 1985: 136)

[91] Es bien conocida la vinculación al (neo)platonismo de grandes cabezas pensantes de la Iglesia occidental, como San Agustín u Orígenes, alumno de Amonio Sacas en Alejandría y, por tanto, condiscípulo de Plotino. En la Iglesia oriental ocurre lo mismo: la escuela antioquena, con Teodoro de Mopsuestia a la cabeza, se caracterizaba por su énfasis en conciliar la obra de Aristóteles con la de Platón, empresa intelectual común a los neoplatónicos de Atenas y Alejandría. El texto más representativo de esta tendencia es la *Isagoge* de Porfirio, usada en las aulas y traducida al siríaco (y posiblemente al pahlaví) en Edesa y Nisibis.

En el pasaje se manifiesta también esa obsesión por la numerología que tenían en común (y que, por tanto, sirvió también como punto de encuentro) los pitagóricos y los astrólogos de Oriente.

3.3.2.2: Intercambios greco-persas en la literatura de ficción. No solo en el nivel religioso y especulativo, sino que, en un plano más pedestre, los persas encontrarían sin duda una cierta complicidad con la literatura griega popular en su gusto por las historias románticas y los argumentos enrevesados. En la Antigüedad se pueden rastrear las trazas de un intercambio cultural entre la ficción literaria griega y persa que, de forma intermitente, se registra desde la *Ciropedia* de Jenofonte, anterior a la campaña de Alejandro, hasta el período sasánida (Davis, 2002: 1). Las novelas helenísticas surtieron de motivos argumentales y recursos narrativos a los autores iranios, y algunas fueron traducidas y adaptadas: es el caso de *Metíoco y Parténope*, que reaparece en la Persia medieval bajo el título de *Vāmeq o ʿAẕrā* (Davis, 2002: 29). Ateneo se hace eco de la leyenda persa de Odatis y Zariadres (Ath. 13.35), tomada de la obra, hoy perdida, de Cares de Mitilene, biógrafo de Alejandro. En ella se dan cita muchos de los tópicos de la novela griega: una trama rocambolesca, un enamoramiento en sueños, un rapto en plena ceremonia nupcial. Ya de lleno en la era musulmana, encontramos una historia claramente emparentada con la narrada por Ateneo en el *Šāhnāmé* de Ferdosí: los amores de Katāyun y Goštāsp (Davis, 2006: 369). En relación con el tema que nos concierne para el presente trabajo, el motivo argumental del enamoramiento en sueños, cuya genealogía literaria llega hasta la antigua leyenda de Odatis y Zariadres, aflora en el anónimo *Eskandarnāmé*: es de este modo como Sohail, la hija del rey del Yemen, se queda prendada de Alejandro (Southgate, 1978: 41).

Estos son apenas un par de ejemplos de la ubicuidad de narrativas, τόποι y motivos literarios que circulaban libre y promiscuamente entre los mundos persa y grecorromano. A la vista del panorama general del desarrollo de las relaciones transculturales en la Antigüedad, preguntarse quién fue el primero, si Oriente u Occidente, resulta al cabo una disputa pueril o, cuando menos, irrelevante. La aparición de motivos semejantes en culturas diferentes nos debería hacer pensar más bien en la continuidad de un contacto cultural entre mundos que, irreflexivamente, presuponemos estancos. No ha de sobreestimarse el poder de las fronteras: Persia y Roma solo son horizontes culturales separados en el temario de nuestras asignaturas o en la distribución de departamentos de

nuestras facultades. Comunidades como la Iglesia apostólica de Oriente se desarrollaron entre ambos imperios, en un territorio incómodo para el moderno especialista. En lúcidas palabras del orientalista Dick Davis, "*indeed in Western Asia the cultures were not actually distinct, but more of a spectrum which may have been very Greek and very Persian at its ends, but which was both in the middle*" (Davis, 2002: 100). Cuando hablamos, por ejemplo, de Heliodoro de Emesa como uno de los máximos exponentes de la novela griega, olvidamos a menudo que Emesa está geográficamente más próxima a Ctesifonte, la capital de los Sasánidas, que a Constantinopla, por no decir ya a Alejandría o Atenas.

3.3.3: La (re)introducción del legado helénico. Gondesapur

Desde el siglo III encontramos rastros inequívocos de presencia de elementos culturales griegos en el ámbito persa sasánida, aparte de las ya mencionadas inscripciones (*cf. supra* 3.3). Según el *Dēnkard* zoroastriano las primeras traducciones de textos científicos y astrológicos griegos fueron impulsadas por Sapor I (Van Bladel, 2009: 36). Tres siglos después, Cosroes I (r. 531-579)[92] era conocido por guardar especial devoción por la sabiduría de los griegos.[93] En su entorno no faltaban los eruditos cristianos; entre ellos destacaba un tal Pablo el Persa, que dedicó al monarca un tratado de lógica aristotélica (Walker, 2002: 60). Muestra del interés de Cosroes por la filosofía griega fue

[92] Conocido como Anuširavān en las fuentes persas.

[93] La fama de filohelenismo de Cosroes I ha llevado a Haila Manteghi a conjeturar que fue durante su reinado y bajo su tutela cuando se realizaron las primeras traducciones del Pseudo-Calístenes no solo al pahlaví, sino también al siríaco (Manteghi, 2018: 43). En nuestra opinión esta teoría resulta muy poco consistente, ya que, además de no existir ninguna evidencia textual que la confirme, no debemos confundir en el caso concreto del mundo sasánida una actitud filohelénica con una actitud filoalejandrina. El interés del entorno de Cosroes I por la cultura griega era en tanto conocimiento recuperado, al que se atribuían orígenes persas, mientras que se consideraba a Alejandro como el artífice de la ancestral pérdida de este conocimiento, lo que redoblaba la inquina que los sasánidas sentían hacia él como figura histórica (*cf. supra* 3.3.2). Esto no quita que en época preislámica pudiera haberse hecho una traducción del Pseudo-Calístenes al pahlaví, como parece demostrar el análisis de las fuentes del *Šāhnāmé* (*cf. infra* 5.2.2), pero esta traducción solo pudo haber sido obra de las minorías cristianas nestorianas, y en ningún caso bajo el mecenazgo real.

la expectación que generó en la corte la visita de Uranio el empírico, a quien el Gran Rey recibió con todos los honores, sentándolo luego a mantener un coloquio sobre cuestiones metafísicas con un grupo de sacerdotes zoroastrianos.[94]

Sin embargo, la astrología de los griegos despertó entre los persas mucho mayor interés que su filosofía, confirmando el pesimista diagnóstico de Dodds de que, a lo largo de la historia en general y en la Antigüedad Tardía en particular, el atractivo de lo irracional tiende a prevalecer frente a los dictados de la razón.[95] Las tablas de Claudio Tolomeo (s. II EC), toda una referencia para la ciencia de los horóscopos, alcanzaron pronto una extraordinaria difusión en el mundo sasánida, así como tempranas traducciones al pahlaví de los textos astrológicos de Doroteo de Sidón,[96] Teucro de Babilonia y Vecio Valente (Pingree, 2002: 12-13; Gutas, 1998: 109; Vesel, 2011: 245), junto a otros pseudoepigráficos atribuidos al mismísimo Hermes Trismegisto (Van Bladel, 2009: 24-25).[97] Estos textos se abrieron camino hasta la India, donde la astrología local se revistió de un fuerte componente helenístico.[98]

---

[94] Esta historia es recogida por el autor constantinopolitano Agatías, en una narración de evidente sesgo antipersa (Agath. 2.29-30); el mensaje de Agatías es que, por mucho interés que finjan mostrar en la filosofía, los bárbaros no están preparados para entenderla (Walker, 2002: 45-46).

[95] Dodds menciona una posible relación entre el triunfo de lo irracional y los períodos turbulentos de la historia: "Ejemplos muy recientes son la boga del espiritismo durante y después de la Primera Guerra Mundial, y de la astrología durante y después de la Segunda." (Dodds, 1960: 234; trad. de María Araujo)

[96] Concretamente su *Carmen astrologicum* (s. I EC) (Van Bladel, 2009: 28).

[97] El nombre de Hermes aparece también inscrito en arameo en los artefactos de época sasánida conocidos como "cuencos de encantamiento" (*incantation bowls*), recipientes cuya función precisa se desconoce, pero que se supone eran empleados en prácticas mágico-religiosas (Van Bladel, 2009: 25-26). La difusión del culto a Hermes en Oriente reproduce, de forma especular, la de Mitra en Occidente. Un interesante vestigio de la introducción de la filosofía hermética en el entorno cultural sasánida es la identificación de Hermes con el antiguo rey Hušang, ya mencionado en el Avesta. Esta *interpretatio persica* perduró en tiempos islámicos (Nasr, 1985: 146). Sobre la identificación de Hermes/Hušang con el profeta Jeẓr de la tradición islámica, *cf. infra* 10.3.3.

[98] La obra más temprana de este mestizaje indogriego de tradiciones astrológicas es el *Yavanajātaka* (s. III EC), título que se podría traducir del sánscrito como "[La ciencia de las] efemérides según los griegos." Según Pingree, se trata de la traducción de un texto alejandrino de mediados del s. II EC (Aralere, 2016: 953-954). Los nombres de dos sistemas astrológicos descritos por Varāhamihira en el s. VI también denotan

Al hablar de intercambio cultural en la era sasánida es inevitable citar la actividad desarrollada en Gondesapur (Ŷondišāpur en farsí), ciudad fundada en 260 por Sapor I en un emplazamiento al suroeste del actual territorio de Irán. Su primera remesa de pobladores estaba compuesta por cautivos desplazados desde Antioquía,[99] de modo que el sustrato cultural helenístico está forzosamente presente en Gondesapur desde su misma fundación. A lo largo de la Edad Media, la escuela de medicina del hospital (per. *bimārestān*) de Gondesapur gozaba de fama internacional; como en una verdadera universidad *avant la lettre* consagrada a la enseñanza y a la práctica de las ciencias médicas, allí compartían sus conocimientos profesores procedentes de Bizancio, Persia e India (Rosenthal, 1975: 6; Baum, 2003: 64). Aunque sabemos con certeza que desde el s. VII la escuela gozaba de gran renombre, es más problemático establecer una fecha para el inicio de su actividad. Fuentes árabes y siríacas del siglo XIII reivindicaban que la institución ya funcionaba a pleno rendimiento a los pocos años de la fundación de la ciudad por Sapor,[100] pero los modernos especialistas han cuestionado la veracidad de esta historia. En efecto, parece ser en gran medida una elaboración tardía, encaminada a aumentar el prestigio del *bimārestān* atribuyéndole un pasado, tan glorioso como improbable, como centro de conocimiento ya famoso en el siglo III.[101] Resulta más verosímil remontar los orígenes de la escuela de medicina a la época de Cosroes I:

---

su procedencia occidental: *Romaka Siddhānta* ("Doctrina de los romanos") y *Pauliśa Siddhānta* ("Doctrina de Paulo", por Paulo de Alejandría, astrólogo del s. IV) (Basham, 2009: 717).

[99] Según Rosenthal, el propio nombre de Gondesapur hace referencia a la toma de Antioquía por Sapor I: *Vēh-Antiōk-Šāpūr* , cuya corrupción deriva en *Gondēšāpūr*, significa "bueno-Antioquía-Sapor" (Rosenthal, 1975: 6). Esto sitúa a Gondesapur en la línea de otros topónimos que, de manera infamante, perpetúan la memoria de los vencidos en una acción militar: Tesalónica en Grecia o Siem Reap en Camboya.

[100] *V. gr.* Qifṭī (1172-1248) o Bar Hebreo (1226-1286), quien menciona en su *Chronicon syriacum* la anécdota de la curación de la hija de Aureliano por los médicos de Gondesapur (Prioreschi, 2001: 362). De ser cierto, la célebre escuela médica habría estado ya en funcionamiento en la segunda mitad del siglo III, pero resulta sospechoso, para empezar, que ninguna otra fuente registre que Aureliano tuviera hija alguna.

[101] Entre los autores que han desmontado esta narrativa, basándose en las flagrantes incoherencias históricas de las fuentes bajomedievales y en la ausencia significativa de menciones a la escuela en las fuentes cronológicamente más cercanas, merecen destacarse Peregrine Horden, Peter E. Pormann y Emilie Savage-Smith (Prioreschi, 2001: 362; Hershkovits, 2016: 44). Sin embargo, a día de hoy se siguen publicando obras académicas que dan por válida la cronología alta fundamentada en el testimonio de Bar Hebreo y otros historiadores tardíos (por ejemplo: Starr, 2013: 135).

mediados del s. VI (Corbin, 1993: 15). En cualquier caso, desde el primer momento la escuela estuvo muy vinculada a los nestorianos; la comunidad cristiana local conocía la ciudad por el nombre siríaco de Bēth Lapaṭ.

3.4: Paganos y filósofos griegos en Oriente: la cuestión de Harrán

3.4.1: El viaje de Damascio. Harrán en la era preislámica

Al igual que, como hemos visto, los nestorianos se vieron forzados a desplazarse a Oriente ante el clima de intolerancia religiosa en el Imperio Romano, idéntico camino hubieron de seguir los filósofos paganos que se negaron a matizar sus enseñanzas aceptando un compromiso con el dogma cristiano. Las fuentes griegas recogen cómo, tras el cierre de la Academia de Atenas, siete filósofos neoplatónicos encabezados por Damascio, su último escolarca, buscaron refugio en la corte sasánida. Parte de la propaganda de los reyes sasánidas pasaba en aquel momento por presentar a Persia como protectora de la cultura y defensora de la libertad de credo y pensamiento, en contraposición con la represión religiosa e ideológica ejercida por los emperadores del Occidente romano. Este éxodo hacia Oriente de los siete filósofos desahuciados, los últimos herederos de la tradición clásica, se convirtió para muchos nostálgicos del paganismo en un símbolo del ocaso del Mundo Antiguo.

Los filósofos fueron recibidos en Ctesifonte por el joven monarca Cosroes I, cuyas tendencias filohelénicas ya hemos señalado (*cf. supra* 3.3.3). Los autores occidentales de la época, parapetándose en sus prejuicios, contemplaron este viaje con ironía: al fin y al cabo, los bárbaros son bárbaros, y Damascio y sus colegas quedaron tan decepcionados con el clima cultural del entorno del Gran Rey que resolvieron irse de allí, en palabras del historiador Agatías, "lo más rápido posible" (ὡς τάχιστα ἐπανῄεσαν).[102] La pregunta es: ¿a dónde se dirigieron entonces? En sus publicaciones, Michel Tardieu ha ofrecido una

[102] Agath. 2.31; *cit.* en Walker, 2002: 57.

seductora teoría para responder a esta pregunta, uno de los grandes enigmas de la Tardoantigüedad. Examinémosla.

Según Tardieu, Damascio y sus compañeros de viaje acabaron por asentarse en Harrán, a unos cuarenta kilómetros al sur de Edesa, en la periferia del Imperio persa (Tardieu, 1989: 10-29). Harrán, antes llamada Carras (la misma que presenció la derrota de Craso), ya había destacado en los siglos anteriores como centro de enseñanza de la astrología griega y bastión de la antigua religión (δόξης τῆς παλαιᾶς)[103], lo que había hecho merecer a este núcleo de población el calificativo de ἑλληνόπολις (Browne, 1902: 304). Harrán era también conocida por su antiquísimo y muy venerado templo de la Luna, lugar de culto ininterrumpido desde tiempos de los hurritas (Hadot, 1990: 281); en 363 recibió la visita del Augusto Juliano, que no quiso dejar pasar la ocasión de sacrificar en tan renombrado *locus sacer* en los albores de su desafortunada campaña persa (Amm. Marc. 23.3.2).

Los autores árabes describen Harrán como un reducto de heterodoxia, cuyos habitantes mantenían vivo el culto a las divinidades paganas, identificadas con los planetas; lo que no está tan claro es si los cultos de Harrán eran una auténtica supervivencia de la antigua religión o una reconstrucción, deliberada y artificial, de un paganismo idealizado, de acuerdo con las modas de la espiritualidad y el pensamiento de la época (Van Bladel, 2009: 66). En un fascinante pasaje de sus *Praderas de oro*, el polígrafo bagdadí Masʿūdī (s. X) enumera los diferentes templos que allí se erguían: unos consagrados a los astros, identificados con los dioses del panteón griego,[104] otros a abstracciones y conceptos divinizados, relacionados con el hermetismo y con la vertiente más esoterizante del neoplatonismo; templos dedicados a la Primera Causa, la Forma o la Razón.[105] Desde tiempos de Harrán, habría que esperar a la Revolución Francesa para que un pueblo volviera a edificar un templo a la Razón (aunque, en tanto conceptos, la *raison* de los ilustrados no tenga demasiado que ver con el λόγος neoplatónico).

---

[103] La expresión es de Procopio de Cesárea, aplicada expresamente a los cultos practicados en Harran (*cit.* en Pingree, 2002: 12).

[104] Los escritos de Teodoro Abū Qurrā' confirman el culto a los astros en Harrán (Van Bladel, 2009: 85-86).

[105] Masʿūdī, *Praderas de oro*, 67 (Barbier de Meynard, 1875: 61). Para un estudio del pasaje, *cf.* Pingree, 2002: 27.

Sea como fuere, Tardieu defiende que los siete filósofos emigrados de Atenas encontraron en el Harrán de mediados del siglo VI el lugar idóneo para establecerse, fundando allí una escuela filosófica y científica de carácter pagano sin concesiones (Tardieu, 1990: 161). Sus campos de estudio eran prolongación de aquellos en los que se aplicaron los sabios de la Tardoantigüedad: la teología del Uno y la contemplación de las hipóstasis; la astronomía, la astrología y las interacciones entre ambas; la medicina, la alquimia y la teurgia. En Harrán, por ejemplo, Simplicio habría redactado sus influyentes comentarios a Aristóteles (Pingree, 2002: 10). Sin embargo, por atractiva que resulte la hipótesis de Tardieu, las evidencias que la respaldan son insuficientes, y la propuesta de que la Academia de Atenas habría prolongado su actividad al menos seis siglos más en una remota población de la Alta Mesopotamia se queda, de momento, en mera conjetura.[106]

3.4.2: ¿Los últimos paganos? Harrán en la era islámica

Fuera o no sede de una escuela platónica, lo cierto es que la comunidad pagana de Harrán tuvo una continuidad en sus prácticas religiosas durante la era islámica. Para ser respetados por los musulmanes como "gentes del libro" y que les permitieran seguir con sus cultos, se identificaron con un oscuro pueblo tratado con benevolencia por Mahoma en el texto de su revelación: los sabeos (*aṣ-ṣābi'ah*).[107] Legitimados de este modo por el Corán, los "sabeos" de Harrán ejercieron una influencia fundamental en la edad de oro de la cultura árabe medieval. Algunos de los más importantes traductores al árabe de los textos clásicos de la filosofía griega procedían de Harrán: estamos hablando de Ṯābit ibn Qurra', Abū Rawḥ y Batānī. El prolífico traductor Ḥunaīn ibn Isḥāq, nestoriano afincado en Bagdad cuya relevancia para la cultura árabe analizaremos con más detalle en el siguiente capítulo, menciona de pasada que gran parte del material que manejaba procedía de las bibliotecas de Harrán (Pingree, 2002: 15); esto afecta directamente a nuestra

[106] Para una refutación detallada de Tardieu, *cf.* Van Bladel, 2009: 70-79.

[107] Las referencias a los sabeos en el Corán aparecen en *Q.* 2.62, 5.69 y 22.17. Sobre los problemas que, tanto entonces como hoy, rodean la cuestión de la identificación de los sabeos, *cf.* Van Bladel, 2009: 66-67.

investigación, ya que posiblemente una de las obras vertidas al árabe por Ḥunaīn fuera la recensión siríaca del Pseudo-Calístenes (Doufikar-Aerts, 2010: 14).

La actividad de sus *scriptoria* no es la única conexión helénica de Harrán atestiguada por textos de época islámica. Partiendo del relato de un cadí local, Masʿūdī describe los ritos de iniciación que practicaban los sabeos en las cámaras subterráneas de uno de sus templos, al que da el nombre árabe de Maġlītīyā (quizás μεγάλη θεά, "gran diosa"); en estas ceremonias intervenían estatuas antropomórficas de las divinidades astrales que, mediante un ingenioso mecanismo controlado por los sacerdotes, parecían tener vida y hablaban en un idioma ininteligible con voces aparentemente no humanas.[108] Hay dos detalles en este relato tan peculiar que evidencian la continuidad en el Harrán medieval de ritos mistéricos de procedencia griega pagana: en primer lugar, el artificio de las estatuas parlantes, imbuidas de alma divina por el ritual, guarda relación con el repertorio mágico de la teurgia practicada por la escuela neoplatónica de Jámblico;[109] y en segundo lugar, como Peter Kingsley ha demostrado en sus trabajos, si hay algo que caracteriza a los ritos iniciáticos de la tradición pitagórica es que transcurren en antros subterráneos, "*dark places of wisdom*" semejantes al descrito por Masʿūdī.[110] El *Ġāyat al-Ḥakīm* del Pseudo-Maŷrīṭí (s. XI)[111] describe un ritual de iniciación a los misterios de Hermes que, como ha argumentado Corbin, bebe sus fuentes de los cultos sabeos de Harrán: están presentes sus elementos característicos, verbigracia la cámara subterránea, el simbolismo de la luz que disipa las tinieblas y la consabida estatua parlante ("cierta imagen teúrgica animada según las reglas del Arte").[112]

[108] Masʿūdī, *Praderas de oro*, 67 (Barbier de Meynard, 1875: 63-64).

[109] Sobre el fenómeno las estatuas parlantes en la Antigüedad tardía, *cf.* Finney, 1994: 73. Sobre Jámblico y la teurgia, cf. Dodds, 1960: 265-292.

[110] *Cf.* Kingsley, 1995: 286-287. La cita parafrasea el título del popular libro de divulgación de Kingsley *In the Dark Places of Wisdom* (1999), en torno a los rituales de iniciación e *incubatio* en la tradición helénica.

[111] Este tratado se hará enormemente popular en el ocultismo medieval europeo, traducido al latín con el nombre de *Picatrix*.

[112] Cit. en Corbin, 2000: 35-36; trad. de María Tabuyo y Agustín López.

Las fuentes árabes inciden en que Hermes era considerado por los sabeos como el principal profeta de su religión.[113] Harrán es, sin duda, un foco de práctica, transmisión y difusión de doctrinas religioso-simbólicas de raigambre alejandrina, que ejercerán una influencia extraordinaria en la gnosis islámica (per. *ʿerfān*).[114] Representaciones alegóricas como el espejo de la sabiduría y el viaje al reino de las tinieblas, que se convertirán en episodios centrales de la *Novela de Alejandro* en Oriente, son relatos simbólicos inseparables del imaginario que en la Tardoantigüedad y el primer Medievo tenían en común las tradiciones cristiana, hebrea, islámica, maniquea, hermética y zoroastriana: religiones en contacto y permanente intercambio a través de la Ruta de la Seda, uno de cuyos nodos principales era el baluarte pagano de Harrán.

En lo que respecta a la transmisión de la tecnología, los sabeos fueron los principales depositarios de la tradición alejandrina de construcción de astrolabios: el modelo de Teón de Alejandría fue asimilado y perfeccionado por los artífices de Harrán en una larga transmisión que culmina en los fabricados por la muy renombrada Marīam al-Āsṭurlābí en Alepo (s. X) (Pingree, 2002: 29).

La estrella de Harrán declina en la primera mitad del s. X, a causa del repunte de la ortodoxia en el califato. En 933, Iṣṭajrī, *muḥtasib*[115] de Bagdad, hace público un edicto por el que se ilegaliza la religión de los sabeos; esto, unido a la muerte en 944 de su último líder religioso, Ḥakīm ibn ʿĪsā ibn Marwān, desembocó en la masiva conversión al Islam de los harraníes, los últimos paganos de Siria y un auténtico fósil cultural de la Antigüedad helenística (Nasr, 1985: 157).

---

[113] Así lo afirmaba el influyente Albumasar (*ár.* Abú Maʿšar al-Baljí) en su hoy desaparecido *Kitāb al-Ulūf* ("Libro de los miles"; s. IX), de acuerdo con fragmentos citados en el *Kitāb Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa 'l-ḥukamā* ("Libro de las generaciones de los médicos y los sabios") del andalusí Ibn Ŷulŷul (s. X) (Van Bladel, 2009: 125).

[114] Usamos aquí la terminología de Henry Corbin, que defiende el uso del término *gnosis* (pese a que puede generar confusión) para referirse a aquellas formas epistemológicas de carácter sagrado en las que se tiende a la no distinción entre pensamiento y ser, como traducción del persa *ʿerfān* o *maʿrefat*: *cf.* Corbin, 1971a: xv-xvi.

[115] Cargo de la administración califal que equivale vagamente al de un jefe de policía específicamente encargado de velar por el cumplimiento de la *šarīʿa'*.

Este desplazamiento hacia Oriente de la tradición cultural helenística aparece, reducido a una simplificación poderosamente cargada de significado e implicaciones, en un relato de Fārābī (872-950) sobre la transmisión de la filosofía aristotélica. Fārābī cuenta cómo gran parte del corpus del estagirita fue prohibido por los cristianos de Roma, al resultar incompatible con los principios de su religión. La enseñanza de la filosofía de Aristóteles se trasladó, pues, de Alejandría a Antioquía, donde se siguió enseñando en la semiclandestinidad, hasta que quedó un solo maestro vivo. A la muerte de este, sus dos únicos discípulos regresaron a sus ciudades de origen, llevándose consigo cada uno una copia de la obra íntegra de Aristóteles: uno, a Merv, que no por casualidad era una destacada diócesis nestoriana en plena Ruta de la Seda;[116] otro, como era de esperar, a Harrán.[117] Es una manera de narrar, con la estilización propia del mito, la que, en líneas generales, fue efectivamente la dirección seguida por la cultura helenística en su transmisión de Occidente a Oriente.

3.5: La luz como motivo simbólico. Transmisión y recorrido, entre Oriente y Occidente

Dentro del ambiente cultural en este tramo de la historia se observa una insistencia casi universal en ciertos temas y narrativas comunes, lo que facilitaba el encuentro entre las tradiciones oriental y occidental. Uno de estos motivos, notable por su incidencia en el arte, la literatura y el pensamiento medieval, es la lectura metafisica de la luz.

La procedencia última de este motivo filosófico-teológico se puede encontrar en el sustrato cultural iranio, cuyas raíces alcanzan hasta el segundo milenio antes de nuestra era: el Avesta y la doctrina de Zoroastro identifican la luz con el bien y las tinieblas con

[116] En el siglo V, la población de Merv era cristiana en su mayoría o en una gran proporción, hasta el punto de que las acuñaciones locales de moneda durante el reinado de Yazdegerd I presentaban una cruz en el envés (Herrmann, 1997: 14).

[117] Así se resume el pasaje, perteneciente a una obra perdida de Fārābí, epitomizada por Ibn Abī Uṣaībiʿa' en *Vidas de los médicos* (s. XIII) (*cit.* en Rosenthal, 1975: 50-51).

el mal (Skjærvø, 2011: 58). Ahura Mazda, divinidad suprema y principio del bien, era considerado "la luz que no tiene comienzo" (Burkert, 2002: 137).

Es posiblemente por su contacto con el mundo mesopotámico como la religión hebrea entró en contacto con esta idea. Así, en la visión de Ezequiel, el carro cósmico de Yahvé (*merkabah*) y los entes sobrenaturales que lo circundan desprenden una sublime emanación de luz: resplandores cegadores a modo de relámpagos (Ez. 1.4-28).[118] No es casual que el relámpago, compañero del trueno, sea generalmente atributo del más poderoso de los dioses, tanto en los panteones indoeuropeos (Zeus, Júpiter, Thor, Indra) como en los semíticos (Baal o el mismo Yahvé de los hebreos).[119] La violenta descarga de luz en una tormenta eléctrica canaliza, a ojos del iniciado, una epifanía cósmica en toda regla.[120] La misma idea se manifiesta en el mito de la caverna de Platón (Pl. *Resp.* 514 ss.): la verdad está bañada por una luz intolerable que ciega los ojos de los ignorantes; el filósofo —el iniciado— es el que es capaz de acostumbrar sus ojos a la luz. Esta teoría, depurada de las fértiles ambigüedades de Platón y convenientemente sistematizada, aflora de nuevo en la filosofía neoplatónica: de acuerdo con la mística plotiniana, el camino hacia el conocimiento es un camino ascendente de la oscuridad hacia la luz (Plotinus *Enn.* 1.7).

Puesto que el enfoque neoplatónico permea la teología cristiana, la identificación de Dios con la luz se convierte en dogma. Así lo establece el credo niceno que aún hoy los cristianos, tanto católicos como ortodoxos, han de memorizar para hacer profesión de fe: "Dios de Dios, Luz de Luz" (Φῶς ἐκ Φωτός). Los fundamentos de esta doctrina se remiten a las Sagradas Escrituras, sobre todo a ciertos pasajes del Evangelio de Juan, el único escrito originariamente en griego e indudablemente afín a las especulaciones teológicas alejandrinas: τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μάλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς ("la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz"; Jn. 3.19), o las propias palabras de Jesucristo, ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου ("Yo soy la luz del mundo"; Jn. 8.12). Los influyentes escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita,

[118] Sobre la filiación zoroástrica de la visión de Ezequiel, *cf.* Burkert, 2002: 142.

[119] Sobre los orígenes de Yahvé como dios de la tormenta, *cf.* Green, 2003: 258 ss.

[120] En palabras de Mircea Eliade, "Ha de tenerse siempre en cuenta la experiencia primaria de la sacralidad del cielo y de los fenómenos celestes y atmosféricos. Se trata de una de las raras experiencias en las que se revela espontáneamente la 'trascendencia' y la majestad." (Eliade, 1999: 53; trad. de Jesús Valiente Malla)

de gran difusión en el Oriente cristiano,[121] desarrollan toda una teología cristiana de la luz, en la que se califica a Dios Padre como "Padre de las luces" (*Pater luminum*) y a Cristo como el supremo resplandor (*claritas*); siglos más tarde, las obras del Pseudo-Dionisio serían recuperadas por el abad Suger de Saint-Denis como fundamento teórico para la estética de la catedral gótica, ese espacio sagrado que recrea la Jerusalén celeste modulando la luz exterior mediante vastos vitrales coloreados.[122] Suger supo intuir que la luz, esa radiación que hoy sabemos compuesta por corpúsculos, es lo más espiritual que podemos encontrar en el mundo material, y quiso valerse de ella como canal para el movimiento anagógico de adoración y exaltación que acerca a los feligreses a la intuición de la divinidad.

No hay que pasar por alto que la simbología de la luz es clave en todas las manifestaciones de la religiosidad gnóstica que, militando en distintas religiones, prosperan a lo largo de los primeros siglos de nuestra era. La filosofía hermética, con epicentro en Alejandría, está en la raíz del conglomerado de doctrinas heterogéneas que autores como Henry Corbin han convenido en calificar de *gnósticas* (Corbin, 1971a: xv-xvi). El ser divino de más proyección del *Corpus Hermeticum*, aquel Poimandrés que se aparece en una revelación a Hermes Trismegisto, se identifica explícitamente con la luz: ὁρῶ θέαν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγενημένα, εὔδιόν τε καὶ ἱλαρόν ("Vi una visión ilimitada, toda transformada en luz, serena y gozosa"; Nock *et al.,* 2006: 8);[123] de acuerdo con la interpretación gnóstica, la luz es el νοῦς, el intelecto en tanto *anima mundi*, concepto que será también fundamental en el neoplatonismo. Las ramificaciones de "lo gnóstico" en la Tardoantigüedad alcanzan los ámbitos culturales más diversos, usando como canal de transmisión la Ruta de la Seda: el maniqueísmo, al que algunos llamaban la "Iglesia de la luz" (Boulnois, 2004: 242) o los cultos astrales de Harrán, donde Hermes era una de las divinidades más veneradas (*cf. supra* 2.2.4 y Nasr, 1985: 82). Más avanzado el Medievo, doctrinas como el catarismo, el bogomilismo o la mística chií (en especial el

[121] O, mejor dicho, "los orientes cristianos": fue muy valorado igualmente por teólogos monofisitas, como Jacob de Edesa, y por nestorianos, como Bābai el Grande (Pelikan, 1987: 14-15).

[122] Sobre la influencia del Pseudo-Dionisio en Suger, *cf.* Leclercq, 1987: 27-28 y, sobre todo, el ya clásico estudio de Panofsky, 2004: esp. 33-41.

[123] *Cf.* tb. Corbin, 2000: 43.

ismailismo) dan testimonio del largo recorrido de este pensar gnóstico que usaba la luz como uno de sus símbolos principales.

Es de suponer que, cuando la especulación neoplatónica sobre la luz llegó a los círculos intelectuales sasánidas, los zoroastrianos encontraron una referencia cultural que les remitía al corazón mismo de su propia tradición. Para ellos, era una confirmación más de que los orígenes del pensamiento griego, como habían venido reivindicando, estaban en la antigua Persia. Fue en el Medievo persa, ya en plena era islámica, cuando esta línea de pensamiento llegó a su máxima cumbre: la "filosofía de la iluminación" (ár. *ḥikma' al-išrāq*) de Šehāb ad-Din Yaḥyā as-Sohravardí, síntesis de la tradición occidental neoplatónica, que había alcanzado el ámbito iranio vía Harrán y Bagdad, y la teología zoroastriana local, que por aquel entonces el islam no había conseguido silenciar en absoluto. Sohravardí califica su doctrina de *ešrāqí*, "oriental", en una polisemia que juega con los sentidos místico y espacial del término, como resume Seyyed Hossein Nasr:

> En las lenguas europeas 'orientar' encierra el doble significado de referencia al Este y de volverse hacia la dirección correcta. En realidad, el Este no es tanto aquí una orientación geográfica como el 'Oriente de Luz', o sea el mundo espiritual que trasciende al mundo de las formas materiales. Es también la morada de semejante luz espiritual que nos ilumina y a través de ella recibimos el verdadero conocimiento. Orientarse, en el sentido verdadero, significa, por tanto, volverse hacia ese Centro y Origen del que las cosas surgen realmente, ese Este que es también la dimensión interior y espiritual de las cosas. (Nasr, 1985: 214; trad. de Esteve Serra)

Como veremos, la mística de la luz encuentra eco en las versiones persas más elaboradas de la *Novela de Alejandro*: el *Šāhnāmé* de Ferdosí, el *Šarafnāmé* de Nezamí y el *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josró; no solo subyace en episodios tan destacados como el viaje al país de la oscuridad (per. Ẓolamāt), de resonancias iniciáticas, o en su hierogamia con Roxana, personificación de la luz como atributo de la realeza (obsérvese la relación con el per. *rōšán*, "luminoso"), sino que aflora también en otros pasajes aislados donde el simbolismo de la luz es particularmente explícito. Así, en el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí encontramos la siguiente narración: Alejandro castiga injustamente a su maestro Aristóteles, quien lo maldice para que olvide todo cuanto le había enseñado. El sortilegio surte efecto y Alejandro se vuelve ignorante en el acto. Aquella noche, el joven rey sueña que se ha quedado ciego y que vaga sin rumbo por las tinieblas sin que nadie se digne a ofrecer su mano para guiarle. Al despertar, se encuentra a oscuras y pide que

enciendan una luz. La vela que siempre ardía en la cabecera de su cama se ha apagado, en consonancia con el apagón de su memoria. En este punto, Ṭarsusí hace un pintoresco excurso sobre la relación entre la posesión de sabiduría y la costumbre de dormir con luz. A quienes tienen el alma corrupta y ensombrecida, toda luz les molesta para dormir y necesitan oscuridad, mientras que a quienes son sabios y tienen el corazón puro, la luz no les molesta; es más, prefieren acostarse con una vela encendida (Gaillard, 2005: 133). En todo este pasaje resuena la interpretación alegórica del par de opuestos luz/oscuridad, común a zoroastrianos y neoplatónicos, que caracteriza a la cultura del período.

3.6: Transmisión de la *Novela de Alejandro* en Oriente. Siglos IV-VII

La suerte de la *Novela de Alejandro* corre paralela a las vicisitudes del conocimiento griego en su transmisión a lo largo de los siglos que corresponden a la última Antigüedad. El Pseudo-Calístenes era considerado por los cristianos una obra pagana, depósito de falsedades y supersticiones; como tal lo define en un *post scriptum* a la obra el copista del s. XIII a cuya mano debemos el manuscrito más antiguo de su recensión armenia, compuesta en el s. V (Wolohojian, 1969: 8). Pese a ello, la obra era igualmente popular entre cristianos y paganos; el susodicho copista, aun despreciándolo como un cúmulo de historias sin arte ni fundamento (sin duda para protegerse frente a las autoridades eclesiásticas más ortodoxas), se aplicó en hacer una esmerada labor en la que resulta evidente su simpatía por el texto. De hecho, fueron precisamente los cristianos desplazados a Persia los principales agentes de la difusión del Pseudo-Calístenes en Asia.

3.6.1: Teorías sobre la transmisión del Pseudo-Calístenes en Oriente

Sobre la evolución inicial de la *Novela de Alejandro* en Asia, los filólogos modernos se debaten entre dos teorías:

-La primera, formulada por Emil Nöldeke hace ya más de cien años, supone la aparición temprana (antes del s. VI) de una traducción del Pseudo-Calístenes del griego

al pahlaví (o persa medio), hoy desaparecida (Gaillard, 2005: 14). Esta hipotética versión pahlaví, que partiría de un manuscrito del grupo δ del Pseudo-Calístenes (la misma fuente de la *Historia de preliis* de León de Nápoles; *cf. supra* 2.4.3), sería según Nöldeke la raíz común a toda la tradición oriental de la *Novela de Alejandro*. En primer lugar, habría sido traducida al siríaco en los *scriptoria* de Nisibis y Edesa (*cf. supra* 3.2.2.1), en torno al año 600, conformando el texto conocido como *Novela de Alejandro* siríaca, obra estudiada y editada por Wallis Budge en 1889; en el ámbito académico, este trabajo de Budge representa una piedra angular para el estudio de la difusión oriental del Pseudo-Calístenes (Southgate, 1978: 168; Davis, 2002: 76; Doufikar-Aerts, 2012: 62).[124] La teoría de Nöldeke ha dominado la posición académica al respecto.

-Otros autores, como Claudia Ciancaglini o Richard N. Frye, se han mostrado escépticos frente a la existencia de un texto pahlaví intermedio, sosteniendo que la *Novela* siríaca es una traducción directa del griego (Frye, 1985: 185-188; Rubanovich, 2016: 210).[125] De acuerdo con nuestro criterio, compartimos este punto de vista: efectivamente, en época preislámica el Pseudo-Calístenes fue traducido tanto al pahlaví como al siríaco, pero consideramos que la versión pahlaví habría partido de una versión siríaca preexistente y no del original griego. Sobre un mapa geolingüístico, la transmisión de la *Novela* habría seguido el recorrido de la Ruta de la Seda: partiendo de Alejandría y las provincias orientales del Imperio romano (griego), a través de las movedizas fronteras mesopotámicas (siríaco), hasta el corazón de la Persia sasánida (pahlaví). Expondremos las evidencias que respaldan esta hipótesis en el siguiente capítulo, al tratar el problema de las fuentes del *Šāhnāmé* de Ferdōsí (*cf. infra* 5.2.2).

En todo caso, es en esta etapa de la transmisión del Pseudo-Calístenes cuando el nombre de su protagonista, Alejandro (Ἀλέξανδρος), se transforma en el que será su nombre en la tradición oriental. En la recensión armenia del Pseudo-Calístenes (s. V) encontramos por primera vez el apelativo Skʿandar como nombre alternativo de Alejandro (Wolohojian, 1969: 89 y 91), procedente posiblemente del pahlaví. Esta forma

[124] Antes de Nöldeke, los análisis filológicos de Wright y Budge ya habían sugerido que la *Novela de Alejandro* siríaca no era una traducción del griego, sino de una versión previa en otra lengua oriental. Sin embargo, propusieron que este eslabón perdido era árabe, lo que rebajaba considerablemente la cronología, datándolo en los siglos VII-IX (Budge, 1889: lx-lxii).

[125] Para una refutación de Ciancaglini, *cf.* Van Bladel, 2007: 61-64. Encontramos otra reafirmación reciente de la teoría original de Nöldeke en Monferrer Sala, 2011: 53-54.

pahlaví original será la raíz de la forma Sekandar, que encontramos en persa moderno a partir de Ferdōsí, junto a su variante, por desplazamiento vocálico, Eskandar. Ambas formas son usadas indistintamente por los poetas persas medievales, en función de la musicalidad en el verso. Del persa Eskandar procede el árabe Iskandar, usado en la totalidad de la literatura árabe sobre Alejandro, incluyendo la tradición oriental del Pseudo-Calístenes.

3.6.2: El corpus literario cristiano siríaco sobre el mito de Alejandro

En cualquier caso, lo que es incontestable es que en los siglos VI-VII la *Novela de Alejandro* siríaca era enormemente popular entre las comunidades cristianas de Oriente Medio. Wallis Budge aportó evidencias textuales que apuntan a identificar inequívocamente como monjes cristianos a los artífices de la *Novela* siríaca: así, resulta revelador que el agonizante Darío diga en arameo, con su último aliento, "en tus manos encomiendo mi espíritu", una frase sin relación alguna con el texto del Pseudo-Calístenes, pero que todo cristiano familiarizado con el Evangelio reconoce como las últimas palabras de Cristo en la cruz (Lc. 23.46); igualmente, la identificación de Serapis con el José bíblico traiciona la identidad cristiana de los traductores (Budge, 1889: lviii-lvix).

Un opúsculo surgido en estas fechas como parte del corpus siríaco sobre Alejandro es el de los *Lamentos de los filósofos*, colección de aforismos y breves discursos fúnebres supuestamente pronunciados por distintos sabios de la Antigüedad durante las exequias de Alejandro (Manteghi, 2018: 15). Esta obra tendrá gran influencia en la literatura gnomológica de los siglos subsecuentes; así, encontraremos muchas de sus máximas traducidas al árabe en las *Praderas de oro* de Masʿūdī (Masʿ. *Mur.* 25; Barbier de Meynard, 1863: 251-257).

El predicamento de que gozaba el Alejandro legendario fue aprovechado por los clérigos cristianos del entorno sirio para, convenientemente cristianizado y fusionando sus gestas con un discurso milenarista, convertirlo en protagonista de obras fuertemente vinculadas a la religión. Dos son los textos que conservamos escritos en este tono, que complementan y amplían la *Novela* original: uno, en prosa, la conocida como *Leyenda de Alejandro* siríaca (*Neṣḥānâ dîleh d-Aleksandrôs*, literalmente "Las gloriosas hazañas de

Alejandro");[126] otro, en verso, la *Homilía (mēmrā) de Alejandro*, falsamente atribuida al obispo Jacob Sarugense[127] (sobre el género *mēmrā*, *cf. supra* 3.2.4.3). Ambas obras, estrictamente contemporáneas y datables entre 628 y 636 (Doufikar-Aerts, 2012: 62) se centran en episodios de nuevo cuño:

a) La construcción por Alejandro del muro de Gog y Magog, pueblos relacionados en la escatología cristiana con la venida del Anticristo y en el imaginario de la época con las incursiones de los hunos.

b) La guerra contra el rey Tubarlaq, que se puede interpretar como un *alter ego* literario del temido Atila.[128]

El terror a las incursiones de las hordas centroasiáticas, y a los hunos en particular, es un signo de los tiempos que condiciona de arriba abajo estos textos. Reinink ha sugerido que el personaje heroico de Alejandro en la *Leyenda* siríaca no es sino un trasunto del emperador Heraclio, representado por la propaganda bizantina como azote de los persas. Esta identificación refuerza la datación de la obra después del fin de la campaña oriental de Heraclio, posiblemente en 629-630, coincidiendo con la visita del emperador a Edesa y el retorno a Jerusalén de las reliquias de la Vera Cruz (Reinink, 2002: 84-86; Van Bladel, 2008: 184-185).

La *Leyenda* y la *Homilía* tardan poco en fusionarse con el cuerpo principal de la *Novela*, tanto en su rama europea como en la oriental, aportando al conjunto un reconocible aroma a milenarismo. El episodio de la construcción del muro de Gog y Magog por Alejandro, tal y como lo encontramos en la *Leyenda* siríaco-cristiana, es

---

[126] *Cf.* Van Bladel, 2008: 175. Desde su edición por E. A. Wallis Budge en 1889, los estudiosos angloparlantes suelen referirse a la *Neṣḥānâ* como *Christian Syriac Alexander Legend*, frecuentemente abreviado como *CSAL* (Doufikar-Aerts, 2010: 3). No cabe duda alguna sobre la autoría cristiana de esta obra, ya que parafrasea un pasaje del libro de Jeremías (Budge, 1889: lx).

[127] La cronología de la *Homilía* es incierta. Aunque Brannon Wheeler defiende que su atribución a Jacob Sarugense (452-521) es legítima, y por tanto habría sido escrita a principios del siglo VI (Wheeler, 1998b: 193; 2002: 12, 17), la mayoría de los autores coinciden, basándose en criterios filológicos, en datarla más de cien años después de la muerte del prelado, probablemente entre 630 y 636 (Van Bladel, 2007: 57; Van Bladel, 2008: 176 y 188).

[128] La victoria de Alejandro sobre Tubarlaq y los setenta y dos reyes hunos que combaten junto a él se puede leer como una reelaboración literaria de la batalla de los Campos Cataláunicos, donde Atila y sus huestes fueron derrotados (Budge, 1889: lxxxi).

recogido también en el Corán (*cf. infra* 4.2.1.3). La *Homilía* del Pseudo-Jacob Sarugense recoge el episodio del viaje al país de la oscuridad y la búsqueda del agua de la vida, presente en los grupos de manuscritos β, γ, ε y λ del Pseudo-Calístenes y que tanta importancia cobrará en las versiones islamizadas de la *Novela* (Budge, 1889: 169-174; *cf. infra* 10). Incluso la forma poética usada en la *Homilía*, el *mēmrā*, está muy cercanamente emparentada con el masnaví persa que usarán Ferdosí y Nezamí en sus libros sobre Alejandro, tratándose ambos de estructuras isométricas de rima en pareado (Baumstark, 1922: 40). En los albores de la era islámica, la cadencia rítmica con la que los grandes poetas persas versificarían siglos después las hazañas de Alejandro ya empezaba a dejarse escuchar en Oriente.

4: Retorno a Oriente. Apropiación de la cultura helénica y del mito de Alejandro por el mundo árabe y persa (641-1300)

4.1: Grecia en Bagdad. El influjo helénico en la cultura abasí

4.1.1: Proemio. El sueño de Mā'mūn

Para explicar la febril actividad intelectual desarrollada en el Bagdad de los abasíes en torno al estudio y traducción de los autores griegos antiguos, diversas fuentes árabes coinciden en recoger una peculiar historia, no por inverosímil menos significativa. Contaban que el califa Mā'mūn había sido visitado en sueños por un anciano de imponente presencia; identificándose como Aristóteles, en un conciso coloquio la venerable sombra transmitió al califa un mensaje que marcaría en adelante sus decisiones políticas: la primacía de la razón (ár. *ʿaql*) sobre la ley (ár. *šarīʿa'*; Dodge, 1970: 583-584).[129] Desde el punto de vista de la ortodoxia, tal afirmación no podía considerarse menos que herética, y su puesta en práctica desencadenó, en efecto, un interminable rosario de conflictos políticos y religiosos. Era precisamente la apología de la razón el ideal por el que luchaba la facción política de los muʿtazilíes, con los que Mā'mūn

[129] No es la única vez que Aristóteles visitaría en sueños a importantes personajes de la política y el pensamiento musulmanes. También el gran pensador y místico Šehāb ad-Din Yaḥyā as-Sohravardí (1154-1191) mencionaba una visita onírica que le hizo Aristóteles como la revelación que marcó el principal punto de inflexión en el desarrollo de su filosofía (Walbridge et al., 1999: xvi).

simpatizaba abiertamente. Sin embargo, no es esta implicación del sueño de Mā'mūn la que buscamos destacar en el presente trabajo, sino la posición privilegiada ocupada por la cultura grecolatina en los círculos de conocimiento árabes durante el califato abasí, así como sus posteriores líneas de difusión.

Es difícil exagerar la devoción que las élites culturales musulmanas de los primeros siglos de la Hégira guardaban por las obras de los griegos. Peter Brown ha afirmado, con justicia, que la época de las escuelas de traducción bagdadí supone "*a last flowering of classical Mediterranean civilization*" (Brown, 1971: 201). En esta masiva producción de traducciones descollaron figuras como el harraní Ṯābit ibn Qurra' (826-901) o el erudito nestoriano Ḥunaīn ibn Isḥāq (809-873), llamado Joaniçio por los autores castellanos medievales (Rodríguez Adrados, 2001: 27); la vinculación de este último a la tradición griega queda manifiesta en el hecho de que, según se contaba, podía recitar de memoria largos pasajes de los poemas de Homero (Irwin, 2005: 71). La práctica totalidad de la literatura filosófica y científica en lengua griega que pudiera hallarse en el Imperio bizantino entre los siglos VIII y X fue traducida al árabe: un corpus ingente de traducciones y comentarios que los especialistas de hoy apenas han logrado clasificar en su totalidad, y mucho menos analizar como merece (Gutas, 1998: 1). Muchas obras de autores antiguos han llegado a nosotros únicamente en su versión árabe: esto ocurre con parte de la bibliografía de Teofrasto, Herón de Alejandría, Doroteo de Sidón, Alejandro de Afrodisias, Porfirio, Proclo o el mismísimo Galeno (Rosenthal, 1975: 11-12). Aristóteles, el protagonista del sueño de Mā'mūn, tenía una posición central en este panteón filosófico de la intelectualidad bagdadí: no solo fue traducida la totalidad de su obra, ya de por sí una hazaña editorial, sino la de sus comentaristas más importantes. Cierto que este exacerbado interés por los pensadores griegos puso en guardia, desde el primer momento, a los ulemas, conscientes de que la filosofía podía pasar fácilmente de ser un complemento de la religión a convertirse en una alternativa a esta. Con el tiempo, la posición de los ulemas prevalecerá: el tratado *Tahāfut al-falāsifa'* ("*La destrucción de los filósofos", ca.* 1100) de Algacel (ár. Abū Ḥāmed al-Ġazālī), se puede considerar la refutación definitiva de la filosofía clásica en aras de la ortodoxia islámica. El *Tahāfut al-falāsifa'* es el hito que marca el fin de un período de la cultura árabe caracterizado por un filohelenismo incondicional.

La aparición en sueños de Aristóteles a Mā'mūn replica otra legendaria visión onírica, también preñada de significación política, a la que ya hemos hecho alusión en un

capítulo anterior: la de Homero inspirando en sueños a Alejandro la fundación de Alejandría de Egipto. Homero para Alejandro y Aristóteles para Mā'mūn son igualmente referentes míticos, figuras de prestigio que encarnan una sabiduría intemporal, directamente extraídas de aquel pasado ahistórico al que nos referíamos con la locución *in illo tempore* (*cf. supra* 1.1.2.2). El relato, en ambos casos, se construye con una finalidad política y propagandística: la fundación de una ciudad (Alejandría) o la adhesión a los principios de una facción política (los muʿtazilíes). También en los dos casos el relato nace del mito de Alejandro: en el egipcio, puesto que se refiere al macedonio en persona; en el bagdadí, porque Aristóteles es una figura central en el mito de Alejandro. En el imaginario del horizonte cultural árabe de la época, el personaje de Aristóteles, además de reverenciado padre de la filosofía (ár. *falsafa'*), es el mentor del monarca sabio; como veremos, en las versiones árabes y persas de la *Novela de Alejandro* se atribuyen al estagirita las funciones, y a veces también el título, de visir (*cf. infra* 8.1.3); encontrárnoslo como consejero onírico de Mā'mūn hace del califa un trasunto de Alejandro. Lo cual, en una cultura que admiraba hasta tal punto el legado clásico, era para un gobernante el mayor de los halagos.

4.1.2: Estudio diacrónico de la penetración de la cultura griega en el Oriente islámico

Pasemos a revisar cronológicamente, con la mayor brevedad posible, cómo distintos elementos de la cultura helénica fueron calando en el nuevo horizonte cultural árabe, igual que había ocurrido siglos atrás cuando otro imperio de aspiración universalista alcanzó la hegemonía en el Mediterráneo: *Graecia capta ferum victorem cepit*.

4.1.2.1: Califato omeya (661-750). Durante los años del califato omeya, la política cultural estuvo condicionada por la vecindad con el Imperio bizantino. Damasco, donde Muʿāwiyah estableció la capital, conservaba gran parte de su sistema político y administrativo en manos de una aristocracia cristiana bizantina que mantenía lazos culturales con Constantinopla. Hasta bien entrado el siglo VIII, los funcionarios de la corte omeya mantuvieron el griego como idioma oficial (Gutas, 1998: 23). En aquellos años, el ambiente intelectual del Imperio de Oriente estaba dominado por una reacción

antihelenística: la condenación de todos los elementos culturales que sirvieran de vínculo con el propio pasado pagano, a favor de una estricta ortodoxia en el cristianismo. Es la época de la iconoclasia, de la negación de la tradición clásica. El recién nacido califato omeya, por pura proximidad y vinculación cultural, adoptó una postura semejante de desconfianza y antipatía hacia el legado de los clásicos.

Aun así, ciertas obras de la tradición grecolatina despertaron la curiosidad de las elites musulmanas, y fue bajo los auspicios del círculo cortesano de los omeyas que se tradujeron al árabe las colecciones epistolares apócrifas que recogían una supuesta correspondencia entre Aristóteles y Alejandro en torno a las virtudes y a la educación de los reyes.[130] Este corpus de literatura sapiencial, además de parte integrante del mito de Alejandro, es el germen del género que, de vuelta en Europa, pasaría a conocerse como *speculum principis*.

4.1.2.2: Los primeros abasíes (750-775). Manṣūr, la fundación de Bagdad y el *baīt al-ḥikma'*. Cuando la dinastía abasí se hace con el control del califato, la situación cambia radicalmente. Los Abasíes, más vinculados al ámbito persa, tenderán a entroncar la institución califal en la milenaria tradición de los grandes imperios que, uno tras otro, habían gobernado el Oriente desde el corazón de Mesopotamia: aqueménidas, partos y sasánidas. Así pues, los primeros califas abasíes reproducirán deliberadamente patrones culturales de los reyes sasánidas, dentro de una política de legitimación que buscaba ganarse a la aristocracia persa y centroasiática, aún muy apegada a los símbolos de poder sasánidas y a la religión zoroastriana. La corte se vestirá a la moda persa y se celebrarán las antiguas fiestas zoroastrianas de Nōruz, Mehregān y Rām (Browne, 1902: 259).

Uno de estos patrones culturales de raigambre persa recuperados por los primeros Abasíes es la apropiación de la cultura helénica, y en especial de la astrología griega, muy demandada en los círculos de poder sasánidas desde la época de Cosroes I (r. 531-579).

[130] Ibn an-Nadīm menciona esta correspondencia Aristóteles-Alejandro en su *Fihrist*, citando asimismo varios pasajes (Dodge, 1970: 595). En concreto, fue Sālim Abū-lʿAllāh, secretario del califa Hišām (r. 724-743), quien puso los fondos y los medios para esta traducción. Mario Grignaschi la identificó con el texto árabe conocido como *Rasāʿil Arisṭāṭālīsa ilā al-Iskandar*, derivado de la recensión Γ del Pseudo-Calístenes (Fraser, 1996: 47; Gutas, 1998: 23; Rodríguez Adrados, 2001: 139; Doufikar-Aerts, 2012: 62-63; Manteghi, 2014: 88).

Como ya señalamos anteriormente (*cf. supra* 3.3.1 y 3.3.2), la propaganda persa reivindicaba como propias la filosofía y las ciencias de los antiguos griegos, las cuales, de acuerdo con una sesgada reconstrucción del pasado, les habrían sido arrebatadas por Alejandro. Los califas abasíes seguirán esta misma línea ideológica, considerando la traducción de los autores griegos como un legítimo retorno a Oriente de su sabiduría ancestral. El único cambio en el proceso es la lengua a la que son traducidos: de griego o siríaco a pahlaví en época sasánida; de griego, siríaco o pahlaví a árabe en época califal (Gutas, 1998: 54). Muchos de los tratados científicos y astrológicos no fueron vertidos al árabe directamente del griego, sino a partir de traducciones al pahlaví realizadas bajo los Sasánidas (Van Bladel, 2009: 27-28).

La política abasí de recuperación de la cultura clásica da lugar a una situación paradójica. El fin de los Omeyas de Damasco supone una ruptura total con los vínculos que conservaba el califato con la administración y el clima cultural de Bizancio. Si la política cultural de Constantinopla en el siglo VIII se caracterizaba por un rechazo a su propia tradición clásica, los Abasíes, ahondando en la brecha entre ambas civilizaciones, se lanzan por el camino del filohelenismo. En otras palabras: el Oriente musulmán, una identidad no griega, reivindica como propio el legado griego esgrimiendo una infundada construcción histórica y lo abraza como pilar de su tradición científica y filosófica, mientras que el Imperio bizantino, griego y por tanto legítimo heredero de la tradición griega, reniega de ella por su incompatibilidad con la ortodoxia cristiana. Y, en un ciclo que se retroalimenta, Constantinopla abjurará de sus raíces culturales con aún mayor obstinación al ver cómo el filohelenismo se ha convertido en seña de identidad del enemigo islámico. Queremos insistir, por tanto, en el hecho de que, por sorprendente que parezca, la transmisión de la cultura griega a las metrópolis del Irak abasí no se produce en absoluto directamente desde Occidente, sino que lo hace desde Oriente, a través de Persia (Van Bladel, 2009: 25).

La fundación de Bagdad por Manṣūr como nueva capital del mundo islámico es un acto particularmente simbólico en el viraje ideológico de los primeros abasíes. Con ello, Manṣūr quiso desplazar el centro de gravedad del califato desde Damasco, al fin y al cabo próximo al Mediterráneo y a la órbita bizantina, a una nueva ciudad que, significativamente, estaba situada a escasa distancia de Ctesifonte, la capital de los Sasánidas (Gutas, 1998: 52). Pero su ubicación geográfica no era la única peculiaridad de Bagdad. Manṣūr, enormemente influenciado por la astrología griega (en la línea de los

últimos reyes sasánidas), quiso fundar una ciudad partiendo de un planteamiento urbanístico teñido de un esoterismo cuyas raíces es fácil remontar al conglomerado de especulaciones filosóficas y teológicas alejandrinas, filtradas por la tradición (y la traducción) árabe. La planta de Bagdad, rareza en la historia del urbanismo, era un círculo perfecto, con sus puertas principales orientadas a los cuatro puntos cardinales. La tradición filosófica griega asociaba la planta circular a la fabulosa πόλις ideal descrita por Platón en el *Critias*: la Atlántida (Futre Pinheiro, 2006: 158). Manṣūr escogió la fecha para iniciar la construcción de Bagdad (el 30 de julio del 762) siguiendo las indicaciones de su astrólogo de cámara, el persa Nawbajt, quien, aun recientemente convertido al Islam, procedía de una prestigiosa familia de la casta sacerdotal zoroastriana. De este modo, el califa entronca con una tradición típicamente persa de monarcas asesorados por sabios astrólogos: la asamblea de *setāré šenāsān* que acompaña a todos los reyes del *Šāhnāmé*, sin cuyo consejo no es tomada ninguna decisión, ya sea personal o de estado. El personaje de Alejandro en las versiones persas medievales del mito no es una excepción; en el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí lo veremos rodeado de una caterva de sabios, expertos en el manejo de sus astrolabios, cuyos nombres nos resultarán sin duda familiares: Aristóteles, Platón, Hipócrates, Claudio Tolomeo o Apolonio de Tiana (*cf. infra* 8).

Bajo Manṣūr medraron las traducciones al árabe de textos clásicos griegos de ciencia y pensamiento, así como su estudio y difusión: Ibn an-Nadīm menciona el *Órganon* de Aristóteles, el *Almagesto* de Claudio Tolomeo, la *Aritmética* de Nicómaco de Gerasa y los *Elementos* de Euclides (Gutas, 1998: 30). Durante su gobierno, en 832, se funda también en Bagdad el *baīt al-ḥikma'* ("casa de la sabiduría"), una institución vinculada a la corte cuyas funciones no han sido claramente identificadas por los modernos estudiosos (¿biblioteca, centro de enseñanza, escuela de traducción, entidad administrativa semejante a un ministerio de cultura?); en todo caso, hay dos cosas que sabemos con certeza del *baīt al-ḥikma'*: a) que era continuador de una institución similar existente en tiempos sasánidas cuya actividad fue interrumpida durante la época omeya; y b) que tuvo un papel fundamental en la promoción de las traducciones y de la difusión de la literatura científica y filosófica griega en Bagdad.[131]

[131] Así, por ejemplo, Montserrat Abumalham, partiendo del dato de que Ḥunaīn Ibn Iṣḥāq fue uno de sus directores, considera que el *baīt al-ḥikma'* era una escuela de traductores (Abumalham, 1991: 76). Seyyed Hossein Nasr, y con él gran parte de la crítica islámica, suscribe también este punto de vista (Nasr, 1985:

4.1.2.3: La edad de oro de la cultura abasí (775-945). Hārūn ar-Rašīd, Mā'mūn y los Barmácidas. Será Hārūn ar-Rašīd, nieto de Manṣūr, el califa destinado a encarnar la quintaesencia del Bagdad de los Abasíes en todo su esplendor. La leyenda personal de Hārūn ar-Rašīd se entreteje en la trama de las *Mil y una noches*: bajo un humilde disfraz, el califa se pasea de incógnito por las callejuelas de Bagdad para mezclarse con sus súbditos y embarcarse en insospechadas aventuras, siempre acompañado por su fiel visir Ŷaʿfar. Este último es también un personaje histórico, recreado por el cálamo anónimo del autor de las *Mil y una noches*: Ŷaʿfar al-Barmakī, de la familia de los Barmácidas (per. Barmakyān). Los Barmácidas provenían de Balj, la gran ciudad de la región del Jorasán (la Bactriana de los textos helenísticos), en el confín oriental del mundo islámico y en plena Ruta de la Seda. La relevancia en los círculos de influencia bagdadíes de una familia perteneciente a tan remota periferia del imperio no suponía una excepción, sino más bien la regla, en tiempos de los Abasíes. Tengamos en cuenta que si esta dinastía se hizo con el control del califato fue gracias al apoyo político y militar de las élites persas y centroasiáticas; la nueva capital fundada por Manṣūr a orillas del Tigris atrajo inmediatamente a ambiciosos políticos e inquietos hombres de letras procedentes de todos los rincones del mundo iranio, especialmente de las regiones centroasiáticas de Jorasmia y Jorasán (Starr, 2013: 157-158).

Los Barmácidas, prestigiosa familia baljí de raíces budistas, alcanzaron notoriedad en la corte de los Abasíes desde los inicios mismos de la dinastía. De sus orígenes en Balj exportaron el talante cosmopolita propio de las ciudades de la Ruta de la Seda, acostumbradas al tránsito intercultural: baste decir que en la Balj de los albores de la era islámica convivía una sede episcopal nestoriana con uno de los más sagrados templos zoroastrianos y con un renombrado monasterio budista. Las bibliotecas de la antigua Balj, centro de traducción y crítica textual en pleno corazón de Asia, alcanzaron un gran renombre. Los Barmácidas, como baljíes de pro, eran una familia vocacionalmente bibliófila, y no dejaron de serlo cuando pasaron a formar parte del entorno del califa. Tanto Yaḥyā al-Barmakī, tutor del joven Hārūn ar-Rašīd, como sus

86), pero Dimitri Gutas pone en cuestión dicho planteamiento con sólidos argumentos, e interpreta el *baīt al-ḥikma'* como un organismo menos concreto, una suerte de gabinete vinculado al califato encargado de coordinar actividades culturales (Gutas, 1998: 53-60).

hijos Ŷaʿfar y Faḍl destacaron en Bagdad como mecenas de traducciones de los autores griegos. Hasta su fulminante caída en desgracia en el tramo final del reinado de Hārūn ar-Rašīd, los Barmácidas tuvieron un rol crucial en el desarrollo de la industria del libro: financiaron el primer molino de papel de Bagdad, donde se aplicaban las nuevas tecnologías traídas de China; uno de los tipos de papel fabricados se conocía como *ŷaʿfarī* en homenaje al visir Ŷaʿfar al-Barmakī (Gutas, 1998: 13).

Con el reinado de Māʿmūn la actividad cultural de signo filohelénico se intensifica aún más: el famoso sueño del califa referido al principio de este capítulo es síntoma de esta tendencia. No es casual que este pico de interés por la filosofía clásica coincidiera con la difusión de las doctrinas del muʿtazilismo, que defendía el libre albedrío frente a la predestinación predicada por los ulemas ortodoxos y, en una línea decididamente peripatética, proclamaba la primacía de la razón sobre la fe (Nasr, 1985: 89-90). El acercamiento a la divinidad a través del conocimiento era uno de los presupuestos principales de las corrientes gnósticas que en los siglos anteriores habían penetrado en Oriente a través de Harrán (*cf. supra* 3.4);[132] en este sentido, se puede considerar el muʿtazilismo como heredero de una línea de pensamiento netamente helenística. La aprehensión intelectual de lo divino predicada por los muʿtazilíes discurre pareja al *intelligo ut credam* que jalona el discurso filosófico cristiano desde San Agustín a Santo Tomás de Aquino.

Pese a que la rivalidad con Bizancio se recrudece durante el reinado de Māʿmūn, sabemos por el *Fihrist* de Ibn an-Nadīm que el califa mantuvo contacto diplomático con su homólogo en Constantinopla, León el Armenio; una vez garantizada su seguridad, envió a la ciudad del Bósforo una delegación de eruditos bagdadíes en busca de obras de los antiguos griegos ausentes aún de las bibliotecas califales, para llevárselas consigo y traducirlas al árabe (Dodge, 1970: 574).

4.1.2.4: Bagdad bajo los Búyidas (945-1055). El legado grecolatino en el *Fihrist* y las epístolas de los Ijwān aṣ-Ṣafā. La larga decadencia de los Abasíes y el ascenso al poder en Bagdad de los emires búyidas, de procedencia irania, no hace sino reafirmar la

[132] Kevin van Bladel, muy razonablemente, sugiere la posibilidad de que en el multicultural Bagdad de los Abasíes residiera de forma permanente una comunidad de sabeos de Harrán, muy vinculada a las elites intelectuales de la ciudad (Van Bladel, 2009: 203-204).

persianización del califato. Es en pleno período búyida cuando Ibn an-Nadīm compone su *Fihrist*, exhaustivo catálogo bibliográfico y auténtica base de datos que cartografía en toda su fascinante diversidad la cultura libresca bagdadí. El *Fihrist* contiene, entre otras muchas cosas, un listado de obras griegas traducidas al árabe que podían encontrarse en las bibliotecas de la ciudad.

En el *Fihrist* encontramos también evidencia de que en esta época, pese a la desintegración territorial del mundo islámico, Bagdad no cesó de enviar embajadas al Imperio bizantino en busca de libros antiguos. Ibn an-Nadīm recoge un vívido relato de Abū Isḥāq ibn Šahrām en el que narra cómo los bizantinos le autorizaron a acceder a un templo de Asia Menor (quizá en Éfeso) cuyas puertas habían permanecido selladas quizás desde tiempos de Teodosio. El lector actual no puede sino empatizar con el reverente arrobo del visitante frente a las maravillas ocultas en la cella, vestigios de la que los musulmanes llamaban la Edad de la Ignorancia (*cf. supra* 1.1.2.3), que por primera vez en siglos se revelaban a ojos humanos (Dodge, 1970: 585-586). Ibn Šahrām debía sentirse allá adentro como Howard Carter en la tumba de Tutankamón. El relato resulta muy significativo en tanto que refleja la devoción de los eruditos del Oriente musulmán por el legado clásico, un afán que tenía tanto de anticuarianismo como de búsqueda de las propias raíces, en línea con el viejo argumento sasánida que atribuía un origen iranio a la cultura griega.

Tanto por su singularidad como por su proyección en el posterior desarrollo del pensamiento en el mundo musulmán, merece mención aparte la actividad literaria del colectivo conocido como Ijwān aṣ-Ṣafā (s. X). Ya la propia traducción de esta denominación plantea problemas: literalmente significa “la hermandad de la pureza”, y como tal se suele traducir, pero en árabe tiene unas connotaciones más informales, pudiendo ser sinónimo de un giro como “los fieles amigos” o “los buenos compañeros” (de Callataÿ, 2005: 2). Nada se sabe con certeza de ellos; lo más probable es que se tratara de un grupo de funcionarios de la burocracia local de Basora, miembros de una elite intelectual con ideas e inquietudes comunes. En cualquier caso, lo que nos queda de ellos es su obra: una vasta colección de tratados en formato epistolar (*Rasā’il*) que recogen, con vocación enciclopédica, un compendio de los saberes científicos y filosóficos de la época. Los Ijwān aṣ-Ṣafā tenían buenas razones para ocultar sus nombres, pues en el contexto del islam del s. X, mayoritariamente suní y progresivamente más ortodoxo, la línea doctrinal de sus epístolas resultaba cuando menos provocativa; en efecto, se

manifiestan abiertamente chiíes[133] y se adhieren a las corrientes filosóficas de signo neoplatónico. La ambición de este grupo anónimo de enciclopedistas era conciliar la sabiduría de los antiguos griegos con la revelación de Mahoma.[134]

Los autores griegos citados en los *Rasā'il* van de Pitágoras y Nicómaco en lo referente a la enseñanza del *quadrivium* hasta los textos del *Corpus Hermeticum*, especialmente el *Poimandrés*. Sin embargo, exceptuando algunos libros de Platón (*Fedón*, *Timeo* y la *República*), que a juzgar por su interpretación del contenido conocían de forma directa, lo más posible es que los Ijwān aṣ-Ṣafā solo conocieran a estos autores de forma fragmentaria, en florilegios o colecciones gnomológicas, o a través de una transmisión accidentada y repleta de obras pseudoepigráficas (de Callataÿ, 2005: 75). Con todo, los *Rasā'il*, desbordantes de conocimiento esotérico y erudición, tuvieron un gran impacto y difusión entre los círculos intelectuales del islam de los siglos venideros, aunque, por su condición de textos prohibidos, sus admiradores se guardaran bien de reconocerlos como referencia. Más adelante veremos, por ejemplo, cómo calaron en el pensamiento de Neẓāmí Ganŷaví e influyeron en su visión del mito de Alejandro (*cf. infra* 5.4.1-2)

4.1.3: Del griego al árabe. El movimiento de traducción

4.1.3.1: Obras historiográficas. A lo largo de la edad de oro de la cultura bagdadí, se tradujo al árabe la práctica totalidad de la literatura filosófica y científica de los griegos, tanto clásica como helenística. Sin embargo, parece ser que la poesía, el teatro o la historiografía griega y latina despertaron escaso interés entre los eruditos de Bagdad: estos géneros son los grandes ausentes de las listas de Ibn an-Nadīm. Pero, si bien los libros de Heródoto, Tucídides o Livio no encontraron un hueco en la cultura árabe, sí lo hicieron otras obras menores pertenecientes a la tradición historiográfica tardía de las

[133] Henry Corbin defendió que las epístolas de los Ijwān aṣ-Ṣafā son un texto de propaganda ismailí; aunque se trata de una hipótesis muy plausible, no podemos saberlo a ciencia cierta, de modo que aquí las consideraremos simplemente como chiíes en sentido amplio. Sobre esta interesantísima cuestión, *cf.* Baffioni, 2002: 3; de Callataÿ, 2005: xi.

[134] Así lo expone Tawḥīdī al hablar sobre ellos en su *Kitāb al-imtā wa 'l-Mu'ānasa'* (principios del s. XI; *cit.* en de Callataÿ, 2005: 4-5).

crónicas universales cristianas: cronistas tardoantiguos como Eusebio de Cesarea (s. III-IV) o Panodoro de Alejandría (s. V), que se esforzaron en conciliar la historia clásica con la tradición bíblica, ofrecían una visión del pasado preislámico (la Edad de la Ignorancia) compatible con el Corán y aceptable, por tanto, para la *umma'*. Concretamente, la crónica de Aniano, un monje alejandrino del siglo IV, fue pronto traducida al siríaco y de este al árabe, proporcionando material a los grandes historiadores y cronógrafos orientales: Masʿūdī, Albumasar y Birunī (Van Bladel, 2009: 135-147 y 154).

4.1.3.2: Filosofía. En lo que a filosofía se refiere, el panorama está claramente dominado por la figura de Aristóteles. En época del califa Mahdī, hijo y sucesor de Manṣūr, los tratados de lógica aristotélica (*Órganon*) se empezaron a traducir del siríaco al árabe.[135] Todo el ingente corpus del filósofo no tardó en ser traducido casi al completo, o al menos en la misma proporción que ha llegado hasta nosotros. La aureola de prestigio que rodeaba el nombre de Aristóteles hizo prosperar una legión de obras apócrifas (Nasr, 1985: 94). De especial interés para nuestro estudio es la ya mencionada colección epistolar traducida al árabe en época omeya (*cf. supra* 4.1.2.1). Partiendo del tronco común de dicha colección, las supuestas cartas entre Aristóteles y Alejandro, excusa para tratar el tema de la educación de los príncipes, se convertirán prácticamente en un subgénero dentro de la literatura árabe; las más difundidas son las compiladas bajo el nombre de *Sirr al-Asrār* (s. IX), obra arquetípica del *speculum principis* como género literario, que, por vía de la escuela de traductores de Toledo, sería vertida al latín bajo el nombre de *Secretum secretorum* (s. XII) y al castellano como *Poridat de las poridades* (s. XIII).[136]

Otros dos apócrifos del estagirita adquirieron también una enorme relevancia en el Oriente musulmán: a) la obra conocida en el mundo árabe como *Teología de Aristóteles*, en realidad un extracto de las *Enéadas* de Plotino reelaborado y vertido al árabe en el círculo del filósofo Kindī en Bagdad a principios del s. IX (Corbin, 1993: 18; Kingsley, 1995: 380); y b) el *Libro de las causas*, que toma sus contenidos de los

[135] Los autores de la traducción de los *Tópicos*, finalizada en 782, fueron cristianos: el patriarca nestoriano Timoteo y Abū Nūḥ, funcionario de Mosul (Gutas, 1998: 61).

[136] Francisco Rodríguez Adrados ha puesto en evidencia la profusión de elementos helénicos en esta obra, concluyendo que se trata de una traducción razonablemente fiel de una creación genuinamente griega, redactada originariamente en el s. V-VI EC (Rodríguez Adrados, 2001: 295 ss.).

Elementos de teología de Proclo. Ambos textos proporcionaron gran cantidad de material para las epístolas de los Ijwān aṣ-Ṣafā (de Callataÿ, 2005: 74-75). Como es bien sabido, la mayor preocupación de los últimos filósofos de la Academia ateniense en la Tardoantigüedad era la conciliación de Aristóteles con las doctrinas neoplatónicas entonces en boga; la *Teología de Aristóteles* y el *Libro de las causas* también se proponen, ciertamente, resolver este problema, pero lo hacen jugando sucio: atribuyendo a Aristóteles textos descaradamente neoplatónicos. En cualquier caso, esta visión falsamente neoplatonizada de la filosofía de Aristóteles allana el camino a la interpretación que harán de este personaje textos persas como el *Dārābnāmé* o el *Eqbālnāmé*: la de un místico, un asceta, un iluminado (*cf. infra* 8.1.3).

Los filósofos traducidos extensivamente en esta época incluyen tanto peripatéticos (Teofrasto, Alejandro de Afrodisias o Temistio) como neoplatónicos (Proclo, Olimpiodoro, Amonio Sacas o Porfirio; *cf.* Dodge, 1970: 610-611).

4.1.3.3: El caso de Plutarco. De Plutarco, el fecundo polígrafo de Queronea, Ibn an-Nadīm registra la traducción de sus *Obras morales y de costumbres*, o al menos parte de ellas (el *Fihrist* no lo especifica); téngase en cuenta que uno de estos *Moralia* versa sobre Alejandro como rey filósofo (*De Alexandri Magni fortuna aut virtute*). El τόπος del rey filósofo, de clara filiación platónica, se relaciona habitualmente en la Edad Media con las figuras histórico-legendarias de Alejandro (en la tradición griega) y Salomón (en la tradición hebrea) y con el boyante género literario del *speculum principis*.[137] Más adelante dedicaremos un capítulo a la caracterización de Alejandro como rey filósofo en la tradición persa medieval (*cf. infra* 7.2).

[137] Merece mencionarse, aunque sea brevemente, que el *speculum principis* árabe no bebe únicamente de la tradición sapiencial occidental, sino también de la literatura india: las fábulas edificantes del *Pañcatantra* budista, cuyo hilo conductor es también la educación moral de un príncipe, habían sido traducidas al árabe como *Kalīla wa Dimna*, convirtiéndose en una de las obras de mayor difusión en el mundo islámico (van Bladel, 2007: 54). El *topos* literario medieval de la formación de reyes filósofos a través de relatos y máximas edificantes tiene, pues, una doble raíz: griega e india.

Más difusión que las traducciones de obras legítimas de Plutarco tuvo el Pseudo-Plutarco conocido como *Placita philosophorum*[138], compendio que sumariza las doctrinas de las principales escuelas filosóficas de la Antigüedad griega y que sirvió de vademécum a los estudiosos árabes durante toda la Edad Media.

4.1.3.4: Medicina. Dentro de las ciencias, la literatura médica de los antiguos griegos fue extensivamente traducida y comentada. La comunidad cristiana siríaca, en especial melquitas y nestorianos, sirvió de puente entre la tradición médica helenística y la árabe. Ya hemos mencionado en el anterior capítulo la buena fama de los médicos cristianos en la Persia sasánida y el establecimiento de una importante escuela de medicina en Gondesapur / Bēth Lapaṭ que ya funcionaba a pleno rendimiento en el s. VI (*cf. supra* 3.3.3). En los primeros siglos de la era islámica, el prestigio de la escuela médica de Gondesapur no hizo más que aumentar, exportando profesionales al entorno del califa y nutriendo de literatura especializada las bibliotecas bagdadíes desde la fundación de la capital de los Abasíes.

Era natural que los nestorianos de Gondesapur estuvieran destinados a representar un papel esencial en el "movimiento de traducción" promovido por las élites culturales abasíes: como antiguos súbditos sasánidas, su lengua materna era el pahlaví; como cristianos, sus lenguas litúrgicas eran el griego y el siríaco; y la *lingua franca* del califato era, por supuesto, el árabe. Desde tiempos de Manṣūr, los Bajtīšū, familia de nestorianos procedentes de Gondesapur, fueron nombrados médicos de corte. El arquiatra Jorge (ár. Ŷurŷīs), el primero de los Bajtīšū en trabajar en Bagdad, dio comienzo a la tarea de traducir al árabe los textos antiguos. Sus descendientes continuaron la labor: Ŷibraīl ibn Bajtīšū, médico de Hārūn ar-Rašīd, trabajó junto al gran Ḥunaīn ibn Isḥāq en la traducción de las obras de Galeno (Baum, 2003: 64-65; Gutas, 1998: 118). El profundo conocimiento de la tradición clásica sentó las bases para el desarrollo de la escuela árabe-persa de medicina, de la que surgieron figuras de la talla de Races (ár. Rāzí) o Avicena, al tiempo que popularizó los nombres de los grandes médicos de la Antigüedad.

Como consecuencia de su renombre, en el imaginario cultural del califato abasí Hipócrates deviene en personaje mítico a la altura de Hermes o del propio Alejandro. El

[138] Catalogado por Ibn an-Nadīm como traducido por el erudito melquita Qusṭā ibn Lūqā al-Baʿlabakkī (Dodge, 1970: 611).

Hipócrates de la ficción histórica árabe y persa es ilustre habitante de una era preislámica cronológicamente indeterminada (la Edad de la Ignorancia), y se convierte en uno de los protagonistas del *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, donde lo encontramos como uno de los sabios que acompañan a Alejandro en sus campañas por los confines del mundo (*cf. infra* 8.1.3).

4.1.3.5: Astrología y ciencias ocultas. En cuanto a la literatura traducida en relación con las demás disciplinas científicas, al igual que en la Antigüedad, resulta difícil delimitar la barrera entre ciencia experimental y especulación esotérica. No existía una distinción clara entre **astronomía y astrología**; los avances en la observación de los astros y el cálculo calendárico, con toda la base matemática y geométrica que implican, estaban íntimamente ligados a su aplicación en la prognosis, la elaboración de horóscopos y el desarrollo de fantásticas cosmologías. No había más que un paso de las ciencias exactas a las ciencias ocultas. En la extensa lista de textos griegos sobre astronomía traducidos al árabe que ofrece el *Fihrist*, encontramos los nombres de rigurosos teóricos alejandrinos como Teón, Papo o Aristarco entremezclados con los de astrólogos como Doroteo de Sidón, Vecio Valente, Teucro de Babilonia[139] y hasta con el mismísimo Hermes (ár. Hirmis; Dodge, 1970: 638-644). El *Tetrabiblos* de Claudio Tolomeo, cuya traducción fue acometida por Yaḥyā Ibn al-Baṭrīq durante el reinado de Manṣūr (Gutas, 1998: 109), era el rey de los textos astronómico/astrológicos manejados por los árabes.

Otras de las hoy consideradas pseudociencias contribuyeron enormemente al interés de los árabes por el legado cultural griego. Entre ellas, mencionaremos en primer lugar la **alquimia**,[140] cuyos orígenes se asocian inevitablemente al sustrato cultural alejandrino y cuyo lenguaje simbólico, como demostró el arabista Paul Kraus, se nutre del imaginario neoplatónico, especialmente de Porfirio.[141] Las obras alquímicas árabes

[139] Ibn an-Nadīm menciona dos astrólogos de Babilonia llamados Tīnkalūs y Ṭīnqarūs: no son personas distintas, sino transliteraciones diferentes del nombre de un único autor, Teucro (Vesel, 2011: 245).

[140] Si damos crédito al relato de Ibn an-Nadīm, los primeros libros en lengua extranjera traducidos al árabe fueron precisamente una colección de textos de alquimia en griego y copto, por encargo del príncipe omeya Jālid Ibn Yazīd Ibn Muʿāwiyah (Dodge, 1970: 581).

[141] En concreto de la *Carta a Anebo*, citada varias veces por Geber (ár. Ŷābir ibn Ḥayyān), y de una obra perdida, posiblemente pseudoepigráfica, llamada *El libro de la generación*, cuyo contenido sería específicamente alquímico (Dodds, 1960: 278 y 289).

pretenden seguir una tradición epistémica que se retrotrae a los presocráticos: los nombres de Pitágoras (ár. Fiṯāġūris), Empédocles (ár. Anbāḏuqlis), Demócrito o Parménides afloran una y otra vez como figuras de autoridad en este extenso corpus de textos paracientíficos.[142] El *Fihrist* dedica específicamente uno de sus libros a catalogar las obras sobre alquimia que circulaban en el Bagdad de su tiempo; haciendo gala del eclecticismo y arbitrariedad que siempre han caracterizado al ocultismo, Ibn an-Nadīm menciona a Hermes Trismegisto, Zoroastro, Platón y Apolonio de Tiana[143] como autores pertenecientes a la tradición alquímica (Dodge, 1970: 849). Un episodio de gran significación para la simbología de la alquimia aparece asociado al ciclo alejandrino: cuando Aristóteles presenta a su rey y discípulo Alejandro el huevo filosofal y le explica su significado esotérico. El huevo, según esta tradición, es una clave para comprender la relación entre los cuatro elementos.[144]

Ḥunaīn Ibn Isḥāq se encargó personalmente de la traducción del célebre tratado de Artemidoro de Daldis, *Sobre la interpretación de los sueños* (s. II EC).[145] La **onirocrítica** era una disciplina muy estudiada en la cultura árabe; más allá de su continuidad con la tradición griega (para subrayar la importancia que los neoplatónicos daban al tema, baste mencionar el *Comentario al sueño de Escipión* de Macrobio), la validez de la onirocrítica quedaba refrendada por el Corán, donde se recoge la narrativa que presenta a Yūsuf, el José bíblico, como intérprete de los sueños del faraón (*Q.* 12.43-49). No es extraño, por ello, que las obras derivadas del Pseudo-Calístenes y los distintos textos persas de la era islámica sobre Alejandro aparezcan salpicados de sueños

[142] Peter Kingsley ha demostrado la relación del discurso de Empédocles, como uno de los personajes que dialogan en el tratado alquímico anónimo *Muṣḥaf al-Ŷamāʿa'* (traducido y difundido en Occidente bajo el título latino de *Turba philosophorum*), con la literatura doxográfica alejandrina (Kingsley, 1995: 56-65).

[143] Aunque el nombre en el manuscrito es Malīnūs, Bayard Dodge interpreta que se trata de un error del copista y debería leerse como Balīnūs, arabización estándar del nombre de Apolonio (*cf. infra* 8.3; Dodge, 1970: 849).

[144] En el *Turba Philosophorum*, Empédocles (bajo el nombre latino de Pandolfo) desarrolla un discurso cosmogónico partiendo del símil del huevo filosofal: la yema es el fuego, el albumen es el agua y la cáscara es la tierra; el aire son las finas membranas que separan cada una de las partes (Waite, 1806: 11). Un discurso semejante es atribuido a Aristóteles en la tradición árabe.

[145] Según el *Fihrist* de Ibn an-Nadīm (Dodge, 1970: 614).

premonitorios.[146] En el *Dārābnāmé* esto se lleva al extremo, al mostrarnos al propio Alejandro en su juventud, aún desconocedor de su linaje real, ganándose el sustento como astrólogo y oniromante profesional; atendiendo al público en un humilde puesto del bazar de Qanavāt, explica a sus clientes el significado de sus sueños y las predicciones ocultas en ellos (Gaillard, 2005: 114-119).

También se tradujo del griego un copioso acervo de **literatura mágica**: textos sobre adivinación, sortilegios, amuletos y demás supersticiones cuyo origen se puede remontar al ámbito helenístico de la Tardoantigüedad, tan proclive a este tipo de prácticas, y en particular a Alejandría. Se multiplican los tratados atribuidos a autores de una arcana y mistificada tradición grecoegipcia, sobre todo Hermes[147] y Agatodemón (ár. Aġāṯāḏīmūn), que no en vano eran considerados por los sabeos de Harrán como sus principales profetas (Pingree, 2002: 30). La magia talismánica aparece fuertemente vinculada a la figura del celebrado taumaturgo Apolonio de Tiana (Dodge, 1970: 733), como estudiaremos con detalle en un capítulo posterior a propósito de su papel en el *Šarāfnāmé* de Neẓāmí (*cf. infra* 8.3.3).

Especial interés despertaron en la cultura árabe los sistemas de adivinación por números, letras y combinaciones de ambos en complejos diagramas; estos proceden también de la Antigüedad tardía y se emparentan asimismo con la tradición cabalística hebrea. Llaman la atención, en el listado que recoge Ibn an-Nadīm de libros que versan sobre el funcionamiento de estos sistemas de prognosis, dos obras relacionadas con Alejandro ya desde su propio título: *El sorteo del Bicorne* y *La suerte de las flechas a la manera de Alejandro* (Dodge, 1970: 737)[148]. En este orden de cosas, no nos sorprende

[146] Por citar unos pocos ejemplos: la visión de Amón la *Novela de Alejandro* (Ps.-Callisth. 2.13); el sueño de Filipo en la recensión armenia del Pseudo-Calístenes (Wolohojian, 1969: 29); la visita onírica de Serapis a Alejandro (*ibid*. 55); el sueño de la ceguera de Alejandro en el *Dārābnāmé*, ya referido en el anterior capítulo de este trabajo (*cf. supra* 3.5); o el sueño que muestra a Alejandro, también en el *Dārābnāmé*, la forma de tomar la fortaleza de Andhirah (Gaillard, 2005: 226).

[147] Es representativo el extenso listado de obras de ocultismo, muchas de ellas atribuidas a Hermes, en el *Fihrist*; *cf.* Dodge, 1970: 733 ss.

[148] En la traducción castellana del *Sirr al-Asrar*, *Poridat de las poridades*, al tratar Aristóteles de la educación del rey incide en que este debe estar versado en las ciencias de los astros y la adivinación (Rodríguez Adrados, 2001: 114). Esto es un claro indicio de la relación del texto castellano con la tradición árabe de literatura sapiencial en torno a la figura de Alejandro.

que, partiendo de la tradición árabe, el persa Neẓāmí, en su *Šarāfnāmé*, incluya un pasaje en el que relata cómo Nicómaco (per. Nequmāŷés), padre de Aristóteles (per. Arasṭú) y tutor de Alejandro durante su infancia, instruye a Alejandro en el manejo del ***abŷad***, un tablero de adivinación mediante asignación de valores numéricos y simbólicos a letras[149] (per. *ʿelm-e ŷafr*, "ciencia de la cifra"). De este modo, se asigna a su supuesto conocimiento de las ciencias adivinatorias una parte importante del éxito de Alejandro en el campo de batalla:

čō ostād dānest kān ṭefl-e jord	bejāhad ze gardankešā güí bord
az ān hendesí ḥarf šeklí kešid	ke maġlub o ġāleb davar šod padid
bedú dād kin ḥarf rā vaqt-e kār	be nām-e jōd o jaṣm-e jōd bar šomār
agar ġāleb az dāyaré nām-e tōst	šomār-e ẓafar dar sarānŷām-e tōst
vagar zānke nāġālebí dar qiās	ze ġālebtar az jištán dar harās
šah ān ḥarf bastad ze dānā-ye pir	šod ān dāvarí piš-e u delpaẓir
čō har vaqt kān ḥarf bengāští	ze piruzí-e jōd jabar dāšti

> Como el profesor [Nicómaco] consideró que [Alejandro] era un niño inteligente, / que arrebataría el orbe [del poder] a los rebeldes, / trazó los signos de aquel diagrama[150] geométrico [el *abŷad*] / que en su giro revela vencedor y vencido. / Se la dio, diciendo: "Con este diagrama, en el momento de la acción, / calcula [el valor de] tu nombre y el del enemigo. / Si en el círculo del vencedor está tu nombre, / al cabo contarás como tuya la victoria; / pero si el cómputo arrojara una derrota, / teme a aquel que prevalecerá sobre ti." / El rey se anudó[151] este diagrama del anciano sabio, / grato le pareció este procedimiento. / "Todas las veces que consultes este diagrama / tendrás noticia de tu triunfo." (Nẓ. G. *ŠN* 16.43-49; Waḥid Dastgerdí, 2015: 88.3-9)

Pero el motivo temático de la adivinación por letras y números no había sido introducido en la trama de la *Novela de Alejandro* por primera vez en un contexto islámico. Ya en la muy temprana recensión armenia del Pseudo-Calístenes, una

[149] En su *Introducción a la historia universal*, Ibn Jaldún (1332-1406) describe *in extenso* esta práctica, a la que denomina con el término árabe *sīmīyā*, del griego σημεῖον, "signo" (Ruiz Girela, 2008: 978-1023).

[150] Traduzco *ḥarf*, literalmente "palabra" o "trazo", como "diagrama".

[151] El verbo "atar", "anudar" (*bastán*) puede ser interpretado en sentido figurado, como hace Clarke (1880: 150) o literal, lo que sugeriría que el *abŷad* de Nicómaco estaba trazado sobre un soporte físico, en forma de amuleto, que su discípulo llevaría siempre consigo atado al cuello u otra parte del cuerpo.

misteriosa divinidad que visita a Alejandro en sueños le revela su nombre a través de un acertijo numerológico; si el lector conoce los valores de las letras y realiza los cálculos correctamente, descubre que se trata de Serapis (Wolohojian, 1969: 55). En las ediciones modernas de la obra, provistas de aparato crítico y por ende menos exigentes con el intelecto del lector, las notas a pie de página nos ahorran este esfuerzo.

No hay manera de saber si fue esta recensión del Pseudo-Calístenes la vía específica de transmisión, pero el hecho es que encontramos de nuevo este artificio, cuyos orígenes se remontan a la numerología helenística, en la poesía persa clásica, donde una de las figuras poéticas tipificadas es el cronograma: la alusión críptica a una fecha o a una cifra cualquiera, escondida en los valores que las equivalencias numéricas del *abŷad* concederían a las letras arábigas del texto. Quizá el más conocido de los cronogramas persas está en el epitafio de Ḥāfeẓ, compuesto por un anónimo admirador y grabado sobre su tumba en Shiraz:

> čerāġ-e ahl-e maʿná Jvāŷé Ḥāfeẓ
> ke šamʿí bud az nur-e taŷallā
> čō dar jāk-e Moṣallā yāft manzel
> beŷu tārījaš az jāk-e Moṣallā
>
> Lámpara de los místicos, el maestro Ḥāfeẓ, / que era una chispa de la luz divina, / puesto que en la tierra de Moṣallā encontró su [última] morada, / [calcula] su fecha [de muerte] en "la tierra de Moṣallā" (Browne, 1893: 281)

En efecto, la suma de las siete letras árabes que componen el grupo nominal *jāk-e Moṣallā* es 791,[152] que es el año de la Hégira (1389 EC) que corresponde a la muerte del gran poeta de Shiraz. He aquí una forma sin duda peculiar y enrevesada de escribir una fecha, en concordancia con el gusto de las elites intelectuales de la época, obsesionadas en su afición a la exégesis esotérica por encontrar mensajes más allá de la superficie del texto. Podría ser perfectamente posible que obras sobre Alejandro compuestas en este ambiente, como el complejo *Šarafnāmé* de Neẓāmí, tan rico por su virtuosismo formal como por su multiplicidad de planos de significado, oculten en sus versos cifras y mensajes cifrados que hoy, caída en desuso la práctica de la numerología, pasan desapercibidas tanto al lector casual como al especialista.

[152] خ = 600; ا = 1; ک = 20; م = 40; ص = 90; ل = 30; ی = 10 (Browne, 1906: 77).

4.2: El mito de Alejandro en la tradición árabe

En el mundo islámico polarizado por el Bagdad de los Abasíes, crisol de culturas y de literaturas, la tradición de la *Novela de Alejandro* (y textos afines) no hizo sino ganar en popularidad. El tronco original del mito alejandrino se ramificó en numerosas versiones, adecuando la trama de la leyenda al gusto de la época; a la vista de la proliferación de textos y tradiciones orales en torno a esta temática, podemos decir, sin temor a exagerar, que en el ámbito árabe medieval el personaje de Alejandro llegó a ser más universalmente conocido que nunca antes. Mucho más famoso, desde luego, que en vida, cuando seguramente muchos de sus súbditos, habitantes de regiones remotas del vasto imperio de los Aqueménidas, permanecerían ignorantes de la derrota de su propio rey, Darío.

4.2.1: Bloques de tradiciones sobre Alejandro en la cultura árabe medieval

Gracias a los recientes trabajos de Faustina Doufikar-Aerts, que han marcado un antes y un después en el estudio filológico-histórico de la rama oriental de la *Novela*, podemos cartografiar con gran claridad la transmisión del mito de Alejandro en el mundo árabe. Los siguientes párrafos sumarizan el resultado de sus investigaciones, que establecen el estado de la cuestión.

El mito de Alejandro llega a la literatura árabe a través de tres grandes vías de transmisión textual:

1) Obras derivadas del Pseudo-Calístenes.

   1a) **Traducciones de la versión siríaca del Pseudo-Calístenes**, procedente de los núcleos cristianos nestorianos en Oriente Medio. Según Nöldeke, pudo haber sido el ilustre Ḥunaīn Ibn Isḥāq en persona quien se hubiera encargado de traducir el texto del siríaco por primera vez (Doufikar-Aerts, 2010: 14). De acuerdo con

Weymann, desde esta primera introducción del Pseudo-Calístenes en el islam se suceden las traducciones, refundiciones y reelaboraciones del texto, dando lugar a tres etapas en el desarrollo de la *Novela* árabe: 1) traducción relativamente fiel al texto siríaco; 2) introducción de nuevos pasajes paradoxográficos, así como de un cambio de linaje para Alejandro: en lugar de ser hijo de Nectanebo, se le presenta como hijo natural del rey aqueménida Dārāb, padre de Darío III en la leyenda (en el próximo capítulo ahondaremos en la significación de esta reconstrucción de la historia; *cf. infra* 5.2.2); 3) cambio de las circunstancias de la muerte de Alejandro: en lugar de envenenado, fallece a causa de una enfermedad (Doufikar-Aerts, 2010: 15).

1b) **Traducciones al árabe de la *Historia de Preliis Alexandri Magni*** (s. X) del arzobispo León de Nápoles, un texto tardío pero sorprendentemente cercano a la recensión α del Pseudo-Calístenes (*cf. supra* 2.4.3).

1c) **Traducciones de la *Novela de Alejandro* tardobizantina en prosa** (s. XV), que escapan con mucho al marco temporal fijado para el presente trabajo.

Si algo llama la atención en el uso que se hizo del omnipresente Pseudo-Calístenes en el mundo islámico es que, como síntoma de la incapacidad de los autores de la época para distinguir *dicta* de *facta* en lo que a las narrativas sobre Alejandro se refiere, el mismo texto sirvió igualmente como base a obras históricas y a relatos épicos vocacionalmente ficcionales. Así, entre las obras históricas árabes que recogen sus datos del Pseudo-Calístenes tenemos el *Kitāb al-ajbār aṭ-ṭiwāl* de Dīnawarī (s. IX), el *Kitāb al-buldān* de Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī (s. IX), el *Tārīj ar-rusul wa 'l-mulūk* de Ṭabarī (ca. 900), el *Naẓm al-ŷawhar* del patriarca Eutiquio (1ª ½ s. X), las *Praderas de oro y minas de gemas* (*Murūŷ aḏ-ḏahab wa maʿādan al-ŷawahir*) de Masʿūdī (ca. 950), el *Kitāb siyar al-mulūk* del Pseudo-Aṣmaʿī (ca. 950), el *Mujtār al-ḥikam* de Mubaššir ibn Fātik (s. XI)[153] o el *Kitāb al-kāmil fī 't-tārīj* de Ibn al-Aṯīr (s. XIII) (Doufikar-Aerts, 2010: 21-34). Por otra parte, entre las obras no históricas, pertenecientes a los diferentes subgéneros de la épica árabe (*qiṣṣa, ḥadīṯ, sīra*), tenemos el *Qiṣṣat al-*

[153] Es sabido que el damasceno Mubaššir, médico del califa fatimí en El Cairo, fue un prominente helenófilo, cuya biblioteca estaba especialmente bien provista de colecciones gnomológicas grecobizantinas (Rodríguez Adrados, 2001: 290).

Iskandar de ʿUmāra, el anónimo *Ḥadīṯ Dhī 'l Qarnaīn* hallado en Almonacid de la Sierra (con el permiso del señor Potocki, este sí que es un auténtico "manuscrito encontrado en Zaragoza")[154] o el *Qiṣṣat Dhī 'l-Qarnaīn* de Abū ʿAbd al-Malik (Doufikar-Aerts, 2010: 35-58).

2) Literatura sapiencial. Como ya hemos apuntado, la traducción de la correspondencia pseudoepigráfica entre Alejandro y Aristóteles sentó un precedente en la literatura árabe para el desarrollo del fecundo género del *speculum principis* (*cf. supra* 4.1.2.1). En torno a la figura de Alejandro se multiplican las anécdotas de carácter edificante, moralizante o meramente ingenioso, en continuidad con la tradición apotegmática helenística. El autor antiguo más influyente a largo plazo en este acercamiento al personaje de Alejandro fue sin duda Plutarco: tanto su biografía del macedonio, dentro de la serie de *Vidas paralelas*, como su *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, parte de los *Moralia* (*cf. supra* 4.1.3.3), se centran más en las anécdotas que definen el carácter del biografiado que en el relato de hechos históricos.[155] En esta línea se sitúan las referencias a Alejandro en las obras de autores árabes como Ḥunaīn ibn Isḥāq, Siŷistānī, Miskawayh, Ibn Hindū, Ṯaʿālibī, Mubaššir ibn Fātik, Šahrastānī o Šahrazūrī (Doufikar-Aerts, 2010: 96-102). En el entorno iranio, el *speculum principis* de raigambre grecoárabe se mestizará con la tradición apotegmática local, dando lugar al género específicamente persa conocido como *andarz*, cuya máxima expresión es el *Siyāsatnāmé* de Neẓām al-Molk (Venetis, 2006: 133-134). Esta obra era bien conocida por Neẓāmí Ganŷaví, quien la tomó como fuente para algunas de las historias incluidas en su *Haft Peikar* (Bürgel, 2010: 23).

[154] Sobre la rocambolesca historia de la biblioteca morisca encontrada en Almonacid, *cf.* López-Baralt, 2004: 22.

[155] Rodríguez Adrados menciona tres obras fundamentales (y las tres, desgraciadamente, perdidas) para la introducción de Alejandro en el género del *speculum principis* en la Antigüedad, escritas por autores del propio entorno del monarca: dos atribuidas a Aristóteles, *Sobre la realeza* y *Alejandro o sobre la colonización*, y una de Onesícrito, *Cómo fue educado Alejandro* (Rodríguez Adrados, 2001: 157). Sin embargo, estos textos ya habían desaparecido en la época de los árabes, y es más probable que la principal línea de influencia recibida por los eruditos musulmanes fuera Plutarco.

3) Tradición de Dū ‘l-Qarnaīn. La relevancia del personaje de Alejandro en el mundo islámico se ve acrecentada exponencialmente a causa de su identificación con un oscuro personaje mencionado en la decimoctava azora del Corán: el profeta Ḏū ‘l-Qarnaīn, literalmente “el bicorne” (*Q.* 18.83-102). Resulta más que tentador asociar este epíteto a la popular iconografía de Alejandro como hijo de Amón, provisto de cuernos de carnero (*cf. supra* 2.2.2.3); y no solo eso, sino que en el Corán este Ḏū ‘l-Qarnaīn aparece asociado a dos episodios característicos: a) el motivo milenarista de la construcción de una descomunal muralla de hierro y bronce para retener a los pueblos de Gog y Magog (*Ya’ŷūŷ wa Ma’ŷūŷ*); y b) su visita a los extremos oriental y occidental del mundo.[156] Ambos relatos los encontramos por vez primera en los textos cristianos siríacos asociados a la *Novela de Alejandro*: la anónima *Leyenda de Alejandro* y la *Homilía de Alejandro* del Pseudo-Jacob Sarugense (*cf. supra* 3.6.2). La composición de estos textos data de las primeras décadas del s. VII, en el contexto de las cruentas guerras entre Persia y Bizancio; numerosos exploradores árabes habían participado en ellas en el bando de Heraclio, con lo que bien pudieron llegar a conocer estas narrativas, apocalípticas y propagandísticas, sobre Alejandro. En este tiempo, además, el propio Mahoma recorría la península Arábiga y sus aledaños, primero como comerciante y luego como líder religioso, militar y político. Como ya sugirió Nöldeke a finales del siglo XIX (Van Bladel, 2008: 175), es muy razonable pensar que el profeta, en contacto con comunidades cristianas, tuvo acceso a esta tradición, transmitida oralmente. No queremos entrar en la discusión de si el arcángel Gabriel participó de alguna manera en el proceso, pero el hecho es que Mahoma y sus seguidores la incluyeron en el discurso de la revelación: al comparar ambos textos, salta a la vista que *Q.* 18.83-102 es un resumen, punto por punto y en el mismo orden, de los episodios narrados en la *Leyenda* siríaca. Resulta significativo también que en la *Leyenda* se describa explícitamente a Alejandro como bicorne, precisamente el epíteto escogido por Mahoma (Van Bladel, 2008: 180-181). Las gestas del Ḏū ‘l-Qarnaīn coránico, entrelazadas con las historias del ciclo épico de Alejandro, son relatadas de forma ampliada en las

[156] Este es el sentido que se manifiesta en el epíteto “señor de los dos cabos”, con que se califica en castellano a Alejandro en el *Libro de los buenos proverbios* (s. XIII), obra de los traductores alfonsíes (Rodríguez Adrados, 2001: 29).

colecciones no canónicas conocidas como *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, relatos sobre la vida de los profetas (Doufikar-Aerts, 2010: 135 y 144-145). El *Eskandarnāmé* persa cita explícitamente los *Qiṣaṣ al-Anbiyā'* como una de sus fuentes sobre la vida de Alejandro (Venetis, 2006: 65).

Sin embargo, durante los primeros siglos de la Hégira los exégetas no se conseguían poner de acuerdo sobre la identificación de este Ḏū 'l-Qarnaīn. Algunos autores de la época especularon con la existencia de dos "bicornes" diferentes en la Antigüedad: por una parte, el protagonista de la *Novela de Alejandro*, conquistador de pueblos y discípulo de Aristóteles; por otra, el Ḏū 'l-Qarnaīn mencionado en el Corán, profeta y constructor de la muralla de Gog y Magog. Sea como fuere, a partir del siglo IX ambos personajes aparecen fusionados en la tradición islámica como un solo Iskandar Ḏū 'l-Qarnaīn. En las obras literarias de entonces, tanto épicas como históricas, confluyen ambas tradiciones, lo que confiere desde entonces al personaje de Alejandro un aura de sacralidad que contribuye a hacerlo aún más atractivo si cabe para el público musulmán.

La cuestión de la identidad del Ḏū 'l-Qarnaīn coránico se ramifica aún más si tenemos en cuenta que Moisés (ár. Mūsā) aparece en un episodio contiguo en la misma azora 18 (*Q.* 18.60-82); en los hadices Moisés aparece relacionado con el mismo Jeḏr que, según las versiones islámicas del Pseudo-Calístenes, acompaña a Alejandro en su búsqueda del agua de la vida (*cf. infra* 10.3). Tratándose ambos de profetas de la Antigüedad, se diluye la distinción entre los personajes de Moisés y Alejandro, que comparten, entre otros atributos, su caracterización como bicornes (Wheeler, 1998b: 210-213). En una iconografía largamente conservada por la tradición cristiana, Moisés es representado como un hombre provisto de cuernos.[157] El *Moisés* de Miguel Ángel, que adorna la tumba pontificia de Julio II, es el ejemplo más universal de esta representación.

[157] El origen de esta forma de representación está en un error de traducción en la *Vulgata*: cuando Moisés baja del monte Sinaí con las tablas de la Ley, dice el texto hebreo que "su rostro se había puesto radiante" (*qaran 'or panaw*); la raíz *qrn* da tanto "radiante" como "cuerno", de modo que el traductor optó por verter la expresión como "*cornuta facies*" (Abumalham, 1991: 80; Wheeler, 1998b: 211).

4.2.2: El mito de Alejandro en las tradiciones narrativas orales y semiorales del mundo árabe

4.2.2.1: Elementos grecolatinos en las *Mil y una noches*. El conglomerado de narrativas sobre Alejandro llega a la cultura literaria árabe justo cuando esta se halla en plena eclosión. Al crisol bagdadí afluyen infinidad de historias de todas las procedencias imaginables, conformando ese deslumbrante universo de ficciones (o, parafraseando a Salman Rushdie, "*sea of stories*")[158] tan identificativo de la cultura árabe medieval del que surgirán las *Mil y una noches*. Las raíces de esta variopinta colección de cuentos, tan despreciados por la alta cultura árabe como celebrados por la occidental, se encuentran en el sustrato cultural persa, que tanto protagonismo cobró en Bagdad bajo el reinado de los Abasíes. Tanto Masʿūdī como Ibn an-Nadīm mencionan como origen de las *Mil y una noches* árabes una obra en persa, hoy perdida, cuyo título era *Hezār afsāné*, "Los mil cuentos" (Irwin, 2005: 49). La difusión de esta colección original debía de ser ya asombrosa en la época de compilación de las *Mil y una noches*, ya que el propio Ibn an-Nadīm, en su listado de los textos bizantinos que se podían encontrar en las librerías bagdadíes del s. X, incluye un manuscrito, presumiblemente en griego, titulado *El rey Šahriyār y sus razones para casarse con la cuentacuentos Šahrzād* (Dodge, 1970: 718): no hace falta ser un experto en literatura árabe para darse cuenta de que tal título es una referencia inequívoca a la historia que sirve de hilo conductor a las *Mil y una noches*.

Las *Mil y una noches*, al igual que el resto de la literatura producida en la edad de oro de la cultura bagdadí, contienen elementos de la tradición grecolatina. Ya Antoine Galland, el primer traductor occidental de la obra, quedó sorprendido por el carácter odiseico del ciclo de Simbad, en especial por la aventura en la isla de los gigantes, clara reelaboración del episodio de Polifemo en la *Odisea* (Comhaire, 1958: 21-28). Ben E. Perry, por su parte, ha señalado la posible influencia en muchos de los cuentos de las *Mil y una noches* de los mimos griegos, con sus características tramas de enredo de trazo grueso protagonizadas por pícaros, truhanes, adúlteros y cornudos (Perry, 1960: 11); estos mimos, a cargo de actores de poca monta que montaban su escenario en plazas y mercados, habrían seguido representándose tras la conquista árabe en los antiguos territorios bizantinos de Oriente Próximo y el norte de África. Y si algunas tradiciones

[158] Nos referimos al título de su *Haroun and the Sea of Stories* (1990).

populares grecolatinas, como la que refiere la historia del filósofo Segundo el Silencioso (Irwin, 2005: 75-76), se convirtieron en materiales para esa gran labor de *patchwork* narrativo que son las *Mil y una noches*, ¿cómo no íbamos a encontrar también allí al ubicuo Alejandro, rey y profeta de la Antigüedad? En efecto, englobadas en el ciclo de cuentos de la ciudad de bronce se recogen algunas de las aventuras más conocidas de Iskandar Ḏū 'l-Qarnaīn, verbigracia la construcción del muro de Gog y Magog y la búsqueda de la fuente de la vida junto a su "visir" Jeẓr (Marzolph *et al.*, 2004: 88-89).

4.2.2.2: Los cuenteros y el mito de Alejandro. ¿Cuál fue el papel de la oralidad en la difusión y transformación de todo este conglomerado de historias? Esto es algo que resulta muy difícil de evaluar para el historiador. Sobre la función de la transmisión oral en el mundo árabe, resulta muy instructivo, a la par que evocador, este pasaje en el que Elías Canetti describe la actividad de los cuentacuentos callejeros en la plaza de Ŷāmiʿ al-Fanāh de Marrakech:

> Los cuenteros suelen tener la mayor clientela. A su alrededor se forman los más densos y también los más duraderos círculos de gente. Sus intervenciones duran bastante; en un corro interior los oyentes se sientan en el suelo y no se levantan tan pronto. Otros forman en pie un cerco exterior, y tampoco se mueven, penden fascinados de las palabras y gestos del cuentero. A veces son dos los que recitan alternativamente. Sus palabras llegan desde lejos y permanecen más tiempo suspendidas en el aire que las de las personas corrientes. (Elías Canetti, *Las voces de Marrakech*, p. 91; trad. de José Francisco Yvars)

No es difícil imaginar la extraordinaria historia de Alejandro en boca de estos transmisores de folclor que han rondado las plazas de las medinas desde los primeros tiempos del islam. Las menciones a los cuenteros profesionales del mundo árabe en las fuentes medievales dan fe de que la imagen descrita por Canetti había cambiado bien poco desde entonces: un corro de oyentes arremolinados en torno al recitador en los bazares, las plazuelas y los rincones más concurridos de la ciudad.[159] Las mismas fuentes revelan que los miembros de este gremio tenían un estatus social muy bajo, equivalente al de los malabaristas, encantadores de serpientes, vendedores de talismanes y otros

[159] Así aparece, por ejemplo, en el anónimo *Ketāb-e naqz* persa (s. XII), en los escritos de Ḥāfeẓ y ʿObeyd-e Zākāní (s. XIV) o, como veremos a continuación, en las *Mil y una noches*; *cf.* Yamamoto, 2010: 244.

profesionales de dudosa respetabilidad que competían en las calles por atraer la atención de los transeúntes.[160] Esto no menoscaba su papel como transmisores de conocimiento, ya que en sus orígenes preislámicos y en los primeros años de la Hégira la cultura de los beduinos árabes era aún predominantemente oral. Según el temprano historiador Wāqidī (748-822), a la muerte de Mahoma tan solo diecisiete miembros de la tribu de Qurayš, flor y nata de la aristocracia mequí, sabían leer y escribir; y estos procuraban hacerlo a escondidas, ya que era una actividad deshonrosa para un guerrero beduino (Browne, 1902: 261).

4.2.2.3: La épica árabe: el género *sīra*. La tradición árabe establece como los textos fundacionales de su literatura no religiosa las siete colecciones de casidas conocidas como mohalacas[161] (ár. *muʿallaqāt*, literalmente "las colgadas", ya que se decía que colgaban cubriendo y adornando con sus versos la fachada de la Kaaba). Pero antes de que fueran puestas por escrito, las mohalacas conformaron una tradición oral. Una de ellas, la *Sīrat ʿAntar*, sienta las bases de la poesía épica árabe, una tradición que ejercerá cierta influencia en la reelaboración oriental de la *Novela de Alejandro*.

Con el tiempo, Iskandar Ḏū 'l-Qarnayn tendrá su propia *sīra* o ciclo épico en árabe.[162] Nuevamente es Faustina Doufikar-Aerts la principal referencia en el estudio de esta tradición, la *Sīrat al-Iskandar*, cifrada en manuscritos tardíos pero que nos remite a una actividad de transmisión oral y textual cuyo arco de desarrollo arranca en los primeros siglos de la Hégira (Doufikar-Aerts, 2010: 231 ss.). En este género de carácter popular observamos una constante interacción entre las tradiciones oral y escrita; Doufikar-Aerts ha sido capaz de estudiar esta vía de transmisión de la *Novela de Alejandro* porque uno

[160] *Cf.* Irwin, 2005: 108. Respecto al estatus de los cuentacuentos como gremio, tenemos abundante información procedente de la Persia timúrida: los artistas callejeros estaban asociados en una organización gremial que comprendía músicos (per. *ahl-e bāzí*), acróbatas (per. *ahl-e zur*) y recitadores (per. *ahl-e soján*); estos se dividían a su vez en *maddāhān*, especializados en historias religiosas, y *qessé jānān*, cuyo repertorio comprendía los relatos histórico-legendarios, entre ellos las sagas de Alejandro (Yamamoto, 2010: 247).

[161] Empleo esta castellanización del término, no recogida por la RAE pero avalada por el argumento de autoridad de Jorge Luis Borges, que lo usa en su relato *La busca de Averroes* (1947).

[162] Para el estudio de la *sīra* son imprescindibles las monografías de Reynolds y Heath (1996), planteadas desde el punto de vista antropológico y filológico, respectivamente.

de sus depositarios, Ibrāhīm ibn Mufarriŷ aṣ-Ṣūrī, se tomó la molestia de ponerlo por escrito. Ṣūrī no se considera en ningún momento autor, sino que se refiere humildemente a sí mismo como narrador (ár. *rāwī*) o transmisor (ár. *ṣāḥib al-ḥadīṯ*), un eslabón más en la cadena que perpetúa las narrativas de la tradición oral (Doufikar-Aerts, 2010: 201).

Se puede, por tanto, definir la *sīra* como una tradición semioral. Esto nos lo confirma una página de las *Mil y una noches*: un rey aficionado a los cuentos envía a uno de sus esclavos mamelucos a viajar por el mundo en busca de la historia más maravillosa jamás contada. En Damasco, el esclavo encuentra a un anciano que, sentado en su trono (ár. *kursī*) de cuentacuentos, refiere a la concurrencia la fabulosa historia de Sayf al-Mulūk y Badī al-Ŷamāl. Convencido de haber encontrado lo que el rey le había encargado, el mameluco negocia con el anciano, quien, a cambio de una generosa cantidad de dinares, accede por fin a mostrarle el libro donde tiene escrita la historia, guardado en su casa a buen recaudo, y permitirle copiarla (Irwin, 2005: 109-110). Este relato ilustra cómo la tradición oral en el mundo árabe ha tendido siempre a apoyarse y complementarse con una tradición escrita paralela que, muy a menudo, resulta difícil de encontrar: ¡bien ocultas conservaba sus fuentes el anciano de Damasco! En la tradición persa del *naqqālí* (*cf. infra* 5.2.4), los manuscritos (per. *tomārhā*) que servían de guía a los cuentacuentos estaban protegidos por secreto profesional, llegando a escribirse muchos de ellos en clave (Yamamoto, 2010: 249).

4.3: Herencia griega y cultura árabe en el "Renacimiento persa"

4.3.1: Persia y Asia Central. Un recorrido cronológico desde el fin de la dinastía sasánida hasta el ascenso de los Ġaznavíes

4.3.1.1: Conquista e islamización de Persia (651-820). El fenómeno de la expansión del islam, movimiento centrífugo con origen en el Hiyaz, arabizó en cuestión de décadas gran parte de la ecúmene. Hacia el oeste, la progresión fue fulminante: no había pasado un siglo de la Hégira y los musulmanes ya controlaban Al-Andalus y la totalidad del Magreb (ár. *maġrib*, "occidente"). Hacia el levante, por el contrario, el proceso de conquista e

islamización fue más gradual, lento y penoso. Pese a que el último de los Sasánidas cayó en 651, dejando el poder político de Persia en manos de los árabes, el área de influencia persa en Asia Central se resistió aún un siglo más; la conquista de los territorios de Transoxiana se convirtió en un quebradero de cabeza sin precedentes para los Omeyas de Damasco y sus generales. Aún hoy, trece siglos después de aquellas guerras, basta echar un vistazo al mapa lingüístico de los países musulmanes para evidenciar la resistencia del mundo persa a su arabización y su insistencia en conservar su identidad cultural: en nuestros días, el árabe se habla desde la costa atlántica en Mauritania hasta los montes Zagros, en la frontera oriental de Irak; más allá, el árabe se utiliza como lengua litúrgica, pero en ningún caso ha desplazado como lengua oficial a las vernáculas.

Como ya hemos apuntado a propósito del califato abasí, los árabes, lejos de aniquilar en sus conquistas la pujante tradición cultural persa, se rindieron a ella y la asimilaron como propia (*cf. supra* 4.1.2). Tanto antes como después de la invasión, la vida cultural de Asia Central gravitaba en torno a los grandes centros culturales de la Ruta de la Seda; quizá el más representativo sea la ciudad de Merv en Jorasán (actualmente en el sureste de Turkmenistán), punto de encuentro de religiones y culturas, cuyas bibliotecas gozaban de fama internacional. Allí, la exégesis y traducción de textos cristianos (Merv era una importante sede episcopal nestoriana), zoroastrianos, maniqueos y budistas estaba a la orden del día cuando irrumpieron los musulmanes; la aparición del islam no hizo sino enriquecer las especulaciones teológicas de los eruditos de Merv, que se convirtieron en importantes actores en el movimiento de traducción de textos griegos del pahlaví al árabe, movimiento impulsado por las elites culturales de Bagdad. No en vano la aristocracia de Merv representó un papel capital en el ascenso al trono de Abū Muslim, el primero de los Abasíes (Gutas, 1998: 49-50).

4.3.1.2: Surgimiento de las dinastías locales (820-1037). No iba a durar eternamente la edad de oro de la cultura bagdadí, que atrajo a la ciudad del Tigris a las mentes más preclaras del ámbito persa. Después del reinado de Maʿmūn, el califato abasí entra en una etapa de receso a todos los niveles. El muʿtazilismo, la rama más ilustrada y filohelénica del pensamiento musulmán, retrocede frente al repunte de la ortodoxia. Al-Mutawakkil (r. 847-861) será el primero de los califas de Bagdad en promover una política de represión violenta contra los cristianos y judíos residentes en territorio árabe, así como contra los chiíes; en el Irán de hoy se sigue conmemorando la destrucción del santuario

de Kerbelā, memorial del martirio del *imām* Ḥusaīn, como el más osado de los sacrilegios cometidos por Al-Mutawakkil. La adopción en Bagdad de una visión más cerrada y excluyente del islam fue semilla de rebeliones, especialmente en las fronteras orientales.

El proceso de descentralización del califato da comienzo ya en tiempos de Maʿmūn, quien concedió a los **Ṭāheríes** en Jorasán una cierta independencia respecto de Bagdad (820). Mayor significación tuvo el acceso al poder de la dinastía ṣāffarí en Sistān (869), ya que al fin y al cabo los Ṭāheríes eran una familia aristocrática de origen árabe que procuró en todo momento mantenerse en buenas relaciones con el califato,[163] mientras que los **Ṣāffaríes** constituían una dinastía local rupturista que, como parte de su discurso propagandístico, presumía de tener lazos de parentesco (por improbables que estos fueran) con los reyes sasánidas (Morgan, 2013: 20). Con la emancipación de los Ṣāffaríes del califato se inicia, propiamente dicho, el renacimiento de la identidad cultural irania.[164] Esta afirmación de la cultura local, reacción frente al espíritu panarabista del primer Islam, pertenece al movimiento global de descentralización del mundo islámico que conocemos como *šuʿubiya'* (Manteghi, 2014: 59).

Poco después de la rebelión ṣāffarí, los **Sāmāníes** obtienen la hegemonía política en las provincias orientales de Irán. Esta nueva dinastía se aplicó en promover una recuperación activa de la cultura persa, comenzando por la política lingüística. Fue el sāmāní Esmāʿíl ibn Aḥmad quien reemplazó el árabe por el persa como lengua oficial en la corte en Bojārā (Manteghi, 2014: 44). Así, es bajo el patronazgo de la corte sāmāní donde desarrollan su actividad los primeros grandes poetas en persa moderno, empezando por Rudakí (858-941). La lengua usada por Rudakí y sus contemporáneos era básicamente un pahlaví evolucionado, enriquecido con gran cantidad de préstamos del árabe y escrito con los caracteres del alifato. Es en esta lengua en la que, por encargo de las elites culturales sāmāníes, Abú Manṣur Daqiqí comenzó a versificar una ambiciosa epopeya sobre los antiguos reyes iranios, trabajo que, a su muerte, continuó Ferdōsí y

[163] Como demuestra el hecho de que, pese a desarrollar un gobierno en gran medida autónomo, en las acuñaciones de moneda se inscribía en primer lugar el nombre del califa abasí (Bosworth, 1968: 534).

[164] Es poco creíble que sea puramente casual el paralelo entre Kāvé, el herrero (per. *āhangar*) que encabeza la revuelta frente al rey demonio Ẓaḥḥāk en el *Šāhnāmé* de Ferdosí, y Yaʿqūb aṣ-Ṣāffar (literalmente "el calderero"), fundador de la dinastía ṣāffarí. Ambos son herreros de profesión (con el ligero matiz de que *ṣāffar* se refiere a un herrero de cobre, *āhangar* de hierro), y ambos lideran una rebelión heroica contra un poderoso tirano procedente de Arabia que tiene el mundo en sus manos (Davis, 2006: 18-20).

acabó por convertirse en el monumental *Šāhnāmé* (*cf. infra* 5.2.1). Aunque, para cuando Ferdōsí concluyó su libro, la dinastía sāmāní era ya historia, el *Šāhnāmé* se puede considerar la obra cumbre (o póstuma, en sentido figurado) del "Renacimiento iranio" impulsado por los Sāmāníes. Puesto que el tratamiento de la leyenda de Alejandro en el *Šāhnāmé* es uno de los principales pilares del presente trabajo, trataremos más adelante esta obra en detalle.

Mientras declinaba la estrella de Bagdad, nuevos centros de cultura surgían en Asia Central bajo los auspicios de las nuevas dinastías locales: Bojārā, capital de los Sāmāníes, y Gorgānŷ, capital de los Ma'muníes de Jorasmia, albergaban por aquel entonces bibliotecas e instituciones científicas de gran renombre. En Gorgānŷ coincidieron dos de las figuras más importantes del pensamiento medieval, Biruní y Avicena (Starr, 2013: 280-285). Fue allí, hoy una llanura baldía en el norte de Turkmenistán, donde este último comenzó a redactar su *Canon*, una de las obras más influyentes en la historia de las ciencias médicas, en la que constantemente reconoce su deuda con Hipócrates y Galeno, de cuya tradición se considera continuador. De hecho, aún en nuestros días una escuela médica avicenista se mantiene en activo en Asia meridional, donde es conocida como *yunāní*, es decir, "griega" (del per. Yunān, "Jonia"; Starr, 2013: 290).

Pero después del paréntesis revitalizador de la cultura local que supuso el surgimiento de estas primeras dinastías, la progresiva descentralización del mundo árabe, acompañada por el ascenso por doquier de los jefes militares turcos, fue conduciendo a una situación política cada vez más turbulenta. Ejemplo de los nuevos modelos de estado que se prodigarán en Asia Central es el de los **Ġaznavíes**, dinastía guerrera que centraba su política casi exclusivamente en el poder militar y que apenas concebía otra manera de llenar las arcas del estado que mediante la conquista y el saqueo sistemático de los territorios circundantes. Las campañas del tristemente célebre Maḥmūd de Ġazní (r. 997-1030) azotaron Asia desde Bagdad a Lahore: fue la primera vez que ejércitos musulmanes entraron en el subcontinente indio, dejando entre los nativos un imborrable recuerdo de brutalidad. Hay que decir que, como signo de ostentación y prestigio, Maḥmūd atrajo a su corte a los hombres de letras más prestigiosos de la época; en algunos casos, casi se podría decir que los secuestró. Así, puesto que no les quedó otra alternativa, encontramos a ʿOnṣorí, Ferdōsí y Biruní a su servicio después de que los Ġaznavíes tomaran a hierro

Bojārā, Samarcanda y Gorgānŷ. El gran Avicena, a riesgo de su vida, prefirió escapar hacia poniente.

4.3.2: Apropiación de la herencia griega por el ismailismo en Persia

Resultaría demasiado prolijo para este trabajo exponer con un mínimo detalle el complejo juego de tensiones entre distintos bloques identitarios y religiosos que fue causa de conflictos sin fin en el Oriente musulmán de los siglos X-XII. Resumiendo, podemos decir que el poder político fue pasando progresivamente a manos de dinastías de origen turco, dentro de las cuales los Selyúcidas acabaron por hacerse con la hegemonía. Si algo caracterizaba a los gobiernos turcos en materia de religión era su apego a la ortodoxia suní, lo que conllevaba un enfrentamiento directo con el chiísmo, bloque de doctrinas que, por estar más abiertas a una interpretación simbólica de la palabra revelada, eran susceptibles de conservar vínculos con el neoplatonismo y con un esoterismo de raíz alejandrina. Puesto que, como hemos visto, parte de la identidad irania se había construido a partir de su apropiación de las ciencias y la filosofía de la Antigüedad griega (*cf. supra* 3.3.2 y 4.1.2.2), era natural que el chiísmo fuera más cercano a la sensibilidad religiosa e ideológica de los pueblos del Persianato, que nunca dejaron de percibir al árabe como invasor. El *Šāhnāmé* ofrece constantes ejemplos de esta hostilidad hacia los árabes (per. *tāziān*); y, aún hoy, Irán es el principal bastión del chiísmo en el mundo islámico. Dentro de los chiíes, la secta ismailí destacaba como la más reivindicativa de la tradición filosófica griega y, al mismo tiempo, como la más odiada por los Selyúcidas, especialmente por el visir Niẓām al-Molk. Los teólogos ismailíes habían tomado prestados muchos de sus preceptos del muʿtazilismo, en particular la afirmación del libre albedrío frente a la predestinación y la primacía de la razón sobre la fe como medio de aproximación a lo divino. En palabras del orientalista francés René Dussaud:

> Les Ismaélis surent combiner les sentiments latents de réaction contre l'Islâm officiel avec la vogue du nom d'ʿAli et le goût des spéculations philosophico-religieuses. […] Cette interprétation allégorique (tâwil), fort séduisante, était propagée dans tout l'Islâm par d'habiles missionaires qui opéraient prudemment et par initiations successives. Il y eut là un puissant mouvement produit par la fermentation de tous les vieux fonds philosophiques, une réaction profondément raisonnée contre l'absolutisme religieux vers lequel tendait l'Islâm: l'initié était

> graduellement amené à reconnaître l'inutilité des pratiques religieuses et à chercher une ligne de conduite dans l'enseignement des philosophes. 'Le missionaire, dit Maqrizi, met sous les yeux du prosélyte la doctrine des philosophes, il l'excite à considérer les opinions philosophiques de Platon, Aristote, Pythagore et autres qui ont suivi la même méthode'. (Dussaud, 1900: 48-49)

Los ismailíes lograron integrar a los filósofos griegos en su historia sagrada al considerarlos discípulos del Idris coránico, el prometeico profeta antediluviano que reveló a los hombres las leyes de la astrología y la aritmética; este "profeta de las ciencias" era asimilado por los eruditos árabes al Hermes de los griegos, el mismo que era venerado por los sabeos de Harrán (*cf. supra* 3.4.2; Nasr, 1985: 85; Van Bladel, 2009: 169). De este modo, la filosofía y las ciencias procedentes de la Antigüedad pasaban a ser no solamente respetadas, sino veneradas, por la secta ismailí.

El poder y la influencia que los ismailíes alcanzaron en el islam de aquellas fechas llegaron a ser enormes: con la dinastía fāṭimí (909-1171), se hicieron con el poder en Egipto, mientras que en Persia, dirigidos desde la fortaleza de Alamut por su *mollā* Ḥasan-e Ṣabbāḥ (1034-1124), se convirtieron en una potencia temida por las naciones de Oriente y Occidente. Así lo demuestra el rico acervo de leyendas y rumores que rodea al "Viejo de la montaña", como conocían los cruzados al líder ismailí de Alamut, así como a su legión de fieles asesinos (ár. *fidā'īyīn* o *ḥaššāšīn*), de cuyos sibilinos ataques selectivos, terroristas *avant la lettre*, ningún poderoso podía sentirse a salvo.[165]

En su lucha por reforzar una sobria ortodoxia frente al elaborado gnosticismo de los ismailíes, Niẓām al-Molk fundó en Bagdad la gran madrasa conocida con su propio nombre, Niẓāmiyya (1065); fue en esta institución donde Algacel, desde su cátedra, lanzó su famoso y fulminante ataque a la filosofía de los antiguos, a resultas del cual, y pese a la resistencia puntual de figuras como Averroes (ár. Ibn Rušd), dio comienzo un ya imparable proceso de deshelenización del pensamiento musulmán. De acuerdo con el discurso de Algacel, los estudiosos de los antiguos filósofos pasaron a ser sospechosos ya no de herejía, sino de apostasía: un acto que, de acuerdo con la lectura literal del Corán, debía ser castigado con la muerte (Starr, 2013: 418).

[165] Un largo excurso sobre el Viejo de la Montaña se encuentra en el *Libro de las Maravillas* de Marco Polo, 1.42-44. (Barja, 2016: 100-105)

Pero por muy demonizada que estuviera la filosofía de los antiguos, aunque cayera el oprobio sobre los nombres de Aristóteles y Plotino, la astrología y demás pseudociencias de los griegos seguían atrayendo el interés de los poderosos. Neẓāmí ʿAruẓí (no confundir con el Ganŷaví), en su influyente tratado *Čahār maqāla* ("Los cuatro discursos", ca. 1155), consideraba al astrólogo de corte como una figura imprescindible para el ejercicio del gobierno; y del sultán selyúcida Aḥmad Sanŷar (r. 1097-1118) sabemos que se hizo rodear en su capital, Merv, de hasta cuarenta intérpretes de sueños (Starr, 2013: 427).

4.3.3: El sufismo

4.3.3.1: Significación política y cultural. Aunque el movimiento místico musulmán conocido como sufismo remonta sus orígenes a fines del s. VIII (Browne, 1902: 417-418), fue en el período selyúcida cuando florecieron en Asia las distintas escuelas u órdenes (ár. *ṭarīqāt*) sufíes, alcanzando un extraordinario desarrollo y difusión en el área del Persianato. El término "sufí" viene del árabe *ṣūf*, "lana", haciendo referencia al humilde manto de lana sin teñir que constituía la prenda distintiva de los renunciantes, como silenciosa protesta frente al lujo y la vanidad del mundo; según otra etimología, procedería del árabe *ṣafā*, "pureza",[166] aunque algunos, Birunī entre ellos, lo hacían proceder del griego σοφία, "sabiduría" (Sachau, 2002: 17-18). Aceptemos o no la etimología propuesta por Birunī, lo cierto es que las vestiduras blancas de tejido sencillo y la insistencia en la pureza de espíritu son características de los cenobitas de la Antigüedad, con quienes los sufíes guardan solución de continuidad. Basta recordar las blancas vestiduras de lana que siempre vestían Pitágoras y los pitagóricos (Diog. Laert. 8.19) o las prácticas devocionales de los terapeutas descritos por Filón de Alejandría, cuya

[166] Así, en opinión de Abū al-Fatḥ al-Bustī, citado por Birunī (Sachau, 2002: 18) y según el *Bahārestān* de Ŷāmí (Browne, 1902: 417).

llamativa semejanza con el *ẕekr* sufí ya ha sido analizada en un capítulo anterior (*cf. supra* 2.3.2).[167]

En tanto reivindicación de la experiencia mística, esto es, el contacto directo y personal con la realidad suprasensible (ár. *ḥaqīqa'*), el sufismo está de por sí vacío de contenido doctrinal. Esto lo hace perfectamente compatible con las dos grandes ramas del islam (sunismo y chiísmo) y con las distintas escuelas de jurisprudencia que polemizaban en su interpretación de la *šarīʿa'*. En un mismo entorno, y sin interferir en sus respectivas competencias, desarrollaban su actividad la madrasa, escuela doctrinal oficial, y los espacios de encuentro sufíes (ár. *jānqāh*, *ribāṭ* o *zāwiya'*)[168], lugares para la devoción y la expresión de una religiosidad más personal. Pero con lo que el sufismo, en tanto invitación a una forma de sabiduría ajena a la órbita de lo racional, podía difícilmente conjugarse era con el muʿtazilismo o con las formas más aristotelizantes del pensamiento musulmán. Al desacreditar el racionalismo e invitar a la introspección, los movimientos sufíes desdeñaban como mera vanidad las elaboradas especulaciones teológicas que caracterizaban al chiísmo de la época (tanto el ismailí como el duodecimano), y así el sufismo, al cabo, tendió a convertirse en aliado de la ortodoxia suní. No es extraño que, por ello, lo apoyaran incondicionalmente los sultanes selŷuqíes en Persia y el ayyūbí Saladino (ár. Ṣalāḥ ad-Dīn) en Egipto, que tras aplastar la dinastía fatimí promovió activamente la fundación de *zāwiyāt* sufíes en El Cairo. La institucionalización de las *ṭarīqāt* fue, en efecto, obra de las dinastías suníes del siglo XII: los Ayyūbíes en El Cairo y los Selŷuqíes en Eṣfahān (Trimingham, 1971: 14). Otro dato que corrobora la recurrencia de la asociación entre sufismo y sunismo en el medievo es que Sanā'í, ʿAṭṭār y Rumí, los tres mayores poetas sufíes en lengua persa, eran suníes, pese a la aplastantemente mayoritaria afiliación de los iranios a la facción chií (Browne, 1902: 437).

[167] En nuestra opinión, la vinculación del sufismo con la tradición espiritual occidental es mucho más fuerte que la reivindicada por otros autores con la tradición india, en particular con el vedānta. Sobre esta posición, inaugurada en el s. XIX por el orientalista austríaco Alfred von Kremer, *cf.* Browne, 1902: 419.

[168] Entre estas tres tipologías de "logia" sufi existen matices: la *jānqāh* era un albergue y punto de encuentro para los fieles; el término *ribāṭ* (étimo del castellano "rábida") implica que se trataba del lugar de residencia de un maestro religioso, sufí o no. En el Magreb, se llamaba *zāwiya'* ("zagüiya" en el DRAE) al *ribāṭ* presidido específicamente por un jeque (ár. *šeīj*) de una orden sufí. (Trimingham, 1971: 20)

Este no era el único motivo político que impulsó al sufismo en su meteórico ascenso. Las distintas *ṭarīqāt*, insistiendo en la primacía de la experiencia directa sobre la legislación y en la importancia de la iniciación y la relación maestro-discípulo, promovieron un verdadero culto devocional hacia los distintos maestros sufíes y hacia las cadenas (ár. *silsilāt*) de transmisión de la sabiduría, resultando en cultos locales que iban en detrimento de la figura centralizadora del "comendador de los creyentes", el califa de Bagdad. Ya desde tiempos de Maʿmūn, la tendencia del mundo islámico había sido hacia la descentralización, y la multiplicación de escuelas sufíes no hizo sino acompañar y favorecer este fenómeno. Apoyando al sufismo, movimiento que predicaba el desapego por lo material y despreciaba la búsqueda del poder, los Selŷuqíes prevenían el resurgimiento del califato abasí y, al tiempo, contrarrestaban el proselitismo de sus archienemigos en la sombra, los ismailíes, quienes, al contrario que los inofensivos sufíes, trabajaban para hacer realidad sus aspiraciones de construir un imperio en este mundo. La neutralidad política de los sufíes, que tan útil resultó a los poderosos como factor de estabilización y atemperación de las masas, está magníficamente descrita en estas palabras de Edward G. Browne, padre de la iranología británica:

> Ṣúfíism, then, by reason of that quietism, eclecticism and latitudinarianism which are amongst its most characteristic features, is the very antithesis, in many ways, to such definite doctrines as the Manichaean, the Ismaʿílí, and others, and would be more justly described as **an indefinite immobility** than as a definite movement. (Browne, 1902: 422; la negrita es nuestra)

4.3.3.2: La tradición griega y el mito de Alejandro entre los sufíes. La religiosidad sufí hizo de la poesía uno de sus más valiosos vehículos de expresión, apropiándose de los principales modelos estróficos y motivos temáticos de la lírica árabe y persa y adaptándolos al lenguaje de la mística. En boca de un sufí, los poemas escritos en exaltación del amor carnal y de la embriaguez se convierten en metáforas de la expresión del amor divino (*cf. supra* 2.3.2.2). Asimismo, el sufismo adopta como suyos ciertos mitos preexistentes, aportándoles un nuevo plano de significado de carácter iniciático. Así, los sufíes hacen suyas distintas formas artísticas y literarias presentes en el folclor, entre ellas los cuentos de transmisión oral pertenecientes a géneros populares como la *sīra* árabe y el *dāstān* persa, en los que Alejandro era uno de los principales héroes.

Un ejemplo muy ilustrativo del papel que hasta hace bien poco representaron las órdenes sufíes en la transmisión de la leyenda de Alejandro nos lo ofrece la semblanza biográfica del iraní Hāŷí Aḥmad, un cuentero profesional del siglo XIX. Procedente de una familia de artistas callejeros, de niño desarrolló sus habilidades como malabarista y encantador de serpientes; más tarde, pasó un tiempo viviendo en una comunidad de derviches sufíes. Fue su mentor en este círculo sufí quien le enseñó, por pura tradición oral, amplios fragmentos del *Šāhnāmé* y del *Eskandarnāmé*. Al abandonar su vida de mendicante, adquirió gran prestigio como recitador en Teherán, contratado regularmente en cafés y casas privadas (Yamamoto, 2010: 247).

Las relaciones entre el sufismo y la tradición helénica resultan, pues, ambivalentes y contradictorias. Por una parte, a) el sufismo como movimiento místico-religioso sigue el mismo patrón que las comunidades pitagóricas de la Antigüedad; b) algunos estudiosos han señalado su afinidad con la doctrina neoplatónica;[169] y c) la poesía sufí abraza motivos literarios de raigambre grecolatina, en particular los procedentes de la *Novela de Alejandro*. Pero por otra parte, la búsqueda de la verdad espiritual emprendida por los sufíes implicó una marginalización de la vida intelectual y una depreciación de la razón, el racionalismo y la filosofía antigua en general, que hasta entonces tanto había calado en el mundo musulmán:

> For all the beauty of its music and poetry, Sufism was the enemy of logic, mathematics, science, philosophy, and rational inquiry, including theology. Equally, it was often the enemy of civic impulses, including those of classical writers like Plato and Aristotle. (Starr, 2013: 476)

La imaginería de la Antigüedad clásica sigue presente en las obras de los autores sufíes, pero a menudo empañada de connotaciones negativas. Así lo veremos en la obra de Amir Josró, que presenta a los antiguos filósofos griegos como brujos y embusteros que el héroe tendrá que someter por la espada; cuando decimos "el héroe" nos referimos, por supuesto, a Alejandro Magno.

[169] Es el caso de Reynold A. Nicholson, traductor y especialista en Rumí, o el propio Edward G. Browne (Browne, 1902: 420-421).

5: El mito de Alejandro en la literatura persa e indopersa (1000-1300)

5.1: La reinvención de Alejandro

El prestigio del personaje histórico-legendario de Alejandro, en su triple faceta de rey, líder militar y profeta del islam, era en la Persia medieval mayor que nunca. Los monarcas de la época eran ensalzados por sus panegiristas comparándolos con Alejandro, Salomón y los grandes héroes del *Šāhnāmé*.[170] Era frecuente encontrar emires y sultanes que adoptaban apelativos honoríficos como "el Alejandro de la era" (*Eskandar-e ʿahd*), "el Alejandro del tiempo" (*Eskandar-e zamān*) o "el segundo Alejandro" (*Sekandar-e ṯānī*);[171] e, igual que, según contaban, el Alejandro histórico no se separaba de la *Ilíada* en sus campañas, era a su vez costumbre entre los líderes militares del Oriente islámico medieval llevar a la guerra un ejemplar de la *Novela de Alejandro* (Akasoy, 2016: 28).

Sin embargo, la construcción del personaje de Alejandro como Eskandar Ḏū 'l-Qarnaīn nada tiene que ver con el Alejandro histórico. Para empezar, el conocimiento de su origen macedonio era un dato al alcance solo de unos pocos eruditos. Por lo general, los persas lo identificaban como *rumí* (romano)[172], y en algunas —raras— ocasiones

[170] Así, por ejemplo, Badíʿ az-Zamān al servicio de Maḥmūd de Ġazní (Browne, 1906: 113).

[171] Este último título se lo apropió el sultán de Delhi ʿAlā ad-Dīn Jalŷí (r. 1296-1316; *cf.* Akhtar, 2007: 86). Para los otros títulos, me baso en la referencia de Manteghi, 2014: 71.

[172] La primera obra literaria en la que se caracteriza a Alejandro como rumí es el texto pahlaví conocido como *Kārnāmag-e Ardašir-e Bābagān*, escrito en época sasánida (ca. 600), cuando Alejandro era una figura

como *yunānī* (jonio, es decir, griego) o incluso *meṣrī* (egipcio), una confusión que quizá provenga del fuerte componente de propaganda tolemaica presente en el Pseudo-Calístenes, así como de la ubicación de la más famosa de las Alejandrías (ár. Iskandariya') en Egipto.

De todos modos, la geografía del lejano Occidente resultaba tan confusa para los persas como la de Oriente para los europeos. Rum, Yunān y Meṣr eran, incluso para un persa cultivado, los indiferenciados países de los occidentales (per. *maġrebiān*, literalmente "magrebíes"), y no es raro encontrar pasajes en las obras historiográficas persas como aquel de Albumasar que presenta a Julio César (ár. *diqṭāṭur Iyūliyūs*) como unificador de los pueblos jonios.[173] De este modo, en las obras persas medievales sobre Alejandro se invierte el patrón geodescriptivo de las historias grecolatinas: si en las obras de Curcio o Diodoro encontrábamos descripciones geográficas de gran precisión en lo que respecta a las campañas griegas y minorasiáticas, mientras que, al este de Persépolis, los datos geográficos se vuelven progresivamente más difusos y se mistifican al mezclarse con las tradiciones paradoxográficas, por el contrario en Ferdōṣí o Amir Josrō las referencias geográficas iranias y centroasiáticas son muy precisas, mientras que la geografía de Grecia y Egipto se nos presenta confusa y fantasiosa.

Aparte de la tipificación de Eskandar como rumí, la apropiación persa e islámica del personaje opera sobre su físico, su carácter y sus costumbres una serie de cambios para adecuarlo a la imagen modelo de un emir o sultán de la época. Así, frente al Alejandro rubio y barbilampiño de Lisipo, Neẓāmí nos presenta a un Eskandar de poblada barba negra:

čō jaṭṭaš qalam rānd bar āftāb	yeki ŷadval angijt az mošk-e nāb
falak zān jaṭṭ-e ŷadval angijté	savād-e ḥabaš rā varaq rijté

negativa y los romanos eran los archienemigos de la nación (Feuillebois-Pierunek, 2011: 183). El término usado es *hrōmāyīg*, del que proviene el persa moderno *rumí* (Manteghi, 2018: 30).

[173] En un fragmento del *Kitāb al-ulūf* de Albumasar citado por Ibn Abī Uṣaybiʿa (s. XIII). (Van Bladel, 2009: 151)

Cuando el cálamo trazó su línea en la superficie del sol [el rostro de Eskandar] / derramó un arroyo de puro almizcle.[174] / Quiso el cielo que esta escritura así humedecida / fuera más negra que la negrura de los etíopes. (Nẓ. G. *ŠN* 17.25-26; Waḥid Dastgerdí, 2015: 92.4-5)

Asimismo, se presenta a Eskandar cultivando las mismas aficiones que la nobleza persa de la época; en particular, la maestría que se le atribuye jugando al polo resulta un tanto chocante para quienes estamos acostumbrados al Alejandro de la historiografía grecolatina.[175] Valga como muestra este fragmento del *Eskandarnāmé* sobre la juventud del príncipe:

va bemardí o savārí o ādāb-e maydān o guí o čōgān bi-naẓir šod

Y [Eskandar] destacó sobre todos por su valentía y su destreza en el arte de montar a caballo y en el campo de juego, [con] la pelota y el mazo [de polo]. (*Esk.* 0; Afshar, 1964: 5.6-7)

La reelaboración del mito de Alejandro en Persia y el Persianato de los años 1000-1300, principal campo de estudio del presente trabajo, presenta dos vertientes diferenciadas desde el punto de vista del carácter que se da tanto a su protagonista como a las peripecias que atraviesa:

a) Un bloque de obras que presenta a Alejandro como **héroe épico**. Dentro de ellas, despunta el libro dedicado a Eskandar en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí, que sigue de cerca el Pseudo-Calístenes. Más alejadas de la tradición helénica, dos extensas obras en prosa narran las hazañas de Eskandar en un tono más cercano a la épica popular: el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí y un *Eskandarnāmé* anónimo. Ambas son obras fundacionales del subgénero épico conocido en Irán y Asia meridional como *dāstān*. Tanto el *Šāhnāmé* como los *dāstānhā* de

[174] En la poesía persa, el almizcle es, por convención, indicador de un color negro intenso (Davis, 2008: 518).

[175] Este no es el único caso de la introducción del polo en una historia griega persianizada. En *Vāmeq o ʿAẕrā*, basada en la novela helenística *Metíoco y Parténope* (*cf. supra* 3.3.2.2), se presenta al héroe Vāmeq como un avezado jugador de polo (Davis, 2002: 34).

Eskandar alcanzaron una gran proyección en la tradición oral de la lengua persa.

b) Otras obras que, partiendo de la leyenda de Alejandro, trascienden la épica para convertir el relato en una narrativa simbólica de carácter iniciático. Eskandar aparece como un **héroe místico**, un incansable buscador de sabiduría cuyas pesquisas simbolizan las tribulaciones del alma en su persecución del amor divino (Schimmel, 1992: 115-116). En esta línea encontramos los dos libros dedicados a Alejandro por Neẓāmí Ganŷaví: *Šarāfnāmé* y *Eqbālnāmé*,[176] así como el *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō Dehlaví, concebido por su propio autor como un apéndice o complemento a la monumental obra de Neẓāmí. El contenido del *Āyiné-ye Sekandarí* destaca además por estar impregnado de un simbolismo específicamente sufí. Al contrario que las obras épicas mencionadas en el anterior punto, estos tres poemas, claramente destinados a las elites culturales, no tuvieron repercusiones dignas de mención en la tradición oral o en la literatura popular.

Pasaremos ahora a esbozar brevemente, una por una, las circunstancias históricas de estas obras y de sus autores.

5.2: El libro de Eskandar en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí

5.2.1: Datos biográficos de Ferdōsí y contexto histórico del *Šāhnāmé*

Ḥakim Abō'l-Qāsem Ferdōsí (*ca.* 940-1020) nació en la región de Jorasán (sus biógrafos medievales no se ponen de acuerdo si fue en la ciudad de Ṭus o en alguna población de sus aledaños), en el seno de una familia de terratenientes locales (per. *dehqān*). Téngase en cuenta que Jorasán había sido uno de los territorios de Asia Central

[176] A menudo estos dos libros aparecen agrupados como un solo *Eskandarnāmé* ("Libro de Alejandro"), pero en este trabajo evitaremos esta denominación para prevenir la confusión con el *Eskandarnāmé* anónimo en prosa.

que más se habían resistido a la conquista árabe; de hecho, nunca llegó a estar completamente arabizado, conservando muchos elementos de su identidad cultural preislámica. Como demuestran las fuentes de la época, los *dehqānhā* en particular desempeñaron un notorio papel en la conservación y transmisión del legado cultural de los tiempos sasánidas. [177]

Ferdōsí se hizo una reputación como poeta en Ṭus en la época de los Sāmāníes. Bajo el patronazgo del *dehqān* Manṣur Ṭusí, gobernador de la ciudad, emprendió la composición del *Šāhnāmé* (Manteghi, 2014: 52), una monumental epopeya en verso en la que invirtió más de treinta años de su vida. Para esta empresa Ferdōsí no partía de cero, sino que continuaba la obra iniciada en Bojārā por el poeta Daqiqí bajo el patronazgo del emir sāmāní Nuḥ II ibn Manṣur (r. 976-997) (Meisami, 2012: 9). La muerte había sorprendido a Daqiqí tras haber dejado escritos tan solo los capítulos correspondientes a la historia del rey Goštāsp y el advenimiento de Zoroastro, una fracción ínfima del plan general (Browne, 1906: 130). El *Šāhnāmé* de Daqiqí/Ferdōsí estaba concebido, en un principio, como pieza clave en el discurso propagandístico del renacimiento iranio promovido por los Sāmāníes: se trataba de una colección, escrita en persa moderno, de las vidas y hazañas de los reyes y héroes míticos de la Persia preislámica. En toda la obra se respira fervor nacionalista, reforzado por un acre sentimiento antiárabe y antiturco.

En 987, cuando Ferdōsí llevaba cerca de una década trabajando en el *Šāhnāmé*, Manṣur Ṭusí, su protector, sufrió las consecuencias de la inestabilidad política que se apoderaba rápidamente de la región y fue ejecutado en Bojārā; el dominio sāmāní sobre Jorasán se tambaleaba, amenazado y finalmente aplastado por la política expansionista y depredadora de los Ġaznavíes de Afganistán. En 998, sucediendo a su padre Seboktegín, subió al trono Maḥmūd de Ġazní, el déspota de origen turco que, como ya antes hemos relatado, quiso aumentar su prestigio rodeándose de los más afamados hombres de letras de su tiempo (*cf. supra* 4.3.1.2). Entre ellos se contaba Ferdōsí, que en torno al cambio de milenio se desplazó a Ġazní y pasó a formar parte del entorno de Maḥmud. Este, quizás no sabiendo muy bien lo que se hacía, recogió de buen grado el testigo de los Sāmāníes como mecenas del *Šāhnāmé*. Como cabía esperar, cuando Ferdōsí presentó al sultán su obra terminada y este se dio cuenta del sesgo ideológico subyancente en ella, se negó a

[177] Según el historiador Beihaqí, Ziyād ibn Abīh, gobernador de Basora bajo los Omeyas, tenía a su servicio tres *dehqānhā* que le narraban historias sobre los reyes sasánidas (Manteghi, 2014: 58).

pagarle la retribución que le había prometido. Muchas anécdotas refirieron los autores posteriores sobre el enfrentamiento entre Maḥmud y Ferdōsí, quien al cabo se retiró a su Ṭus natal, donde le llegó el fin de sus días. Cuenta Neẓāmí ʿAruẓí en su *Čahār Maqālé* (s. XII) que en el mismo momento en que el cortejo fúnebre de Ferdōsí salía de Ṭus por una de sus puertas, entraba por otra una caravana de camellos que venía de Ġazní portando consigo el pago del *Šāhnāmé*, que finalmente Maḥmud había accedido a desembolsar (Browne, 1906: 137-138).

Así pues, la circunstancia de que el *Šāhnāmé* fuera concluido bajo los Ġaznavíes es puramente accidental, tratándose en el fondo de un producto póstumo de la efervescencia nacionalista sāmāní. El de Ferdōsí, aunque decididamente el más famoso y el único que se ha conservado, no fue el único *Šāhnāmé* ("Libro de los reyes") patrocinado por las dinastías locales. Existen otros en prosa, siendo el más famoso de ellos el llamado *Šāhnāmé-ye Abú Manṣurí* (957), encargo del *dehqān* Abú Manṣur Moḥammad, a la sazón gobernador de Ṭus bajo los Sāmāníes y padre del patrón de Ferdōsí, Manṣur Ṭusí. Es muy verosímil que Ferdōsí, que era ṭusí, conociera bien esta obra y la frecuentara a fin de recopilar información para su propio *Šāhnāmé* (Gaillard, 2005: 16). Todo este conjunto de epopeyas nacionales, la de Ferdōsí entre ellas, toma su material de un vasto acervo de leyendas preislámicas. Algunas de ellas, las más antiguas, tienen conexión con personajes y episodios míticos referidos en el Avesta; otras, especialmente las referidas a las dinastías históricas, fueron transmitidas a través de textos como el *Jodāynāmé* (c. 620),[178] crónica pahlaví hoy desaparecida que a todas luces se presenta como el antepasado sasánida del *Šāhnāmé* (Shahbazi, 1990: 214; Manteghi, 2018: 24).

5.2.2: El canto de Eskandar en el *Šāhnāmé*: el problema de las fuentes

Dentro de las leyendas recopiladas en el *Šāhnāmé*, Ferdōsí dedica un canto entero a Eskandar; este supone un punto de inflexión en la obra, ya que marca la transición entre las dinastías míticas (ha sido un auténtico quebradero de cabeza para los historiadores intentar conciliar los Aqueménidas de la historiografía griega o de la epigrafía persa con las fantásticas genealogías de los primeros libros del *Šāhnāmé*) y las históricas (Ferdōsí

[178] Sobre la datación del *Jodāynāmé*, cf. Gaillard, 2005: 14 y Shahbazi, 1990: 214-215.

narra con cierta veracidad los períodos arsácida y sasánida). Para su versión de la vida de Alejandro, el poeta sigue en líneas generales la tradición del Pseudo-Calístenes, tanto en su estructura como en sus contenidos. La aportación de Ferdōsí radica en su versificación, artificio que ennoblecía la forma de la obra conforme a los cánones estéticos de la época. Obviando los cambios producidos en el texto para adaptarlo a la forma estrófica, así como la proliferación de figuras y artificios del lenguaje para adecuarlo al estilo poético, muchos de los pasajes del *Šāhnāmé* sorprenden por su fidelidad al Pseudo-Calístenes; un buen ejemplo es la entrevista de Alejandro con los gimnosofistas de la India, donde ambas versiones coinciden tanto en las preguntas formuladas por el rey como en las respuestas de sus interlocutores (Manteghi, 2014: 163-164).

Respecto a la fuente principal de Ferdōsí para el libro de Eskandar en el *Šāhnāmé*, resulta evidente que se trata en última instancia de un texto perteneciente a la rama oriental del Pseudo-Calístenes (concretamente del grupo δ; Venetis, 2006: 52), pero no está tan claro si se trata de una traducción árabe de la *Novela*, similar a la que sirvió de referencia para autores como Mubaššir o el Pseudo-Aṣmaʿī (*cf. supra* 4.2.1.), o una versión pahlaví del mismo; teniendo en cuenta los presupuestos ideológicos del renacimiento sāmāní, que promovían la recuperación de la antigua cultura persa, esta segunda opción nos parece, a priori, más probable. Y más aún si observamos una particularidad de la leyenda de Alejandro en el *Šāhnāmé*: se diferencia de las demás versiones árabes y persas del Pseudo-Calístenes en que presenta a Alejandro como un rey cristiano. Quizás esto se deba a que la fuente original de Ferdōsí habría sido una traducción al pahlaví del Pseudo-Calístenes realizada por nestorianos que no dudaron en alterar el texto para cristianizarlo.[179] Se trataría de un proceso paralelo al que, simultáneamente, estaba ocurriendo en Siria con la redacción de la *Novela* siríaca, la *Leyenda* siríaca, la *Homilía* del Pseudo-Jacob Sarugense y otras obras basadas en el mito alejandrino; pero, a diferencia de estas, las variantes pahlavíes nestorianas del Pseudo-Calístenes no han llegado de forma directa hasta nosotros, y, por tanto, resulta imposible conjeturar si proceden directamente de una recensión griega del grupo δ o de un texto intermediario siríaco. Por cierto que la participación de las minorías nestorianas en la (re)construcción literaria de la historia persa no sería, en este caso, ninguna excepción: de

[179] Southgate aventura que el traductor podría haber sido un armenio; en todo caso, alguien perteneciente a una minoría cuyos presupuestos culturales fueran ajenos al discurso oficial del clero zoroastriano, que demonizaba la imagen de Alejandro (Southgate, 1978: 186).

acuerdo con el criterio del respetado iranólogo Alireza Shahpur Shahbazi, el último canto del *Šāhnāmé*, que narra la derrota y muerte de Yazdegerd III, estaría claramente basado en un texto escrito originalmente por cristianos persas (Shahbazi, 1990: 214-215).

La representación de Alejandro como rey cristiano en el *Šāhnāmé*, flagrantemente anacrónica, aflora en numerosos pasajes. Así, Ferdōsí menciona que el lema que lleva Eskandar, bordado en su enseña, a la batalla es "devoto de la Cruz" (*moḥebb-e ṣalīb*), y que se casa con la hija del rey de la India "según la costumbre de Cristo" (*be rasm-e Masīḥā*; Rubanovich, 2016: 212-213; Venetis, 2006: 52). Asimismo, aparece la figura del obispo (*sokubā*) como miembro habitual del entorno cortesano, tanto de Alejandro como de Filipo (Davis, 2016: 454 y 526). En el texto de Ferdōsí, es un obispo el encargado de embalsamar el cadáver de Eskandar:

sokubā bešostaš be rušán golāb parāgand bar tanaš kāfur-e nāb

El obispo lo lavó con límpida agua de rosas, / esparció alcanfor puro sobre su cuerpo (Frd. *ŠN* 34.44.20)

Esta no es la única evidencia a favor de la hipótesis de que, para este canto, la fuente principal de Ferdōsí no fue árabe, sino pahlaví. El propio Ferdōsí apunta a que bebió específicamente de un autor pahlaví en el verso que encabeza el episodio de Eskandar y el rey Keid:

čenín goft guyandé-ye pahlaví šegeft āyadat kin soján bešnaví

Dijo tal cosa el narrador pahlaví / que te admirarás cuando escuches el relato (Frd. *ŠN* 34.5.1)

Este pasaje resulta ambiguo sobre si se está refiriendo a una fuente oral o escrita; sin embargo, en otro poema épico ligeramente posterior, el *Kušnāmé* de Irānšān (s. XI), se menciona explícitamente que los *dehqānhā* iranios tenían acceso a literatura "**escrita** en griego y pahlaví" (*nevešté be yunāní o pahlaví*; la negrita es nuestra) referente a la vida y hazañas de Alejandro (Akbarzadeh, 2015: 295).

Pero hemos de discutir aún ciertos indicios que aparentemente nos llevan en la dirección opuesta: la forma de determinados nombres propios en el *Šāhnāmé* parece apuntar a que Ferdōsí partió de una fuente árabe en su adaptación de la leyenda de Alejandro, como ha propuesto Faustina Doufikar-Aerts (Doufikar-Aerts, 2010: 191). Una transmisión directa al persa, ya fuera medio o moderno, de los nombres de personajes como Φίλιππος y Πῶρος habría conservado los sonidos [p], que en cambio no existen en

árabe. Según este argumento filológico, el hecho de que Ferdōsí escriba *Filqus* y *Fur* parece denotar que se basó en una fuente o tradición literaria que, en algún momento de su transmisión, habría pasado ya por manos árabes. Al ser vertidos al árabe, los nombres griegos se leerían como **Filfus* y *Fur*; una corrupción muy habitual en los manuscritos árabes es la duplicación accidental del punto diacrítico sobre la letra ف (*fā'*), convirtiéndola en ق (*qāf*), y así **Filfus* se habría convertido en *Filqus*. Sin embargo, este argumento queda desmontado si tenemos en cuenta que el Pseudo-Calístenes no fue traducido directamente del griego al pahlaví, sino a través de una versión siríaca intermedia; en el alfabeto siríaco, los fonemas [p] y [f] se representan indistintamente por un único signo, la letra *pē*, cuya grafía además se aproxima mucho a la de la letra *qōp̄*, que codifica el sonido [q], con lo que se produciría exactamente la misma confusión en la transmisión textual que a través del árabe. Así pues, no encontramos ningún argumento sólido que pueda esgrimirse contra nuestra teoría de que el libro de Eskandar en el *Šāhnāmé* parte de una versión pahlaví del Pseudo-Calístenes.[180]

En dos tesis doctorales sobre la leyenda persa de Alejandro presentadas sucesivamente en 2014 en la Universidad de Alicante y en 2018 en la Universidad de Exeter, Haila Manteghi defiende que la fuente principal de Ferdōsí para su *Šāhnāmé*, incluyendo los cantos que se refieren a Eskandar (33 y 34), era el *Jodāynāmé* pahlaví, la crónica de los reyes persas, dentro de la cual el relato del Pseudo-Calístenes habría sido integrado ya en época preislámica. Según esta autora, esta asimilación habría ocurrido en el s. VI, durante el reinado de Josrō Anuširavān, el Cosroes I de las fuentes griegas (Manteghi, 2018: 43); asimismo, sugiere que el Pseudo-Calístenes fue introducido en el mundo árabe como parte integrante de la traducción que Ibn al-Muqaffaʿ hizo del *Jodāynāmé* en el s. VIII (Feuillebois, 2011: 184; Manteghi, 2014: 198-199; 2018: 24). En nuestra opinión, aunque coincidimos en formular la existencia de una fuente pahlaví para el Eskandar de Ferdōsí, la identificación de esta fuente con el *Jodāynāmé* carece de

[180] A propósito de esta discusión sobre la transmisión de la *Novela*, en la que la versión siríaca tiene un papel crucial, Haila Manteghi resta valor a la vía de argumentación filológica, y no le falta razón:

> [The philological examination of the Syriac Pseudo-Callisthenes] causes some problems due to the date and origin of the Syriac manuscripts, the oldest of which dates only to 1709. The influence of scribes […] causes confusion when it comes to a textual and philological examination. In order to solve this problem, we should leave aside the philological examination of the Syriac text and instead explore its content. (Manteghi, 2018: 19)

fundamento suficiente. Ante todo, hemos de valorar que, puesto que ni el *Jodāynāmé* original ni la traducción al árabe de Ibn al-Muqaffaʿ han sobrevivido, nos movemos en todo momento en el terreno de las conjeturas. Estamos con Manteghi en que, en efecto, todo apunta a que Ferdosí hizo uso extensivo en su obra de material contenido en el *Jodāynāmé*[181] (incluido, como veremos más adelante, el mito sobre la concepción de Eskandar, en el canto 32; *cf. infra* 6.3), pero no en el caso particular de los cantos 33 y 34. Esta es también la opinión más consensuada entre los académicos iraníes, como Ḏabiḥollāh Ṣafā o Ŷalāl Jāleqí Moṭlaq (Manteghi, 2018: 6-9, 42). En época sasánida, la imagen oficial de Alejandro en Persia era unívoca e uniformemente negativa, como demuestran las fuentes que ya hemos mencionado anteriormente (*cf. supra* 3.3.1):[182] se lo asociaba con Ahrimán, el principio del mal, y con la destrucción y alienación de la sabiduría ancestral de los persas. No es coherente que, mientras reinaran los Sasánidas, se hiciera formar parte de la épica nacional el relato de un Alejandro esencialmente heroico, como el que transmite Ferdōsí, en el que además se le considera hermano de Darío (per. *Dārā* o *Dārāb*) y legítimo heredero de la casa kiāní. La rehabilitación de Alejandro en Irán como figura de prestigio hubo de ocurrir en la era islámica, cuando aparece legitimado por la tradición coránica bajo su advocación de Ḏū'l-Qarnayn y convertido en uno de los grandes profetas (Van den Berg, 2011: 77). Por razones propagandísticas, la inclusión del Pseudo-Calístenes en la macronarrativa épica de los reyes de Irán no pudo producirse, en nuestra opinión, antes del surgimiento de las dinastías locales en el s. IX. No es posible saber si tal inclusión fue idea de Ferdōsí o si el Pseudo-Calístenes ya había sido asimilado también en los anteriores "libros de los reyes" de época sāmāní, como el *Šāhnāmé-ye Abú Manṣurí*, hoy desaparecidos.

Otro dato que evidencia que Ferdōsí, para la composición del canto de Eskandar, partía de una fuente diferente (un Pseudo-Calístenes pahlaví de raíz nestoriana) a la usada para el grueso del *Šāhnāmé* (presumiblemente, el *Jodāynāmé*) es que, en los cantos dedicados a otros reyes, las breves referencias que se hacen a Eskandar son siempre negativas, como tirano sediento de sangre (Gaillard, 2005: 18). Esta incoherencia es el

[181] Con buen criterio, Nöldeke propuso que el *Jodāynāmé* habría sido la fuente principal del *Šāhnāmé-ye Abú Manṣurí*, que Ferdōsí tomó a su vez como referencia base de su propio *Šāhnāmé* en verso (Manteghi, 2014: 66-67).

[182] Especialmente el *Dēnkard*, el *Ardā Wīrāz Nāmag* y otras muchas fuentes, recopiladas *in extenso* en Van Bladel, 2009: 33-35 y Gaillard, 2005: 19-21.

resultado de la yuxtaposición de dos tradiciones sobre Alejandro en conflicto entre sí. Si, como afirman Shahbazi y otros autores iraníes, el *Jodāynāmé* sasánida contenía un relato sobre Alejandro (Shahbazi, 1990: 211), la imagen que de él se presentaba había de ser forzosamente más parecida a la del rey demonio Ẓaḥḥāk de los mitos persas que a la del *šāh* legítimo, justo y heroico que nos presenta Ferdōsí en el canto de Eskandar.

5.2.3: *Šāhnāmé* e identidad religiosa

Mucho se ha especulado sobre las inclinaciones religiosas de Ferdōsí. Algunos autores, frente a la nostalgia que el poeta muestra por las tradiciones preislámicas y su inquina hacia todo lo que procede de Arabia, han aventurado que Ferdōsí era, más o menos encubiertamente, zoroastriano; pero parece más razonable, por su contexto sociocultural, que fuera musulmán de la facción chií (Browne, 1902: 437). En todo caso, los iraníes se habían apropiado del chiísmo como una identidad religiosa local y diferenciada dentro del islam que les permitía afirmarse frente al centralismo árabe de Damasco y Bagdad. Pero ya fuera Ferdōsí criptozoroastriano o musulmán chií, su *Šāhnāmé* es, como lo definió con gran acierto Jan Rypka, un libro antisufí (Rypka, 1968: 161). Nos explicamos: en los albores del s. XI, la corriente del sufismo y su apasionada invitación a la vida contemplativa llegaba a Asia central, donde fue masivamente abrazada por un pueblo progresivamente desencantado con sus gobernantes y al que la vida terrena solo procuraba guerra y miseria. Frente a esta tendencia al inmovilismo, el *Šāhnāmé* se lee como una constante invitación al *vivere pericolosamente*: a la acción, al heroísmo y a la lucha por la justicia. Esta es la actitud que también encarna el personaje de Eskandar tal como es recreado por Ferdōsí.

5.2.4: Difusión y recepción

El *Šāhnāmé* alcanzó rápidamente una inmensa popularidad entre todos los estratos sociales del ámbito iranio. Prueba de esta difusión son las significativas referencias intertextuales que encontramos en varias ocasiones en el *Eskandarnāmé* (s. XII), obra que

trataremos en el siguiente apartado. En uno de estos pasajes,[183] por ejemplo, Alejandro ha pedido a Aristóteles que le refiera las historias de Siāvaš, Afrāsyāb y Key Josrō:

> pas ḥakim [Arasṭāṭālís] in qeṣehā az barā-ye šāh bāz goft čenān ke dar Šahnāmé maẕkurast o inŷā bāz goftán taṭvilí dārad o in dāstānhā jod bar jāṭer-e aġlab-e mardomān bāšad ke az Šahnāmé jāndé bāšand.
>
> Entonces, el sabio [Aristóteles] refirió estas historias al rey, tal como se encuentran en el Šahnāmé, pero reproducirlas aquí nos llevaría demasiado tiempo, y de todos modos son relatos que están en la memoria de la mayoría de las personas que las han leído en el *Šahnāmé*. (*Esk.* 14; Afshar, 1964: 201.14-16)

Como ya adelantábamos, el *Šāhnāmé* no solo se convierte en referencia para toda la subsecuente literatura en persa moderno, como *opus magnum* fundacional y épica nacional, sino que es el punto de partida de toda una tradición oral de narradores ambulantes capaces de recitar sus versos de memoria, ya sea parcialmente o en su integridad (toda una hazaña memorística, teniendo en cuenta que el *Šāhnāmé* cuenta con más de 50.000 dísticos). La obra de Ferdōsí es el pilar fundamental del repertorio del *naqqālí*, la tradición de los cuenteros populares en Irán, en la que el narrador (*naqqāl*) complementa su declamación con recursos teatrales y, en ocasiones, con acompañamientos musicales; documentado desde la época timúrida (Yamamoto, 2010: 244), el arte del *naqqālí* se ha mantenido vivo hasta nuestros días, y desde 2011 está protegido por la UNESCO como patrimonio cultural inmaterial. Aún hoy, las historias del *Šāhnāmé* siguen siendo las más demandadas por el público de los *naqqālān*.

5.3: Alejandro y los orígenes del *dāstān*. El *Dārābnāmé* de Ṭarsusí y el *Eskandarnāmé*

En la Persia medieval, el discurso "oficial" del mito de Alejandro, cifrado en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí como alta literatura, convive con otras versiones del mismo más vinculadas a la tradición oral y al gusto popular. Las dos que conservamos, el *Dārābnāmé*

[183] Otros ejemplos similares, pertenecientes a diversos capítulos del *Eskandarnāmé*, son citados en Venetis, 2006: 57-58.

de Ṭarsusí y un *Eskandarnāmé* anónimo, son extensas narraciones en prosa que se pueden considerar textos fundacionales de un subgénero literario de gran proyección en Asia Central y el subcontinente indio: el *dāstān*.

5.3.1: Características generales del *dāstān*

El *dāstān* presenta rasgos estilísticos y temáticos distintivos. Sus argumentos siguen las fabulosas peripecias de héroes que pueden ser totalmente ahistóricos (como Samak ʿAyyār o Kuš Pildandān, el gigante de dientes de elefante) o recreaciones mitificadas y mistificadas de personajes pertenecientes tanto a la historia religiosa (como el *imām* Ḥoseīn, el mártir de Kerbelā' tan venerado por los chiíes) como a la secular, ya fueran de época islámica (el líder militar Abú Moslem) o preislámica (Amir Ḥamzé, el tío de Mahoma, o el propio Eskandar Ḏū'l-Qarnaīn). En el desarrollo de su material, los *dāstānhā* presentan unas características comunes muy específicas, que responden al tipo de relatos que demandaba el público; sus autores no dudan en tomarse todas las libertades imaginables para modificar su historia adecuándola a tales características:

- Viajes por todo el mundo, y especialmente por tierras exóticas: esto también era un requisito fundamental, como hemos visto, en la novela helenística. Los protagonistas del *dāstān* recorren los siete climas de la geografía musulmana; a veces visitan también el mundo imaginario de Qāf, situado más allá del océano circundante. El prestigio de Alejandro como viajero y vagamundo lo hacía un candidato perfecto para protagonizar este tipo de narraciones.
- Apología de la *ŷihād*. Los protagonistas del *dāstān* (y, como veremos, con Eskandar no harán una excepción) son siempre fieles musulmanes a la par que líderes militares. En sus viajes por el mundo, se dedican a convertir a la "fe verdadera" (per. *din-e ḥaqq*, esto es, el islam), por la persuasión o por la fuerza, a los pueblos de idólatras y paganos.
- Como es de ley en el género épico desde Homero y Vyāsa, gran parte del texto se dedica a la descripción, pormenorizada y cargada de perífrasis recurrentes, de batallas multitudinarias y combates singulares (Gaillard, 2004: 86).

- Presencia de elementos sobrenaturales: a) seres fantásticos de la ancestral mitología persa, cuyos principales arquetipos son ***div*** (demonio, semejante al *ŷinn* árabe) y ***pari*** (hada, normalmente femenino, aunque también puede referirse a su homólogo masculino).[184] b) **hechiceros** (per. *afsungar*, *ŷadugar*) y todo tipo de encantamientos, entre los que destaca la magia talismánica (per. ***ṭelesm***).

- El héroe principal es acompañado en sus andanzas por un grupo de personajes que comparten con él el protagonismo, entre los cuales destacan las figuras de la **mujer guerrera** y el ***ʿayyār***. El *ʿayyār* es un personaje antinómico —diríase emparentado con el pícaro de nuestra literatura— que se corresponde con la tipología que antropólogos y folcloristas han dado en llamar *trickster*:[185] frente a la nobleza e integridad moral del héroe principal, el *ʿayyār* no duda en usar cualquier medio, por reprobable que sea, para conseguir sus fines. A menudo, el *ʿayyār* agrede y humilla a amigos y enemigos por pura diversión, convirtiéndose para el héroe en un aliado problemático y, en el plano literario, en una figura que enriquece la narración con constantes toques de humor y giros inesperados.

- Estructuras narrativas cíclicas y repetitivas, propias de la tradición oral. En un *dāstān* tipo, el héroe y sus compañeros van recorriendo diferentes lugares del mundo; las aventuras que corren en cada uno son distintas variaciones de un mismo esquema argumental base. Todo ello está escrito en un lenguaje muy estandarizado, cargado de giros y fórmulas recurrentes que delatan su relación con el arte y oficio de los cuenteros populares (Gaillard, 2004: 87).

5.3.2: Procedencia y proyección de los *dāstānhā* de Eskandar

Salta a la vista la conexión entre el carácter fantástico y de pura evasión del género *dāstān* y el de las historias fabulosas de corte popular reunidas en las *Mil y una noches*, que, como ya hemos señalado, se basan en una tradición de origen persa: las *Hezār afsāné*

[184] Como curiosidad filológica, ambos vocablos tienen una gran difusión en el mapa indoeuropeo. *Div* se asocia al *deva* sánscrito, al *deus* latino y a nuestra palabra *dios*; tiene gracia que se suela traducir al castellano como "demonio". *Pari* está emparentado con el inglés *fairy*.

[185] Un estudio ya clásico sobre la figura del *trickster* es el de Jung, 1959: 255-274.

mencionadas por Ibn an-Nadīm, cuyas raíces se extienden hasta la época preislámica (*cf. supra* 4.2.2.1).

Las dos narrativas persas mencionadas en torno a Eskandar Ḏū'l-Qarnayn tienen tanta relación con el subsecuente género del *dāstān* (al que no se puede decir, *sensu stricto*, que pertenezcan de lleno, pero para el cual son referencias imprescindibles) como con la tradición de oralidad árabe, en particular los subgéneros *sīra'* y *qiṣṣa'* (per. *qeṣṣé*). La épica popular árabe remonta sus orígenes, como ya hemos señalado, al sustrato preislámico de las mohalacas (*cf. supra* 4.2.2.3); desde la islamización de Persia los intercambios e interacciones entre las tradiciones épicas irania y árabe son constantes. Así pues, resulta innegable la semejanza entre el *Eskandarnāmé* persa y la *Sīrat al-Iskandar* árabe estudiada a fondo por Doufikar-Aerts: en ambos casos se trata de extensas (y repetitivas) colecciones de relatos de *ŷihād* y viajes fabulosos. Un sumario realizado por P. J. van Leeuwen de la versión malaya de la *Novela de Alejandro*, el *Hiyakat Iskandar*, sintetiza a la perfección las motivaciones de Eskandar y sus compañeros en este tipo de narrativas de corte popular:

1) distribuir justicia en el mundo.

2) aniquilar a los infieles: Alejandro es presentado como un *ġāzí*, un pío guerrero de la *ŷihād* (Venetis, 2006: 167; Rubanovich, 2016: 224-225);

3) recorrer el orbe para admirar las obras de Dios (Doufikar-Aerts, 2010: 231).

El impacto del *dāstān* como género literario fue profundo y duradero, interpenetrándose con las tradiciones orales y adaptándose a diferentes lenguas vernáculas de Asia. En urdu, se convierte en uno de los géneros más populares entre los cuentacuentos del noroeste del subcontinente indio. Muchas de las características heroicas de Eskandar son traspasadas al más popular de los personajes del género *dāstān*, Amir Ḥamzé. El filólogo Ulrich Marzolph ha llamado la atención sobre los significativos paralelismos que existen entre los personajes de Ḥamzé y Eskandar: a) ambos son guerreros extranjeros (de Arabia o de Rum) que desarrollan un vínculo con el mundo persa; b) ambos se casan con una princesa de la casa real de Persia: Eskandar con la hija de Dārā, la aqueménida Rōšanak (o, según el *Dārābnāmé*, Burāndojt), Ḥamzé con la sasánida Mehrnegār; c) ambos destruyen las obras de Zoroastro: Eskandar, según la leyenda negra irania, sus libros sagrados, y Ḥamzé un artefacto mágico fabricado por el susodicho profeta (Marzolph, 2011: 76-77). Además, según una versión urdu

popularísima en el Hindustán, durante sus aventuras Amir Ḥamzé obtiene ciertos objetos de poder que habían pertenecido a "Sikander Zulqarnain", y que le ayudan a obtener la victoria: el tambor que hacía tañer al entrar en combate (Lakhnavi *et al.*, 2008: 220-222) y su silla de montar (*ibid.* 651). A lo largo de este trabajo encontraremos más puntos de contacto entre el *dāstān* de Amir Ḥamzé y el Pseudo-Calístenes (*cf. infra* 9.2.2 y 9.4.2).

En el *Dārābnāmé* y *Eskandarnāmé*, en contraste con la imagen de Alejandro ofrecida por el *Šāhnāmé* y las obras árabes basadas en la tradición del Pseudo-Calístenes, se presentan con toda crudeza las sombras de la personalidad de Eskandar: colérico, caprichoso e innecesariamente cruel en ocasiones. Aunque, en el fondo, son los mismos reproches que se le hacían en la leyenda negra grecolatina (pensemos en Quinto Curcio), la procedencia de esta imagen negativa se encuentra en el sustrato folclórico iranio, que había heredado la visión del clero zoroastriano sobre el macedonio como invasor y manifestación de Ahrimán.

5.3.3: El *Dārābnāmé* de Ṭarsusí

El *Dārābnāmé* (s. XI-XII)[186] recoge el relato mítico correspondiente a las vidas de los reyes Bahmán, Dārāb, Dārā y Eskandar. Aunque recibe su nombre del segundo de ellos, la mayor parte del libro está dedicado a Eskandar. Su autor, de quien prácticamente nada se sabe, es un tal Abú Ṭāher Ṭarsusí; este apelativo parece hacer referencia a que procedía de Tarso (ár. *Ṭarsūs*) en Asia menor, aunque también podría ser de Tortosa (ár. *Ṭarṭūs*) en Siria, ya que en algunos manuscritos aparece como Ṭarṭusí. Piemontese, con más imaginación que argumentos, le atribuye raíces judías (Piemontese, 1999a: 10; 2010: 38). Como consecuencia de la inestabilidad causada por las Cruzadas en Oriente próximo, muchos de los habitantes de la región emigraron hacia el este, integrándose en la vida cultural del entorno iranio; este debió de ser el caso de Abú Ṭāher.

De los textos persas medievales sobre Alejandro, el *Dārābnāmé* es sin duda el más vinculado a la tradición preislámica, rico en resonancias mitológicas de las antiguas divinidades del Avesta, en reelaboraciones de mitos del folclor local y en residuos de la leyenda negra zoroastriana que pesaba sobre Alejandro en el Irán sasánida.

[186] Sobre el problema de la datación de Ṭarsusí y el *Dārābnāmé*, *cf.* Gaillard, 2004: 84-85.

5.3.4: El *Eskandarnāmé*

El *Eskandarnāmé* (s. XII),[187] a diferencia del *Dārābnāmé*, está dedicado por completo a Eskandar: su vida, campañas y conquistas (tanto en el plano militar como en el amoroso). La principal compañera del protagonista, y su contrapartida femenina como heroína de la epopeya, es la *parí* Arāqit de Qāf; así, el *Eskandarnāmé* se hace eco de un *topos* muy difundido en el folclor iranio: el matrimonio entre una *parí* y un héroe mortal, que sirve de eje narrativo a múltiples cuentos populares (Marzolph, 2010: 225). Pese a la presencia de mucho material ajeno a la tradición griega, en la primera parte del libro se detecta claramente la huella de la recensión β del Pseudo-Calístenes (Venetis, 2006: 34). El *Eskandarnāmé* entró a formar parte del repertorio base de los recitadores profesionales en Irán, y fue transmitiéndose por una cadena de tradición oral hasta bien entrado el siglo XX (Yamamoto, 2010: 250; Marzolph, 2010: 216; 2011: 73-74).

Si hay algo que distingue al *Eskandarnāmé* de las otras versiones, contemporáneas suyas, de la leyenda de Alejandro es su frecuente recurso al humor, lo que lo vincula más aún al ámbito de los cuentacuentos; y, desde la distancia de los siglos, este mismo carácter humorístico, que en su tiempo no era sino un despreciable signo de vulgaridad, hoy se percibe como un elemento que redunda en calidad literaria, dotando al texto de mayor viveza, colorido y amenidad.[188]

[187] Datación aproximada, propuesta en Rubanovich, 2016: 224. Otros autores proponen una cronología más baja, en torno al s. XIII (Manteghi, 2018: 6). Para una discusión *in extenso* sobre la datación del *Eskandarnāmé*, *cf.* Venetis, 2006: 71-115.

[188] Por desgracia, la dimensión humorística del *Eskandarnāmé* es imposible de apreciar en la insulsa y fragmentaria traducción al inglés de Minoo Southgate, hasta hace poco la única existente en cualquier lengua occidental. Muy recientemente, empero, ha visto la luz una nueva traducción inglesa, esta vez completa, a cargo de Evangelos Venetis.

5.4: Los libros de Eskandar en el *Jamsé* de Neẓāmí

Nos resulta difícil acercarnos con imparcialidad a la obra de Neẓāmí Ganŷaví, de gran sofisticación formal y complejidad en sus contenidos; se trata de una obra pródiga en imágenes poéticas, en las que a menudo se solapan varios planos de significado, y en guiños intertextuales difícilmente comprensibles para el lector poco familiarizado con su contexto histórico-cultural. Los versos de Neẓāmí son fuente inagotable de fascinación para quienes se toman el esfuerzo de iniciarse en su lectura, merecedores sin lugar a dudas de ser reconocidos como una cumbre en la historia de la literatura. Pero, pese a que en el Oriente musulmán, desde Pakistán a Turquía, las obras de Neẓāmí gozan de gran reconocimiento, las traducciones a lenguas occidentales escasean; y más aún se echan en falta las ediciones críticas, muy necesarias para facilitar la plena comprensión y el disfrute de textos tan exigentes y ricos en matices.

5.4.1: Vida y obra de Neẓāmí

Neẓāmí nace en Ganŷé, en el actual Azerbaiyán. La época en la que desarrolla su actividad como poeta corresponde al turbulento período de las dinastías turcas; la cultura islámica clásica en Oriente Medio alcanza en estos momentos su madurez, un inestable y efímero momento de esplendor antes de ser definitivamente desestructurada por la devastación que trajeron consigo las hordas de los mongoles. En la obra y pensamiento de Neẓāmí se consigue el milagro del equilibrio entre una profunda religiosidad, de acuerdo con los cánones del islam, y una serena reivindicación del ejercicio de la filosofía y la apreciación de la belleza. Neẓāmí explora la dimensión mística del arte y de la reflexión filosófica. Esto podía resultar peligroso en su tiempo: sus patrones en la corte fueron suníes ortodoxos, como era la norma en las dinastías turcas,[189] y la doctrina de

[189] Por las dedicatorias de sus poemas podemos colegir que Neẓāmí trabajó para distintos patrones: varios miembros de la dinastía de atābeks ildegezíes de Azerbaiyán, el último de los selŷuqíes Ṭoġrel III, el *šāh* Ajsitán I de Šervān (el único monarca no turco para el que trabajó el poeta) y el atābek de Mosul. El ildegezí Abú Bakr Naṣrat ad-Dín Ibn Qezel fue el mecenas de los dos libros de Eskandar y del *Haft peikar* (Browne, 1906: 401-402).

Algacel hacía sospechosos de herejía a todos los que daban un excesivo valor al uso de la razón. Neẓāmí llamaba "las viejas tribulaciones" (*ranŷhā-ye kohán*)[190] a este choque entre ortodoxos y librepensadores que caracterizaba el *zeitgeist* de la época que le tocó vivir. En sus versos, sin embargo, se armonizan sin fricciones fe y razón, dentro de esa tendencia conciliadora del islam medieval cuya máxima expresión fue la filosofía de Avicena. Actitudes antitéticas como el misticismo y la apología del goce sensual encuentran una síntesis perfecta en el universo literario de Neẓāmí: como ocurrirá luego también en la poesía de Rumí y Ḥāfeẓ, la contemplación de la belleza del mundo material es una vía para trascender el velo de los sentidos.[191] He aquí toda una concepción del hombre, el cosmos y la divinidad teñida de platonismo: esta actitud tan propia de Neẓāmí no era innata, sino resultado de un arduo trabajo de estudio y asimilación de la tradición filosófica y sus raíces en la Antigüedad.

En el imaginario cultural de Neẓāmí, bullente de erudición, se detecta una clara conexión con las ideas de los Ijwān aṣ-Ṣafā (Bürgel, 2010: 23-24; 2011: 31) y con la tendencia de estos a una apropiación esoterizante de la herencia cultural grecolatina, en particular la astrología y la filosofía (*cf. supra* 4.1.2.4). Quizá para contrarrestar las acusaciones de impiedad que le podría acarrear su contacto con esta vertiente del pensamiento (asociada en la época a la secta ismailí, *bête noire* de los Selŷuqíes, que al fin y al cabo eran los patrones del poeta), la obra de Neẓāmí carga las tintas en todos los elementos devocionales que cabe esperar en el islam ortodoxo. El primer verso de su *Jamsé*, la monumental obra a la que dedicaría su vida entera, es en ese sentido toda una declaración de intenciones:

> *bismillāhi'r-raḥmani'r-raḥīm* hast kelid dar ganŷ-e ḥakim
>
> "En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso": / esta es la llave del tesoro del Sabio. (*cit.* en Bürgel, 2011: 44)

El primer hemistiquio (per. *meṣrāʿ*) de este verso (per. *beit*) es una cita en árabe: nada menos que la basmala, las sagradísimas palabras con las que comienza el Corán. De esta manera, Neẓāmí declara la supremacía de la fe sobre la razón, acreditando la religión

[190] Nẓ. *ŠN* 8.48; *cit.* en Bürgel, 2011: 26.

[191] El acto simbólico de "levantar el velo de los sentidos" (ár. *kašf*) es uno de los principales temas filosófico-teológicos del sufismo.

como fuente primera de la sabiduría: un inequívoco posicionamiento contra la heterodoxia muʿtazilí.

La mayor parte de la producción poética de Neẓāmí se reúne en la colección conocida como *Panŷ ganŷ* (*Los cinco tesoros*) o *Jamsé*, término árabe que podríamos traducir como "péntada", "quinario" o "pentalogía". Consta, en efecto, de cinco extensos poemas en forma masnaví (ár. *maṯnawī*, per. *maṯnaví*): de ellos, *Majzán al-āsrār* (*Almacén de los secretos*) es de carácter didáctico; *Josrō o Širín* y *Leylí o Maŷnún* son historias de amor basadas en materiales de origen iranio y árabe respectivamente; *Haft peikar* (*Las siete bellezas*), generalmente considerada su obra maestra, parte de una leyenda persa preislámica sobre el rey Bahrām; y, finalmente, el *Eskandarnāmé* (*Libro de Alejandro*), el más extenso de todos, se compone a su vez de dos libros: *Šarafnāmé* (*Libro de la dignidad*) y *Eqbālnāmé* (*Libro de la fortuna*).[192]

El *Šarafnāmé* se centra en las aventuras de Eskandar como rey y conquistador, desde su nacimiento hasta su búsqueda (fallida) del agua de la vida, mientras que el *Eqbālnāmé* se refiere a Eskandar en su dimensión de sabio y profeta, desde sus conversaciones con los filósofos hasta su muerte. Mientras que el *Šarafnāmé* sigue una estructura narrativa lineal, el *Eqbālnāmé* está estructurado como un mandala (Saccone, 2011: 174): en la primera parte se reproducen los diálogos de los filósofos, dispuestos alrededor del trono de Eskandar; en su tramo final se reproducen los discursos fúnebres que cada uno de ellos, dispuestos alrededor del sarcófago, dedica a Eskandar; y entre medias, simétricamente enmarcado por estas secciones, se sitúa un conjunto de episodios en los que se relatan los cuatro viajes de Eskandar como profeta en direcciones oeste, sur, este y norte, apoderándose así simbólicamente del globo terráqueo.

Para su versión de la vida de Eskandar, Neẓāmí se propone expresamente rechazar todos aquellos episodios que, de acuerdo con su criterio, no considera verosímiles. Su intención, prescindiendo de gran parte de los *mirabilia* y los cuentos de hadas (per. *pariān*) que infestaban otros retoños del Pseudo-Calístenes (especialmente aquellos

[192] Aunque esta es la nomenclatura hoy más habitual, y la que venimos utilizando de forma consistente a lo largo de este trabajo, advertimos al lector de que existe una gran confusión en torno a los nombres de estos libros. Algunas ediciones llaman al primero *Eqbālnāmé* (¡!) y al segundo *Jeradnāmé* ("Libro de la sabiduría"); en las ediciones del subcontinente indio se ha tendido a titular el primero *Eskandarnāmé-ye barr* ("Libro de Alejandro: [viajes] por tierra") y el segundo *Eskandarnāmé-ye baḥr* ("Libro de Alejandro: [viajes] Por mar"). (Browne, 1906: 411, n. 2)

relacionados con la tradición del *dāstān*), era desterrar la mentira (per. *doruġ*) y contar solo la verdad (per. *rāstí*) (Bürgel, 2010: 24-25). Tengamos en cuenta, empero, que no todo aquello que resultaba verosímil a juicio de Neẓāmí lo es de acuerdo con nuestros actuales estándares: así, todo lo relacionado con la magia talismánica y con determinadas criaturas fantásticas, de lo cual, como veremos, hay mucho en *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé*.

5.4.2: Fuentes griegas y persas en *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé*

Respecto de la tradición del Pseudo-Calístenes, los dos libros de Neẓāmí sobre Eskandar se pueden considerar tanto una continuidad como una ruptura; en palabras de Patrick Franke, "*this work is not a mere reproduction of the Alexander Romance, […] but a complete reworking of the old material*" (Franke, 2011: 115). Lo que desmarca al *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé* de las previas narrativas persas sobre Alejandro, tanto las pertenecientes al estrato culto como al popular, no es solo el novedoso tratamiento del material, sino el uso de fuentes y versiones de la historia ajenas al Pseudo-Calístenes, influencia dominante en la transmisión de la *Novela*. Neẓāmí, poeta erudito donde los haya, se jactaba a menudo en sus versos de conocer un sinnúmero de fuentes de las más diversas procedencias, de donde tomaba los materiales para sus historias; pero, por desgracia para los modernos especialistas, Neẓāmí no suele especificar nombres propios que arrojen luz sobre los libros y autores que frecuentaba,[193] a los que se refiere en sus versos a través de perífrasis y circunloquios que poco ayudan a su identificación: obras inciertas (¿Quizá un *Šāhnāmé* distinto del de Ferdōsí? ¿Quizá el *Jodāynāmé*?) que denomina *Nāmé-ye josraví* ("Libro de los reyes"), *Daftar-e josrovān* ("Registro de los reyes") o *Tārij-e dehqān* ("Historia del dehqān"), autores cuyo nombre omite pero califica de *gozārandé-ye darŷ-e dehqān navard* ("narrador del rollo del dehqān"), *gozārandé-ye dāstān-e darī* ("narrador del cuento persa") o *mubad-e mubadān* ("el gran sacerdote zoroastriano"; *cf.* Manteghi, 2018: 125). En su introducción al *Haft peikar* escribe:

[193] El enigma de las fuentes de Neẓāmí sigue siendo una cuestión candente entre los investigadores, sobre la que ni remotamente se han alcanzado conclusiones definitivas más allá del unánime reconocimiento de la extraordinaria erudición del poeta, que no pierde ocasión en sus obras para sacar a relucir sus vastos conocimientos de historia, geografía, filosofía, astrología, astronomía o alquimia. (*cf.* Pantke, 1974; Meisami, 2015: xxiii; y, especialmente, Bürgel, 2010: 21-30)

bāz ŷostam ze nāmehā-ye penhān ke parākandé bovad gerd-e ŷahān

Mucho rebusqué en libros escondidos / que estaban dispersos alrededor del mundo (Nẓ. G. *HP* 4.27, *cit.* en Vesel, 2011: 250)

Por supuesto, uno de sus libros de referencia era el *Šāhnāmé*, ya por entonces consagrado como la gran epopeya nacional irania. En sus libros sobre Eskandar, Neẓāmí expresa ocasionalmente la alta estima en que guarda la obra de Ferdōsí, a quien se refiere con la perífrasis "aquel excelente recitador" (*ān naġz guyandé*; Nẓ. G. *ŠN* 31.47; Waḥid Dastgerdí, 2015: 241.1). Sin embargo, se muestra muy crítico con las tradiciones sobre Eskandar recogidas en el *Šāhnāmé* (y, por ende, de la tradición del Pseudo-Calístenes), de cuyo relato busca expresamente alejarse en ocasiones, ofreciendo versiones alternativas de la historia. Con estas palabras se justifica frente al lector:

vagar bāyadat tā be ḥokm-e naví degar guné ramzí ze man bešnaví
barār ān kohan panbehā rā ze guš ke dibā-ye nō rā konad žendé puš
bar ānguné kaz čand bidār maġz šenidam darín šivé goftār-e naġz
basi niz tārijhā dāštam yeki ḥarf-e nājándé nagzāštam
beham kardam ān ganŷ-e ākandé rā varaq pārehā-ye parākandé rā
az ān kimyāhā-ye pušidé ḥarf barāngijtam ganŷedāní šegarf

Y si un relato novedoso quisiérais / escuchar, compuesto de otra forma por mí, / quitaos esos viejos algodones de los oídos [el *Šāhnāmé*], / pues harían que el nuevo brocado pareciera harapos. / Por una parte, de numerosas mentes preclaras / obtuve el relato verdadero, tal y como expongo; / por otra, consulté también muchos libros de historia. / No me dejé sin leer ni una palabra. / Juntándolas todas reuní este tesoro, / con los fragmentos de páginas dispersas; / por esta alquimia de palabras ocultas / traje a la luz una fabulosa casa de tesoros. (Nẓ. G. *ŠN* 31.48-53; Waḥid Dastgerdí, 2015: 241.2-7)

En otro esclarecedor pasaje del *Šarafnāmé*, Neẓāmí nos explica cómo llevó a cabo una ardua labor de documentación:

čō mikardam in dāstān rā basič soján rāst rō bud o rah pič pič
aṣarhā-ye ān šāh-e āfāq gard nadidam negāridé dar yek navard
sojanhā ke čōn ganŷ āgandé bud be har nosjati dar parākandé bud
ze har nosjé bardāštam māyehā berú bastam az naẓm pirāyehā
ziādat ze tārijhā-ye naví yahudí o naṣrāní o pahlaví
gozidam ze har nāmei naġz-e u ze har pust pardājtam maġz-e u

zabān dar zabān ganŷ pardājtam az ān ŷomlé sarŷomlei sājtam

Cuando compuse esta historia / la palabra fue recta, tortuoso el camino. / El rastro de este rey [Eskandar], vagabundo del horizonte, / no lo encontré reunido en un solo rollo. / Las palabras, rebosantes cual tesoro, / en cada ejemplar estaban esparcidas. / De muchas obras saqué mis fuentes, / las enhebré en verso como ornamento: / abundancia de historias novedosas, / judías, cristianas y pahlavíes. / Seleccioné lo mejor de cada libro, / de cada pergamino extraje el tuétano. / Reuní este tesoro, lengua sobre lengua: / de esta plétora hice nacer una obra total. (Nẓ. G. *ŠN* 12.16-22; Waḥid Dastgerdí, 2015: 69.2-8)

En relación al *mainstream* de la rama oriental de la *Novela*, llama la atención, por ejemplo, que Neẓāmí desacredite la tradición, universalmente difundida en la época entre los historiadores persas y árabes, de presentar a Eskandar como hermanastro de Dārā y consanguíneo, por tanto, con el linaje aqueménida (*cf. infra* 6.2). El *Šarafnāmé* rebate esta versión (Nẓ. G. *ŠN* 15.31-33) y afirma que es más sensato considerar a Alejandro hijo de Filipo, lo que en su contexto histórico suponía poco menos que una provocación.

dorost ān šod az gofté-ye har diār ke az Filqús āmad ān šahriār

Así lo dicen todos los pueblos: lo cierto fue / que este monarca [Eskandar] nació de Filipo. (Nẓ. G. *ŠN* 15.34; Waḥid Dastgerdí, 2015: 82.6)

Puesto que tanto la tradición del Pseudo-Calístenes como la historiografía árabe en bloque niegan que Alejandro fuera hijo legítimo de Filipo, hemos de colegir que Neẓāmí tuvo acceso a una fuente independiente, más ajustada a los hechos descritos por los historiadores helenísticos. El hecho de que Neẓāmí deje volar su imaginación para construir *ab nihilo* multitud de episodios fabulosos en su narrativa sobre Eskandar, haciendo valer su derecho a la licencia poética, no debe distraer nuestra atención y hacernos pasar por alto que el *Šarafnāmé* recoge algunos datos biográficos verídicos sobre Alejandro que están ausentes en las obras de los historiadores musulmanes contemporáneos. Mientras los demás autores árabes, persas y turcos se refieren a Alejandro sencillamente como *rumí* (“romano”, gentilicio con el que en Oriente se referían a los bizantinos y a los occidentales en general; *cf. infra* 5.5.4), Neẓāmí es más específico:

be Yunān zamín bud māvā-ye u be Maqdunié jāṣtar ŷā-ye u

En el país de Yunān [*lit.* "Jonia"; *id est*, Grecia] estaba su hogar; / en concreto, Maqdunyé [*lit.* "Macedonia"] era su lugar [de origen]. (Nẓ. G. *ŠN*, 15.6; Waḥid Dastgerdí, 2015: 80.5)

¿Cuál pudo ser esta fuente a la que Neẓāmí tuvo acceso para obtener estas precisiones? Podría arrojar alguna luz sobre ello otro pasaje del *Šarafnāmé*, que recoge la siguiente anécdota, que transcurre en los preliminares de la gran batalla contra el rey de los persas:

pažuhandei goft: "badjāh-e mast — šab o ruz ġāfel šod ānŷā ke hast;
bar u šāh agar yek šabijún konad — ze molkaš hamānā ke birún konad"
Sekandar bejandid o dādaš ŷavāb — ke "penhān nagirad ŷahān āftāb
malek rā be vaqt-e ʿanān tāftán — be dozdí našāyad ẓafar yāftán"

Dijo un explorador: "El enemigo, confiado, / día y noche está desprevenido, allá donde se encuentra. / Si el rey lanza sobre él un ataque nocturno / sin duda lo expulsará del reino." / Rióse Sekandar y le dijo por respuesta: / "No es a escondidas como el sol se apodera del mundo. / A la hora de tomar las riendas, de un rey / no es propio obtener la victoria con mañas de ladrón." (Nẓ. G. *ŠN* 24.14-17; Waḥid Dastgerdí, 2015: 163.9-164.1)

La anécdota en conjunto, y de forma especialmente literal la respuesta de Alejandro, procede sin duda de una tradición helenística ajena al Pseudo-Calístenes. En efecto, la encontramos en la *Vida de Alejandro* de Plutarco, justamente antes de la batalla de Gaugamela:

ἀπὸ τῶν ἱερῶν γενομένῳ τῷ βασιλεῖ προσελθόντες ἔπειθον αὐτὸν ἐπιχειρῆσαι νύκτωρ τοῖς πολεμίοις καὶ τῷ σκότῳ τὸ φοβερώτατον συγκαλύψαι τοῦ μέλλοντος ἀγῶνος. ὁ δὲ τὸ μνημονευόμενον εἰπών, οὐ κλέπτω τὴν νίκην.

Se acercaron a Alejandro, que ya había concluido los sacrificios, y le intentaban convencer de que atacara al enemigo durante la noche, a fin de ocultar en la oscuridad lo terrible que iba a resultar el combate que se avecinaba. Mas Alejandro pronunció entonces aquella frase memorable: "Yo no robo mis victorias." (Plut. *Alex.* 31)

La relación entre ambos fragmentos es evidente. La frase lapidaria, "*be dozdí našāyad ẓafar yāftán*", es traducción casi literal de οὐ κλέπτω τὴν νίκην, incluso en la referencia a "robar" la victoria: κλέπτειν / "*be dozdí yāftán*". Sin embargo, no encontramos pruebas en ninguna otra parte de que la *Vida de Alejandro* de Plutarco, o, en general, las *Vidas paralelas*, hubieran sido traducidas al árabe, y mucho menos a las

lenguas iranias. Las *Vidas paralelas* no aparecen en el *Fihrist*, aunque este sí menciona traducciones de las *Obras morales y de costumbres*, dentro de las cuales hay un tratado dedicado a Alejandro (*De la fortuna y virtud de Alejandro Magno*). Pero que Ibn an-Nadīm no mencionara la *Vida de Alejandro* no implica necesariamente que no hubiera sido traducida;[194] y aunque entonces no lo hubiera sido, hemos de recordar que Neẓāmí vivió dos siglos después de la redacción del *Fihrist*. También pudiera ser que la citada anécdota hubiera pasado a formar parte de alguna de las tardías colecciones gnomológicas bizantinas, como las de Máximo el Confesor o Andrés de Creta (ss. VII-VIII), que inspiraron en el mundo árabe todo un subgénero de literatura aforística (ár. *ḥikam*) (Abumalham, 1991: 77; Doufikar-Aerts, 2010: 113-114), y que fuera por esta vía como llegó hasta Neẓāmí.

La cercanía del pensamiento de Neẓāmí a los presupuestos de los Ijwān aṣ-Ṣafā es una razón más para convencernos de que el poeta de Ganŷé obtuvo acceso a un rico acervo de tradiciones literarias, científicas, pseudo-científicas y filosóficas de raíz griega para la composición de sus obras, y especialmente sus libros sobre Eskandar. El *Eqbālnāmé*, en tanto obra de literatura sapiencial construida en torno a la figura de Alejandro y su círculo de filósofos, tiene un claro antecedente en el *Kitāb ādāb al-falāsifa'* (*Libro de los dichos de los filósofos*), colección de máximas compilada por Ḥunaīn ibn Isḥāq en la época dorada de los Abasíes (Southgate, 1978: 177); seguramente el *Kitāb ādāb al-falāsifa'* deriva a su vez de una obra griega perdida. En el pasaje del *Eqbālnāmé* que relata el combate de los filósofos, Neẓāmí deja de manifiesto sus preferencias personales al mostrar a Aristóteles derrotado por Platón; este episodio ficticio no deja de guardar una curiosa analogía con la dirección que en aquel preciso momento tomaba la historia del pensamiento en el mundo musulmán: tras siglos de primacía del aristotelismo, el (neo)platonismo cobraba nuevas fuerzas como fundamento de los sistemas filosóficos del persa Šehāb ad-Din Yaḥyā as-Sohravardí o de Ibn ʿArabī (1165-1240), el más ilustre de los murcianos[195] (Bürgel, 2011: 28).

Todo el *Jamsé* rezuma de referencias eruditas a la astrología griega; un pasaje del *Haft peikar* (Nẓ. G. *HP* 9.29) menciona expresamente a un tal Tangalušā, que no es otro

[194] Debemos, pues, relativizar la tajante afirmación de autores como S. Frederick Starr de que las *Vidas paralelas* no fueron traducidas al árabe (Starr, 2013: 521).

[195] Que, dicho sea de paso, no tiene ni siquiera una placa conmemorativa en la ciudad del Segura.

que Teucro de Babilonia, autor de uno de los tratados astrológicos más difundidos. Este, como indicamos en el anterior capítulo, había sido traducido al pahlaví en época sasánida (Vesel, 2011: 245; *cf. supra* 3.3.3). En el *Eqbālnāmé*, en el que en cantos consecutivos los distintos sabios griegos exponen sus discursos filosóficos al rey Eskandar, Neẓāmí demuestra tener un conocimiento profundo de las doctrinas de los antiguos, tal y como habían sido alteradas y mistificadas por la tradición islámica (y en concreto los Ijwān aṣ-Ṣafā), que las había revestido de un halo de esoterismo y constantes referencias astrológicas y alquímicas. Por poner un ejemplo, su tratamiento de la figura de Hermes, uno de los interlocutores en los diálogos del *Eqbālnāmé*, contiene alusiones eruditas a las epístolas de los Ijwān aṣ-Ṣafā (el viaje de Hermes a la esfera celestial de Saturno), al *Kitāb al-Ulūf* de Albumasar (Hermes como profeta anterior al Diluvio) y a los tratados herméticos sobre magia talismánica que la tradición árabe atribuía a Aristóteles (relación de Hermes con los *ruḥāniyāt*, las "almas" en un sentido bastante cercano al del espiritismo contemporáneo)[196] (Van Bladel, 2009: 231-232). Los conocimientos de Neẓāmí del arte alquímico quedan plasmados en el duodécimo capítulo del *Eqbālnāmé*, que recoge un relato sobre la transmutación mística de los metales protagonizado por María la Judía (en el texto *Māriah-e Qobṭyé*, literalmente "la Copta"), alquimista histórica que desarrolló sus trabajos en la Alejandría de los ss. I-III EC.[197]

Trazar el recorrido de la transmisión de los distintos elementos del pensamiento griego hasta que los encontramos en el *Jamsé* de Neẓāmí es todo un reto para el historiador de la cultura. Un buen ejemplo es este *beit* de *Josrō o Širín*:

bedān jōd rā ke az rāh-e maʿāní jodā rā dāní az jōd rā bedāní

Conócete a ti mismo, que según la antigua sabiduría [lit. "los significados"] / se conoce a Dios conociéndose a uno mismo. (Nz. G. *JŠ* 93.17; cit. en Bürgel, 2011: 25)

[196] La llamativa semejanza entre ciertas prácticas de magia tardoantigua y medieval y la actual terminología del espiritismo ha sido recalcada por autores tan escépticos como Eric Robertson Dodds, que no vacila en calificar de *séance* a la invocación daimónica descrita en un pasaje de Porfirio (Dodds, 1960: 271-274).

[197] Según Johann-Christoph Bürgel, la fuente de Neẓāmí para las historias sobre María la Copta habría sido el *Kitāb al-istamājīs*, una obra sobre talismanes muy citada también por los Ijwān aṣ-Ṣafā en sus epístolas y por el anónimo autor del *Ġāyat al-ḥakīm*, posiblemente el grimorio más influyente del mundo medieval. (Bürgel, 2010: 28)

No hace falta ser helenista para reconocer en esta máxima el γνῶθι σαυτόν délfico, una de las máximas más célebres de la Antigüedad, reproducida literalmente: *"bedān jōd rā"*. De su inscripción en el pronaos del santuario de Apolo de Delfos se hicieron eco Pausanias (Paus. 10.24.1) y, significativamente, Plutarco en *Sobre la E de Delfos*, una de sus *Obras morales y de costumbres* (Plut. *De E*, 17; ¿no es demasiada casualidad que encontremos conexiones entre Plutarco y Neẓāmí de forma tan recurrente?). En su *Periégesis*, Pausanias recoge la tradición que atribuía la máxima a los Siete Sabios; sin embargo, los eruditos musulmanes tenían otra noción de su procedencia. En el relato de su visita a Harrán, Masʿūdī cuenta cómo su guía le tradujo una inscripción grabada en siríaco en el dintel de uno de los principales edificios públicos de los sabeos, probablemente un templo: "Quien se conoce a sí mismo se convierte en dios" (Barbier de Meynard, 1875: 64-65). Masʿūdī cita a Platón como el autor de la frase; y en verdad no anda desencaminado, pues el *Primer Alcibíades* contiene un pasaje muy semejante: [habla Sócrates] τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἄν γνοίη μάλιστα ("Mirando entonces hacia el dios nos serviríamos de aquella bellísima superficie reflectante, y hacia la excelencia del alma de los seres humanos, y así especialmente nos veríamos y conoceríamos a nosotros mismos"; Pl. *Alc.* 133c; *cf.* Pingree, 2002: 27). En estas palabras, Sócrates juega con la alusión al γνῶθι σαυτόν del santuario de Apolo. El *Primer Alcibíades*, aunque hoy su autoría está en tela de juicio entre los especialistas, gozaba entonces de gran prestigio al ser considerado por las escuelas neoplatónicas, desde tiempos de Jámblico, como una propedéutica para el estudio de la filosofía de Platón (Wallis, 1972: 19). Al apropiarse de la máxima, Neẓāmí la enriquece con uno de esos juegos de palabras que tanto gustaban a los poetas persas: la semejanza entre *jōd* (el pronombre reflexivo, equivalente al griego ἐμαυτόν, σεαυτόν, ἑαυτόν) y *Jōdā* (Dios) hace que fonéticamente *jōd rā dānestán* (conocerse a uno mismo) y *Jōdā rā dānestán* (conocer a Dios) sean muy semejantes.

5.4.3: El *ḥakim* Neẓāmí. Entre la ortodoxia islámica y la reivindicación del legado grecolatino

La posición de Neẓāmí en el *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé* como defensor de la sabiduría (per. *ḥekmat*) de los griegos responde a unas circunstancias históricas muy concretas. La versión definitiva del *Eqbālnāmé* es concluida en el 1203 (Gaillard, 2005:

71) ó 1204 (Bürgel, 2011: 27); en los años anteriores, dos acontecimientos daban muestra de que la cultura islámica estaba entrando en una era de intolerancia y fanatismo: en Alepo en 1191, Saladino daba la orden de ejecutar a Šehāb ad-Din Yaḥyā as-Sohravardí, el gran pensador y místico persa, cuya filosofía de la iluminación (per. *ḥekmat-e ešrāqí*) recogía el testigo del neoplatonismo (Walbridge *et al.*, 1999: xvi); en Al-Ándalus en 1195, el avicenista y aristotélico Averroes, que se había atrevido a refutar a Algacel, caía en desgracia, era forzado a exiliarse de Córdoba y sus obras eran entregadas al fuego (Bürgel, 2011: 26). En el horizonte islámico de la época, las noticias volaban; estas, tan sonadas, hubieron de llegar a oídos de Neẓāmí, que a la sazón estaba en su madurez y en la cúspide de su fama, no importándole asumir el riesgo de defender abiertamente la tradición clásica que por todas partes los ulemas ortodoxos estaban condenando. Aun así, supo siempre cubrirse las espaldas, jugar con la ambigüedad y no poner por escrito ninguna afirmación que pudiera tildarse de herética. Así, por ejemplo, uno de los puntos más controvertidos en el enfrentamiento entre religión y filosofía era la cuestión de la eternidad del universo, un concepto fundamental en la filosofía aristotélica, pero incompatible con el dogma religioso de la creación (*cf. supra* 3.3.3). En el discurso de Aristóteles en el *Eqbālnāmé*, Neẓāmí se atreve a tocar cuestión tan espinosa, y lo hace hilando tan fino que ni el propio Algacel podría acusarle de hereje (Bürgel, 2011: 28).

Neẓāmí no era sufí y, aunque en su obra se recrea en elogios a la santidad de derviches, ascetas y renunciantes, no creemos que en realidad tuviera mucha simpatía por los círculos sufíes, que desdeñaban la erudición como una más de las vanidades de este mundo. Al fin y al cabo, la erudición era el hábitat intelectual de Neẓāmí. Pero esto no es incompatible con la omnipresencia en su obra de elementos místicos, comunes a todas las vertientes del esoterismo islámico de la época, fueran o no de signo sufí.[198] El ascendente místico de Neẓāmí bebe más bien sus fuentes de los Ijwān aṣ-Ṣafā; los símbolos iniciáticos del esoterismo se trasladan fácilmente de una corriente a otra, y por eso el denso significado espiritual de ciertos motivos del *Šarafnāmé* (como el espejo de

[198] Así pues, no compartimos la interpretación de Haila Manteghi, que considera que los poemas de Neẓāmí sobre Eskandar tienen un importante componente de sufismo (Manteghi, 2018: 127). Esta visión se debe a la insidiosa confusión existente hoy día, también en los círculos académicos, al identificar erróneamente la mística islámica con el sufismo. Repetidamente denunció Henry Corbin esta falsa ecuación en sus trabajos. La realidad es mucho más compleja: ni todos los místicos islámicos son sufíes, ni todos los sufíes simpatizan con las corrientes místicas (Corbin, 1971: 16-19).

Eskandar o el agua de la vida) se conserva tal cual cuando estos reaparecen en la obra de autores específicamente sufíes, como Rumí.

Los dos libros sobre Eskandar de Neẓāmí presentan a Alejandro como héroe místico, muy alejado de la tradición épica. Sus viajes y su búsqueda del conocimiento (y, al fin, del autoconocimiento) son símbolo de la iniciación en la experiencia del amor divino, en la misma medida que el vuelo de los pájaros a través de los siete valles en el *Manṭeq aṭ-ṭayr* de ʿAṭṭār (1177), una obra de carácter más abiertamente místico, o el recorrido del rey Bahrām por los siete pabellones en el *Haft peikar* del propio Neẓāmí. Aunque el *Šarafnāmé* también contiene descripciones de batallas en la mejor tradición homérica, en líneas generales el Eskandar de Neẓāmí trata en todo momento de evitar las soluciones violentas (Bürgel, 2011: 23-24): todo lo contrario que el héroe popular del *Eskandarnāmé*, estereotipo de esa misma figura del yihadista sediento de sangre que tanto predicamento tiene hoy en los medios occidentales de comunicación de masas.

5.4.4: Proyección de *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé* en la literatura persa

La visión de Alejandro por Neẓāmí tendrá un enorme impacto entre los poetas de las elites culturales islámicas, convirtiéndose en referencia para la creación poética en los siglos venideros. Mir ʿAlí Šir Navāí de Herat escribió un *Jamsé* a semejanza del de Neẓāmí, uno de cuyos libros está dedicado a Alejandro: *Sadd-e Sekandarí* ("El muro de Sekandar", 1485; *cf.* Schimmel, 1992: 116; Akhtar, 2007: 88). Por otra parte, el gran Ŷāmí, también de Herat, escribirá un *Jeradnāmé* ("Libro de la sapiencia", 1484-85) inspirado directamente en el *Eqbālnāmé* de Neẓāmí: otra relación de discursos intercambiados en la asamblea de sabios que rodean a Eskandar. A diferencia de Neẓāmí, el relato de Ŷāmí está profundamente tintado de enseñanzas sufíes, en concreto de la escuela naqšbandí. Aunque ambas son obras de gran interés, por razones cronológicas su estudio cae fuera del campo de esta tesis. No así el otro gran poema sobre Alejandro escrito a la sombra de Neẓāmí, obra de Amir Josrō de Delhi (ca. 1300). Esta será nuestra última parada en este viaje de mil años de transmisión de la *Novela de Alejandro*, que nos ha llevado de Alejandría a Delhi: de este modo encontramos al macedonio, en su reencarnación literaria, invadiendo la India por segunda vez.

5.5: Alejandro (de vuelta) en la India: el *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō

5.5.1: Los orígenes de la cultura islámica indopersa. Contexto histórico

Las primeras comunidades musulmanas en la India vinieron al subcontinente en son de paz: se trataba de pequeños grupos de comerciantes árabes asentados en los puertos de la costa malabar, Sind y Guyarat (poco más o menos, los mismos emporios comerciales descritos mil años atrás en el *Periplo del Mar Eritreo*). Sin embargo, fueron las tristemente célebres campañas de Maḥmud de Ġazní, con el rastro de devastación y pillaje que dejaron a su paso, las que dejaron un sello indeleble en la memoria de los pueblos indios; el discurso de los nacionalistas hindúes sigue aún hoy relacionando *in toto* la islamización del Hindustán con un patrón de invasión violenta.

A los Ġaznavíes les sucedieron los Ġuríes, también turcos, que siguieron una política militar de conquista en la India menos orientada al saqueo descontrolado y más a la paulatina ocupación y asentamiento. Los Ġuríes se anexionaron extensos territorios del noroeste del subcontinente, estableciendo sus principales asientos de poder y cultura en las ciudades de Uch, Multán y Delhi. Esta última nació bajo dominio musulmán como la fusión de varios núcleos a orillas del Yamuna: la ciudadela india de Lalkot y los pueblos circundantes de Kilojri, Siri, Ġyaspur y Ŷahanpanah (Losensky *et al.*, 2011: xxiv).

Dando un paso más en su emancipación del califa de Bagdad, cuyo poder en el mundo islámico era ya puramente nominal, el mameluco Qoṭb ad-Din Aibak (r. 1206-1210), a quien los Ġuríes habían confiado el gobierno de Delhi, funda un sultanato independiente con sede en la ciudad. De acuerdo con una interpretación política fundamentada en los escritos de Algacel, que las distintas dinastías turcas instrumentalizaron para legitimar su autonomía, el sultán asume la autoridad religiosa

antes reservada al califa.[199] Bajo la protección de los sultanes de Delhi, la ciudad del Yamuna prospera hasta convertirse, a comienzos del s. XIV, en la gran metrópoli del Persianato oriental. Era conocida como "la cúpula del islam" (ár. *qubbat al-Islām*). El viajero tangerino Ibn Baṭṭūṭa, que visitó Delhi en 1333 tras haber recorrido el mundo islámico en toda su extensión, quedó profundamente impresionado por la grandeza de la ciudad:

> A la mañana siguiente ganamos Delhi, sede del trono y capital de la India, ciudad noble y majestuosa que aúna hermosura y fortaleza. Está rodeada de una muralla sin parangón conocido en todas las regiones del mundo. Es la mayor ciudad de la India e incluso de cuantas ciudades son del Islam en Oriente. (trad. de Serafín Fanjul y Federico Arbós, 2005: 532)

La aristocracia turca había llevado consigo a Delhi, como marca de prestigio, la lengua y literatura persa, que se convirtieron en el principal vehículo de la alta cultura en la India musulmana desde entonces hasta el s. XIX, cuando el Rāj británico impuso el inglés como lengua administrativa.

Cierto es que la prosperidad de la joven Delhi debía mucho a las circunstancias históricas: en las últimas décadas del s. XIII, el corazón del mundo islámico había quedado devastado por las incursiones del Imperio mongol. En 1258, Hulāgu Jān había entrado a hierro en Bagdad, acabando con la institución califal. Llegaba así a su violento culmen el largo proceso de descentralización, y finalmente desintegración, del califato: un proceso iniciado ya a mediados del s. IX con el comienzo del declive de los Abasíes. Delhi, en la periferia del islam, quedaba alejada del epicentro de esta sucesión de guerras, y se convirtió en refugio para quienes huían de la catástrofe que se cernía sobre Irán y Asia Central.

[199] Principalmente el *Naṣiḥat al-mulūk* de Algacel (1105-06); abundando en esta legitimación, le siguieron el *Ajlāq as-sulṭanat* de Wassaf y el *Fatāwa-ye Ŷahāndārí* de Baraní (Nasr, 1985: 21; Hardy, 2003: 170-171).

5.5.2: El sufismo en la India

En torno al año 1200, la corriente místico-religiosa del sufismo hacía auténtico furor en Asia Central, y especialmente en Jorasán; a lo largo del s. XIII, bajo la presión de las hordas mongolas, muchos de estos sufíes centroasiáticos se vieron obligados a huir al subcontinente indio. De este modo, en el s. XIII las *ṭarīqāt* sohravardí[200] y čeští entraron con fuerza en la India; los sohravardíes, aglutinados en torno a la figura del jeque (per. *šeyj*) Bahā' ad-Din Zakariyā, establecieron su centro neurálgico en la ciudad panyabí de Multán, mientras que los češtíes tomaron fuerza en Delhi. Los comienzos de la presencia čeští en Delhi se remontan a 1193, cuando visitó la ciudad el fundador de la *ṭarīqa'*, el jeque Moʿín ad-Din (Losensky *et al.*, 2011: xxvi; Jaffer, 2012: xviii-xix). La visión sufí del islam, centrada en aspectos de meditación, renunciación, éxtasis y oración, y con su énfasis en la baraca (ár. *baraka*, carisma o don divino) del jeque o *pir* ("anciano", en persa) que lidera cada comunidad, resultó muy atractiva desde el primer momento a los nativos del subcontinente, dada su semejanza con los cultos devocionales populares de los hindúes (sáns. *bhakti*), con los que poco a poco acabó sincretizándose. Cito las palabras de J. Spencer Trimingham, especialista en la historia de las órdenes sufíes:

> Indian Islam seems to have been essentially a holy-man Islam. These migrants in the Hindu environment acquired an aura of holiness, and it was this which attracted Indians to them, rather than formal Islam. (Trimingham, 1971: 22)

El magnetismo de la figura del *pir* Neẓām ad-Din Ōliyā (ca. 1236-1325), jeque de la orden čeští, se convirtió en Delhi en todo un fenómeno de masas (Digby, 2003: 252). Como tantos otros emigrados, Neẓām ad-Din procedía de una familia de origen turco, asentada en Bojārā a principios del s. XIII, que se vio desplazada por la amenaza de los mongoles (Jaffer, 2012: 55). Neẓām ad-Din, carismático hombre santo y maestro espiritual, estableció su concurrida *jānqāh* en el barrio de Ġyaspur, en Delhi. Allí se daban cita sus seguidores, la mayor parte de ellos pertenecientes a las clases más desfavorecidas de la sociedad, y unos pocos procedentes del entorno cortesano. Las reuniones en la

[200] Fundada por Šehāb ad-Din ʿOmar as-Sohravardí; este no debe confundirse, como hacen muchos autores poco avisados, con el filósofo y místico Šehāb ad-Din Yaḥyā as-Sohravardí, que no era sufí. Sobre la frecuente confusión entre ambos y los estragos que esta ha causado entre los estudiosos, tanto orientales como occidentales, *cf.* Walbridge, 2011: 80.

jānqāh de Neẓām ad-Din actuaron también como nexo de unión para un círculo literario formado por personajes de lo más variopinto, cuyo vínculo común era su admiración por el *pir* y por el desprendido modo de vida que practicaba: el poeta sufí Ziyā' ad-Din Najšabí, el *qalandar* Bu ʿAlí, Amir Ḥasán y Amir Josrō.

5.5.3: Vida y obra de Amir Josrō

Al igual que Neẓām ad-Din, Amir Josrō (1253-1325) procedía por línea paterna de una familia turca de origen centroasiático; su padre era un militar al servicio del sultán de Delhi y su madre pertenecía a una familia india recientemente convertida al Islam (Losensky *et al.*, 2011: xiv). Amir Josrō, como Neẓām ad-Din, ya nació en suelo indio y absorbió desde su infancia los elementos culturales locales, que convertirían su obra en un fresco resultado del mestizaje entre ambos mundos. Se le apodaba "El loro de la India" (per. *Ṭuṭí-ye Hend*), por su dominio virtuoso de persa, árabe e hindaví; significativamente, es la lengua turca de sus propios ancestros la que, como él mismo reconocía, más le costaba manejar como poeta.

Amir Josrō se introdujo pronto en los entornos cortesanos, donde desarrolló su profesión como poeta y cronista. Al principio estuvo al servicio de Kašlú Jān en su Delhi natal; luego, se desplazó a Multán bajo las órdenes del príncipe Jān Malek Solṭān Moḥammad. En Multán entró en contacto con el sufismo de mano de la orden sohravardí; pero esta etapa de su vida acabó abruptamente en 1285, cuando la ciudad fue golpeada por una *razzia* de los mongoles, que asesinaron a su patrón y tomaron cautivo al propio Josrō. Tras tan traumática experiencia, fue liberado y regresó a Delhi, donde entró al servicio de los sultanes Jalŷíes y conoció al jeque čeští Neẓām ad-Din, convirtiéndose rápidamente en uno de sus discípulos más cercanos. Las enseñanzas de Neẓām ad-Din permean toda la obra de madurez de Josrō, extraordinariamente rica en simbolismo sufí, a la par que rebosante de la erudición que se esperaba de un prestigioso poeta de corte.

Además de sus poemas de corte popular —casidas y gazales que aún hoy mantienen en su repertorio los cantantes de *qavvālí*— Amir Josrō dedicó sus mayores esfuerzos como poeta a una ambiciosa obra con la que buscaba, más que emular, rendir homenaje a su autor más admirado: Neẓāmí Ganŷaví. En efecto, Josrō compuso un *Jamsé* a imagen y semejanza de la monumental pentalogía de Neẓāmí (Piemontese, 2010: 33).

Dos de sus masnavíes replican los dos grandes poemas de amor del *Jamsé* de Neẓāmí: *Josrō o Širín* y *Leylí o Maŷnún*. Para diferenciarse de su modelo, Josrō cambia de orden el nombre de los amantes en los títulos, y así se convierten en *Širín o Josrō* y *Maŷnún o Leylí*. El *Majzān al-asrār* de Neẓāmí se convierte en *Maṭlaʿ al-anvār* ("Amanecer de las luces"), y añade un episodio más a las peripecias del rey Bahrām, convirtiendo el *Haft peikar* ("Siete bellezas") de Neẓāmí en *Hašt behešt* ("Ocho paraísos"). Esta ampliación no es caprichosa, sino que responde al simbolismo del ocho como número perfecto en el imaginario místico del sufismo čeští. El *Hašt behešt* reelabora la trama de Neẓāmí, añadiendo algunos elementos procedentes del folclor indio.[201] En cuanto a los dos libros del *Eskandarnāmé* de Neẓāmí, Josrō les da réplica con su *Āyiné-ye Sekandarí* ("El espejo alejandrino").

5.5.4: El *Āyiné-ye Sekandarí*

El *Āyiné-ye Sekandarí* fue concluido en 1299-1300 (Van den Berg, 2011: 78), bajo el mecenazgo de ʿAlā' ad-Din Jalŷí, sultán de Delhi (r. 1296-1316), a quien va dedicado; es bien conocida la fascinación de este sultán por la figura histórica de Alejandro, hasta el punto de que hizo acuñar moneda en la que figuraba como su sobrenombre el título de *Sekandar-e ṯānī* ("El segundo Alejandro"; Singh, 2009: 17). El *Āyiné-ye Sekandarí* está escrito cien años después de las obras de Neẓāmí de las que humildemente se declara continuador, *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé*.

Al igual que Neẓāmí, Amir Josrō era un poeta erudito, y resulta obvio que consultó otras muchas fuentes para componer su poema sobre Eskandar. Angelo Michele Piemontese, mayor experto occidental en el texto y su único traductor hasta la fecha, ha identificado pasajes que evidencian el uso de distintas fuentes por Amir Josrō en el *Āyiné-ye Eskandarí*: las obras del historiador árabe Ṭabarī (de donde procede su descripción del pueblo de Yagog), el *Šāhnāmé* de Ferdosí y, según este autor, también el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí (Piemontese, 1999a: 10-11; 2010: 38-39). Además de las obras pertenecientes a

[201] Una de las historias secundarias engarzadas en la trama principal procede del *Śukasaptati* sánscrito (traducido al persa en el s. XIV por Najšabí, otro de los literatos del círculo de Neẓām ad-Din, bajo el nombre de *Ṭuṭināmé*, "El libro del loro"), mientras que otra, el cuento de la princesa de alcanfor, tiene origen en las tradiciones populares de la cuenca del Indo (Losensky *et al.*, 2011: xlix-l).

la tradición de la *Novela de Alejandro*, Josrō consultó crónicas y textos historiográficos persas para otros pasajes de esta misma obra que nada tienen que ver con la trama del Pseudo-Calístenes.[202] Pero la referencia omnipresente en el poema es la de los poemas de Neẓāmí sobre Eskandar; el propio Josrō se queja de que Neẓāmí bebió el vino de la historia, dejando a los demás solo las heces (Rubanovich, 2016: 222). Josrō opta por componer su *Āyiné-ye Sekandarí* como un complemento o apéndice a la obra de Neẓāmí: no queriendo competir ni compararse con su ilustre predecesor, se niega a referir de nuevo lo que el poeta de Ganŷé ya escribió, y se centra en determinados episodios puntuales que no figuran en el *Šarafnāmé* ni en el *Eqbālnāmé* (la lucha contra el emperador de China, el viaje submarino, el cataclismo de Grecia o los amores de Eskandar y Kanifú), así como versiones alternativas de otras historias que sí aparecen (el muro de Yagog).

El *Āyiné-ye Sekandarí* refleja la duplicidad de Amir Josrō como poeta de *jānqāh* (el entorno del *pir* sufí) y de *bārgāh* (la corte del sultán). La obra enriquece el mito de Alejandro con nuevos elementos de carácter simbólico y cosmológico: si en su versión de las andanzas de Bahrām, Josrō había alterado el relato original de Neẓāmí para que la estructura de la obra estuviera regida por el número ocho, en el *Āyiné-ye Sekandarí* son ocho los tronos conquistados por Eskandar, que representan la totalidad del mundo y simbolizan la consagración del rey como cosmocrátor (per. *ŷahāndār*): cuatro tronos por los **cuatro imperios** (Roma, Persia, África y China) y otros cuatro por los **cuatro elementos** (agua, aire, fuego y tierra) (Piemontese, 1999a: 8-9; 2010: 36-37). La conquista de estos últimos cuatro reinos no es histórica, sino alegórica, y se entiende como parte de la dimensión iniciática y espiritual del viaje de Eskandar: conquista el **agua** en su viaje por las profundidades oceánicas (episodio ausente, por cierto, de las otras versiones persas de la vida de Alejandro, pero presente en la recensión δ del Pseudo-Calístenes); conquista el **aire** en su ascenso por los cielos; conquista el **fuego** en su odiseico viaje por el inframundo para hablar con el espíritu de su predecesor Key Josrō (el Ciro de las fuentes griegas); y, finalmente, conquista la **tierra** al morir y ser inhumado. De este modo, el plan de conquista cósmica de Alejandro solo puede consumarse con su propia muerte. Josrō despliega así un deslumbrante programa cosmológico de carácter

[202] En concreto el *Moŷmal al-tawārij wa al-qeṣaṣ* (1126), que describe el cataclismo de Grecia plasmado en el canto X del *Āyiné-ye Sekandarí* (Piemontese, 1999a: 13-14).

esotérico, cuyo colofón es una enseñanza moralizante de desapego del mundo material, propia de los círculos sufíes.

Por otra parte, el *Āyiné-ye Sekandarí* ofrece un modelo de gobernante perfecto destinado tanto a ilustrar a su protector, ʿAlā' ad-Din Jalŷí, como a halagar la vanidad de este; así pues, si tomamos en consideración las circunstancias políticas del momento, descubriremos que algunos de los episodios narrados tienen una doble lectura que introduce discretamente un elemento propagandístico. Por aquel entonces, la mayor fuente de preocupaciones para el islam asiático eran las incursiones de los mongoles, que a la sazón se habían apoderado de China; Kublai Jān gobernaba desde Dadu (actual Pekín) el gran janato mongol, que desde 1271 se legitimó dentro del orden imperial chino como la dinastía Yuan. Las narraciones de la vida de Alejandro, desde la versión siríaca del Pseudo-Calístenes (Doufikar-Aerts, 2010: 41, n. 111), contenían un episodio sobre el viaje de Alejandro a China, en el que se narraba su pacífico encuentro con el emperador (per. *jāqān*), representado como un monarca sabio que se relaciona con el macedonio en términos de amistad, igualdad y respeto. En cambio, en el texto de Josrō, escrito cuando China era el epicentro de la amenaza mongola, el emperador de China es representado como un enemigo. Toda la carga épica presente en el poema se concentra en torno a las batallas entre los ejércitos chino y greco-persa. El pasaje del *Āyiné-ye Sekandarí* que narra la victoria de Eskandar, modelo de gobernante islámico, sobre los hostiles sinomongoles (antecesores literarios del *peligro amarillo*) arrancaría sin duda los aplausos de los contemporáneos de Josrō. No puede ser mera casualidad que en 1299, cuando Josrō estaba en pleno proceso de composición del *Āyiné-ye Sekandarí*, el patrón del poeta, ʿAlā' ad-Din Jalŷí (que, recordemos, presumía de ser "el segundo Alejandro"), hubiera vencido a las puertas de Delhi a un ejército mongol, encabezado por Qutluġ Jvāyé (Piemontese, 1999a: 6-7).

En la época no resultaba extravagante en absoluto que un monarca oriental se declarara heredero de Alejandro. De hecho, cuando Amir Josrō, siguiendo a sus fuentes, identifica a su protagonista como rumí, este gentilicio ha cambiado ya de significado. En época de Ṭabarī o Ferdōsí, se entendía por Rum (lit. "Roma") la totalidad del Imperio bizantino, y por tanto una región de filiación cultural helénica; sin embargo, en 1077, la práctica totalidad de la península de Anatolia, recién conquistada por los turcos, se había independizado bajo una rama dinástica del gran tronco selŷuqí, constituyéndose en el sultanato de Rum. Desde entonces, en el mundo islámico Rum pasa a denotar los

territorios del sultanato homónimo. De ahí, por ejemplo, el gentilicio que da nombre al famoso poeta místico Mōlanā (tur. Mevlânâ) Ŷalāl ad-Din Baljí, a quien llamaban "Rumí" no porque fuera griego o romano sino porque estaba afincado en Konya, actual Turquía, perteneciente al sultanato selŷuqí de Rum. Cuando Amir Josrō se documentó sobre Alejandro y vio que sus fuentes se referían a él mayoritariamente como rumí, asumió que su hogar estaba en el interior de Anatolia, y en modo alguno al otro lado del Bósforo. Esto explica la aparente incongruencia del *Āyiné-ye Sekandarí*, que muestra a Alejandro emprendiendo una campaña hacia Occidente para conquistar Grecia. Esta confusión geográfica cierra el círculo y completa el proceso de orientalización de la *Novela de Alejandro*. Es la subversión definitiva de la narrativa del conflicto Oriente-Occidente, que articula las identidades culturales tanto de asiáticos como de europeos y que, como hemos visto (*cf. supra* 2.1), existe como lugar común desde los tiempos de Homero y de Heródoto. En la obra de Josrō, Alejandro lleva a término el proyecto de Jerjes: se convierte en conquistador de Occidente.

La conversión de Alejandro en Jerjes en el *Āyiné-ye Sekandarí* viene apoyada por un dato sorprendente. La Grecia imaginada por Josrō es un país gobernado por filósofos, una caricatura malintencionada de la república ideal de Platón. Estos, ciegos adoradores de la "luz de la razón" (*nur-e jerad*)[203], creen que podrán resistir el ataque del conquistador rumí, y se atrincheran en una fortaleza inexpugnable. Eskandar, incapaz de doblegarlos, decide provocar un cataclismo, a cuyo fin pone a sus tropas a trabajar para horadar un istmo en las costas de Grecia. El mar, entrando en tromba por el paso perforado, anega el país de los filósofos y estos se ven obligados a rendirse. Desconocemos cuál fue el proceso en la transmisión textual, pero está claro que el trasfondo histórico reflejado en este pasaje procede en última instancia de la famosa obra emprendida por Jerjes para hacer pasar sus naves a través de la península del monte Atos durante la segunda de las Guerras médicas.[204]

[203] *Cit.* en Rubanovich, 2016: 223.

[204] Piemontese sugiere que el episodio podría también hacerse eco de una información conservada en algunas fuentes antiguas sobre Alejandro: su proyecto fallido de horadar el istmo de Corinto a la altura del monte Mimante para construir un canal que permitiera la navegación directa entre el golfo de Corinto y el Sarónico; *cf.* Paus. 2.1.5 y Plin. *HN* 5.116 (Piemontese, 1999a: 15, n. 23). Sin embargo, es poco probable que este dato tan rebuscado llegara hasta Josrō.

El ficticio Eskandar de Amir Josrō, al conquistar Grecia, no solamente hace efectiva la dominación simbólica de Oriente sobre Occidente; además, Eskandar, representado como devoto líder militar musulmán, somete a los gobernantes de los griegos, que son los filósofos. Esto no es sino una desacreditación del τόπος platónico del rey filósofo que tanto recorrido había tenido en la cultura árabe y persa (y que analizaremos más adelante en relación con las narrativas sobre Alejandro; *cf. infra* 7.1) y una reafirmación de la doctrina antifilosófica de Algacel. Si bien el referente de Josrō, Neẓāmí, había querido aún reivindicar en su obra la conciliación de fe y razón, dando muestras de su veneración por los pensadores de la Antigüedad griega, en cambio el *Āyiné-ye Sekandarí* se posiciona firmemente en la ortodoxia; su discurso refrenda los presupuestos de la religiosidad de la época, que desvaloriza el ejercicio de la razón y supedita todas las empresas del hombre al poder y la voluntad de Dios. En el arranque del libro, en un pasaje muy característico del enfoque sufí, Josrō desprecia la erudición, la ciencia de filósofos e historiadores, como infértil *vanitas* e invita al lector al olvido y al goce puro del amor divino, representados simbólicamente por la música y el vino:

forušam čo man mast bāšam jarāb — ŷahān-e jerad rā be ŷām-e šarāb
čo fetn'ast farhang-e farzānegí — jōšā vaqt-e mastí o divānegí […]
biá moṭreb ān pardéhā-ye ḥakim — kazú gašt pusidé ʿaql-e salim
navāzéš čenān kon ke ŷān-e nažand — šavad rasté zín ʿaql-e nāsudmand

> Vendería, para emborracharme hasta perder el sentido, / toda la erudición del mundo por una copa de vino. / Puesto que la ocupación del pensador no da más que quebraderos de cabeza, / feliz es la hora de la ebriedad y la locura. […] / ¡Ven, trovador! Esos velos del Sapiente [¿Dios?], / que por ellos cualquier mente sana perdería el juicio, / retíralos de tal modo que mi alma sombría / se vea liberada de tanta ciencia inútil. (Am. Jsr. *ĀS* 1.9-10)

Esta *boutade* refleja las contradicciones del propio Josrō, poeta de corte desencantado que, igual que siglos más tarde haría Rousseau, critica la erudición desde la erudición.

SEGUNDA PARTE

Los elementos del mito

6: Dārāb ibn Bahmān y la princesa pestilente. Rastreando los orígenes de la leyenda persa de la concepción y nacimiento de Eskandar

6.1: El relato egipcio

Como ya hemos analizado anteriormente, para la propaganda lágida era una prioridad construir relatos que legitimaran a Alejandro como faraón en Egipto (*cf. supra* 2.2.1). Por ello, es de suponer que el origen de la singular historia sobre la concepción de Alejandro que figura en el Pseudo-Calístenes, en la que se afirma que el verdadero padre del protagonista no era otro que el faraón Nectanebo, se remonta a la época de los Tolomeos. Nectanebo II había sido el último faraón de la trigésima dinastía, que en el año 343 AEC fue forzado a huir de Egipto por los invasores persas. En la *Crónica demótica* se recoge una profecía, a modo de *vaticinium ex eventu* (ya que el texto fue compuesto en el s. III AEC, reinando Tolomeo Evergetes), según la cual una reencarnación de Nectanebo regresaría para recuperar el trono de Egipto. Es esta reencarnación la que los Tolomeos identificaron con Alejandro (Ruiz Montero, 1996: 71). Dando un paso más, la leyenda recogida en el Pseudo-Calístenes presenta a Alejandro como hijo de Nectanebo, y por ende como su legítimo sucesor.

Las fuentes historiográficas guardan silencio sobre los últimos años de Nectanebo, transcurridos en el exilio, y este es precisamente el punto en el que el discurso mítico recoge el testigo. El Pseudo-Calístenes lo hace aparecer de incógnito en la corte de los reyes macedonios, en Pela, donde se hace pasar por adivino. Mediante una serie de

estratagemas, engaños y trucos mágicos (entre los que se cuenta su capacidad de transformarse en serpiente), logra engatusar a la reina Olimpíade, mujer de Filipo, y, haciéndose pasar por el dios Amón, frecuenta su real alcoba por las noches (Ps.-Callisth. 1.1-12). Según el Pseudo-Calístenes, Alejandro, aunque reconocido como hijo suyo por Filipo, es el fruto de este adulterio; por tanto, por sus venas corre la sangre de los faraones y a él corresponde cumplir la profecía de expulsar de Egipto a los usurpadores persas.

Se supone que la fuente para este episodio del Pseudo-Calístenes es una obra en prosa, traducida al griego en el s. III AEC a partir de una versión demótica preexistente, que conocemos con el título de *El sueño de Nectanebo*. De este texto conservamos tan solo el arranque, donde se relata una visión del faraón protagonista en la que el dios Onuris (Ares en *interpretatio graeca*) lo reprende por haber descuidado las obras de su templo. Haciendo propósito de enmienda, inmediatamente Nectanebo encarga a un prestigioso escultor que lleve a término la labor cuyo retraso ha enfurecido al dios, pero comete el error de pagarle por adelantado; el escultor, antes de comenzar su trabajo y aprovechando que tiene la bolsa llena, sale de fiesta y es seducido por una muchacha. En este punto termina el fragmento, pero cabe imaginar que, estando el escultor entretenido en otros menesteres, las obras del templo no llegarán a buen término y que el belicoso Onuris castigará a Nectanebo con los acontecimientos históricos de la invasión persa y su caída en desgracia (Ruiz Montero, 1996: 70-72). Teniendo en cuenta el contexto histórico de su composición y el mencionado oráculo de la *Crónica demótica* sobre el retorno de Nectanebo, es muy probable que *El sueño de Nectanebo* incluyera el episodio de la seducción de Olimpíade por el exfaraón y su paternidad del príncipe Alejandro, tal como es relatado en el Pseudo-Calístenes.

En la difusión por Oriente de la *Novela de Alejandro* en la Tardoantigüedad, el motivo de la paternidad de Nectanebo se mantiene en las versiones armenia y siríaca del Pseudo-Calístenes (Wolohojian 1969: 23-33; Budge, 1889: 1-12). Sin embargo, en la tradición árabe y persa aparece solo excepcionalmente. No podemos citar más que dos ejemplos:

a) En árabe, el *Sīrat al-malik Iskandar Ḏū ʻl-Qarnaīn*, texto redescubierto y estudiado por Faustina Doufikar-Aerts en un manuscrito del s. XVII conservado en la Biblioteca Nacional de París, cuyo copista responde al nombre de Quzmān. En el texto de Quzmān, Nectanebo aparece bajo el nombre arabizado de Baqṭānīs,

y la historia del adulterio de Olimpíade, aunque muy abreviada, procede claramente del Pseudo-Calístenes (Doufikar-Aerts, 2010: 60).

b) En persa, el anónimo *Muŷmal at-tawārīj wa al-qaṣaṣ*[205], obra historiográfica del s. XII, hace referencia (mostrando, eso sí, bastante escepticismo al respecto) a la tradición que recoge cómo el rey brujo de Egipto Bajtyanúš, tras perder su corona, viajó a Grecia, donde se valió de sus hechicerías para seducir a la hija de Filipo, llamada Almofid, siendo Alejandro el fruto de esta unión (Rubanovich, 2015: 205). El hecho de que el *Muŷmal at-tawārīj* considere a la hija, y no a la mujer, de Filipo como la madre de Alejandro responde a un mestizaje entre el discurso del Pseudo-Calístenes y la tradición irania que estudiaremos a continuación, que se convirtió en el discurso oficial sobre el nacimiento y linaje de Alejandro en el mundo islámico (Rubanovich, 2016: 215).

6.2: El relato iranio

En las primeras páginas del *Eskandarnāmé*, una de las obras que, con escasas variantes, recogen dicha tradición, se refiere la guerra entre Filipo (per. Filqús), que en el texto no es rey de Macedonia sino César de Roma (*qeiṣar-e Rum*), y el *šāhanšāh* persa Dārāb ibn Bahman. El conflicto termina con la victoria del segundo, que impone un oneroso tributo a los rumíes. Filqús emprende entonces una política de reconciliación:

> Pas qeiṣar dojtar-e jiš rā be Dārāb dād ke šāh-e Irān bud o ŷahāzi ʿaẓim o māli besiār bā dojtar beferestād tā ʿadāvatí ke miān-e Rum o išān bud bar jizad. Čōn in dojtar rā bā ān hamé māl o asbāb be Pārs āvardand ke nešast-e šāh-e Irān bud šāh Dārāb bedān šādihā nemud o befarmud tā jorramihā kardand o maqdam-e ferestādegān-e qeiṣar rā ʿaziz dāštand o bezaní paẕiroft o u rā bar ŷomlé-ye zanān o ahl-e ḥaram bar gozid.
>
> Va in dojtar sajt bā ŷamāl bud o Dārāb u rā ʿaẓim dust dāšti […]. Pas čōn sāli bar āmad yek šab ān dojtar bā pādešāh jofté bud hamí, nāgāh bu-ye nājōš az dahān-e ān dojtar bar āmad. Šāh bešenid, delaš az ān dojtar beramid o digar u rā dar ŷāmé-ye

[205] Aunque este nombre, por el que se suele conocer a la obra, es árabe, su contenido está escrito en persa.

jāb o jalvat ŷāi nadād. Ammā befarmud tā dar moʿāleŷat-e ān dojtar čārehā kardand o ṭabibān ḥāẕeq rā az aṭrāf biāvardand o dāruhā sājtand. Hič guné del-e šāh tasallí nayāft tā dojtar beyekbāregí az šāh Dārāb mā'yús gašt o del az movāṣelat-e u bar gereft o moddati barín mofāreqat begoẕašt. baʿad az ān šāh befarmud tā ān ŷahāz o māl o neʿemat ke bā dojtar az Rum āvardé budand ŷomlé bāz dādand o az jaziné eẕʿāf befarmud tā eẕāfat kardand o dojtar rā dar ʿemārí nešāndé bā Rum ferestādand. Az qaẕā rā in dojtar ḥāmelé bud o šāh Dārāb rā azān jabar nabud.

Dojtar nazdik-e pedar raft. Qeiṣar az ān ḥāl ʿaẓim ranŷid o anduhi tamām bar vei ġāleb šod o yek māh az ān ġam bar tajt-e mamlekat nanešast o asbāb-e ʿeiš o jorramí bejōd rāh nadād. Dojtar rā dar ḥoŷrei maqām sājt tā hič kas az ʿamal-e vei vāqef nagašt. Baʿad az ān dojtar bār benahād o pesari biāvard čōn māh. Va qeiṣar rā ʿār miāmad ke mardom bedānand ke dojtar-e u ḥāmelé bāz āmadé ast. Befarmud tā nagoẕāštand ke hič kas az vaẕʿ-e ḥaml-e u āgāhí yābad. Čōn dojtar bār benahād goftand Filqús rā az kanizaki pesari āmad o bar ān šādihā nemudand o āyinhā bastand.

[…] Va betarbiyat-e ān pesar farmān dād tā pesar bozorg šod o nām-e u Eskandar nahād o befarmud tā u rā beŷomlé-ye ādāb o marāsem-e pādešāhān biāmujtand.

Entonces el César ofreció su propia hija a Dārāb, que era el rey de Irán, y envió junto con ella un ajuar espléndido y abundantes riquezas para poner fin de este modo a la enemistad que enfrentaba a Rum y a aquellos [los persas]. Cuando a esta muchacha, junto con tales bienes y tesoros, se la llevaron a Pārs, donde estaba la corte del soberano de Irán, el rey Dārāb se mostró grandemente complacido, y dispuso que se organizaran festejos y que se celebrara el advenimiento de los enviados del César; aceptó como esposa a aquella joven, de buena gana y con todos los honores, y la hizo su favorita entre todas sus mujeres y concubinas del harén.

Y es que esta muchacha era irresistiblemente hermosa; Dārāb la amaba intensamente […]. Entonces, transcurrido un año, estaba una noche la joven yaciendo junto al monarca cuando súbitamente un olor nauseabundo comenzó a desprenderse de la boca de ella. El rey se apercibió; dejó de sentir deseo por la muchacha, y ya no quiso estar más con ella ni en la cama ni en la intimidad. Dispuso que se probaran todo tipo de remedios para tratar a la joven, e hizo venir a médicos expertos desde los confines del reino para que prepararan fármacos. De ninguna forma hallaba consuelo el corazón del monarca; la joven perdió definitivamente la esperanza de recuperar al rey Dārāb y no insistió ya más en volver a acostarse con

él. Pasaron, pues, un tiempo de este modo separados. Después de esto, el rey ordenó que todos aquellos bienes, dones y riquezas que se habían traído de Rum como dote de la joven fueran devueltos no ya en su totalidad, sino aun más, por duplicado, extrayendo la diferencia de sus propias arcas, y envió de vuelta a Rum a la muchacha en un palanquín. Según quiso el destino, esta muchacha estaba encinta, aunque el rey Dārāb no tenía noticia de ello.

La muchacha fue junto a su padre. El César tomó esta situación como una grave ofensa y una enorme tristeza se adueñó de él por completo; a causa de su pena, estuvo un mes entero sin sentarse en el trono del reino, y se abstuvo de participar en los placeres del ocio y del lujo. Escondió a su hija en un aposento apartado para que nadie se enterara de su estado. Después de esto, la muchacha llevó a término su embarazo y dio a luz a un niño [hermoso] como la luna. Al César le avergonzaba que el pueblo se enterara de que su hija había regresado embarazada, así que dispuso que nadie fuera informado de aquel parto; cuando la muchacha hubo dado a luz, hizo correr la voz de que una esclava había tenido un hijo de Filqús, y por ello todos mostraron regocijo y se celebraron los ritos correspondientes.

[…] Y [Filqús] cuidó de que el niño recibiera educación hasta que se hiciera mayor, y le dio el nombre de Eskandar, y ordenó que se le instruyera en los usos y costumbres de los príncipes. (*Esk.* 0; Afshar, 1964: 4-6)

Resulta sintomático de la misoginia que caracteriza gran parte del *Eskandarnāmé* el hecho de que no se mencione el nombre de la madre de Eskandar; se usa siempre un genérico *dojtar*, "muchacha".[206] Otros textos sí le dan un nombre: en el *Šāhnāmé* y *Dārābnāmé* es Nāhid, nombre persa del planeta Venus, relacionado con la divinidad irania preislámica Anāhitā (Afrodita en *interpretatio graeca*)[207] y asociado por convención literaria a la belleza femenina. En el ya mencionado *Muŷmal at-tawārīj wa al-qaṣaṣ* este nombre aparece camuflado bajo la forma arabizante Almohid (*cf. supra* 6.1). Las variaciones ofrecidas por otros textos afectan a distintos elementos: el tiempo que pasa la princesa en el harén de Dārāb oscila entre una sola noche (Ferdōsí, Ṭarsusí) y, como el caso del *Eskandarnāmé*, más de un año. El *Dārābnāmé* concede un pequeño

[206] *Dojtar* deriva, evidentemente, de la misma raíz indoeuropea que el inglés *daughter*, el alemán *Tochter* o el griego θυγάτηρ.

[207] Correspondencia atestiguada desde Heródoto, que la identifica con Afrodita Urania (Hdt. 1.131.3), aunque el historiador confunde en este pasaje los nombres de Anāhitā y Mitra (De Jong, 1997: 269-270).

papel en la historia al visir Ŷānusiār como consejero del rey de Persia, intercediendo inútilmente para evitar que Dārāb repudie a Nāhid (Gaillard, 2005: 100). Los distintos relatos tampoco se ponen de acuerdo en si la princesa llegó a curarse o por qué procedimiento, lo que luego veremos en mayor detalle (*cf. infra* 6.5).

En las fuentes conservadas, el primer autor que recoge esta versión del nacimiento de Alejandro es Dīnawarī en el *Ajbār aṭ-ṭiwāl* (s. IX), traducción árabe de una obra historiográfica persa (Marzolph, 2011: 72). Dīnawarī insiste en que se trata de una tradición específicamente irania (Manteghi, 2014: 97). Siguiendo a Dīnawarī, la mayor parte de las versiones árabes del mito de Alejandro se hacen eco de esta representación de Alejandro como bastardo de los Aqueménidas: el *Nihāya* del Pseudo-Aṣmaʿī (s. IX) el *Kitāb al kāmil fī 't-tārīj* de Ibn al-Aṯīr (s. XIII) o el *Sīrat al-Iskandar* de Ṣūrī (Doufikar-Aerts, 2010: 26, 30). Asimismo, es este el relato que Ferdōsí hizo canónico en la tradición persa, aunque Neẓāmí lo rechazó como mera invención en su *Šarafnāmé* (*cf. supra* 5.2.2).

En cuanto a las implicaciones políticas de esta maniobra de reconstrucción de la historia, obsérvese que Alejandro queda emparentado con el tronco dinástico aqueménida al hacerle hijo de Dārāb ibn Bahmān y, por tanto, hermanastro de su rival histórico Dārāb (o Dārā) ibn Dārāb, el Darío III Codomano al que venció en Gaugamela. Así, de acuerdo con la concepción sagrada y hereditaria del poder real en los mitos persas, Alejandro es partícipe de la "divina emanación" (per. *farr-e izādí*) que se transmite por consanguinidad entre los Kiāníes y que sirve como signo de legitimación a los soberanos de Irán (Venetis, 2006: 61). Resulta evidente que el método es el mismo utilizado por la propaganda tolemaica para legitimar a Alejandro haciéndolo formar parte de las genealogías de los faraones como hijo natural de Nectanebo. Así, las versiones orientales y occidentales del Pseudo-Calístenes coinciden en que, aunque Filipo tomó al niño bajo su protección, no era su verdadero padre; reconstruyendo la historia según los cambiantes intereses políticos, el relato oriental sustituye como padre putativo al egipcio Nectanebo por el persa Dārāb ibn Bahmán. Sin embargo, la historia de Dārāb y la princesa pestilente presenta ciertos elementos chocantes que despiertan sin duda nuestra curiosidad e invitan a un análisis en profundidad.

No queremos pasar a analizar estos elementos sin antes hacer referencia a un pasaje de Heródoto en el que se recoge lo que el popular iranólogo Dick Davis ha aventurado que podría ser un remoto fundamento histórico del relato de Dārāb y la princesa rumí (Davis, 2002: 77). Nos referimos al episodio que arranca con la matanza

de los emisarios persas enviados por Darío I a la corte de Pela en el preludio de las guerras médicas; este crimen, perpetrado a traición en un banquete, violentando todo principio de inmunidad diplomática, sucedió reinando Amintas I y fue instigado por el hijo de este, Alejandro, quien años después subiría al trono como Alejandro I Filoheleno. Heródoto, tras narrar la masacre, continúa con estas palabras:

> μετὰ δὲ χρόνῳ οὐ πολλῷ ὕστερον ζήτησις τῶν ἀνδρῶν τούτων μεγάλη ἐκ τῶν Περσέων ἐγίνετο, καί σφεας Ἀλέξανδρος κατέλαβε σοφίῃ, χρήματά τε δοὺς πολλὰ καὶ τὴν ἑωυτοῦ ἀδελφεὴν τῇ οὔνομα ἦν Γυγαίν: δοὺς δὲ ταῦτα κατέλαβε ὁ Ἀλέξανδρος Βουβάρῃ ἀνδρὶ Πέρσῃ, τῶν διζημένων τοὺς ἀπολομένους τῷ στρατηγῷ.
>
> Y por cierto que, posteriormente, los persas llevaron a cabo, no mucho tiempo después, una concienzuda investigación para hallar a dichos individuos [los embajadores desaparecidos], pero Alejandro detuvo astutamente sus averiguaciones mediante la entrega de una elevada suma y de su propia hermana, cuyo nombre era Gigea: Alejandro detuvo las indagaciones entregándole lo que he dicho al persa Búbares, el jefe de los encargados de buscar a los desaparecidos. (Hdt. 5.21.2; trad. de Carlos Schrader)

Al igual que el relato de Dārāb y la hija de Filqús, el citado pasaje nos habla de un desencuentro diplomático entre Persia y Macedonia, de la tensión política entre un Alejandro y un Darío (aunque cronológicamente anteriores a los que aquí nos ocupan) y de la alianza matrimonial entre un noble persa y la hija del rey de los macedonios, en este caso Amintas y no Filipo. Y, como veremos más adelante, las asociaciones entre ambos textos no se detienen aquí (*cf. infra* 6.4).

6.3: Un olor nauseabundo

En un artículo reciente, Julia Rubanovich se refiere al motivo de la repentina halitosis de la princesa rumí en las narrativas persas del mito con las siguientes palabras: "*Notwithstanding the queerness of the 'bad breath' motif and its peculiarity to Perso-Arabic versions of the Alexander Romance, it has not attracted the attention of scholars dealing with the Islamic Alexander-matter*" (Rubanovich, 2015: 208). Cierto que el pasaje resulta desconcertante, sobre todo teniendo en cuenta su disparidad con la tradición del

Pseudo-Calístenes. Aceptando el desafío de Rubanovich, intentaremos aquí arrojar algo de luz sobre algunas de las implicaciones y connotaciones de este motivo.

La versión de Dīnawarī, la primera conservada, menciona que Dārāb rehuyó el trato con la hija de Filipo (ár. Fīlifūs) al acercarse a ella y percibir un olor desagradable, sin especificar de qué parte de su cuerpo procedía (Doufikar-Aerts, 2010: 21). Las obras posteriores sí hacen referencia concretamente a un repentino y severo problema de halitosis; significativamente, el *Šāhnāmé*, el *Eskandarnāmé* y el *Dārābnāmé* usan la misma expresión para referirse a ello: *bu-ye nājōš*, "un olor nauseabundo" (Frd. *ŠN* 32.4.3; Afshar, 1964: 5; Rubanovich, 2015: 211). En la tradición zoroastriana, los malos olores estaban asociados a Ahrimán, el principio del mal, a quien los textos pahlavíes se refieren en ocasiones mediante la perífrasis *Gan(n)āk Mēnōg*, "el espíritu apestoso" (Rubanovich, 2015: 209; Manteghi, 2018: 29-30)). Los paisajes escatológicos de obras como el *Ardā vīrāz nāmag* o el *Dādestān ī mēnōg ī jrad* presentan un infierno ricamente descrito en términos olfativos: allá donde anida el mal, siempre lo acompaña un intenso aroma a putrefacción y excrementos.

Por otra parte, ya hemos destacado en un capítulo anterior que, en la tradición local del Irán preislámico, la imagen de Alejandro es típica y unívocamente negativa, identificándose con Ahrimán y con las fuerzas del mal (*cf. supra* 3.3.1). En el relato que ahora nos ocupa, el aliento pútrido de la princesa no está presente desde el principio, sino que aparece de repente (*nāgāh*) y estando acostada con Dārāb (*be pādešāh jofté bud hamí*); según las distintas versiones, esto ocurre una noche entre la primera que pasan juntos y un año después de la boda. Resulta obvio que hay una relación directa entre el olor nauseabundo y la concepción de Eskandar: desde el momento en que la princesa queda embarazada, el mal (esto es, Alejandro visto por los zoroastrianos) se apodera de sus entrañas y hace emanar de su boca un aliento pestilente. El relato tiene su origen, por tanto, en la leyenda negra irania sobre Alejandro. Esta tradición se hizo hueco en los textos de la rama oriental del Pseudo-Calístenes suplantando la historia de Olimpíade y Nectanebo.

Es muy plausible, aunque no demostrable, que la historia de Dārāb y la princesa pestilente provenga directamente del *Jodāynāmé* pahlaví. Este, como ya hemos señalado, es la fuente principal del *Šāhnāmé* de Ferdōsí, así como de los otros "libros de los reyes" que surgieron en Persia a lo largo del s. X. Sin embargo, hemos llegado asimismo a la conclusión de que la fuente usada por Ferdōsí para la narrativa de la vida de Eskandar es

una versión pahlaví del Pseudo-Calístenes, ya que la imagen que el *Šāhnāmé* presenta del héroe rumí es en general positiva, como corresponde a un momento de la cultura persa en que el islam reivindica la figura de Alejandro como el Ḏū ʻl Qarnaīn coránico (*cf. supra* 5.2.2). Los cantos del *Šāhnāmé* cuyo contenido sigue claramente al Pseudo-Calístenes son el 33, *Pādešāhí-e Dārā-ye Dārāb* ("Reinado de Dārā hijo de Dārāb") y 34, *Pādešāhí-e Eskandar* ("Reinado de Eskandar"). Obsérvese que Ferdōsí, a diferencia de otros autores, distingue los nombres de Darío padre y Darío hijo, siendo el primero Dārāb (que no es Darío II, sino un rey perteneciente a las genealogías míticas persas sin correspondencia histórica alguna; es el héroe de la primera parte del *Dārābnāmé*) y el segundo Dārā (que sí se corresponde con Darío III Codomano). El canto 33, aunque lleva como título *Pādešāhí-e Dārā-ye Dārāb*, se centra, siguiendo al Pseudo-Calístenes, en Eskandar como rey de Rum y en su guerra con Dārā, quien tiene en la narrativa un papel secundario.[208] Sin embargo, el episodio de Dārāb y la hija de Filqús pertenece al canto 32, *Pādešāhí-e Dārāb*, que proviene íntegramente de fuentes pahlavíes, la principal de las cuales sería con toda probabilidad el *Jodāynāmé*. Como hemos visto (*cf. supra* 5.2.2), la disparidad de las fuentes utilizadas por Ferdōsí es causa de que, a lo largo de su monumental *Šāhnāmé*, aparezcan dos visiones opuestas y contradictorias del personaje de Alejandro: el héroe de la tradición helenística (cantos 33-34) y el invasor demoníaco de la tradición pahlaví (resto de la obra, incluyendo el canto 32). La asociación del Eskandar nonato al olor nauseabundo que exhala su madre es, pues, un residuo de la narrativa pahlaví que presenta una imagen negativa del personaje y que encuentra eco en Ferdōsí.

El motivo de la princesa pestilente ofrece un notable contraste con la tradición recogida por Plutarco (quien a su vez menciona como fuente a Aristóxeno), según la cual Alejandro "desprendía un agradable aroma por la piel, y un buen olor rodeaba su boca y toda su carne" (τοῦ χρωτὸς ἥδιστον ἀπέπνει καὶ τὸ στόμα κατεῖχεν εὐωδία καὶ τὴν σάρκα πᾶσαν) (Plut. *Alex.* 4.2). La historia del hálito nauseabundo de su madre se lee como una parodia malintencionada de este motivo, concebida por aquellos enemigos persas de Alejandro que lo difamaron representándolo como una encarnación de Ahrimán.

[208] De hecho, en su traducción al inglés del *Šāhnāmé* Dick Davis da a este canto el título de *Sekandar's Conquest of Persia* (Davis, 2006: 456).

6.4: La damisela ponzoñosa

La historia de Dārāb y la princesa rumí contiene otros elementos que nos hacen sospechar que oculta ciertas implicaciones más allá del puro escarnio de Alejandro. Debemos a las investigaciones de William Hanaway su relación con el motivo de la "damisela ponzoñosa" (*poison damsel*), procedente de la tradición india (Hanaway, 1970: 57; Manteghi, 2014: 123). Encontramos en la literatura india clásica, desde el *Mudrārākṣasa* de Viśākhadatta (s. VI)[209] al *Kathāsaritsāgara* de Somadeva (s. XI), menciones a la damisela ponzoñosa (sáns. *viṣa kanyā*; Penzer, 1952: 3, 12-17), pero los relatos más completos sobre criaturas de este tipo son más tardíos.

A grandes rasgos, el motivo se desarrolla así: cuando un rey (se suele tratar de un rey o reina de la India) quería tener a su servicio una damisela ponzoñosa, debía hacerse cargo de una niña desde su más tierna infancia y criarla entre serpientes mortíferas. De este modo, la niña se acostumbraba poco a poco al veneno de las serpientes y este pasaba a formar parte de sus propios fluidos corporales.[210] Aparte de esto, la niña era educada con esmero para convertirse, con el tiempo, en una doncella hermosa y complaciente; a menudo, era adoptada por el rey como su propia hija. Llegado el momento en que el rey quisiera deshacerse de algún rival político, simularía un acercamiento diplomático y ofrecería en matrimonio a la damisela ponzoñosa como prueba de su buena fe. Seducida la víctima por los encantos de la bella joven, accederá de buen grado al enlace y perderá la vida al unirse con ella, a causa de la alta toxicidad de su saliva y de sus fluidos sexuales. En un pasaje del *Pariśiṣṭaparvan*, texto jaina en sánscrito compuesto por Hemacandra (s. XII), se cuenta que el veneno de la *viṣa kanyā* penetra por los poros de la piel, transmitiéndose a través del sudor de la mujer en el contacto entre los cuerpos durante el acto sexual (Penzer, 1952: 16-17). Las distintas versiones de esta leyenda difieren en el

[209] *Cf. Mudrārākṣasa* 1.89 (Coulson, 2005: 68; Modi, 1929a: 229).

[210] Aunque la historia de la doncella ponzoñosa es obviamente una fantasía, la inmunización frente a los venenos mediante su ingesta en pequeñas dosis era un procedimiento bien conocido y extensamente empleado en la Antigüedad, tanto en Oriente como en Occidente. Según Plinio, Mitrídates, obsesionado con que no lo envenenaran, fue un gran impulsor de la investigación toxicológica y él mismo consumía veneno diariamente para inmunizarse (*cotidie venenum bibere praesumptis remediis*; Plin. *HN* 25.3).

plazo que tarda en hacer efecto el veneno sobre la víctima. Algunas dicen que basta con exponerse a su aliento, o tan solo a su mirada, para perder inmediatamente la vida (motivo relacionado con la mirada fatal de la gorgona Medusa, de cabellera de serpientes); otras dicen que la salud del consorte se va minando poco a poco con cada encuentro sexual: un *modus operandi* semejante al del súcubo en el folclor europeo. A largo plazo, de cualquier modo, el amor de una doncella ponzoñosa es fatal.

Si bien debemos a Hanaway detectar la relación entre este patrón argumental con la historia de Dārāb y Nāhid en el *Šāhnāmé*, el primero en encontrar trazas de la leyenda de la damisela ponzoñosa en la epopeya de Ferdōsí fue el erudito parsi Jivanji Jamshedji Modi en un artículo publicado en 1929; pero no las encontró en esta parte de la epopeya, sino en pleno canto de *Pādešāhí-e Eskandar*. De acuerdo con Ferdōsí, durante la conquista de la India Eskandar recibe, en señal de amistad, cuatro regalos de parte de Keid, rey de Kannauj[211] (per. Qanuŷ), a saber: un cáliz maravilloso, un médico, un filósofo y, por último, una joven de extraordinaria belleza;[212] aunque Ferdōsí explicita que la joven es de linaje noble, no queda claro si se trata de la hija del rey, dada la polisemia del término persa *dojtar*, que significa tanto "hija" como "muchacha" (Modi, 1929b: 88)[213]. Al cabo de los días, Eskandar se muestra fatigado y solicita el consejo del afamado médico indio. Este atribuye su desgaste a una excesiva actividad sexual, y le prepara un fármaco (per. *dārú*); sin embargo, antes de llegar a tomarlo, Eskandar, controlándose y practicando la abstinencia, logra recuperar su vitalidad. El médico alaba la fuerza de voluntad de su señor y rompe frente a sus ojos el frasco que contiene el fármaco. Esta historia, aunque no menciona explícitamente que la joven ofrecida fuera una damisela ponzoñosa (y, por tanto, instrumento del rey de Qanuŷ en un maquiavélico plan para librarse del invasor rumí), refleja el debilitamiento de Eskandar a resultas de yacer con ella de forma habitual, lo que connota el carácter de súcubo de la joven (Modi, 1929b: 91-92).

---

[211] En el actual estado de Uttar Pradesh, República de la India.

[212] El de los cuatro regalos del rey de la India a Alejandro es un tema muy frecuente en la tradición árabe: aparece en las *Praderas de oro* de Masʿūdī y en la *Sīrāt al-Iskandar* (Doufikar-Aerts, 2010: 22, 25, 87-88). El nombre del rey figura bajo diversas formas: Kend, Qaydār, Kayd o Kayhan.

[213] En la versión árabe del relato recogida en Masʿūdī la joven no es hija del rey, sino una esclava de extraordinaria belleza (Masʿ. *Mur.* 26; Barbier de Meynard, 1863: 261; Manteghi, 2018: 59).

El relato de Eskandar y la doncella india, ya específicamente referido a una damisela ponzoñosa, pasó a la tradición árabe del mito de Alejandro y de esta a Europa. El *Sirr al-asrār* árabe, traducido al latín como *Secretum secretorum*, contiene el relato de cómo Aristóteles impide a Alejandro que se acerque a una joven envenenada, criada entre serpientes, que le ha enviado el rey (o la reina) de la India (Penzer, 1952: 22). Reproducimos las palabras de Aristóteles en la versión del texto en castellano antiguo, *Poridat de las poridades* (s. XIII):

> O Alexandre, rrecognosçe el fecho de la rreyna de los indios que a ti, so encobrimiento de amistança enfingida, te enbio la moça que de la su ninnez fue criada con venino de sierpes. Por ende, assi que la su naturaleza era tornada en naturaleza de serpientes. Et si yo non la acatara diligente mente e demostrasse ella ser venenosa por aquesto que assi a usuadas e sin verguença e sin çesar lo ponia el su acatamiento en la cara de los honbres, entendi çierta mente que mataria los honbres solo en mordimiento, lo qual tu despues tu prouaste. Et si yo non te lo ouiera mostrado muy çierta mente la tu muerte, ouiesse sido conseguida en el ardor de aquella moça e en la cobdiçia del allegamiento. (*Poridat de las poridades*, 14; Bizzarri, 2010: 77)

El estagirita representa aquí el papel protector que en el *Šāhnāmé* tiene el médico indio. Esta historia se difundió por Europa, y en el siglo XIII la encontramos en contextos tan dispares como los poemas del trovador gerundense Guillem de Cervera y los del *Minnesänger* alemán Frauenlob, así como en la popular colección *Gesta romanorum* (todos ellos del s. XIII). Alexandre y la *pucelle venimeuse* de la India protagonizan también algunos pasajes de la literatura renacentista francesa (Penzer, 1952: 24-28). En el imaginario occidental, el motivo importado de la damisela ponzoñosa converge con la imagen arquetípica de Lilith, procedente de la mitología hebraica, y adquiere así una inmensa proyección en la literatura: es el τόπος de la *femme fatale*, la amante depredadora.

Pero volvamos al motivo de la hija de Filqús como damisela ponzoñosa. Tengamos en cuenta que, según la tradición folclórica, este tipo de mujer trampa había sido criado por serpientes para desarrollar sus poderes intoxicantes. Por tanto, si suponemos que existe una relación entre el motivo de la damisela ponzoñosa y la historia de Dārāb y la princesa pestilente, de ello se colige que la tradición persa afirma que Nāhid, la madre de Alejandro, era una mujer de la corte macedonia acostumbrada a la compañía de serpientes, lo cual coincide perfectamente con lo que cuentan las fuentes occidentales sobre la reina Olimpíade. De acuerdo con Plutarco, esta solía participar en ciertos

misterios, órficos o dionisíacos, en los que acostumbraba a manipular "enormes serpientes domesticadas" (ὄφεις μεγάλους χειροήθεις) ante el espanto de los asistentes (Plut. *Alex.* 2.6). Está bien documentado el uso de serpientes en determinados cultos y ritos de la religión griega. Por lo visto, en el Epiro, donde nació y pasó su infancia Olimpíade, eran particularmente aficionados a las serpientes, como demuestran los numerosos restos ofídicos encontrados por los arqueólogos en las excavaciones del área de Dodona (Lane Fox, 2007: 76). Cicerón contaba, como cosa bien conocida, que Olimpíade tenía en palacio una serpiente (lat. *draco*) como animal de compañía (Cic. *Div.* 2.135).

Es más, la leyenda construida por el propio Alejandro y alimentada por los Tolomeos asociaba la serpiente de Olimpíade a ciertos relatos sobrenaturales sobre la concepción y nacimiento del héroe, que no dudó en cuestionar la paternidad de Filipo para reivindicar su pertenencia a un linaje divino. En tono de chanza, Luciano de Samósata (s. II EC) hace referencia a esta tradición en uno de sus *Diálogos de los muertos,* en el que reúne en amena conversación de ultratumba a Alejandro y Diógenes el Cínico:

Διογένης

τί τοῦτο, ὦ Ἀλέξανδρε; καὶ συ τέθνηκας ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἅπαντες;

Ἀλέξανδρος

ὁρᾷς, ὦ Διόγενες: οὐ παράδοξον δέ, εἰ ἄνθρωπος ὢν ἀπέθανον.

Διογένης

οὐκοῦν ὁ Ἄμμων ἐψεύδετο λέγων ἑαυτοῦ σε εἶναι, σὺ δὲ Φιλίππου ἄρα ἦσθα;

Ἀλέξανδρος

Φιλίππου δηλαδή: οὐ γὰρ ἂν ἐτεθνήκειν Ἄμμωνος ὤν.

Διογένης

καὶ μὴν καὶ περὶ τῆς Ὀλυμπιάδος ὅμοια ἐλέγετο, δράκοντα ὁμιλεῖν αὐτῇ καὶ βλέπεσθαι ἐν τῇ εὐνῇ, εἶτα οὕτω σε τεχθῆναι, τὸν δὲ Φίλιππον ἐξηπατῆσθαι οἰόμενον παρ' ἑαυτοῦ σε εἶναι.

Ἀλέξανδρος

κἀγὼ ταῦτα ἤκουον ὥσπερ σύ, νῦν δὲ ὁρῶ, ὅτι οὐδὲν ὑγιὲς οὔτε ἡ μήτηρ οὔτε οἱ τῶν Ἀμμωνίων προφῆται ἔλεγον.

Diógenes: ¿Y esto, Alejandro? ¿Es que has muerto tú tambien, como todos nosotros?
Alejandro: Ya ves, Diógenes. Pero, siendo un hombre, no hay nada de extraño en que muera.

Diógenes: ¿Entonces mintió Amón al decir que eras hijo suyo, cuando, después de todo, lo eras de Filipo?

Alejandro: Pues claro que soy hijo de Filipo, que si lo fuera de Amón no me habría muerto.

Diógenes: Aun así, corrían ciertos rumores en torno a Olimpíade: que si habían visto en su lecho una serpiente con la que se ayuntaba, que si naciste tú de esta unión, que si Filipo cayó en el engaño y creyó que eras hijo suyo…

Alejandro: Sí, eso es también lo que a mí me contaron; pero ahora veo que había poco seso en aquello que decían mi madre y los adivinos del oráculo de Amón (Luc. *Dial. Mort.* 13.1)

Con algo más de seriedad, Plutarco se hace eco de este mismo relato en su *Vida de Alejandro*:

ὤφθη δέ ποτε καὶ δράκων κοιμωμένης τῆς Ὀλυμπιάδος παρεκτεταμένος τῷ σώματι: καὶ τοῦτο μάλιστα τοῦ Φίλιππου τὸν ἔρωτα καὶ τὰς φιλοφροσύνας ἀμαυρῶσαι λέγουσιν, ὡς μηδὲ φοιτᾶν ἔτι πολλάκις παρ' αὐτὴν ἀναπαυσόμενον, εἴτε δείσαντά τινας μαγείας ἐπ' αὐτῷ καὶ φάρμακα τῆς γυναικός, εἴτε τὴν ὁμιλίαν ὡς κρείττονι συνούσης ἀφοσιούμενον.

En cierta ocasión vieron a una serpiente que yacía al lado de Olimpíade mientras esta dormía, y dicen que fue esto más que ninguna otra cosa lo que hizo enfriar el amor y generar el desafecto de Filipo, de modo que a partir de entonces rara vez volvió a dormir con ella, bien sea porque temiera los encantamientos y maleficios de su mujer, bien porque rehusara la compañía de alguien que mantenía relaciones con un ser de naturaleza superior. (Plut. *Alex.* 2.4; trad. de Antonio Guzmán Guerra)

En esta narrativa aparece un motivo argumental que encontramos también en la peregrina historia de Dārāb y la princesa pestilente como padres de Eskandar. Es en el momento en que el marido se da cuenta de que su mujer (ya Olimpíade, ya la damisela ponzoñosa de las leyendas indoiranias) tiene trato con serpientes cuando la aprensión se apodera de él y renuncia de una vez por todas al contacto sexual; en el *Dārābnāmé*, el rey Dārāb incluso hace una ablución para purificarse o, mejor dicho, desintoxicarse (*sar o tan bešost*, "se lavó la cabeza y el cuerpo"; *cit.* en Rubanovich, 2015: 211).

Y, lo que es más importante, el motivo de la unión con la serpiente, inseparable de la representación de Olimpíade en el imaginario helenístico, es recogido por el Pseudo-Calístenes. El disfraz de Amón que Nectanebo viste en sus encuentros nocturnos con Olimpíade es el de un animal híbrido entre carnero y serpiente (Ps.-Callisth. 1.7); y, en

otro momento, Nectanebo hace gala en la corte de Pela de su capacidad de transformarse en serpiente a voluntad (Ps.-Callisth. 1.10).

Sin duda los rumores sobre las extravagancias de Olimpíade y su afición a las serpientes llegaron también en época helenística a oídos de aquellos persas que, a lo largo de generaciones, pergeñaron la leyenda negra de Alejandro. Al contrario que en la religión griega, en la tradición persa la serpiente reviste un carácter inequívocamente maligno: baste recordar las serpientes que le crecen en los hombros al rey demonio Ẓaḥḥāk (Davis, 2006: 11). Los difamadores persas se apropiaron de la figura de la madre que comparte su lecho con ofidios como una evidencia más de la naturaleza maligna de Alejandro. Esta construcción de la imagen de Olimpíade bien pudo asociarse en el imaginario iranio al motivo de la damisela ponzoñosa, procedente del folclor indio. Nada más natural para un zoroastriano que imaginar a Alejandro, encarnación de Ahrimán, como descendiente de una mujer serpiente.

El motivo folclórico de la cesión en matrimonio de una hija del rey que resulta ser, y nunca mejor dicho, un regalo envenenado es una traducción al lenguaje del mito de unas relaciones diplomáticas marcadas por la traición y el engaño. Exactamente esto es lo que ocurre, como hemos visto en Heródoto, en los hechos históricos detrás de las nupcias del persa Búbares y la princesa macedonia Gigea (*cf. supra* 6.2): un acto que aparenta cordialidad, espíritu conciliador y buena disposición de la corte de Pela ante los persas sirve para echar tierra sobre la investigación del alevoso asesinato de los embajadores de Darío. La secular desconfianza diplomática entre persas y macedonios pudo alimentar la formación de la leyenda irania sobre la concepción de Alejandro; en una versión temprana del relato, la princesa ofrecida al rey de Persia sería el instrumento de un plan de Filipo para acabar arteramente con su rival; cuando Dārāb repudia a la muchacha, salva la vida, al igual que Alejandro en el *Secretum secretorum*. Los rumores sobre las inclinaciones herpetofílicas de Olimpíade no hicieron sino añadir más elementos escabrosos al mito de Dārāb y la princesa pestilente, que, transformado por más de mil años de transmisión, llega a Dīnawarī y a Ferdōsí por vía del *Jodāynāmé*.

6.5: El antídoto

En el episodio de Eskandar y la doncella india narrado en el *Šāhnāmé*, el médico prepara un fármaco (per. *dārú*) para que el rey recupere la vitalidad, aunque a la postre no es necesario. En el *Eskandarnāmé*, los médicos traídos por Dārāb de los confines del reino se aplican en preparar fármacos (*dāruhā sājtand*) para curar a la princesa de su halitosis. En ambos casos, y dado el parentesco que el episodio guarda, vistos los antecedentes, con el emponzoñamiento ofídico, la palabra *dārú* bien se podría traducir como "antídoto". Aunque el *Eskandarnāmé* no menciona ni siquiera si el tratamiento llega a dar resultado, otras versiones del relato se detienen en el motivo de la hierba que consigue curar a la hija de Filqús.[214] Según la tradición árabe y persa, el nombre de Eskandar procede de esta hierba (Rubanovich, 2015: 203).

En la versión árabe de Dīnawarī, Dārāb encarga a su esposa principal que trate la afección de la hija de Fīlifūs. El tratamiento con una hierba llamada *sandar* resulta efectivo, pero la hierba en cuestión resulta demasiado aromática, de modo que Dārāb exclama "*āl sandar*", que según Dīnawarī significa en la lengua de los antiguos persas "¡Es fuerte, el *sandar*!". De ahí, nos cuenta el autor, vendría el origen del nombre árabe de Alejandro, Al-Iskandar (Doufikar-Aerts, 2010: 21). *Sandar*, *sandarús* o *sandaré*, afín al griego σανδαράκη, es el término usado en la Persia medieval para la resina aromática llamada sandáraca en castellano[215] (Steingass, 2007: 701; Manteghi, 2018: 29); sin embargo, en nuestra opinión no es la sandáraca la sustancia a la que este pasaje se está refiriendo. Veamos si Ferdōsí nos puede dar alguna pista más.

En el *Šāhnāmé*, tras el primer ataque de halitosis Dārāb entrega a Nāhid a los cuidados de los médicos, uno de los cuales la trata con cierta hierba "cuyo nombre era en griego *eskandar*" (*be Rum andar eskandaraš nām bud*). La aplicación de esta hierba "quema el paladar" (*suzandé-ye kām*; Frd. *ŠN* 32.4.7), esto es, se trata de una sustancia picante. No se conoce hierba alguna que se llame *eskandar* en persa, pero, como el propio Ferdōsí indica, lo que buscamos es el término griego. Todo apunta a que la hierba a la

[214] En Occidente, la ya mencionada versión del *minnesänger* Frauenlob del relato de Alejandro y la damisela ponzoñosa recoge también el motivo de la hierba curativa (Penzer, 1952: 24).

[215] No confundir con el rejalgar, también llamado en griego σανδαράκη.

que se refieren es el ajo (*Allium sativum*)[216], en griego σκόροδον o σκόρδον. Teniendo en cuenta que en la grafía persa y árabe se pierden las vocalizaciones débiles, la transliteración estricta de σκόροδον al alifato arrojaría la sucesión consonántica *s-k-r-d-n* (سکردن). Basta con que intercambien sus lugares [r] y [n] para tener *s-k-n-d-r* (سکندر), esto es, Sekandar. A su vez, el intercambio de [k] y [s] daría por resultado *k-s-n-d-r*, conjunción de fonemas que encontramos dentro del nombre griego de Alejandro, Ἀλέξανδρος. Así pues, para los persas cultos de época sasánida (quienes, como atestigua la epigrafía, tenían ciertas nociones de griego, cuando menos)[217], el nombre Sekandar estaba fonéticamente a medio camino entre los vocablos griegos σκόρδον y Ἀλέξανδρος, como si dijéramos en castellano "Ajojandro". Este vocablo, como todo el episodio de Dārāb y la princesa pestilente, participa de un carácter satírico, burlesco. De la misma manera que es una ocurrencia disparatada tratar un caso de halitosis con una dieta de ajos crudos (no es difícil imaginarse al auditorio del *naqqāl* partiéndose de risa con el pasaje en cuestión), se mancilla el nombre de Alejandro hibridándolo con el del ajo: una hierba cuyo olor fuerte hace decir a Dārāb "*āl sandar!*" en la versión de Dīnawarī, expresión que, libremente pero fieles a su intención humorística original, podríamos traducir en contexto como "¡Te has pasado con el ajo!". Pero, tras la burla, subyace el ensañamiento de la tradición irania en la construcción negativa de la imagen de Alejandro: no olvidemos que en los textos zoroástricos los olores fuertes se relacionan con Ahrimán (*cf. supra* 6.3).

El elemento del ajo encaja, además, con otros aspectos de la narrativa de forma esclarecedora. En todas las versiones de la leyenda, la aparición del mal aliento en la princesa rumí marca la interrupción de sus relaciones sexuales con Dārāb y el comienzo de un período de abstinencia. Esto no puede sino recordarnos a ciertas costumbres del mundo antiguo, como la que Filócoro (*F. Gr. Hist.* 328) describe en el contexto del festival de las Esciras en Atenas, en el que se imponía un tabú sobre las relaciones; para asegurarse de su cumplimiento, las mujeres ingerían ritualmente grandes cantidades de ajo y así mantenían a sus maridos a distancia (Burkert, 2013: 231; Davis, 2002: 76).

---

[216] No es el único ejemplo en la literatura persa medieval que nos muestra el ajo usado como remedio para la halitosis, por sorprendente que tal tratamiento pueda parecer. Julia Rubanovich señala un episodio similar en *Josrō o Širín* de Neẓāmí (Rubanovich, 2015: 208).

[217] Neẓāmí, en su *Haft Peikar*, describe la educación del príncipe sasánida Bahrām, que incluye la lengua griega (*yunāní*; Nẓ. G. *HP* 11.44; Meisami, 2015: 42).

Mayores implicaciones aún tiene uno de los principales usos a los que se destinaba el ajo en la medicina griega. Como ya vimos, la medicina de los griegos fue, junto a la astrología, una de sus más exitosas exportaciones culturales: penetró en Persia y el mundo árabe a través de Gondesapur (*cf. supra* 3.3.3) y se estableció en la India como la "escuela jonia" o *yunānī* (*cf. supra* 4.3.1.2). Pues bien, los griegos ya conocían las propiedades del ajo contra las mordeduras de serpiente, hasta el punto de que una variedad silvestre de *Allium sativum* se conocía como ὀφιόσκορδον, "ajo de serpiente" (Dsc. 2.152).[218] Desde el punto de vista de la medicina popular, las supuestas propiedades terapéuticas de esta planta (como contraveneno y también como profiláctico, para mantener alejadas a las serpientes) venían reforzadas por la analogía visual de los colmillos de la serpiente con los dientes de ajo: de acuerdo con el pensamiento mágico, el mal que hacen los dientes ha de ser combatido con el bien que hacen los dientes.

Como hemos visto en las páginas anteriores, en la leyenda irania del nacimiento de Eskandar la princesa rumí se identifica con una imagen perversa de Olimpíade como mujer serpiente que participa del mito de la damisela ponzoñosa (*cf. supra* 6.4). Dārāb corre peligro de muerte, expuesto al veneno que Nāhid/Olimpíade le inocula con cada encuentro sexual, y salva la vida cuando el mal olor empieza a brotar de la joven: un olor que, invirtiendo el orden de los sucesos en la narración, no es curado por el ajo, sino provocado por este como medida profiláctica para alejar al rey de Persia de la *femme fatale* enviada por Filqús.

Como es bien sabido, dice la superstición que el ajo no solo protege de los colmillos de las serpientes, sino de los colmillos de otras criaturas malignas, los vampiros. Bram Stoker, en su celebérrima novela *Drácula* (1897), se hizo eco de las tradiciones folclóricas de Europa oriental que recogían este uso supersticioso de la planta. Se trata esta de una tradición de gran recorrido; el vampiro literario del s. XIX es heredero de las criaturas malignas presentes en el folclor euroasiático desde la más remota antigüedad. En la tradición zoroastriana de época sasánida, Alejandro/Eskandar ocupaba un lugar semejante al que hoy Drácula ocupa en la cultura popular: ambos son hijos de la oscuridad, monstruos sedientos de sangre; a ambos se les relaciona con el ajo en el mito, y en el caso de Eskandar, hasta en su propio nombre.

[218] El nombre se conserva en su actual nomenclatura científica: *Allium sativum ophiscorodon.*

7: El rey filósofo y la república de los mansos. Platonismo y utopía en Neẓāmí

7.1: La figura del rey filósofo: de Sócrates a los Ijwān aṣ-Ṣafā

La *República* ha demostrado ser uno de los diálogos de Platón más influyentes a lo largo de la historia del pensamiento, tanto en Oriente como en Occidente, aun cuando las propuestas políticas que en él se desarrollan resultan, cuando menos, radicalmente heterodoxas; no pocos pasajes de él se leen, hoy igual que ayer, como una *boutade* en toda regla.[219] Una de sus ocurrencias más celebradas, y de mayor recorrido, es la de presentar al gobernante ideal de la πόλις como rey filósofo (Pl. *Resp.* 5.473d). Según dice el personaje de Sócrates en la *República*, es la capacidad de contemplar la verdad (ἀληθεία), esto es, las formas puras de las ideas, lo que acredita al rey filósofo como tal. La misma figura es descrita por otro personaje, el anónimo extranjero de Elea, en un diálogo platónico posterior, el *Político*; aquí, el gobernante ideal, puesto que se trata de un sabio que está en posesión de la verdad, puede y debe permitirse estar por encima de las leyes, dictando la justicia según su voluntad: πασῶν γὰρ ἐκείνην γε ἐκκριτέον, οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων, ἐκ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ("A este, en efecto, no cabe duda de que hay que ponerlo aparte, como a un dios frente a los hombres, de todos los regímenes políticos"; Pl. *Plt.* 303b). Muchos desde entonces serían los déspotas que reivindicaran su carácter de supuestos reyes filósofos para justificar la arbitrariedad de sus decisiones.

[219] De hecho, puede considerarse que una de las grandes maldiciones del pensamiento occidental es haberse tomado en serio el pensamiento político plasmado por Platón en la *República*, como lúcidamente denunció Karl Popper en su famoso ensayo *The Open Society and Its Enemies* (1945).

Como hemos indicado ya anteriormente, los principales temas de la filosofía griega, uno de los cuales es el del rey filósofo de Platón, se transmiten y difunden a lo largo de la Antigüedad tardía y el primer Medievo. La *República* fue pronto traducida al árabe y proliferaron extensos comentarios a la obra, firmados por pensadores musulmanes. Sin embargo, no era tan habitual la transmisión de una obra completa como de colecciones misceláneas compuestas por una selección de sentencias filosóficas descontextualizadas, "grageas de sabiduría" avaladas por el prestigio de sus autores. Una de las más populares de estas obras apotegmáticas fue el *Gnomologio vaticano*, en el que el motivo del rey filósofo aparece resumido de esta guisa: ὁ αὐτὸς [Σωκράτης] ἐρωτηθεὶς πῶς ἂν ἄριστα αἱ πόλεις οἰκοῖντο ἔφη, εἰ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύοιεν ἢ οἱ βασιλεῖς φιλοσοφοῖεν ("Habiéndosele preguntado [a Sócrates] cómo se pueden gobernar mejor las ciudades, dijo 'Si los filósofos reinaran y los reyes filosofaran'"; *Gnom. Vat.* 443, *cit.* en Van Bladel, 2009: 204). Es bajo esta forma aforística como el motivo platónico del rey filósofo pasó a la cultura árabe. En el *Muntajab ṣiwān al-ḥikma'* de Abū Sulaīmān Siŷistānī (s. X) encontramos la traducción literal de dicha máxima (*kāna 'l-faīlasūfu malikan awi 'l-maliku mutafalsifan*), con la diferencia de que la frase no se le atribuye a Sócrates sino a Hermes (Van Bladel, 2009: 204).[220]

El pensamiento político de Platón gozó de una clara continuidad en el mundo árabe merced a la obra de Fārābī. Aunque, por lo general, se considera a Fārābī como representante a ultranza del aristotelismo (la tradición árabe le conoce como "el segundo maestro" después de Aristóteles), sus reflexiones sobre el ordenamiento y gobierno de la sociedad revelan un conocimiento profundo de la *República* de Platón, así como de los comentaristas neoplatónicos de la misma (Walzer, 1963: 47; Starr, 2013: 188-189). Encontramos el compendio del pensamiento político de Fārābī en su obra *La ciudad virtuosa* (ár. *Al-madīna' al-fāḍila'*), en la que trata el tema de la ordenación social del Estado y las distintas formas de gobierno. La influencia de los autores griegos queda

[220] El desplazamiento de la autoría en las sentencias es un error muy común en las colecciones gnomológicas que medraron a lo largo de la Antigüedad tardía y el Medievo. La confusión parte de las colecciones griegas, en las que, al ordenarse en bloques por autores, muchas máximas aparecen encabezadas con ὁ αὐτός ("el mismo…") en lugar de con el nombre del filósofo al que se le atribuía. Cuando el copista o refundidor cambiaba el orden de los fragmentos, muchos acababan de esta forma en boca de un autor diferente (Rodríguez Adrados, 2001: 146).

manifiesta ya desde el mismo título: al referirse al Estado (o a la sociedad)[221] con la palabra *madīna'*, está traduciendo directamente al árabe el concepto griego de πόλις, poco apropiado para la realidad sociopolítica del califato abasí en tiempos de Fārābī.

Al-madīna' al-fāḍila' enumera las características del perfecto gobernante (ár. *ra'īs*) basándose en el concepto platónico del rey filósofo (Fakhry, 2002: 103-105), convenientemente revisado en base a la tradición del neoplatonismo. Merece la pena detenernos en el vocablo *ra'īs*: aunque se suele traducir como "gobernante", su significado literal es "cabeza". El uso de esta palabra por Fārābī es plenamente intencional, ya que está siguiendo de cerca el pensamiento de Platón, uno de cuyos motivos principales es la analogía del cuerpo de la sociedad con el cuerpo humano, y en concreto del gobernante o gobernantes con la cabeza.[222] Así pues, el "cabeza de la ciudad virtuosa" (ár. *ra'īs al-madīna' al- fāḍila'*), además de estar versado en las artes de la política, debe reunir en su persona las cualidades del sabio (*ḥakīm*), del filósofo (*faīlasūf*)[223] y del profeta (*nabī*) (Fār. *Md. Fḍ.* 28; Dieterici, 1895: 58-59; Cruz Hernández, 1985: 91).

A su vez, la obra de Fārābī, una de las cumbres del racionalismo islámico, fue una de las principales referencias para las doctrinas políticas desarrolladas en los *Rasā'il* de los Ijwān aṣ-Ṣafā. Como corresponde a las tendencias abiertamente chiíes de este grupo de autores,[224] el rey filósofo de Platón-Fārābī se identifica en los *Rasā'il* con la figura del *imām*, heredero legítimo de Mahoma y de ʿAlī, que aúna las funciones de líder político y religioso. De acuerdo con la interpretación de los Ijwān aṣ-Ṣafā, que persiguen la conciliación del racionalismo con la tradición islámica, Mahoma es el rey filósofo por antonomasia, ejemplo de la rara combinación de profeta, sabio y líder militar en una sola

[221] Son las traducciones de *madīna'* que proponen en el caso de Fārābī, respectivamente, Manuel Alonso Alonso ("Estado") y Miguel Cruz Hernández ("sociedad"; Cruz Hernández, 1985: 86).

[222] Esta analogía tripartita (cabeza=gobernante/s, pecho/corazón=guardianes, abdomen=trabajadores) aparece formulada tal cual en el *Timeo* (Pl. *Ti.* 70a-c), pero se sobreentiende a lo largo del cuarto libro de la *República*.

[223] Obsérvese que Fārābī usa directamente el préstamo del griego φιλόσοφος.

[224] Henry Corbin afirma que Fārābī, de origen centroasiático, era también chií y que esto se manifiesta en su pensamiento; pero, al igual que tantas otras propuestas de Corbin, no hay suficiente evidencia como para demostrarlo (Corbin, 1993: 158). Actualmente, no hay consenso sobre la afiliación religiosa de Fārābī, a quien distintos analistas consideran suní, chií o incluso ismailí (Baffioni, 2002: 3).

persona (Baffioni, 2011: 75-77). Es su don para la contemplación directa de la verdad (*ḥaqīqa'*, correspondiente a la ἀληθεία de Platón), que se corresponde con el plano suprasensible de la realidad, lo que hace de Mahoma un canal idóneo para la revelación y para la expresión de la justicia divina. El Profeta es un puente entre los hombres y Dios, siendo este filosóficamente entendido como ser primero (*al-wūŷūd al-āwwal* en Fārābī[225] y los racionalistas islámicos, τὸ ἕν en Plotino). He aquí un planteamiento de raigambre neoplatónica, derivado de la teoría de la emanación de Plotino, aplicado sobre la política y teología islámicas.

7.2: Alejandro como rey filósofo

El desmesurado prestigio alcanzado desde la Antigüedad por el nombre de Alejandro ha propiciado las reconstrucciones más dispares de su personalidad y de su significación política. En los extremos opuestos de este abanico de interpretaciones de Alejandro tenemos, por una parte, la leyenda negra alimentada en Occidente por autores como Quinto Curcio y en Oriente por las tradiciones del folclor iranio (*cf. supra* 3.3.1) y, por otra, su idealización como rey filósofo, encarnación del ideal autocrático de justicia y buen gobierno propuesto por Platón en la *República* y el *Político*. Quizás el autor que más hizo en la Antigüedad por mostrar una imagen predominantemente positiva de Alejandro fue Plutarco,[226] que dedicó un amplio pasaje de su *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* a presentar al macedonio como un auténtico filósofo:

> ἄβουλος οὖν καὶ προπετὴς Ἀλέξανδρος ἐξ εὐτελῶν οὕτως ἐπὶ τὴν τηλικαύτην δύναμιν ὁρμώμενος; οὐ μὲν οὖν. τίς γὰρ ἀπὸ μειζόνων ἢ καλλιόνων ἀφορμῶν ἀνήγετο, μεγαλοψυχίας, συνέσεως, σωφροσύνης, ἀνδραγαθίας, αἷς αὐτὸν ἐφωδίαζε φιλοσοφία πρὸς τὴν στρατείαν. […] καταφρονοῦμεν ὅτι δηλαδὴ περὶ συλλογισμῶν οὐδὲν οὐδὲ περὶ ἀξιωμάτων ἔγραψεν, οὐδ' ἐν Λυκείῳ περίπατον συνέσχεν οὐδ' ἐν Ἀκαδημείᾳ θέσεις εἶπεν: τούτοις γὰρ ὁρίζουσι φιλοσοφίαν οἱ λόγον αὐτὴν οὐκ ἔργον νομίζοντες. καίτοι γ' οὐδὲ Πυθαγόρας ἔγραψεν οὐδὲν οὐδὲ

[225] Fār. *Md. Fḍ.* 1; Dieterici, 1895: 5.

[226] Aunque tampoco ocultó los aspectos más oscuros de su personalidad, como el arrebato de cólera que le llevó a matar a Clito el Negro (Plut. *Alex.* 50-52).

Σωκράτης οὐδ' Ἀρκεσίλαος οὐδὲ Καρνεάδης, οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων. […] πόθεν οὖν ἐπιστεύθησαν ἐκεῖνοι φιλοσοφεῖν; ἀφ' ὧν εἶπον ἢ ἀφ' ὧν ἐβίωσαν ἢ ἀφ' ὧν ἐδίδαξαν. ἀπὸ τούτων κρινέσθω καὶ Ἀλέξανδρος ὀφθήσεται γὰρ οἷς εἶπεν οἷς ἔπραξεν οἷς ἐπαίδευσε φιλόσοφος.

> ¿Actuó, pues, Alejandro a la ligera y precipitadamente al lanzarse con tan escasos recursos contra unas fuerzas inmensas? En modo alguno. Pues ¿acaso alguien se ha puesto en marcha alguna vez con una equipación más noble y hermosa? Grandeza de alma, sagacidad, templanza, varonil arrojo: con todo esto le equipó la filosofía para su campaña. […] Es ocioso decir que no escribió nada sobre silogismos ni sobre axiomas, ni se dedicó a dar paseos por el Liceo, ni pronunció argumentos en la Academia; pues esto es lo que creen que es la filosofía quienes la toman por un discurso, no por una actividad, aun cuando Pitágoras no escribió nada, ni Sócrates, ni Arcesilao, ni Carnéades, que son los más celebrados entre los filósofos. […] ¿Cómo es, pues, que consideramos a estos como tales? Por lo que dijeron, por cómo vivieron, por lo que enseñaron. Júzguese en base a esto, y quedará manifiesto que Alejandro fue filósofo: por lo que dijo, por lo que hizo, por lo que enseñó. (Plut. *De Alex. Fort.* 1.4)

Este texto idealizado, cuasi hagiográfico, ofrece un violento contraste con la caracterización de Alejandro, típica de los historiadores helenísticos y latinos, como un monarca agresivo, ambicioso, colérico y excesivamente aficionado al vino: en fin, un temperamento difícilmente conciliable con la templanza (σωφροσύνη) que le atribuye Plutarco. No en vano, σωφροσύνη aparece en la *República* como una de las principales características del verdadero filósofo, a quien correspondería en justicia el cargo de piloto de la nave del estado (Pl. *Resp.* 490c).

Sean cuales fuesen los motivos de Plutarco para rehabilitar la imagen del macedonio, y pese al sarcástico escepticismo de autores como Luciano (*cf. supra* 6.4), la reconstrucción del personaje de Alejandro como rey sabio consiguió cuajar en el imaginario cultural de la Antigüedad tardía. Así, en el *patchwork* de materiales literarios que constituye el Pseudo-Calístenes encontramos también discursos de carácter filosófico en boca de Alejandro (Asirvatham, 2012: 318). Verbigracia, cuando los brahmanes de la India le preguntan por qué, siendo mortal, desperdicia su tiempo en la guerra y en sus vanas ambiciones de conquista universal, Alejandro se justifica apelando filosóficamente a la voluntad divina (ἄνωθεν προνοία) en cuyas manos él mismo no es más que un peón:

ταῦτα ἐκ τῆς ἄνωθεν προνοίας διοκοῦνται, ἵνα ἡμεῖς [ὑμῖν] διάκονοι γενώμεθα τῆς ἐκείνων ἐπιταγῆς. οὐ γὰρ κινεῖται θάλασσα, εἰ μὴ πνεύσῃ ἄνεμος, οὐδὲ σαλεύεται δένδρα, εἰ μὴ ῥιπίζῃ πνεῦμα, οὐκ ἐνεργεῖται ἄνθρωπος εἰ μὴ ἐκ τῆς ἄνωθεν προνοίας. κἀγὼ δὲ παύσασθαι θέλω τοῦ πολεμεῖν, ἀλλ' οὐκ ἐᾷ με ὁ τῆς γνῶμης μου δεσπότης.

Estas cosas las gobierna la providencia desde lo alto, a fin de que nosotros seamos esclavos y servidores bajo su mando. Que no se mueve el mar si no sopla el viento, ni se agitan los árboles si no los empuja la brisa. Tampoco actúa el hombre a no ser movido por la voluntad divina. También yo deseo detenerme ante la guerra, pero no me deja el señor que rige mi entendimiento. (Ps.-Callisth. 3.6; trad. de Carlos García Gual, p. 163)[227]

Este pasaje introduce por primera vez un tema que será fundamental en la construcción medieval del personaje de Alejandro: su sumisión a la voluntad divina.

Hemos visto cómo en el Medievo, tanto en Oriente como en Occidente, proliferan las colecciones gnomológicas de aforismos atribuidos a personajes de prestigio de la Antigüedad. Dentro de este corpus de literatura sapiencial, las obras que recogen consejos (apócrifos, obviamente) de Aristóteles a Alejandro se convirtieron en un subgénero en sí mismo. De ahí no había más que un paso a atribuir las sentencias al propio Alejandro, convirtiéndole en paradigma de rey sabio a imagen y semejanza del Salomón bíblico (ár. Suleīmān)[228]. La literatura apotegmática árabe contiene una amplia colección de máximas (ár. *ḥikam*) atribuidas a Alejandro, conocidas genéricamente como "enseñanzas de al-Iskandar" (ár. *ādāb Al-Iskandar*): estas aparecen en las obras de Mubaššir, Ṯaʿālibī, Šahrastānī, Šahrazūrī, Ḥunaīn ibn Isḥāq, Siŷistānī, Ibn Hindū y otros autores de la tradición literaria árabe medieval; muchas de estas sentencias procedían de los gnomologios bizantinos (compilados por eruditos cristianos como Andrés de Creta, Máximo el Confesor o Antonio Melisa), y con toda probabilidad fueron transmitidas al árabe a través de traducciones al siríaco (Rodríguez Adrados, 2001: 144 ss.; Doufikar-Aerts, 2010: 113-120).

[227] En resumidas cuentas, esta justificación de la guerra es sorprendentemente semejante a la razonada por Kṛṣṇa en el *Bhagavad Gītā*, el texto sagrado por antonomasia del hinduismo. ¿Es casualidad que el Alejandro del Pseudo-Calístenes la defienda precisamente en la India en plena conversación con los brahmanes?

[228] Sobre el τόπος de Alejandro y Salomón como figuras paralelas en la literatura árabe y persa, *cf.* Piemontese, 2010: 37-38.

Toda esta tradición aforística en torno a Alejandro, que tanta popularidad alcanzó, tiene bien poco que ver con el pensamiento político de Platón. Respondía más bien a la necesidad de atribuir a un nombre de prestigio del pasado la autoría de frases (o perlas de sabiduría) que contenían enseñanzas morales. Si nos fijamos, esta práctica sigue hoy más viva que nunca: cualquier majadería despierta la veneración del gran público si se pone entre comillas y se le planta la firma de Einstein o Picasso. Empero, en la época histórica que nos ocupa, la atribución arbitraria de sentencias a Alejandro, legitimadas de este modo sobre un dudoso argumento de autoridad, sirvió para rodear al personaje de una aureola de filósofo. El terreno estaba sembrado para que un autor culto como Neẓāmí vinculara al sentencioso Alejandro/Eskandar de la literatura sapiencial con la tradición (neo)platónica del rey filósofo, tal como había sido reelaborada por los racionalistas islámicos: Fārābī y los Ijwān aṣ-Ṣafā.

7.3: Las tres semillas de Neẓāmí. Eskandar como rey, sabio y profeta

De los dos extensos masnavíes que Neẓāmí dedicó a la figura de Eskandar (*cf. supra* 5.4.1), el primero (*Šarafnāmé*) está dedicado a su vertiente como líder político y militar, mientras que el segundo (*Eqbālnāmé*) se centra en su caracterización como sabio y profeta. En uno de los capítulos iniciales del *Šarafnāmé*, el poeta hace una esclarecedora declaración de intenciones:

mabin sarsarí su-ye ān šahriār	ke ham tiġ zan bud o ham tāŷdār
goruhiaš jānand ṣāḥeb sarir	velāyat setān balke āfāq gir
goruhi ze divān-e dastur-e u	be ḥekmat nebeštand manšur-e u
goruhi ze pākí o din parvarí	paẕirā šodandaš be peiġambarí
man az har se dāné ke dānā fešānd	derajti borumand jāham nešānd

> No le restes importancia a este soberano [Eskandar], / que ora blandía la espada, ora ceñía la corona. / Algunos le llamaban señor del trono, / poseedor de la autoridad y, aún más, conquistador del horizonte; / otros, en su entorno, preservaron sus decretos / por escrito como ejemplos de sabiduría; / otros, por su pureza y religiosidad, / reconocieron su condición de profeta. / Yo, de estas tres semillas que sembró el sabedor, / haré crecer un árbol cargado de frutos (Nẓ. G. *ŠN* 8.42-46; *cit.* en Bürgel, 2011: 26).

Estas tres semillas, que corresponden a otros tantos planos de interpretación de la figura de Eskandar, coinciden con las expuestas por Fārābī en el vigesimoséptimo capítulo de su *Al-madīna' al-fāḍila'* como las tres facetas del gobernante ideal: rey, sabio y profeta (Bürgel, 2010: 28; 2011: 26; Manteghi, 2018: 77). Examinémoslas una por una:

a) *Ṣāḥeb sarir*, literalmente "señor del trono", es una fórmula poética que traslada al persa la voz árabe *ra'īs* ("cabeza" o "gobernante") usada por Fārābī (*cf. supra* 7.1).

b) Para referirse a la categorización del rey como sabio, Fārābī y Neẓāmí usan palabras que comparten una misma raíz árabe, **ḥkm*: *ḥakīm*, "sabio" (Fārābī), y, lo que es lo mismo, el poseedor de *ḥekmat*, "sabiduría" (Neẓāmí). Sin embargo, Neẓāmí evita el término *faīlasūf* usado por Fārābī, que existía igualmente en persa (con idéntica grafía, pero pronunciado *filsuf*) como transliteración directa del φιλόσοφος griego. En la totalidad del vastísimo *Jamsé* de Neẓāmí, Johann-Christoph Bürgel afirmaba que solo aparece una vez la palabra *filsuf*, en el Haft Peikar;[229] nosotros hemos localizado otra más en el *Šarafnāmé*, pero en todo caso es evidente que el término escasea significativamente en la obra de Neẓāmí.[230] Este tenía buenas razones para ello. Tomemos en consideración que *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé* están escritos en un entorno suní en una época en que el discurso de ortodoxia de Algacel dominaba el clima cultural del mundo musulmán. La filosofía (ár. *falsafa'*) estaba vetada en cuanto especulación racionalista que ponía en cuestión la primacía de la fe sobre la razón, y *faīlasūf* era sinónimo de hereje. Esto es precisamente lo que predicaba, ya desde el título, la obra más influyente de Algacel, *La destrucción de los filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa'*).

   Pese a la evidente simpatía de Neẓāmí por la sabiduría de los antiguos, el poeta tenía que medir cuidadosamente cada una de sus palabras para no caer en una acusación de herejía. Por ello, pese a que el *Eqbālnāmé* dedica la mayor parte de su contenido a discutir las doctrinas de los filósofos de la Antigüedad grecolatina (*cf. infra* 8), ninguno de ellos es etiquetado como *filsuf*, sino siempre como *ḥakim*. En persa, el *ḥakim* tiene la connotación de que su *ḥekmat*

[229] En Nẓ. G. *HP* 29.158 (Bürgel, 2011: 27).

[230] En Nẓ. G. *ŠN* 21.18; ed. Waḥid Dastgerdí, 2015: 141.8.

procede directamente de la inspiración divina. Al-Ḥakīm, "el Sabio" (*Q.* 31.27, 46.2, 57.1, 66.2), y, procedente de la misma raíz, Al-Ḥakam, "el Juez" (*Q.* 22.69),[231] son dos de los epítetos de Dios establecidos por la tradición islámica, y por tanto el vocablo persa *ḥakim* tiene una resonancia sagrada que está ausente del término *filsuf*, de carácter más laico y más técnico. En el verso que inaugura su *Jamsé* (*hast kelid dar ganŷ-e Ḥakim*, "esta es la llave del tesoro del sabio"; *cf. supra* 5.4.1), el propio Neẓāmí usa la palabra *Ḥakim* jugando con su ambigüedad: ¿se refiere a Dios omnisciente o al sabio inspirado por Dios?

La sustitución de *filsuf* por *ḥakim* en el discurso de Neẓāmí tiene una importante implicación: al denotar la intervención de Dios en la transmisión de la sabiduría, Neẓāmí está adaptando a la ortodoxia islámica la que, en el fondo, no ha dejado de ser la figura del filósofo. Clasificar a Sócrates como un *ḥakim* lo hacía, al menos, tolerable para los ulemas de la época.

c) *Peiġambar* es el equivalente persa del término árabe *nabī*, "profeta". La versión islámica del gobernante ideal según la tradición platónica no podía sino añadir este tercer término al binomio "rey filósofo". La condición profética del rey virtuoso se interpreta como una sanción divina de su autoridad. En el caso de Alejandro, esta legitimación está registrada en el mismísimo Corán desde el momento en que se identifica el Ḏū 'l-Qarnaīn de la azora 18 con el Eskandar de la historia y de las leyendas.

Al reunir en una sola persona las tres misiones (política, filosófica y profética), Neẓāmí hace de Eskandar precursor de Mahoma, quien según la tradición islámica llevó aquellas a su perfección (Marzolph, 2011: 73).

Merece destacarse que la reelaboración del personaje de Eskandar como rey filósofo operada por Neẓāmí es una excepción en el panorama literario de la Persia medieval. En las demás versiones persas de la leyenda (*Šāhnāmé*, *Eskandarnāmé*, *Āyiné-ye Sekandarí*), Eskandar será un personaje más o menos complejo, pero en todo caso se ciñe a su papel de héroe épico; aunque muestre aprecio por la filosofía y guste de rodearse

[231] Sobre los 99 nombres de Dios en la tradición islámica, *cf.* Ernst, 1997: 82-84. Obsérvese que los nombres, lejos de constituir un canon unificado, varían según las distintas listas (Morgan, 2010: 10).

de filósofos, él mismo, hombre de acción por excelencia, pone de manifiesto escasas dotes para esta actividad.

El *Dārābnāmé* es un caso aparte, en el que merece la pena que nos detengamos: según la trama de Ṭarsusí, Aristóteles había educado al joven Eskandar en las ciencias hasta convertirlo en el más sabio de los hombres (Gaillard, 2005: 105-108). Sin embargo, nada más acceder a la corona, el rey y el filósofo tienen un desencuentro y discuten acaloradamente por un motivo de lo más nimio que aquí no viene a cuento; dejándose llevar por su natural colérico, Eskandar manda encarcelar a su maestro. Este, arrastrado por los guardias, arroja una maldición irreversible sobre su discípulo por la que este olvida todo lo aprendido y pierde toda su sabiduría (y la pierde, en efecto, físicamente… ¡a través de la transpiración!). Desde este momento, Eskandar, recién instalado en el trono, se convierte en un rey ignorante, incapaz de tomar decisiones por sí mismo; de ahí que se rodee de un círculo de filósofos a los que constantemente pide consejo (Gaillard, 2005: 131-132).

Esta historia fantástica, obviamente de raíz irania, está en las antípodas de la construcción neoplatonizante de Alejandro como idealizado rey filósofo. El relato de Ṭarsusí resulta doblemente interesante, ya que la ingratitud de Alejandro hacia su maestro, a quien ordena cargar de cadenas en un arrebato de ira, podría ser un trasunto legendario del prendimiento de Calístenes de Olinto, pariente y discípulo de Aristóteles. Como es bien sabido, Calístenes, que acompañaba al Alejandro histórico en sus campañas, acabó cayendo en desgracia y muriendo en cautividad (o, según otros, ejecutado por orden directa de Alejandro)[232]. Una historia que resultaría sin duda muy atractiva a los persas que elaboraron la leyenda negra oriental de Alejandro, de la cual quedan elementos residuales en el *Dārābnāmé*.

[232] Aunque Calístenes fue procesado por traición en la Conspiración de los Pajes, los autores griegos sugieren que la verdadera causa de su caída en desgracia fue su rechazo al protocolo de la προσκύνησις instituido por Alejandro. Sobre los episodios de la tensión entre Calístenes y Alejandro, la προσκύνησις y la Conspiración de los Pajes, *cf.* Arr. *Anab.* 4.10-14, Plut. *Alex.* 53-55, Curt. 8.5-8 y Diog. Laert. 5.5.

7.4: Eskandar en la ciudad de los bienaventurados: los textos

De acuerdo con la tradición del Pseudo-Calístenes, la búsqueda de la fuente de la eterna juventud lleva a Alejandro a los confines más remotos de la tierra. En este punto de la narrativa, justo antes de que el héroe se adentre, al frente de su ejército, en las tierras donde nunca luce el sol, los manuscritos del grupo α incluyen la siguiente frase, tan lacónica como enigmática: ἐκεῖ οὖν ἐστιν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα ("Allí está el llamado país de los bienaventurados"; Ps.-Callisth. 2.39)[233]. Aunque el Pseudo-Calístenes no dice más sobre el asunto, aquí se apela claramente al τόπος de la literatura paradoxográfica griega que suponía la existencia de sociedades utópicas en la periferia de la ecúmene. Con estos relatos, los autores griegos lanzaban una moralizante llamada de atención a sus contemporáneos mostrándoles el contraste entre, por una parte, estas comunidades ficticias de hombres sencillos que vivían en armonía y, por otra parte, la sociedad de su tiempo, lastrada por la injusticia, la miseria, la guerra, la impiedad y todo tipo de mezquindades, vicios y necesidades superfluas. Quizá la más representativa de estas antiguas utopías (valga el uso anacrónico de la palabra, introducida siglos después por Tomás Moro) es la descrita por Evémero de Mesene (s. III AEC) a propósito de la isla de Panquea,[234] supuesto destino en la ruta del incienso, más allá de los confines de la *Arabia Felix* (Domínguez García, 1994: 79-114). Otro archipiélago de características semejantes es descrito por Yámbulo en un inverosímil relato paradoxográfico (Diod. Sic. 2.55-60). Pero ya se podían encontrar trazas del relato utópico mucho antes de estos autores, como por ejemplo en las descripciones de etíopes e hiperbóreos en la obra de Heródoto (Albadalejo Vivero, 2005: 229-254), o, antes aún, en el país de los feacios de la *Odisea*.

[233] No compartimos el criterio de Daniel Ogden, que considera que con μακάρων χώρα el autor se refiere al país de la oscuridad, escenario de la aventura que se encuentra a continuación en el texto. (Ogden, 2010: 207)

[234] La influyente obra de Evémero en la que refiere el relato de Panquea, *Inscripción sagrada*, no ha llegado hasta nosotros, pero otros autores recogen fragmentos y resúmenes. Así, a través de la *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo conocemos bien la Panquea de Evémero (Diod. Sic. 5.41-46).

El *Šāhnāmé* menciona, casi tan brevemente como el Pseudo-Calístenes, la última ciudad que Eskandar encuentra antes de entrar en Ẓolamāt, la región de la oscuridad. Ferdōsí se limita a calificar a esta ciudad del fin del mundo como extensa y hermosa:

hami raft tā suye šahri resid — ke ān rā miān o karāné nadid
hamé harč bāyad bedú dar farāj — por az bāġ o meidān o eyvān o kāj

> Prosiguió su camino hasta llegar a una ciudad / de la que ni el centro ni los límites se vislumbraban; / todo cuanto cubría en su vastedad / rebosaba de jardines, plazas, logias y palacios. (Frd. *ŠN* 34.33.2-3)

La única función de esta ciudad dentro de la narrativa de Ferdōsí será que aquí el profeta Jeẓr se presenta a Eskandar, ofreciéndole sus servicios como guía en Ẓolamāt.

En el *Eskandarnāmé* anónimo, la ciudad sin nombre aparece en el mismo punto de la narrativa (inmediatamente antes de llegar a Ẓolamāt), pero aquí es mucho más que un mero escenario para la aparición del personaje de Jeẓr:

> [Šāh Eskandar] be šahri resid ke dar ān šahr mivehá-ye ʿaŷib bud o laṭif ke meṣl-e ān hič ŷāi nádide bud. Mardomān-e ān šahr piš-e šāh āmadand. Eskandar išān rā goft: "ʿaŷāyeb darín šahr-e šomā čist?"
>
> Goftand: "šāhā, darín šahr-e mā ʿayāyeb-e besiārast o in šahr-e mā kanāré-ye ŷahānast o tā be Ẓolamāt nazdikast o in šahr-e mā bist o čahār darvāzé dārad o mardom rā qiās nist o mā rā pādešāhi bud námānde ast o aknún pādešāh o qāẓí jōd nist o darín šahr darvíš o tavāngar yeksānast o darvāzehā o anbārhā o jānehā-ye mā rā dar o band nist."
>
> Šāh Eskandar goft: "ʿaŷāyeb ast, in aḥvāl bā man beguí."
>
> Goftand: "darviš o tavāngar azān yeksānast ke mā rā ānče hast yekŷā bajš kardé-im vāgar marā bāšad o hamsāyé-ye marā nabāšad nimi az ān čiz bedú daham tā rāst bāšim o pādešāh o qāẓí az bahr-e ān nist ke pādešāh o qāẓí az bahr-e ān bāyad tā mardom māl-e yekdigar nágirand o bar yekdigar ẓolm nákonand. Čōn māl-e hamé yeksān bāšad pādešāh o qāẓí koŷā barim? Va darhā-ye sarā o darvāzé o anbārhā az bahr-e ānast ke māl-e yekdigar nábarim, dar o band koŷā barim? Va in gōdhā ke bar dar-e jānehā-ye jiš bekandé-im az bahr-e ān kardé-im tā har ruz mā rā marg yād bāšad."

[El rey Eskandar] llegó a una ciudad en la que había frutas raras y sabrosas, como no había visto antes en ningún otro lugar. Las gentes de aquella ciudad se presentaron ante el rey. Díjoles Eskandar: "¿Cuáles son las maravillas de vuestra ciudad?"

Dijeron: "Oh rey, muchas son las maravillas en esta ciudad nuestra. Esta ciudad nuestra está en el extremo del mundo, en las proximidades de Ẓolamāt. Esta ciudad nuestra tiene veinticuatro puertas, y no hay desigualdad entre las personas. Antes teníamos rey, pero dejamos de tenerlo y ahora no hay ni rey ni magistrado. En esta ciudad son iguales los ricos y los pobres, y no hay portón ni cerrojo en las murallas, los almacenes o las casas."

Dijo el rey Eskandar: "¡Esto sí que es maravilloso! Contadme más sobre tales cosas."

Dijeron: "Los ricos y los pobres son iguales entre sí porque todo cuanto poseemos lo hemos repartido entre todos: si yo tengo y mi vecino no tiene, le doy la mitad de lo mío y así los dos tenemos lo mismo. No nos hacen falta reyes ni magistrados, porque los reyes y magistrados están para velar por que los hombres no se adueñen de la propiedad ajena y para que no cometan injusticias unos con otros; como entre nosotros el patrimonio de todos es igual, ¿para qué queremos rey o magistrados? En cuanto a los cerramientos en casas, murallas y almacenes, ¿qué necesidad hay de portones y cerrojos si no deseamos los bienes ajenos? Y estos agujeros que hemos cavado a la puerta de nuestras casas, los hemos hecho a fin de acordarnos todos los días de la muerte." (*Esk.* 14; Afshar, 1964: 201-202)

Con estas palabras, el anónimo autor del *Eskandarnāmé* está describiendo una sociedad utópica que un analista político de hoy vería muy próxima a los ideales del anarcocomunismo. Los miembros de la comunidad viven en igualdad, las riquezas están repartidas equitativamente y no existe una estructura estatal de control de ningún tipo: ni gobierno, ni jueces, ni policía. El buen funcionamiento de la sociedad se debe a factores como el común sentido de la justicia, la voluntad de cooperación y la sumisión a la voluntad divina de todos sus miembros.

En Neẓāmí vuelve a aparecer la ciudad de los justos, pero el tema parece interesar sobremanera al autor, ya que le da un especial relieve. No vamos a reproducir y traducir aquí, por cuestiones de espacio, el episodio completo, sino tan solo parte de la respuesta que da a las preguntas de Eskandar el representante de los habitantes de la ciudad. Este explica, tras las consabidas fórmulas de cortesía:

čenān dān ḥaqiqat ke mā in goruh ke hastim sākén darín dašt o kuh

goruhi ẓaʿifān-e din parvarim
sar-e mui az rāstí nagẕarim

nadārim bar pardé-ye kaŷ basič
beŷoz rāst bāzí nadānim hič

dar-e kaŷraví bar ŷahān basté-im
ze donyā bedín rāstí rasté-im

doruġi nagu'im dar hič bāb
be šab bāžguné nabinim jāb

naporsim čizi kazú sud nist
ke Yazdān az ān kār jošnud nist

paẕirim harč ān jodā'i bovad
joṣumat jodāí āzmā'i bovad

nakušim bā kardé-ye kardegār
parastandé rā bā joṣumat čekār

čō ʿāŷez bovad yār yārí konim
čō sajtí resad bordbārí konim

gar az mā kasi rā ziāni resad
vazān rejné mā rā nešāni resad

bar ārimaš az kisé-ye jiš kām
be sarmāyé-ye jōd konimaš tamām

nadārad ze mā kas ze kas māl biš
hamé rāst qesmim dar māl-e jiš

šomārim jōd rā hamé hamsarān
najandim bar geryé-ye digarān

ze dozdān nadārim hargez harās
na' dar šahr šaḥné na' dar kuí pās

ze digarkasān mā nadozdim čiz
ze mā digarān ham nadozdand niz

nadārim dar jānehā qofl o band
negahbān na' bā gāv o bā gusfand

Jodā kard jordān-e mā rā bozorg
soturān-e mā fāreġ az šir o gorg

agar gorg bar miš-e mā dam zanad
halākaš dar ān ḥāl bar ham zanad

gar az kešt-e mā kas barad jušé-i
resad bar delaš tiri az gušé-i

bekārim dāné gah-e kešt o kār
sepārim kešté be Parvardegār

nagardim bar gerd-e gāvars o ŷō
magar baʿd-e šeš mah ke bāšad derō

be mā az ānče bar ŷā-ye jōd miresad
yeki dāné rā haftṣad miresad

čenín gar yeki kār o gar ṣad konim
tavakkol bar Izad na' bar jōd konim

negahdār-e mā hast Yazdān o bas
be Yazdān panāhim o digar be kas

soján činí az kas nayāmujtim
ze ʿeib-e kasān didé bar dujtim

gar az mā kasi rā resad dāvarí
konimaš sō-ye maṣlaḥat yāvarí

nabāšim kas rā be bad rahnamún
naŷu'im fetné narizim jun

be ġam jārí-e yekdegar ġam jōrim
be šādí hamān yār-e yekdigarim

farib-e zar o sim rā dar šomār
nabārim o nāyad kasi rā be kār

nadārim jōrdí yek az yek dariġ
najāhim ŷō sangí az kas be tiġ

dad o dām rā nist az mā goriz
na' mā rā bar āzār-e išān setiz

be vaqt-e niāz āhú o ġorm o gur
ze darhā dar āyand mā rā be zur

az ān ŷomlé čōn dar šekār āvarim
be meqdār-e ḥāŷat bekār āvarim

degarhā ke bāšim az ān bi-niāz
nadārimešān az dar o dašt bāz

na' besyār jārim čōn gāv o jar
na' lab niz bar basté az jošk o tar

jōrim ān qadar māyé az garm o sard
ke čandān-e digar tavānim jōrd

ze mā dar ŷavāní namirad kasí
magar pir ku ʿomr dārad basí

čō mirad kasí del nadārim tang
ke darmān-e ān dard nāyad be čang

pas-e kas nagu'im čizi nahoft
taŷassós nasāzim k'in kas če kard
beharsān ke mā rā resad jub o zešt
beharč Āfarinandé kardast rāst
kasi girad az jalq bā mā qarār
čo az sirat-e mā degarguné šōd

ke dar piš-e ruyaš nayārim goft
faġān bar nayāvrim kān rā ke jōrd
sar-e jōd natābim az ān sarnevešt
nagu'im k'in čun o ān az koŷāst
ke bāšad čō mā pāk o parhizgār
ze pargān-e mā zud birún šōd

Conoce, pues, la verdad: nosotros somos una comunidad / que reside en este valle y en este monte; / somos una comunidad de gentes humildes y piadosas, / no nos desviamos ni un pelo del recto camino. / Entre nosotros no nos prestamos al engaño, / no toleramos más que el juego limpio. / Hemos cerrado al mundo la puerta de la maldad, / con nuestra rectitud nos hemos liberado de lo mundano. / Bajo ningún concepto decimos mentira, / por las noches dormimos tranquilos. / No perseguimos las cosas superfluas, / por las que Dios no mostraría aprobación. / Tenemos por bueno cuanto viene del Señor; / con la discordia Él nos pone a prueba. / No luchamos contra la voluntad de Dios: / ¿qué interés tiene el piadoso en la discordia? / Cuando el amigo no puede valerse por sí mismo, lo ayudamos; / cuando llegan las dificultades, las sobrellevamos con resignación. / Si alguno de nosotros pierde una cantidad / y nos percatamos de tal desventura, / se lo restituimos de nuestro propio bolsillo / y volvemos a completar su capital. / Entre nosotros, nadie tiene más que los demás, / todos poseemos en la misma proporción. / Todos nos tratamos como iguales, / no nos alegramos de la desgracia ajena. / Nunca tenemos miedo de los ladrones: / no hay ni policía en la ciudad ni vigilancia en las calles. / Puesto que nada robamos a los demás, / tampoco los demás nos roban a nosotros. / No tenemos en las casas cerrojo ni candado, / no hay vigilantes con las vacas y corderos. / Dios hizo grandes a los más débiles de nosotros; / nuestras reses están a salvo del león y del lobo. / Si el lobo se acercara a una de nuestras ovejas, / solo por ello le golpearía la muerte en el acto. / Si alguien se llevara un racimo de nuestros viñedos, / una flecha procedente de la nada le atravesaría el corazón. / En la temporada de siembra esparcimos el grano, / confiamos su cuidado al Señor; / no nos preocupamos de atender el mijo y la cebada / sino hasta que, pasados seis meses, recogemos la cosecha; / en todo aquello que sembramos, / un solo grano da setecientos. / Lo mismo da que trabajemos uno o cien, / nuestra confianza está puesta en Dios, no en nosotros mismos. / Nuestro protector es Dios, y basta: / en Dios está nuestro refugio, y en nadie más. / Hemos aprendido a no decir indiscreciones de nadie, / cerramos los ojos ante los defectos de los demás. / Si entre nosotros alguien presenta un pleito / lo aconsejamos buscando lo más ventajoso para él. / No mostramos a nadie el camino

del mal, / evitamos la violencia, no derramamos sangre. / Nos afligimos por las penas del prójimo, / e igualmente compartimos las alegrías. / No nos dejamos deslumbrar por el oro y la plata, / a nadie le son de utilidad. / Nunca nos negamos el pan el uno al otro, / no arrebatamos a nadie por la fuerza ni siquiera el sustento más humilde [lit. "cebada con guijarros"]. / Ni los animales salvajes ni el ganado huyen de nosotros; / tampoco nosotros los molestamos para hacerles daño. / En tiempos de necesidad, venados, cabras salvajes y onagros / acuden a nuestras puertas en grandes manadas. / De todos ellos, no cazamos / una cantidad mayor de la estrictamente necesaria, / y a los demás, de los cuales no tenemos necesidad, / les dejamos tranquilos en el valle y la llanura. / No comemos en exceso, como la vaca o el asno, / pero no nos abstenemos de bebida ni comida. / Comemos, de frío y de caliente, la cantidad justa: / paramos cuando aún nos cabría algo más. / Entre nosotros nadie muere joven, / tan solo los ancianos de muy avanzada edad. / Cuando alguien muere, no nos afligimos, / que llorando no se soluciona nada. / No contamos sobre nadie cosas a escondidas / que no nos atreveríamos a decirle a la cara. / No nos entrometemos en la vida de nadie, / lo que hagan los demás no es asunto nuestro [lit. "no montamos un espectáculo de lo que ha comido Fulano"] / Por causa de todo cuanto nos pasa, bueno o malo, / no nos alteramos, ya que es el destino; / como bien está todo cuanto dispone el Creador, / no nos quejamos de esto ni de lo otro. / Damos refugio entre nosotros a cualquier criatura / que, como nosotros, sea pura y virtuosa, / pero si se aparta de nuestras costumbres, / al instante la expulsamos de nuestra comunidad. (Nẓ. G. *EN* 36.114-157)

No solo Neẓāmí dedica a este episodio un pasaje mucho más extenso que en el *Eskandarnāmé*, sino que modifica la posición que ocupa dentro del plan general de la obra: después de que Eskandar ha asumido su misión como profeta en el *Eqbālnāmé* y ha llevado la verdadera religión por los cuatro puntos cardinales, e inmediatamente después de construir la muralla de Gog y Magog, el último rincón del mundo que visita es esta ciudad. Después de este episodio, lo único que resta por narrar en el *Eqbālnāmé* es la enfermedad de Eskandar, su muerte en Babilonia y las reflexiones de los filósofos en torno a su sepulcro. Este punto de la narrativa, por tanto, marca el fin de los viajes de Eskandar en la obra de Neẓāmí, lo que otorga al episodio una significación especial, al contrario del *Eskandarnāmé*, donde, entretejido en el resto de la narrativa, no pasa de lo puramente anecdótico. En el *Eqbālnāmé*, la llegada de Eskandar a la ciudad de los bienaventurados tiene un carácter de clímax (o más bien de clímax frustrado) paralelo al

episodio de la búsqueda del agua de la vida en el *Šarafnāmé*. Ambos episodios ilustran cómo las ambiciones del héroe quedan doblemente truncadas:

a) En el *Šarafnāmé* acompañamos a Eskandar en sus campañas y peregrinaciones por el mundo: empresa que a la postre resulta inútil, ya que culmina amargamente con la búsqueda fallida de las aguas de la inmortalidad (*cf. infra* 10).

b) En el plano político, la narrativa del *Eqbālnāmé* desarrolla el perfeccionamiento de Eskandar como *ḥakim* o rey filósofo para, finalmente, mostrarnos cómo llega a una sociedad ideal en la que la figura del rey, por sabio que este sea, es innecesaria. Puesto que los habitantes de la ciudad de los bienaventurados han aprendido a ser justos, solidarios y temerosos de Dios, no hace falta un intermediario entre la justicia divina y el pueblo. Eskandar, consagrado como soberano del mundo entero, ve cómo entre esta comunidad de hombres justos e iguales su autoridad queda suspendida. Con tan irónica situación, el poema de Neẓāmí da al traste con las aspiraciones de su protagonista.

En efecto, después de escuchar el discurso del representante de los ciudadanos virtuosos, Neẓāmí nos muestra a un Eskandar que ha quedado presa de la perplejidad y sumido en hondas reflexiones:

be del goft: "az in rāzehā-ye šegeft	agar ziraki pand bāyad gereft
najāham degar dar ŷahān tājtán	be har ṣeid gah dāmi andājtán
marā bas šod az har če andujtam	ḥesābí kazín mardom āmujtam."

> Díjose para sus adentros: "De estos escondidos arcanos, / si tengo entendimiento, debo tomar ejemplo: / no volveré a guerrear por el mundo, / ni a poner trampas a los animales. / No quiero ya nada de cuanto he atesorado, / de esta gente bien he aprendido la lección." (Nẓ. G. *EN* 36.160-162)

El episodio se puede interpretar, por tanto, como una fábula política que pone en tela de juicio la figura del gobernante ideal al presentarnos la estampa de la ciudad ideal. La especulación filosófica, teológica y política sobre la ciudad ideal tiene un amplio recorrido en la erudición clásica e islámica; no nos cabe duda de que el erudito Neẓāmí no era desconocedor de estas especulaciones, y que las tuvo en cuenta a la hora de elaborar su propia versión de la utopía.

7.5: La ciudad ideal: de Sócrates a los Ijwān aṣ-Ṣafā

En el grueso del discurso de la *República* de Platón, obra enormemente influyente en el pensamiento árabe medieval (*cf. supra* 7.1), el personaje de Sócrates describe detalladamente las características y la ordenación de la que, a su juicio, sería la πόλις perfecta. Fārābī, en su *Al-madīna' al-fāḍila'*, toma su inspiración del modelo platónico para describir el estado ideal. Ambas obras presentan la sociedad estructurada orgánicamente a semejanza del cuerpo humano, donde cada miembro se adecúa a su función formando un todo armonioso. Ambas obras afirman que la garantía del orden en la sociedad es que su(s) gobernante(s) sean conocedores directos de la verdad tal y como se presenta en el plano suprasensible de la realidad; Fārābī enriquece su discurso aplicando a esta concepción de la legitimación del poder la teoría de la emanación, de raigambre plotiniana. Ambas obras se extienden describiendo y catalogando diferentes modelos imperfectos de sociedad.

El pensamiento político de la *República*, la tradición neoplatónica y la obra de Fārābī se sedimentan en el humus cultural del que surgen las enciclopédicas epístolas de los Ijwān aṣ-Ṣafā. En ellas (especialmente en la 48) se describe una ciudad ideal que comparte muchas de sus características con las ya mencionadas en Platón y en Fārābī. Ya hemos señalado anteriormente la afinidad del pensamiento de Neẓāmí con los *Rasā'il* de los Ijwān aṣ-Ṣafā (*cf. supra* 5.4.1).

Sin embargo, los modelos sociales descritos en esta cadena de obras no se corresponden con la fabulosa ciudad de los bienaventurados descrita por Neẓāmí en el *Eqbālnāmé*. Esta es una sociedad esencialmente horizontal, caracterizada por la igualdad y la ausencia de figuras de autoridad, mientras que las sociedades ideales descritas por Platón, Fārābī y los Ijwān aṣ-Ṣafā deben su funcionamiento al escrupuloso respeto de un orden jerárquico entre sus miembros (De Callataÿ, 2005: 105). Es necesario buscar la genealogía de la utopía del *Eqbālnāmé* en un discurso más marginal dentro de esta misma línea de transmisión.

Así, en el libro segundo de la *República*, la primera sociedad que Sócrates describe en su λόγος es una comunidad ideal, de rasgos primitivos, que vive en armonía

conformándose con lo mínimo indispensable y con la satisfacción de las necesidades básicas:

> ἄλλο τι ἢ σῖτόν τε ποιοῦντες καὶ οἶνον καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα. καὶ οἰκοδομησάμενοι οἰκίας, θέρους μὲν τὰ πολλὰ γυμνοί τε καὶ ἀνυπόδητοι ἐργάσονται, τοῦ δὲ χειμῶνος ἠμφιεσμένοι τε καὶ ὑποδεδεμένοι ἱκανῶς: θρέψονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφιτα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πυρῶν ἄλευρα, τὰ μὲν πέψαντες, τὰ δὲ μάξαντες, μάζας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωχήσονται αὐτοί τε καὶ τὰ παιδία, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεούς, ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις.
>
> Su primer cuidado será procurarse grano, vino, vestidos, calzado y habitación; trabajarán, durante el estío, desnudos y sin calzado; y, durante el invierno, bien vestidos y bien calzados. Su alimento será de harina de cebada y trigo, con la que harán panes y tortas, que se les servirán sobre juncos o sobre hojas muy limpias; comerán acostados ellos y sus hijos en lechos de verdura, de nueza y de mirto; beberán vino, coronados con flores, cantando alabanzas de los dioses; juntos pasarán la vida agradablemente. (Pl. *Resp.* 372a-b; trad. de Patricio de Azcárate, p. 116)

La felicidad alcanzada por esta sociedad rudimentaria es del mismo tipo que la que el mito cultural moderno atribuye al *bon sauvage*. Sin embargo, en la *República*, Glaucón, uno de los interlocutores de Sócrates, rechaza este primer modelo despreciándolo como ὑῶν πόλις ("un estado de cerdos", Pl. *Resp.* 372d), por su modo de vida tosco y ajeno a los placeres que proporciona la vida urbana. A esto responde Sócrates:

> μανθάνω. οὐ πόλιν, ὡς ἔοικε, σκοποῦμεν μόνον ὅπως γίγνεται, ἀλλὰ καὶ τρυφῶσαν πόλιν. ἴσως οὖν οὐδὲ κακῶς ἔχει: σκοποῦντες γὰρ καὶ τοιαύτην τάχ' ἂν κατίδοιμεν τήν τε δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ὅπῃ ποτὲ ταῖς πόλεσιν ἐμφύονται. ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιής τις.
>
> Ya te entiendo. No es solamente el origen de un estado el que buscamos, sino el de un estado que rebose en placeres. Quizá no obraremos mal en esto, porque podremos de esta manera descubrir por dónde la justicia y la injusticia se han introducido en la sociedad. Sea de esto lo que quiera, el verdadero estado, el estado sano, es el que acabamos de describir. (Pl. *Resp.* 372e; trad. de Patricio de Azcárate, p. 117)

El personaje de Sócrates es consciente de la inviabilidad de esta πόλις cuyos habitantes son solidarios, sencillos, vegetarianos, iguales entre sí y, lo más importante de todo, verdaderamente felices: una auténtica μακάρων χώρα (usando la expresión del

Pseudo-Calístenes) que no puede existir sino en los mitos. Algunas de sus particularidades coinciden de forma llamativa con la utopía descrita en el *Eqbālnāmé*: la frugalidad de sus habitantes, su conducta piadosa y, lo que sorprende en una obra de contexto islámico suní, su consumo de vino. Pese a que las gentes de la ciudad en cuestión llevan la vida simple y austera de una comunidad de cuáqueros, Platón les representa bebiendo vino (ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου) y Neẓāmí, aunque no lo manifiesta tal cual, da dos pistas muy claras al respecto: cultivan vides (per. *jušé* significa "racimo") y no se abstienen de bebida (*nah lab niz bar basté az jošk o tar*).

La primera πόλις de la *República*, la que Glaucón llama "estado de cerdos", aparece en *Al-madīna' al-fāḍila'* como una más de las tipologías de sociedad imperfecta. Para la concepción jerárquica de Fārābī, tan apegada al neoplatonismo y a las ideas de la emanación plotiniana, era inconcebible un estado perfecto sin una estructuración vertical de las clases sociales y sin un gobernante, émulo de Mahoma, a la cabeza. Por eso, a este otro tipo de estado lo cataloga como *al-madīna' al-ḍarūriyya*, "la sociedad (o ciudad) de lo indispensable" (Cruz Hernández, 1985: 97), que se corresponde literalmente con la denominación que le da Platón al principio de su exposición en la *República*, ἡ ἀναγκαιοτάτη πόλις (Pl. *Resp.* 369d). Fārābī lo describe (seguimos la traducción de Manuel Alonso Alonso) como la *madīna'* "cuyos habitantes se limitan a lo necesario para sustentar sus cuerpos en la comida, en la bebida, vestidos, habitación, relaciones sexuales. Son gentes que se ayudan en la adquisición de esas cosas" (Cruz Hernández, 1985: 97). Pero por imperfecta que la considere, Fārābī no deja de reconocer que existe una gran afinidad entre la sociedad de lo indispensable y la sociedad ideal, como indica en otro de sus tratados, el *Fuṣūl al-madanī* (*Aforismos del político*; Sankari, 1970: 3).

Como colofón de esta contextualización del mito de la ciudad de los bienaventurados en una línea de pensamiento político de origen inequívocamente grecolatino, obsérvese que al hablar de su sociedad utópica ni el *Eskandarnāmé* ni el *Eqbālnāmé* se refieren a ella como país, estado o nación (per. *kešvar*), ni como territorio (per. *zamín*), que sería la traducción más fiel al término χώρα usado en el Pseudo-Calístenes. Por el contrario, usan siempre *šahr*, "ciudad", en consonancia con la *madīna'* árabe de Fārābī, la πόλις de los griegos y la *civitas* romana.

7.6: Aspectos del relato de la utopía en el *Eqbālnāmé* y el *Eskandarnāmé*. Algunas generalidades y particularidades, y su relación con la herencia clásica

La narrativa de la ciudad (ο πόλις, o *civitas*, o *madīna'*, o *šahr*) de los bienaventurados en la tradición oriental de la *Novela de Alejandro* presenta una serie de características que la hacen merecedora de figurar por derecho propio en la historia de las utopías literarias, iniciada ya en la Antigüedad griega con los relatos de Heródoto, Yámbulo o Evémero. Examinemos algunas de ellas.

7.6.1: Patrón narrativo

Si algo caracteriza al género literario de la utopía, cuyo exponente canónico es el celebrado texto de Tomás Moro, es que la exposición de la sociedad ideal se traza mediante el artificio diegético de un falso relato de viajes (Futre Pinheiro, 2006: 149). En *Utopía*, donde el narrador es el inverosímil explorador Raphael Hythloday, Moro se preocupa por que el carácter ficticio del relato quede manifiesto desde el mismo título: οὐ τόπος, "ninguna parte". En la posterior literatura utópica, desde la brillante parodia escrita por Jonathan Swift, *Gulliver's Travels* (1726), al anarquismo bucólico y futurista de William Morris en *News from Nowhere* (1890), se sigue típicamente el esquema narrativo de un extranjero que llega a una sociedad ideal, donde los lugareños le enseñan sus costumbres y ordenación social. El extranjero descubre, de esta forma, la posibilidad de una sociedad mejor, avergonzándose de los males e injusticias de la suya propia; desde este punto de vista, podríamos considerar la literatura utópica casi como un subgénero de la novela de aprendizaje. En todo caso, se trata, y esto nos interesa, de un patrón que hunde sus raíces en la literatura paradoxográfica griega.

Así, Heródoto no nos describe el modo de vida de los etíopes macrobios mediante un λόγος de carácter etnográfico, como hace con persas, egipcios o escitas, sino en forma de narración: el punto de vista del lector acompaña en todo momento a la mirada subjetiva del extranjero, en este caso una embajada de ictiófagos que ha viajado hasta allí a instancias de Cambises en una misión de espionaje (Hdt. 3.20.1). Por su parte, Yámbulo

afirmaba haber vivido un tiempo entre los habitantes de la "isla bienaventurada" (νῆσος εὐδαίμων) descrita en su inverosímil relato de viajes, que conocemos a través de Diodoro Sículo (Diod. Sic. 2.55.4). La flagrante mendacidad de Yámbulo, que se escudaba en el argumento de la αὐτοψία para legitimar relatos inverosímiles, fue objeto de una memorable parodia del género de mano de Luciano de Samósata: sus *Historias verdaderas* (s. II EC), donde el protagonista afirmaba haber viajado por mares de leche e islas de queso, llegando incluso a la luna, las costumbres de cuyos habitantes describe, siempre en primera persona, con la seriedad de un etnólogo.

El episodio de la ciudad de los bienaventurados en *Eskandarnāmé* y *Eqbālnāmé* se ciñe escrupulosamente a este patrón: Eskandar actúa en él asumiendo el rol de extranjero perplejo que es informado de las costumbres de la sociedad utópica por sus propios miembros.

7.6.2: Una sociedad aislada

Desde la Antigüedad, otro de los tópicos de las utopías políticas es el de situarlas en un lugar hiperbólicamente remoto o aislado, lejos de toda civilización conocida y desconectadas del resto del mundo (Futre Pinheiro, 2006: 158). Este es un recurso del autor para poder tomarse cuantas licencias quiera sin que nadie pueda demostrar de manera fehaciente que miente. Así, las sociedades con rasgos utópicos imaginadas por Heródoto se localizan en los confines de la ecúmene: los etíopes, a orillas del mar del sur (Hdt. 3.17.1); los hiperbóreos, como su propio nombre indica, más allá del viento del norte (Hdt. 4.32-36). Siguiendo la estela de las mitológicas islas de los bienaventurados (μακάρων νῆσοι),[235] las sociedades autosuficientes descritas por Evémero y Yámbulo están ubicadas en islas remotas.[236] En el relato del segundo, el archipiélago donde transcurre el episodio está ubicado en una latitud tan meridional que las constelaciones del firmamento nocturno resultan irreconocibles para el viajero (Diod. Sic. 2.58.7).

[235] La referencia literaria más antigua a estas islas afortunadas, edénica morada de los héroes, está en Hesíodo: Hes. *Op.* 171.

[236] Sobre las islas como escenario convencional para las sociedades utópicas en el imaginario griego, *cf.* Gómez Espelosín, 2000: 284.

La ciudad descrita en la tradición persa de la *Novela de Alejandro* reúne también esta característica: tanto en el *Šāhnāmé* como en el *Eskandarnāmé*, está en el último extremo de la *terra cognita*, inmediatamente antes de los territorios donde nunca sale el sol (*in šahr-e mā kanāré-ye ŷahānast o tā be Ẓolamāt nazdikast*, "esta ciudad nuestra está en el borde del mundo, cerca de Ẓolamāt"). En el *Eqbālnāmé*, más aún, marca la última frontera de los viajes de Alejandro. La ultraperifericidad de esta sociedad de los justos es condición *sine qua non* para que las costumbres de sus habitantes no se vean contaminadas por la mezquindad de las demás naciones de la tierra (*dar-e kaŷraví bar ŷahān basté-im*, "hemos cerrado al mundo la puerta de la maldad"). De acuerdo con el lugar común del *bon sauvage*, es el contacto con la sociedad lo que corrompe al individuo, que es bueno por naturaleza: una idea que no era ajena al pensamiento islámico medieval, como demuestra la influyente obra del andalusí Ibn Ṭufaīl, *El filósofo autodidacta* (ár. *Ḥayy ibn Yaqẓān*; s. XII); paralelamente, en la sociedad de "buenos salvajes" descrita por Neẓāmí en el *Eqbālnāmé*, el aislamiento del resto del mundo es lo que garantiza su permanencia en la virtud.

7.6.3: <u>La longevidad de los justos</u>.

Los habitantes de la ciudad de Neẓāmí siguen todas las costumbres que los médicos, tanto antiguos como modernos, vienen aconsejándonos para prolongar la vida: viven con sencillez; comen y beben frugalmente, pero sin abstenerse de nada; carentes de preocupaciones o de remordimientos, duermen bien por las noches. Por eso nadie muere joven (*dar ŷavāní námirad kasí*) y los ancianos no abandonan el mundo hasta contar con una edad muy avanzada (*pir ku ʿomr dārad basí*). Esto nos trae a la memoria el sobrenombre de μακροβίοι, "de larga vida", que Heródoto y otros autores antiguos daban a los virtuosos etíopes que habitaban el confín del mundo. Heródoto cifra en ciento veinte años la edad a la que suelen llegar los etíopes macrobios (Hdt. 3.23.1). El motivo de la longevidad aparece también en el hiperbólico relato de Yámbulo: este afirma que los habitantes de su isla bienaventurada alcanzan los ciento cincuenta años, edad a la cual se quitan la vida voluntariamente (Diod. Sic. 2.57.4).

7.6.4: El respeto a los animales

En varias ocasiones hemos señalado la filiación del pensamiento de Neẓāmí con los *Rasā'il* de los Ijwān aṣ-Ṣafā'. Esta resulta visible también en el tratamiento que hace el *Eqbālnāmé* de la relación entre hombres y animales en la utópica *madīna'* de los justos. La posición más habitual al respecto, tanto en Oriente como en Occidente, era (y todavía es) la que subordina los animales al hombre; la explotación animal sin contemplaciones queda doblemente justificada por los λόγοι oficiales de filosofía y religión:

a) El aristotelismo propugnaba que la función última de los animales era servir al hombre: τά φυτὰ τῶν ζῴω ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν ("Las plantas existen para los animales, y los animales por el bien del hombre"; Arist. *Pol.* 1256b).

b) La tradición bíblica, fuente de los tres grandes monoteísmos, recoge el famoso mandato dirigido por Yahvé a la especie humana: "Poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuantos animales se mueven sobre la tierra" (Gen. 1.28).

Sin embargo, ya desde la Antigüedad se alzaron algunas voces disidentes a favor de lo que hoy conocemos como derechos de los animales. Especialmente representativo de este discurso alternativo en la literatura clásica grecolatina es el pasaje de las *Metamorfosis* de Ovidio (s. I EC) que pone en boca de Pitágoras una vehemente defensa del vegetarianismo y una nostálgica evocación de la edad de oro, cuando hombres y animales convivían en paz (Ov. *Met.* 15.75 ss.). Otras fuentes griegas confirman la prohibición de matar animales entre los pitagóricos (Diod. Sic. 10.6, Diog. Laert. 8.13, Iambl. *VP* 107-108, Phot. *Bibl.* 249.1).[237]

En esta línea de pensamiento se halla la epístola 22 de los Ijwān aṣ-Ṣafā', sin duda la más conocida de los *Rasā'il*, cuya parte más sustancial recoge el *Pleito de los animales contra la humanidad*, una amena fábula protagonizada por animales que se aleja del tono general de la obra, denso y teórico. Desgajada de los *Rasā'il*, la fábula alcanzó gran

[237] Pese a la aparente contradicción entre tal prohibición y otra de las máximas pitagóricas, que elogia el sacrificio de animales a los dioses. Se contaba que el propio Pitágoras sacrificó un buey al descubrir el teorema que lleva su nombre (aunque, según Porfirio, este buey estaba hecho de harina; Porph. *VP* 36). Sobre toda esta cuestión, *cf.* Hernández de la Fuente, 2011: 84-85.

difusión, como testimonian las múltiples versiones y adaptaciones, traducidas a diferentes idiomas, que de ella se hicieron en el Medievo (hebreo, catalán y francés antiguo) y en la Edad Moderna (persa, urdu y turco).[238] El relato original está ambientado en la fantástica isla de Ṣāʿūn; obsérvese que, como es de ley en el subgénero literario de la utopía, la acción se sitúa en una isla remota (De Callataÿ, 2018: 29). En este *locus amoenus* trascurre un proceso judicial en el que representantes de los siete reinos animales denuncian ante el rey de los *ŷinn* el trato de esclavitud al que los humanos les tienen sometidos. A lo largo de la narrativa, resulta evidente que las simpatías del autor (o autores) se decantan claramente por la causa de los animales.[239]

Aunque algunos autores han supuesto un origen indio para el relato del *Pleito de los animales contra la humanidad* (Kaufmann, 2005: viii), queriendo ver una asociación con el principio jaina de no violencia (sáns. *ahiṃsā*) hacia los animales, en nuestra opinión es mucho más probable que esté directamente relacionado con la deuda que los Ijwān aṣ-Ṣafā, en este y en muchos otros aspectos, tienen con el pitagorismo; o, más específicamente, con el conglomerado de preceptos considerados como enseñanzas de Pitágoras por la tradición neoplatónica, influjo fundamental en el primer desarrollo del pensamiento islámico. Entre estas directrices están el vegetarianismo y el respeto a los animales.

Teniendo en cuenta este contexto, no es difícil establecer una conexión entre la fábula animalística de los *Rasā'il* y la actitud de los habitantes de la ciudad de Neẓāmí. Aunque estos no se abstienen de comer carne (*nah lab bar basté az jošk o tar*), su relación con los animales se asemeja a la de la *aetas aurea* evocada por el Pitágoras de las *Metamorfosis* (Ov. *Met.* 15.96): ni el hombre huye de las fieras, ni las fieras del hombre, viviendo juntos en paz y armonía; *dad o dām rā nist az mā goriz / nah mā rā bar āzār-e išān setiz* ("Ni los animales salvajes ni el ganado huyen de nosotros; / tampoco nosotros los molestamos para hacerles daño"). Los bienaventurados del *Eqbālnāmé* no cazan sino

[238] Sobre el fascinante tema de la difusión del *Pleito de los animales contra la humanidad* y la influencia ejercida por esta obra en el pensamiento árabe medieval, *cf.* De Callataÿ, 2018: 1-2.

[239] No es este el único ejemplo de un discurso en defensa de los animales en la cultura islámica medieval. Algunos pasajes del Corán pueden interpretarse en este sentido (aunque, como en tantos otros aspectos, la exégesis coránica se distingue a menudo por su ambigüedad); así, *Q.* 22.18 y 24.41. En los hadices sí aparecen notas más inequívocamente favorables al respeto a los animales. Para una recopilación de fuentes islámicas en torno a este tema, *cf.* Kaufmann, 2005: 93-107.

en caso de necesidad (*be vaqt-e niāz*), y cuando lo hacen cuidan de no matar más animales de los imprescindibles: *čōn dar šekār āvarim / be meqdār-e ḥāŷat bekār āvarim* ("De todos ellos, no cazamos / una cantidad mayor de la estrictamente necesaria"). En la epístola 22 de los Ijwān aṣ-Ṣafā', el discurso del dragón marino (ár. *tinnīn*) como acusador del género humano frente al tribunal de los *ŷinn* denuncia igualmente la caza descontrolada: el hombre es el más irracionalmente cruel de los depredadores, ya que es el único capaz de matar por placer (Kaufmann, 2005: 66). El Eskandar de Neẓāmí aprende la lección y se propone enmendar su comportamiento, renunciando en adelante a la caza: *be har ṣeid gah dāmi andājtán* ("No volveré a poner trampas a los animales").

En general, una de las características más conspicuas de toda la obra de Neẓāmí es que en ella se manifiesta de forma recurrente el amor del autor por los animales, lo que hace que podamos considerar a este poeta como un protoecologista en toda regla (Würsch, 2011: 262). Los bienaventurados del citado pasaje del *Eqbālnāmé* afirman que cualquier "criatura", con tal de que sea justa, puede formar parte de su comunidad (*kasi girad az jalq bā mā qarār / ke bāšad čō mā pāk o parhizgār*); la palabra que usa no es *ensān*, que se referiría específicamente a un ser humano, sino *jalq*, que tiene un sentido más amplio: cualquier criatura de Dios dotada de alma. El término *jalq* incluye a los animales, que, por ende, según Neẓāmí pueden pertenecer con pleno derecho a la comunidad de los justos. Este posicionamiento subvierte definitivamente la concepción aristotélica de la supremacía del hombre sobre las demás especies.

7.6.5: El reparto de la riqueza

Llama también la atención, tanto en la versión del relato en el *Eskandarnāmé* como en la de Neẓāmí, la incidencia en el reparto equitativo de los bienes y la igualdad entre los hombres; estas dos condiciones se citan como garantes de la armonía en la ciudad. Este era precisamente uno de los aspectos más polémicos de la comunidad de los guardianes descrita en la *República* por Platón, a quien algunos autores modernos, empezando por el propio Karl Marx, no han dudado en tomar por precomunista o

protocomunista.[240] En la leyenda persa de Eskandar, y especialmente en el texto del *Eqbālnāmé*, encontramos algunos pasajes claramente reminiscentes de las propuestas de la *República*, obra sobradamente conocida y comentada entre las elites culturales del islam medieval (*cf. supra* 7.1).

En la utópica ciudad del fin del mundo descrita en estas obras, brilla por su ausencia la brecha entre ricos y pobres; en palabras del *Eskandarnāmé*, *darvíš o tavāngar yeksānast* ("el rico y el pobre son iguales"). Esto es posible, en el λόγος de Platón, mediante la κοινωνία o comunidad de bienes que observan, siempre dentro de su clase, los guardianes de la πόλις (Pl. *Resp.* 466c); en el relato de Neẓāmí, que se diferencia del platónico al hacer desaparecer las clases sociales, la igualdad entre todos los ciudadanos se consigue a través del reparto equitativo y solidario de la riqueza: *nadārad ze mā kas ze kas māl biš / hamé rāst qesmim dar māl-e jiš* ("Entre nosotros, nadie tiene más que los demás; / todos poseemos en la misma proporción"). De acuerdo con las fuentes grecolatinas, este tipo de división de las posesiones en partes iguales era también característico de las comunidades pitagóricas (Diod. Sic. 10.3). Era a Pitágoras a quien se atribuía la autoría de aquel famoso proverbio griego, κοινὰ τὰ τῶν φίλων ("las cosas de los amigos son comunes"; Diog. Laert. 8.10).

Y, en efecto, para que una comunidad esté en perfecta armonía, sus miembros deben guardar una relación de amistad entre sí, en igualdad. Así, refiriéndose a los factores que garantizan la unidad y cohesión entre los habitantes de la πόλις, dice Sócrates:

> οὐκοῦν ἡ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία συνδεῖ, ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται;
>
> ¿Y qué cosa más propia para formar esta unión que la comunidad de placeres y de penas entre todos los ciudadanos, cuando todos se regocijan con las mismas felicidades y se afligen con las mismas desgracias? (Pl. *Resp.* 462b; trad. de Patricio de Azcárate, p. 229)

Lo que concuerda casi literalmente con las palabras de los ciudadanos en el texto de Neẓāmí: *be ġam jārí-e yekdegar ġam jōrim / be šādí hamān yār-e yekdigarim* ("Nos

[240] *Cf.* el artículo de Marx en el *Rheinische Zeitung* publicado el 16 de octubre de 1842 (Bostaph, 1994: 2). Véase también Popper, 2017: 62.

afligimos por las penas del prójimo, / e igualmente compartimos las alegrías"). Y además de la empatía, el *Eqbālnāmé* insiste también en otros valores propios de la amistad que deben ser observados como preceptos fundamentales por los habitantes de su *šahr* ideal, rectores de las relaciones interpersonales: sinceridad, generosidad, honestidad. La utopía de Neẓāmí, más moral que política, no se basa en leyes, sino en pautas de conducta. La igualdad entre todos los miembros de la comunidad, al mismo tiempo conciudadanos y amigos, es condición previa para esta forma casi edénica de convivencia.

7.6.6: El desprecio del oro

Otro punto común con la *República* es la actitud respecto de los metales preciosos. Hablando sobre la educación de los guardianes (φύλακες) de la *polis* ideal, Sócrates se expresa de esta forma:

> χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν ἀεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου.
>
> Que se les haga entender que los dioses han puesto en su alma oro y plata divina y, por consiguiente, que no tienen necesidad del oro y la plata de los hombres. (Pl. *Resp.* 416e; trad. de Patricio de Azcárate, p. 175)

Compárese con las palabras de Neẓāmí: *farib-e zar o sim rā dar šomār / nabārim o nāyad kasi rā be kār* ("no nos dejamos deslumbrar por el oro y la plata, / nadie tiene necesidad de ellos"). Con todo lo ya visto, resulta evidente que la fuente última de Neẓāmí al describir las distintas particularidades de la *šahr* ideal es el discurso de Platón. Este, a su vez, recogía, en lo que a la consideración de los metales preciosos se refiere, un lugar común del pensamiento ateniense de época clásica: la admiración por las austeras costumbres de su *polis* rival, Esparta, donde se decía que Licurgo había prohibido en su legislación el oro y la plata para no despertar envidias ni favorecer la ostentación entre sus habitantes (Plut. *Lyc.* 9.1).

El desprecio por el oro y la plata, asociado en el imaginario helénico a la proverbial incorruptibilidad del pueblo espartano, se convirtió en un ingrediente habitual de los relatos utópicos. Según Heródoto, en el reino de los etíopes macrobios se tenía al oro en tan poco aprecio que se destinaba a la fabricación de grilletes para los prisioneros (Hdt. 3.23.4).

7.6.7: La ciudad sin gobernantes

Las sociedades utópicas raras veces siguen un modelo anarquista. Cuando los teóricos políticos han dado rienda suelta a su imaginación para diseñar una sociedad perfecta, han tendido casi siempre a plantear un sistema vertical, cuya organización se fundamenta en una estructuración jerárquica de sus miembros y una infalible burocracia. En palabras de Marília Futre Pinheiro:

> Nothing is left to chance in these societies, everything is controlled by superior instances so as to make sure nothing unpredictable and uncertain happens which would upset order and stability, the supporting basis of the ideal state. (Futre Pinheiro, 2006: 158)

Esto concuerda con los esquemas de Platón y Fārābī,[241] y en cierta medida también con los de los Ijwān aṣ-Ṣafā', aunque, dado el tono esoterizante de los *Rasā'il*, en este último caso se trata de una organización más simbólica que política (Baffioni, 2002: 8). Sin embargo, el *šahr* de *Eskandarnāmé* y *Eqbālnāmé* supone una excepción a la regla, ya que se constituye claramente como un sistema horizontal, definido por la absoluta igualdad entre sus componentes y la ausencia de figuras de poder. La comunidad de los justos no reconoce la autoridad de nadie excepto la de Dios: *negahdār-e mā hast Yazdān o bas / be Yazdān panāhim o digar be kas* ("Nuestro protector es Dios, y basta: / en Dios está nuestro refugio, y en nadie más"). Que Neẓāmí identifique la sociedad perfecta como una comunidad de hombres ejemplarmente piadosos y solidarios pero, al mismo tiempo, radicalmente ácratas resulta tan subversivo hoy como en la época en que se compuso el poema. A lo largo de la historia del pensamiento, un modelo que se nos antoja singularmente cercano al propuesto en la rama persa de la *Novela de Alejandro* es el del anarquismo cristiano de Tolstói.[242]

---

[241] Popper lo enuncia de forma cruda pero precisa: para Platón, "el Estado perfecto es un Estado de castas." (Popper, 2017: 61; trad. de Eduardo Loedel)

[242] Que, resumido, podríamos enunciar así: puesto que el Estado queda establecido a través del ejercicio de la autoridad, y la autoridad se fundamenta en la violencia, un cristiano coherente con las enseñanzas del Sermón de la montaña debe rechazar toda forma de violencia y, por tanto, negar la autoridad del Estado;

Podemos encontrar en la tradición clásica precedentes de esta forma de anarquismo utópico: en el relato paradoxográfico de Evémero de Mesene, los habitantes de Panara, la ciudad más importante de la imaginaria Panquea, son ἀβασίλευτοι, esto es, carecen de rey (Diod. Sic. 5.42.6; *cf.* Futre Pinheiro, 2006: 151). Por otra parte, la utópica sociedad de la pura necesidad (ἀναγκαιοτάτη πόλις) descrita por Platón en el segundo libro de la *República* no necesita de gobernantes ni de estructura estatal, ya que la injusticia aún no ha entrado en ella al carecer por completo de cosas superfluas (*cf. supra* 7.5). Y es esta precisamente, y no otra, la que Sócrates define en un principio como "ciudad verdadera" (ἀληθινὴ πόλις).

Pero en el caso de Neẓāmí, la referencia principal vuelven a ser los Ijwān aṣ-Ṣafā. Sus epístolas (*Rasā'il*), provocativamente heterodoxas, tenían buenas razones para estar proscritas y perseguidas por el *establishment* califal y suní, y no era la menor de ellas el cuestionamiento del poder establecido que llevan implícitas muchas de sus reflexiones. En la *madīna'* ideal, de carácter más místico que político, descrita en todos sus pormenores en la epístola 48, el único gobernante y juez tolerable es Dios (De Callataÿ, 2005: 105). He aquí una conclusión que cuestiona *in toto* las instituciones del poder temporal, empezando por la condición del califa como vicario de la justicia divina.

Así pues, de acuerdo con nuestra hipótesis, podemos reconstruir de la siguiente forma la evolución del episodio en la tradición persa sobre Eskandar: a lo largo del s. XI-XII, la rama oriental de la *Novela de Alejandro* asimiló el relato utópico de la ciudad de los mansos, bajo la forma que encontramos en el *Eskandarnāmé* anónimo; las implicaciones políticas del episodio llamaron la atención de Neẓāmí, quien al componer su colosal poema épico sobre Eskandar le cedió un sitio de honor en la estructura, como culmen y conclusión de las peripecias de Alejandro, y le dotó de un desarrollo más extenso en el que se distinguen elementos procedentes del imaginario político y filosófico de los *Rasā'il* de los Ijwān aṣ-Ṣafā', concretamente:

véase Tolstói, Lev: *El reino de Dios está en vosotros* (*Tsartsvo Bozhie Vnutrí Vas*, 1893), trad. al castellano de Joaquín Fernández-Valdés Ruiz-Gironella, Barcelona, 2010, esp. pp. 273-274.

a) La postulación del sistema perfecto de organización social bajo la forma de lo que podríamos llamar un anarquismo teocrático.

b) La denuncia de la explotación de los animales por el hombre.

c) La formulación de preceptos de raigambre pitagórica.

En todo caso, la ciudad de los mansos concebida por Neẓāmí se puede catalogar dentro de las diferentes concepciones de la sociedad utópica como un modelo inalcanzable de perfección en el que las aspiraciones legítimas del hombre, en tanto criatura (*jalq*) de Dios, se ven plenamente realizadas. No pertenece, en sentido estricto, a los discursos de teoría política que, como los de Platón, Fārābī o Tomás Moro, analizan la ciudad ideal en tanto λόγος y descomponen los pormenores de su organización social, sino a un discurso más literario, de resonancias místicas, que concibe la ciudad ideal como μῦθος y pretende sacar de su descripción una enseñanza de orden moral más que político.

8: El círculo filosófico

En los relatos medievales, la caracterización de Alejandro como rey filósofo o rey sabio suele complementarse con su asociación a un improbable entorno cortesano formado por sabios y filósofos de renombre de la Antigüedad, reunidos sin ningún tipo de rigor histórico o coherencia cronológica. Los autores de la época, tanto occidentales como orientales, tendían a interpretar la edad de los antiguos como un tiempo mítico en el que las leyes de la cronología quedaban suspendidas (*cf. supra* 1.1.2.1), lo que desemboca en reconstrucciones pseudohistóricas donde se acumulan los anacronismos más descabellados. Desde Heráclito a Claudio Ptolomeo, los pensadores más prestigiosos de un milenio largo de cultura grecolatina hacen su aparición en la corte de Alejandro, prestándole su consejo, contándole historias para educarlo y entretenerlo y discutiendo con él cuestiones de ética o de metafísica. Las conversaciones entre personajes que vivieron en épocas distintas son una fantasía literaria cuyos orígenes más remotos se pueden rastrear en el episodio de la catábasis en la *Odisea* (Hom. *Od.* 11); no son pocos los autores que se han valido de este artificio a lo largo de la historia de la literatura occidental, ya desde Luciano de Samósata, que en sus *Diálogos de los muertos* (s. II EC) pone a charlar a Diógenes con Heracles o a Alejandro con Aníbal y Escipión.

Sin duda, el mejor ejemplo de esta interpretación ucrónica de la Antigüedad con respecto al mito de Alejandro está en el *Eqbālnāmé* de Neẓāmí, que dedica la mayor parte de su contenido a las discusiones entre Eskandar y los distintos filósofos que componen su gabinete, y de estos entre sí. Este *dream team* de asesores está compuesto por Hermes Trismegisto, Tales de Mileto, Sócrates, Platón, Aristóteles, Balinās (que, como veremos más adelante, no es otro que Apolonio de Tiana; *cf. infra* 8.3) y Porfirio de Tiro (Bacher, 1871: 86): esta selección se puede considerar la versión persa medieval del τόπος de los Siete Sabios. El número siete, lejos de ser casual, tiene resonancias esotéricas que nos

remiten a la idea de compleción y de perfección del saber universal de acuerdo con la interpretación numerológica de los Ijwān aṣ-Ṣafā' (De Callataÿ, 2018: 16-18), fuente inconfesa pero omnipresente en la obra de Neẓāmí.[243] Para recabar datos sobre los filósofos de la Antigüedad, hemos de tener en cuenta que los eruditos árabes y persas no conocieron la obra de Diógenes Laercio, pero sí una *Historia de los filósofos* de Porfirio, hoy desaparecida (Rosenthal, 1975: 24). Es significativo que sea precisamente Porfirio, teórico neoplatónico y biógrafo por excelencia de los antiguos sabios, el que cierre la héptada de Neẓāmí.

Este tipo de reuniones estelares de los sabios de la Antigüedad, como la que encontramos en el *Eqbālnāmé*, es característico de un subgénero de literatura alquímica muy difundido en tiempos de Neẓāmí. Su mayor exponente es el texto latino conocido como *Turba philosophorum* (s. XII-XIII), un denso tratado de alquimia en forma de diálogo; en él, un cónclave de filósofos discute los principios rectores del arte de la transmutación de los metales. Pitágoras actúa como presidente de una asamblea verdaderamente nutrida, en la que encontramos las voces de Anaxágoras, Parménides, Demócrito, Empédocles, Sócrates, Platón y Zenón junto a personajes bíblicos cronológicamente tan dispares como el profeta Moisés y Lucas el Evangelista (Waite, 1806). La *Turba philosophorum* es la traducción al latín de una obra árabe anónima conservada fragmentariamente, cuyo título es *Muṣḥaf al-ŷamāʿa* ("Libro de la reunión", ca. 900). Existían otros libros árabes de alquimia, hoy desaparecidos, que se valían también del motivo del cónclave de los filósofos como excusa argumental para exponer sus doctrinas: el padre de la alquimia árabe, Geber (ár. Ŷābir ibn Ḥayyān), menciona haber escrito un *Kitāb munāẓarat al-falāsifa* ("Libro del debate de los filósofos", ca. 800) e Ibn an-Nadīm, en su *Fihrist*, cita un *Kitāb munāẓarat al-ʿulamā'* ("Libro del debate de los doctos"), obra del alquimista Ibn Suwaīd (ca. 900; Kingsley, 1994: 11-12). Todos estos tratados continúan la tradición de la alquimia alejandrina, y su predecesor común en lengua griega podría ser, según Kingsley, un texto llamado Περὶ συνάξεως τῶν φιλοσόφων ("Sobre la asamblea de los filósofos"), del que apenas conservamos los primeros párrafos (Berthelot, 1887: 35-36; Kingsley, 1994: 13).

[243] La obsesión de Neẓāmí con las héptadas alcanza su culmen con el complejo aparato simbólico desarrollado en su poema *Haft peikar*; *cf.* Meisami, 2015: xxix-xxxi.

Pero no quisiéramos dejar de señalar un texto clave en el desarrollo de esta tradición: el *Banquete de los siete sabios* de Plutarco, que entronca con la literatura sapiencial y con un fecundo subgénero filosófico-simposíaco cuyo exponente más antiguo, y desde luego más conocido, es el *Banquete* de Platón (Rodríguez Adrados, 2001: 48). La susodicha obra de Plutarco presenta un diálogo entre los siete sabios de la Antigüedad, precisamente aquellos presocráticos cuyos nombres veremos reaparecer tan obstinadamente en *Turba philosophorum* y otros textos afines. Teniendo en cuenta la difusión que estos alcanzaron en el mundo árabe, hallamos aquí un indicio más que apunta a que la popularidad de las obras de Plutarco en época abasí fue mucho mayor de lo que se ha reconocido hasta el momento. El *Fihrist* no lo desmiente: Ibn an-Nadīm cita los *Moralia* de Plutarco en su catálogo (*cf. supra* 4.1.3.3), aunque no especifica si el *Banquete de los siete sabios* formaba parte de la colección de los *Moralia* que circulaba en Bagdad.

La reunión de filósofos que Neẓāmí polariza en torno a la figura de Eskandar era, pues, un tema procedente en última instancia de la herencia griega, y en concreto de la literatura alquímica que, procedente de Alejandría, se difundió por el mundo islámico a través del bastión pagano de Harrán (*cf. supra* 3.4.2). Téngase en cuenta que, para el pensamiento neoplatonizante de la época, las diferencias entre la alquimia como ciencia especulativa y la filosofía era sutiles o inexistentes. La tradición filosófica era en gran medida equivalente a la tradición alquímica, y los autores árabes consideraban a los presocráticos (Pitágoras, Empédocles, Heráclito) como padres fundadores de la alquimia. Aunque, en tiempos de los sultanes selŷuqíes, toda esta temática resultaba sospechosa de herejía a ojos de los ulemas ortodoxos, la facción ismailí, siempre tan proclive al esoterismo de todo signo y a vincularse con la sabiduría de los griegos, mostraba un gran interés por la doctrina de los alquimistas en general, y por sus aspectos simbólicos en particular. El uso extensivo del motivo de la asamblea de filósofos por Neẓāmí podría connotar una posible cercanía entre el poeta y los ismailíes; su conexión con los Ijwān aṣ-Ṣafā', grupo que algunos modernos especialistas consideran criptoismailí (*cf. supra* 4.1.2.4), apunta en idéntica dirección.

De todos modos, el *Eqbālnāmé* no es la única obra de la Persia medieval que muestra a Alejandro dando refugio en su corte a una excepcional sociedad de sabios y filósofos. El *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, al presentar al Eskandar adulto bajo una maldición que le merma el discernimiento (*cf. supra* 7.3), hace al rey dependiente de un círculo de sabios ministros que, en numerosas ocasiones, lo relegan a un segundo plano en el relato.

A diferencia de Neẓāmí, que se centra en las grandes figuras de la herencia griega, la asamblea de sabios en Ṭarsusí sorprende por su multiculturalidad: si bien del mundo griego están presentes junto a Eskandar los filósofos Platón y Aristóteles y el médico Hipócrates, también tienen un papel protagonista dos sabios indios, Kavilhun y Hamārpāl (no identificados con personajes históricos, aunque la terminación -pāl, sáns. Pālā, es típicamente india y budista), y el enigmático Loqmān de la tradición árabe preislámica. Completa la héptada el profeta Jeẓr, por otra parte imprescindible en los relatos persas sobre Alejandro; al constituir un caso muy singular, la figura de Jeẓr será estudiada en un capítulo aparte (*cf. infra* 10.3).

Los sabios griegos a los que las distintas versiones persas de la *Novela de Alejandro* han distinguido con un papel de importancia crucial en el relato son principalmente tres: Aristóteles, Platón y Balinās/Apolonio de Tiana. Estudiémoslos uno por uno.

8.1: Aristóteles

8.1.1: En los relatos antiguos

Es bien sabido que Aristóteles y Alejandro, dos de los personajes de más proyección de la Antigüedad, coincidieron en sus vidas como maestro y discípulo. El filósofo por excelencia fue contratado por Filipo como preceptor del que llegaría a ser el líder político y militar más admirado del mundo antiguo. Esta conjunción ha dado pie a infinidad de conjeturas e interpretaciones, procedentes de autores que, mediante equívocos razonamientos del tipo *post hoc ergo propter hoc*, han querido relacionar la brillantez de la carrera de Alejandro con el influjo de las lecciones del estagirita o explicar las decisiones políticas del macedonio a la luz del aristotelismo. Quizá una postura más ajustada a la realidad sea la de Bertrand Russell, que formulaba así su opinión al respecto:

> As to Aristotle's influence on him [Alexander], we are left free to conjecture whatever seems to us most plausible. For my part, I should suppose it *nil*. Alexander was an ambitious and passionate boy, on bad terms with his father, and presumably impatient of schooling. Aristotle thought no State should have as many as one

> hundred thousand citizens,[244] and preached the doctrine of the golden mean. I cannot imagine his pupil regarding him as anything but a prosy old pedant, set over him by his father to keep him out of mischief. […] I suspect that Aristotle, to the end, thought of him as 'that idle and headstrong boy, who never could understand anything of philosophy'. On the whole, the contacts of these two great men seem to have been as unfruitful as if they had lived in different worlds. (Russell, 1922:174)

Las obras de los antiguos historiadores de Alejandro parecen dar la razón a Russell. En una obra tan extensa y minuciosa como la *Anábasis de Alejandro Magno* de Arriano, el nombre de Aristóteles aparece una sola vez, y no en relación con el rey, sino en una fugaz mención como maestro de Calístenes (Arr. *Anab.* 4.9.6). En las narraciones de Diodoro Sículo o Quinto Curcio no encontramos ni eso tan siquiera: el nombre del estagirita está ausente por completo (Asirvatham, 2012: 315). Como norma general, podemos decir que, en las fuentes de la Antigüedad, fueron los biógrafos de Aristóteles quienes más se interesaron por su relación con Alejandro[245]. La excepción es Plutarco, que en su *Vida de Alejandro* hace mención a la relación entre el joven príncipe y el filósofo, sazonándola con observaciones y sentencias de más que dudosa verosimilitud: Ἀριστοτέλην δὲ θαυμάζων ἐν ἀρχῇ καὶ ἀγαπῶν οὐχ ἧττον, ὡς αὐτὸς ἔλεγε, τοῦ πατρός, ὡς δι' ἐκεῖνον μὲν ζῶν ("Al comienzo, Alejandro admiraba a Aristóteles y le amaba, según él mismo decía, no menos que a su padre, pues a este último le debía el vivir, y a aquél el vivir dignamente"; Plut. *Alex.* 8.3, trad. de Antonio Guzmán Guerra, p. 39)[246].

Será a lo largo de la evolución medieval de la *Novela de Alejandro* cuando el personaje de Aristóteles cobre una importancia capital en las cada vez más fantasiosas narrativas sobre la vida del macedonio. Aun así, en las versiones más antiguas del Pseudo-

---

[244] Russell se refiere a Arist. *Eth. Nic.* 1170b.

[245] Para menciones a Alejandro en biografías antiguas de Aristóteles, *cf.* Dion. Hal. *Amm. 1* 5 y Diog. Laert. 5.2-4 y 10. Parece ser que la biografía de Aristóteles que más caló en el mundo árabe fue una obra perdida del gramático Tolomeo Queno (s. I-II EC), usada como fuente por Ḥunaīn ibn 'Isḥāq, Qiftī, Ibn Abī Uṣaibīʿa' y Mubaššir (Baumstark, 1900: 36, 105; Brocker, 1966: 26; Rodríguez Adrados, 2001: 137). Suponemos, aunque no hay forma de demostrarlo, que el texto de Tolomeo Queno trataba en detalle el tema de la relación del filósofo con Alejandro.

[246] Esta anécdota, como tantas otras de Plutarco, se incluyó en las colecciones gnomológicas de Antonio Melisa y encontró continuidad en la tradición árabe sobre Alejandro; aparece, por ejemplo, en los relatos de Siŷistānī y Šahrastānī (Doufikar-Aerts, 2010: 117-118).

Calístenes (grupo de manuscritos α) el papel de Aristóteles sigue siendo nimio, limitándose a un par de menciones fugaces como profesor de filosofía de Alejandro (Ps.-Callisth. 1.13 y 2.2) y a una anécdota sobre la educación del joven príncipe (*ibid.* 1.16). Un texto paradoxográfico independiente conocido como *Carta de Alejandro a Aristóteles* fue pronto absorbido por la heterogénea urdimbre que conforma el Pseudo-Calístenes, constantemente en estado de *work in progress* a lo largo de sus siglos de desarrollo. La *Carta* aparece marginalmente, como epígrafe del tercer libro, en el temprano manuscrito A, y la encontramos ya completamente integrada en el cuerpo textual de la novela en el grupo de manuscritos β (García Gual, 2010: 164, n. 129). Era cuestión de tiempo que los artífices de la transmisión de la *Novela* elaborasen una réplica de Aristóteles a esta carta de Alejandro: se trata del pasaje que Doufikar-Aerts denomina *Elevating Letter* (Doufikar-Aerts, 2010: 41-42, n. 116), epístola moralizante que aparece por primera vez en la versión siríaca del Pseudo-Calístenes (Budge, 1889: 131).

En el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media, la presencia de Aristóteles cobra paulatinamente más importancia en la *Novela de Alejandro*. ¿Acaso no atribuían los alejandrinos la autoría del texto al malogrado Calístenes, que amén de peripatético era pariente del filósofo? Dando un paso más allá, en la versión armenia de la *Novela* se cita al mismo Aristóteles como autor del tramo inicial del relato, coincidente con el primer libro de los manuscritos α (Wolohojian, 1969: 75): el Pseudo-Calístenes se ha convertido en Pseudo-Aristóteles.

8.1.2: En los relatos árabes

Traducidas al siríaco y de este al árabe, las obras de Aristóteles gozaron de una aceptación sin precedentes en el mundo islámico. La época del califato abasí puede considerarse una segunda edad de oro de la doctrina aristotélica. El famoso sueño de Mā'mūn, referido en un capítulo anterior (*cf. supra* 4.1.1), es el mejor testimonio del prestigio alcanzado por la figura del estagirita entre las elites culturales del entorno abasí: el mismísimo comendador de los creyentes justificaba su política cultural a partir de las directrices que el fantasma de Aristóteles le había dado en sueños. El *Fihrist* de Ibn an-Nadīm dedica una abrumadoramente amplia sección de su séptimo libro a catalogar las obras del corpus aristotélico que podían encontrarse en los anaqueles de las bibliotecas

de Bagdad, así como sus comentaristas griegos y árabes (Dodge, 1970: 594-606); la única obra importante del filósofo que echamos en falta en la lista es la *Política*.

Irónicamente, algunas de las obras que más contribuyeron a aumentar el prestigio de Aristóteles en el mundo árabe eran pseudoepigráficas: la llamada *Teología de Aristóteles*, que no era otra cosa que un extracto de las *Enéadas* de Plotino, y el *Libro de las causas*, en realidad un texto de Proclo (*cf. supra* 4.1.3.2). Esto causó la errónea impresión de que la filosofía de Aristóteles derivaba hacia el neoplatonismo y allanó el terreno para poder relacionarlo espuriamente con otras obras y doctrinas de carácter esotérico. Así, se le atribuyen también tratados de literatura hermética y alquímica (Pingree, 2002: 30-31). En el ámbito andalusí del s. XIV, Ibn Jaldūn lo consideraba como el principal teórico del *abŷad* (Ruiz Girela, 2008: 193), el complejo sistema de adivinación en el que, según imaginaba Neẓāmí, el rey Eskandar era todo un experto, como ya hemos expuesto anteriormente (*cf. supra* 4.1.3.5).

En cuanto a las versiones árabes de la *Novela de Alejandro*, la presencia cada vez más protagónica de Aristóteles (ár. Arisṭāṭālīs) va acompañado de un sensible cambio en la significación del personaje, ya que este aparece vinculado a la religión. Aristóteles es un *ḥanīf*, uno de los raros hombres justos de la Edad de la ignorancia que, a semejanza del patriarca Abraham (ár. Ibrāhīm), han sabido abrazar lo que podríamos llamar "religión protoislámica", antes de que viniera Mahoma a mostrar el camino de la revelación.[247] De este modo, el Pseudo-Aṣmaʿī (ca. 950) se refiere a él como *walī Allāh* ("amigo de Dios"; Doufikar-Aerts, 2010: 214). En tanto maestro de Alejandro, su función no se limita a enseñarle filosofía, sino que a través de sus enseñanzas convierte al joven rey al monoteísmo, haciéndole renegar de la religión pagana.[248] Según Dinawarī (s. IX), antes de conocer a Aristóteles, Alejandro era un rey injusto, que destacaba entre todos los griegos por su insolencia (ár. *ʿatū*), grosería (*fazāzā'*) y mala conducta (*sūʿsīrá'*); la intervención del filósofo, acompañada de prodigios, abre los ojos del príncipe a la fe (Manteghi, 2014: 98).

[247] Esta religión primordial (ár. *dīn al-ḥanīf*), cuya validez y santidad es reconocida por los teólogos musulmanes, es asimilada en los escritos de Seyyed Hossein Nasr al concepto de *religio perennis* o *philosophia perennis* popularizado en el siglo XX por René Guénon, Aldous Huxley o Ananda Coomaraswamy, entre muchos otros (Nasr, 1985: 55).

[248] Así, en los textos de Quzmān y Pseudo-Aṣmaʿī (Doufikar-Aerts, 2010: 212, 30-31).

8.1.3: En los relatos persas

Sin embargo, donde el personaje de Aristóteles alcanza el culmen de su desarrollo dentro de la *Novela de Alejandro* es en la rama persa de esta, donde llega a hacer sombra al propio monarca como protagonista de la narración. El nombre del filósofo se acorta y simplifica: del Arisṭāṭālīs árabe pasa a Arasṭāṭālís en el *Eskandarnāmé*, Arsaṭālís en Ferdōsí, y, finalmente, en Neẓāmí a Arasṭú, forma que conserva en persa contemporáneo.

En el *Šāhnāmé*, el *ḥakim* Arsaṭālís no aparece en la vida de Eskandar hasta inmediatamente después de que este ha heredado el trono:

yeki nāmdāri bod āngah be Rum / kazú šād bod ān hamé marz o bum
ḥakimi ke bod Arsaṭālís nām[249] / jeradmand o bidār o gostardé kām
be piš-e Sekandar šod ān pāk rāi / zabān kard guyá o begreft ŷāi
bedú goft "key méhtar-e šādkām / hami gom koní andarín kār nām
ke tajt-e Kiān čōn to besyār did / najāhad hamí bā kasi āramid
harāngah ke guí: 'residam be ŷāi / nabāyad be gití marā rahnamāi'
čenān dār ke nādāntarín kas toí / agar pand-e dānandegān našnaví
ze jākim o ham jāk rā zādé-im / be bičāregí del bedú dādé-im
agar nik bāši bemāndat nām / be tajt-e Keyí bar boví šādkām
vagar bad koní ŷoz badí nadraví / šabi dar ŷahān šādmān naġnaví
be niki bovad šāh rā dast ras / be bad ruz-e gití naŷostast kas"
Sekandar šenid in pasand āmadaš / sojangüi rā farremand āmadaš
be farmān-e u kard kārí ke kard / ze bazm o ze razm o ze nang o nabard

En aquel tiempo había en Rum un [hombre] renombrado / que era el orgullo de todo el país: / un sabio (*ḥakim*) cuyo nombre era Arsaṭālís, / juicioso, despierto y de natural bondadoso. / Acudió ante Sekandar este buen consejero, / desató su lengua y atrajo su atención. / Le dijo: "¡Oh, afortunado señor! / Acabarás perdiendo cuanto has conseguido. / El trono de Kiān ha visto a muchos como tú, / no permitirá que

[249] Inferimos la vocalización de ارسطاليس como Arsaṭālís (y no, por ejemplo, Aresṭālís) basándonos en las reglas de peso (per. *vazn*) de los pies métricos (per. *arkān*) en poesía persa, que rigen la distribución de las sílabas cortas y largas en el verso. En este caso, y conforme a la forma masnaví aplicada en la totalidad del *Šāhnāmé*, U _ _ / U _ _ / U _ _ / U _.

> nadie se apoltrone en él por mucho tiempo. / Siempre que digas: 'He llegado a lo más alto, / no me hace falta en este mundo nadie que me muestre el camino', / que sepas que no hay nadie más necio que tú / si no prestas oído al consejo de los sabios. / Del polvo venimos, también polvo engendramos; / al polvo, fatalmente, hemos entregado el corazón. / Si eres justo, permanecerá tu nombre; / bienaventurado, seguirás sobre el trono de Keyí. / Pero si haces el mal, no cosecharás sino infortunio; / no descansarás tranquilo ni una noche en este mundo. / Como rey, has de estar disponible para prestar ayuda a todos, / que nadie te busque para rendir cuentas en el Día del Juicio." / Esto escuchó Sekandar, dio su aprobación, / consideró al orador un iluminado. / Desde entonces siguió su consejo en todo cuanto hiciera: / en el banquete y en la campaña, en la adversidad y en la batalla. (Frd. *ŠN* 33.2.3-15)

Así pues, en la versión de Ferdōsí no es con lisonjas sino con amonestaciones como Aristóteles se gana el respeto de Alejandro. El motivo del sabio que acompaña al rey en sus campañas diciéndole siempre aquello que no quiere oír recuerda al papel de Calístenes en las antiguas narrativas sobre Alejandro; en este punto de la evolución de la *Novela*, las figuras del estagirita y su pariente se han fundido en una sola. A diferencia de los relatos antiguos, el Eskandar de Ferdōsí es un héroe sabio y benévolo (*cf. supra* 7.2) que sabe aceptar una crítica y demuestra su aprecio hacia quien le habla con franqueza. El Alejandro de las fuentes grecolatinas, por el contrario, no se mostraba tan tolerante frente a la censura de Calístenes, quien por no saber callarse ciertas opiniones incómodas acabó perdiendo la libertad y la vida; este episodio encuentra ecos remotos en las versiones persas de la *Novela*: ya hemos mencionado en un capítulo anterior el paralelismo entre la caída en desgracia de Calístenes y el prendimiento de Aristóteles en el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí (*cf. supra* 7.3).

En los textos persas, la función de Aristóteles como asesor de Alejandro se asemeja, en cierto modo, a la de aquel esclavo que, en plena procesión triunfal, se encargaba de recordar a los generales romanos su condición de mortales.[250] Este discurso se remonta, en el desarrollo del Pseudo-Calístenes, al pasaje que llama Doufikar-Aerts *Elevating letter*, una carta supuestamente escrita por el sabio a Alejandro que aparece por primera vez en la versión siríaca de la *Novela* (*cf. supra* 3.3.1.1). En este breve texto, Aristóteles insta a Alejandro a que no se le suban los éxitos a la cabeza, ya que todo

[250] Según cuenta Tertuliano en un famoso pasaje, con las palabras "Mira hacia atrás, recuerda que eres un hombre" (*Respice post te, hominem memento te*; Tert. *Apol.* 33).

cuanto ha obtenido no es por mérito propio sino por la voluntad de los dioses (Budge, 1889: 131). En las posteriores versiones de la *Novela*, ya bajo el signo del monoteísmo, Aristóteles no deja de recordar a Alejandro que, por mucho que haya conquistado, no es más que un frágil instrumento de Dios y de la Providencia.

Desde el momento en que las funciones de Aristóteles en la ficción sobrepasan las del mero preceptor para adoptar las responsabilidades políticas propias de un visir (per. *dastur*), la *Novela de Alejandro* entronca con un motivo literario de amplio recorrido en Oriente: el τόπος del rey justo y poderoso, pero demasiado impulsivo, que es moderado por su astuto ministro. Sus precedentes podrían ser Candragupta y Cāṇakya en el teatro clásico de la India[251], Hārūn ar-Rašīd y Ŷaʿfar en las *Mil y una noches*, o, en la propia tradición de raíz pahlaví, el monarca sasánida Josrō Anuširavān (el Cosroes I de las fuentes griegas) y su primer ministro Bozorgmehr;[252] este último dúo encontrará continuidad en la ficción persa como personajes del *dāstān*[253] de Amir Ḥamzé (Lakhnavi *et al*., 2008: 9 ss.). Un predecesor aún más remoto, quizás la raíz de toda la literatura sapiencial en Oriente y Occidente, es el de los asirios ʾAḥīqar y Senaquerib (*cf. supra* 2.4.1.1).

Es en esos precursores del *dāstān* que son *Dārābnāmé* y *Eskandarnāmé* donde el personaje de Aristóteles se muestra más polifacético, encargándose de todo tipo de menesteres en la corte del monarca. En distintos episodios de ambas obras, este hiperbólico paradigma de *homo universalis* asume un alto mando militar y, espada en mano, dirige a los ejércitos en la batalla como lugarteniente del propio Eskandar (Southgate, 1978: 41, 47, 52 y 138; Gaillard, 2005: 185, 191, 198 y 213). En el *Dārābnāmé* se le presenta, además, como infalible experto en la interpretación de los sueños (Gaillard, 2005: 104). Haciendo gala de una asombrosa versatilidad, la trama de Ṭarsusí tan pronto le presenta como un eremita que ha pasado años enclaustrado en una

[251] Tal como aparecen, por ejemplo, en el *Mudrārākṣasa* de Viśākhadatta (ca. 400 EC; Coulson, 2005: 17-20).

[252] En *Haft peikar*, Neẓāmí cita cuatro tándems paradigmáticos de rey y ministro a lo largo de la historia: "*čār šah dāštand čār ṭarāz*" ("cuatro reyes tuvieron cuatro ornatos"; Neẓ. G. *HP*, 6.35; Meisami, 2015: 20). Estos son: a) Alejandro y Aristóteles, b) Josrō I Anuširavān y Bozorgmehr, c) Josrō II Parviz y Bārbad, y d) el selŷuqí Malekšāh y su visir Neẓām al-Molk.

[253] Sobre el género *dāstān*, *cf. supra* 5.3.1.

gruta de los montes Altún[254] (Gaillard, 2005: 104) como nos lo muestra escapando de manos del enemigo y burlando él solo a un ejército entero con estratagemas propias de un *ʿayyār*[255] (Gaillard, 2005: 140-143).

Algunas secciones de la *Novela* persa procedentes del Pseudo-Calístenes se alejan del original para conceder un mayor protagonismo a Aristóteles. Según el relato de Ṭarsusí, el estagirita se encarga personalmente de embalsamar el cuerpo de Darío y de oficiar la coronación de Alejandro como rey de Persia (Gaillard, 2005: 152). En el *Šarafnāmé* de Neẓāmí encontramos un pasaje aún más chocante; para situarnos en contexto, tengamos en cuenta que la trama del Pseudo-Calístenes hace a Roxana hija de Darío, y que una de las últimas disposiciones de este, en su agonía, es casarla con Alejandro. En las versiones previas a Neẓāmí, se describe un intercambio epistolar entre Alejandro y las mujeres de la familia real persa para concertar este matrimonio (Ps.-Callisth. 2.22); en cambio, en el texto de Neẓāmí, Alejandro, en lugar de una carta, envía un embajador al gineceo del palacio de Darío para pedir en su nombre la mano de Roxana. Este embajador no es otro que Aristóteles (Arasṭú), que en un episodio de carácter cómico visita el serrallo real. Allí, demuestra estar a la altura de las circunstancias y se comporta como un auténtico galán:

rah-e jāné-ye jāṣ-e Dārā gereft	hamé jāné rā dar modārā gereft
dar āmad be moškú-ye meškín serešt	čō āb-e ravān kāyad andar behešt
behešti por az ḥur-e zibandé did	faribandé šod čōn faribandé did
bedān sib čehrān-e mardom farib	hami kard bāzí čo mardom be sib

> [Arasṭú] se puso en camino hacia las dependencias privadas de Dārā, / dando muestras de respeto en todo lugar. / Entró en el recinto de las [mujeres] perfumadas de almizcle, / como un arroyo de agua corriente que se adentra en el paraíso: / un paraíso, sí, vio de huríes exquisitas. / Al ver a las seductoras, seductor él se volvió. / Con aquellas encantadoras de hombres, de pómulos de manzana, / estuvo coqueteando, como el [primer] hombre con la manzana. (Nẓ. G. *ŠN* 32.37-40; Waḥid Dastgerdí, 2015: 248.1-4)

[254] La referencia a la cordillera centroasiática del Altún Shan (actualmente en China, bordeando la cuenca del Tarim) parece revelar una influencia turca en esta sección del *Dārābnāmé*.

[255] Sobre la figura del *ʿayyār* en la literatura persa, *cf. supra* 5.3.1.

¿Qué habrían pensado Diógenes Laercio, Dionisio de Halicarnaso o los demás biógrafos antiguos de Aristóteles de este pasaje en el que se presenta al autor de la *Metafísica* tonteando con las concubinas del difunto Darío? Por cierto que este no es el único episodio de las versiones persas de la *Novela* en el que Alejandro se vale de Aristóteles como representante diplomático. En el *Eskandarnāmé* actúa también como embajador ante el rey del Yemen y ante Arāqit, la reina de las hadas (Southgate, 1978: 43 y 77), y en el *Dārābnāmé* lo hace ante el rey de Persia, Dārāb ibn Dārāb (Gaillard, 2005: 131 y 140-143). En el anónimo *Eskandarnāmé*, Aristóteles es también el encargado de contar a Eskandar las historias de los antiguos reyes iranios, tal como figuran en el *Šāhnāmé* (Southgate, 1978: 54 y 57).

En definitiva, a lo largo de la evolución de la *Novela de Alejandro* el papel de Aristóteles en la narrativa pasa progresivamente de la irrelevancia al primer plano, convirtiéndose en algunas de las versiones persas (especialmente el *Dārābnāmé*) en auténtico coprotagonista del relato. Esto es resultado del inmenso prestigio del estagirita en el imaginario cultural del mundo islámico medieval, que no podía concebir una narración de la vida de Alejandro sin magnificar la influencia de Aristóteles en su carácter y en sus decisiones políticas. Se trata, sin embargo, de un Aristóteles mistificado, que aglutina en su personalidad elementos de personajes arquetípicos de la literatura persa en general y del *dāstān* en particular: el pícaro (*ʿayyār*), el renunciante (*darviš*, castellanizado como "derviche", lit. "mendigo"), el visir (*vazir* o *dastur*) y el sabio inspirado por Dios (*ḥakim*).

8.2: Platón

La figura de Platón (ár. Aflāṭūn) fue una referencia fundamental para los pensadores del mundo islámico, tanto durante el período de filohelenismo que caracterizó la época dorada del califato abasí como en la reacción antiperipatética de los ss. XII-XIII. En su *Mujtār al-ḥikam* (s. XI), Mubaššir ofrece una minuciosa biografía del filósofo, en la que se incluyen supuestos rasgos de su físico y de su personalidad que no han llegado

a nosotros a través de las fuentes grecolatinas,[256] lo que hace pensar que quizá procedan de la desaparecida *Historia de los filósofos* de Porfirio (*cf. supra* 8): así, Mubaššir nos presenta a Platón como un hombre de llanto fácil, de temperamento melancólico, de tez morena, ojos de color azul oscuro y con un llamativo antojo en la barbilla (Rosenthal, 1975: 28-29). Ibn an-Nadīm también reproduce en el *Fihrist* una biografía de Platón, acompañada de un catálogo extensivo de sus obras, muy frecuentadas y comentadas en el Bagdad de su época. En la lista de Ibn an-Nadīm solo echamos en falta *Lisis*, *Filebo*, la *Apología de Sócrates* y el *Banquete*[257].

Algunos diálogos platónicos suscitaron un amplio interés entre los pensadores musulmanes. Ya hemos hecho referencia a la influencia de la *República* en la obra de Fārābī (*cf. supra* 7.1). En cuanto al *Fedón*, no solo dio pie a numerosas y prolijas obras exegéticas, sino a todo un subgénero de la literatura sapiencial árabe que recoge las reflexiones de un filósofo que se dispone a morir; a veces, como en el *Fedón*, se trata de Sócrates, pero también encontramos textos semejantes en torno a las muertes de Platón y Aristóteles. Se trata invariablemente de obras de contenido escatológico, en torno al tema de la inmortalidad del alma. El más famoso de estos remedos árabes del *Fedón* es el *Kitāb at-tuffāḥa* ("Libro de la manzana"), traducido al latín en el s. XIII y difundido en Europa como *Liber de pomo*[258]. Otros textos semejantes aparecen mencionados en las obras de Mubaššir, Isḥāq ibn ʿAlī ar-Ruhāwī y Biruní, y el filósofo Kindī escribió un *Tratado sobre el relato de la muerte de Sócrates* (*Risāla' fī jabar mawt Suqrāṭ*), libro que se ha perdido, pero que, a juzgar por el título, estaba evidentemente basado en el *Fedón* (Van Bladel, 2009: 175-176). El *Timeo*, tan venerado por los neoplatónicos, fue otro de los diálogos

[256] La principal fuente antigua para la vida de Platón es el tercer libro de Diógenes Laercio, en el que se recopilan datos de otras biografías perdidas, empezando por la de Espeusipo. Otras fuentes menores serían algunos fragmentos del *Academicorum index Herculanensis* (s. I AEC), unos capítulos de la obra de Apuleyo *De Platone et dogmate eius* (s. II EC) y la introducción al comentario de Olimpiodoro del *Alcibíades* platónico (s. VI), aparte de la obra de Porfirio que mencionaremos de seguido (Rodríguez Adrados, 2001: 234).

[257] Aunque el incompleto *Critias* tampoco aparece expresamente en la lista, Bayard Dodge indica que en los manuscritos medievales este diálogo se solía anexar al *Timeo*, del cual es continuación (Dodge, 1970).

[258] Kevin van Bladel hace una llamada de atención al mundo académico sobre la necesidad de catalogar y estudiar el ingente corpus de textos árabes medievales basados, más o menos libremente, en el *Fedón*, la mayoría de los cuales está aún sin publicar (Van Bladel, 2009: 176).

más influyentes en el pensamiento árabe medieval, sobre todo para aquellos autores de un tono más místico. Los conceptos del alma del mundo y la teoría de las ideas, enriquecida esta última con la teoría plotiniana de la emanación, fueron calurosamente acogidos por los Ijwān aṣ-Ṣafā, por los pensadores chiíes (sobre todo los ismailíes) y por la escuela de los *ešrāqyún* (per. lit. "orientales", fig. "iluminados") que medró a la sombra de Šehāb ad-Din Sohravardí (Walbridge *et al*., 1999: xxvi).

Asimismo, igual que ocurre con Aristóteles, el prestigio del nombre de Platón en el mundo árabe le valió la atribución de numerosas obras pseudoepigráficas: presuntos testamentos (Ramón Guerrero, 1997: 234-235), colecciones gnomológicas (Arnzen, 2009: 7) y tratados de alquimia, cosa poco sorprendente teniendo en cuenta la escasa diferenciación que en la cultura de la época se observaba entre los saberes del filósofo y los del alquimista (Corbin, 1993: 18; *cf. supra* 8).

En la semblanza biográfica que de Platón nos ofrece Ibn an-Nadīm se afirma que el filósofo murió el mismo año que nació Alejandro (Dodge, 1970: 571). Aunque, de acuerdo con las fechas comúnmente aceptadas, este dato no es correcto, se trata de una aproximación bastante tolerable (nueve años de desfase) en comparación con las disparatadas cronologías a las que nos tiene acostumbrados la *Novela de Alejandro* en sus versiones árabes y persas. Esto significa que los historiadores musulmanes más "serios" eran perfectamente conscientes de que Platón y Alejandro no coincidieron en sus vidas. La mayor parte de las versiones occidentales y árabes del Pseudo-Calístenes son consecuentes con ello y el personaje de Platón no aparece en ningún momento de la narrativa; sin embargo, tres de las versiones persas de la *Novela* integran al filósofo en sus tramas argumentales, no ya concediéndole un papel secundario sino convirtiéndole en uno de los protagonistas principales: el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, el *Eqbālnāmé* de Neẓāmí y el *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō. Puesto que no derivan de un modelo común, se trata de tres elaboraciones completamente distintas del personaje de Platón, siguiendo la fantasía de sus respectivos autores, que merecen estudiarse por separado.

8.2.1: En el *Dārābnāmé*

Ya hemos llamado la atención sobre la particularidad argumental del *Dārābnāmé* por la cual, al perder Eskandar su capacidad de discernimiento al principio de su reinado

a causa de una maldición lanzada por Aristóteles (*cf. supra* 7.3), serán los distintos miembros de su entorno cortesano quienes lo desplacen en la narrativa como verdaderos protagonistas de la acción: la mujer guerrera Burān-Dojt y los integrantes del círculo de filósofos. Aunque Platón hace su aparición tardíamente, desde el momento en que se une al cortejo de Alejandro se enseñorea del relato, desplazando a Aristóteles como líder de los sabios que acompañan al rey en sus campañas. La figura de Platón en el *Dārābnāmé*, personaje antinómico donde los haya, tiene poco que ver, más allá del nombre, con el Platón de la tradición clásica grecolatina. Es un personaje netamente de ficción, arquetipo del sabio excéntrico y orgulloso, que reúne numerosos elementos típicamente persas que encontrarían su continuidad y desarrollo en el género literario del *dāstān*. Mencionaremos a continuación, con brevedad, las principales facetas de este estrafalario Platón que recrea Ṭarsusí en su *Dārābnāmé*, que merecen atención en el contexto del presente trabajo como ejemplos de la arbitrariedad con que la tradición persa llegó a tratar ciertos elementos de raíz helénica:

a) **Platón en la cadena áurea: sus maestros**. Es bien conocido el recurso de relacionar a los pensadores entre sí en una cadena (ár. *silsila'*) de transmisión de conocimiento cuyos eslabones se conectan y se suceden conformando una relación de maestro y discípulo. Ṭarsusí reconstruye a su antojo la genealogía intelectual de Platón, haciéndolo discípulo de un sabio indio llamado Hamārpāl, artífice de su conversión al monoteísmo (Gaillard, 2005: 201), y de una misteriosa maestra cuyo nombre no se menciona (Gaillard, 2005: 267), en la que el lector helenista se ve tentado a reconocer a la Diotima del *Banquete*[259]. La atribución de orígenes orientales a la sabiduría de Platón no es, sin embargo, una fantasía que Ṭarsusí construyera totalmente *ex nihilo*. Ya hemos mencionado la veneración que los magos de la Antigüedad guardaban por la figura de Platón, a quien consideraban particularmente cercano a sus propias doctrinas zoroástricas (*cf.*

[259] Aunque, dadas las evidencias, esta relación parece bastante improbable: ya hemos señalado que el *Banquete* era uno de los pocos diálogos de Platón que no nos consta que fueran traducidos al árabe (*cf. supra* 8.2).

supra 3.3.2.1), así como la fijación de los propios griegos en atribuir a su tradición cultural, y en particular a la filosofía, una raíz primigenia oriental.[260]

b) **Platón en la cadena áurea: sus discípulos**. A su vez, Ṭarsusí presenta a Platón como maestro de Aristóteles (Gaillard, 2005: 192) e Hipócrates (Gaillard, 2005: 240). Si bien esto es correcto en lo que concierne a Aristóteles, no lo es con respecto a Hipócrates; aunque, todo sea dicho, Ṭarsusí no iba demasiado desencaminado, ya que no solo fueron contemporáneos en Atenas, sino que Platón, en sus obras, hace referencia al médico de Cos en términos elogiosos (Pl. *Phdr.* 270c; Pl. *Prt.* 311b). Más fantásticos son los otros discípulos de Platón mencionados en el *Dārābnāmé*: el sabio indio Karmpāl (Gaillard, 2005: 192) y Ŷamharé, reina del remoto país de Salāhat (Gaillard, 2005: 249).

c) **Platón como gimnosofista**. Cuando Eskandar encuentra a Platón en el *Dārābnāmé*, este lleva años viviendo como renunciante. La estampa que ofrece es típicamente la de un *sādhu* indio (*cf. infra* 9.3.4): en una montaña de Salāhat, sentado desnudo bajo un árbol, dedicándose a la meditación y, sobre todo, a dormir. Eskandar, sorprendido por su actitud, lo reprende diciéndole que no es propio de sabios el mucho dormir. Ante esto, Platón le responde que dormir es cosa loable, pues en el registro de nuestras acciones se quedan en blanco las horas de sueño; por consiguiente, si hemos pasado la mayor parte de la vida durmiendo, al llegar al más allá tendremos que rendir cuentas de menos faltas frente al Juez supremo (Gaillard, 2005: 259-260). Este primer encuentro con Platón, defensor de la inacción radical frente al héroe de acción por excelencia, pone ya plenamente de manifiesto el carácter antinómico y extravagante del que Ṭarsusí dota al personaje.[261]

d) **Platón como sacerdote**. En el *Dārābnāmé*, la condición de *ḥakim* es requisito suficiente para hacer de maestro de ceremonias en los contextos más diversos.

[260] Sobre esto, véase el lúcido análisis de Walter Burkert en su conferencia "Cosmogonías griegas y orientales: temas comunes y elecciones en contraste", donde esboza un repaso a la historia de esta idea desde Aristóteles a Martin Bernal (Burkert, 2002: 53-84).

[261] En un contexto musulmán quizá pueda ponerse en relación la actitud de este improbable Platón narcoléptico con el episodio de los siete durmientes de Éfeso, de origen cristiano pero recogido en el Corán (*Q.* 18.8-25), precisamente en la misma azora que la historia de Ḏū 'l-Qarnaīn.

Hemos visto cómo Aristóteles se encarga de oficiar las exequias de Darío y la coronación de Alejandro (*cf. supra* 8.1.3); de la misma manera, Platón preside la ceremonia de matrimonio colectivo entre los soldados del ejército grecopersa y las amazonas del país de Sabāt (Gaillard, 2005: 276).

e) **Platón como *ʿayyār***. Como hemos señalado anteriormente, el complejo personaje del *ʿayyār* —antihéroe y *trickster*, absolutamente amoral, a veces excesivo y siempre imprevisible— es uno de los pilares del género *dāstān* en la literatura persa (*cf. supra* 5.3.1). En gran medida, este papel es adoptado en el *Dārābnāmé* por la figura de Platón. Tal como es pintado por Ṭarsusí, Platón se cree por encima del bien y del mal, y no duda en valerse para sus fines de los medios más dudosos y poco éticos. Así, urde alevosos planes en los que no escatima todo tipo de engaños y traiciones para asesinar al rey de los cinocéfalos de Nowt (Gaillard, 2005: 264) o para arrebatar los tesoros de las profundidades del mar a la reina Sabāteré (Gaillard, 2005: 281-282). El *ʿayyār* de los *dāstānhā* es un aliado peligroso: así, en el *Dārābnāmé*, el orgulloso Platón no puede soportar que Alejandro reconozca los méritos de sus demás compañeros en el círculo de sabios. Temiendo ser desplazado como favorito del rey, no duda en tramar el asesinato de su antiguo maestro, Hamārpāl (Gaillard, 2005: 284-287), e intrigar para que el inocente Karmpāl sea ejecutado, aunque en este segundo plan no tiene éxito (Gaillard, 2005: 290). En un episodio delirante, Aristóteles e Hipócrates, temiendo ser las próximas víctimas de los celos asesinos de Platón, huyen del campamento de Alejandro en plena campaña de Zanzíbar (Gaillard, 2005: 291-292).

f) **Platón como ingeniero**. En el *Dārābnāmé*, Platón es el artífice de las grandes obras arquitectónicas e ingenieriles encargadas por Alejandro: el faro de Alejandría, construido sobre una isla artificial en la bahía[262] (Gaillard, 2005: 375-378), un colosal dique junto a la Isla de las Serpientes (*ibid.* 294), un puente sobre el Nilo (*ibid.* 373) y un autómata antropomórfico semejante a Alejandro, del que

[262] Aunque la torre de la isla de Faro se levantó bajo los Tolomeos, la tradición árabe atribuía a Alejandro la dirección de la obra. Así aparece en las obras de Mas'ūdī, Maqrīzī, Abū 'Abd al-Malik y al-Hamaẕānī (Doufikar-Aerts, 2010: 25, 28, 56 y 136). Este último menciona también la isla artificial que encontramos en Ṭarsusí, a la que imaginaba como un pedestal de vidrio con forma de cangrejo (De Goeje, 1885: 71). Sobre la representación del faro de Alejandría en la literatura árabe, así como las leyendas en torno a su construcción, *cf.* Doufikar-Aerts, 1996: 191-202.

se vale para engañar al enemigo (*ibid.* 300). La aparición de un autómata en el *Dārābnāmé* es sin duda consecuencia de la fascinación que estos mecanismos despertaban en la cultura de su tiempo: bajo los Abasíes, los hermanos Banū Mūsā (s. IX), partiendo de los textos de Herón de Alejandría, desarrollaron muñecos mecánicos que hoy se consideran las primeras máquinas programables de la historia (Koetsier, 2001: 590-591); y algo más de tres siglos después, la obra del polímata Ŷazarī, *El libro del conocimiento de dispositivos mecánicos ingeniosos* (1206) testimonia el alto nivel de sofisticación tecnológica al que había llegado, al menos sobre el papel, la construcción de autómatas en la época.

g) **Platón como alquimista**. Teniendo en cuenta la escasa diferencia entre alquimia y filosofía en el contexto cultural de Ṭarsusí, no podía faltar esta faceta en el personaje de Platón. En el *Dārābnāmé*, durante el viaje por el país de Nazrún, Platón encuentra una hierba exótica[263] de la que se puede extraer el principio capaz de convertir en oro los metales innobles, operación suprema del saber alquímico (Gaillard, 2005: 296).

8.2.2: En el *Eqbālnāmé*. El anillo de Giges

De los dos grandes poemas que Neẓāmí dedicó a Alejandro Magno, en el *Šarafnāmé* el filósofo Platón (per. Falāṭún o Aflāṭún) aparece mencionado fugazmente una sola vez como uno de los participantes en el banquete de Nōruz (la fiesta del año nuevo persa, en el equinoccio de primavera) organizado por Eskandar después de su victoria sobre los zangíes:

Arasṭú be sāġar, Falāṭún be ŷām mei-e jām rizandé bar jun-e jām

Aristóteles con el cáliz, Platón con la copa / sirviendo vino puro como la pura sangre (Nẓ. G. *ŠN* 21.19; Waḥid Dastgerdí, 2015: 141.9)

[263] Aunque se suele asociar la alquimia casi exclusivamente a la transmutación de los metales y a las analogías espirituales de tal conjunto de procesos, en el Medievo son mencionadas también ciertas plantas en relación con el imaginario alquímico-astrológico, como ilustra el tratado de Alexio Africano *De septem herbis septem planetis attributis* (Thompson, 1932: 33).

En contraste, en su secuela el *Eqbālnāmé* el personaje de Platón descuella como una de las figuras más importantes de la narración. Calificado como "el maestro de la sabiduría de Rum" (*ostād-e dānéš be Rum*; Bacher, 1871: 80), Platón es merecedor del privilegio de sentarse a mayor altura que los demás en el círculo de filósofos que rodea a Eskandar:

nešasté hamé zirakān zir-e tajt Falāṭún be bālā bar afkandé rajt

Todos los consejeros sentados a los pies del trono, / Falāṭún por encima, con los ropajes desplegados. (Nẓ. G. *EN* 16.6)

En el capítulo decimoquinto del *Eqbālnāmé*, Neẓāmí resuelve de una manera muy personal e imaginativa el secular conflicto entre platonismo y aristotelismo, haciendo competir a ambos sabios en un duelo de magia. Las armas con las que luchan son melodías, "encantamientos" en el sentido más próximo a la etimología de la palabra. A través de estas melodías intentan subyugar al adversario poniendo en práctica sus respectivos conocimientos de unas peculiares artes mágicas lejanamente inspiradas en la armonía de las esferas, la famosa teoría de procedencia pitagórica formulada por Platón en el *Timeo* (Plat. *Ti.* 35-36). El vencedor en el duelo es Platón, ante el cual Aristóteles se humilla reconociendo su inferioridad (Bacher, 1871: 79-80). Este episodio ofrece una más que notable analogía con el panorama intelectual del mundo islámico en época de Neẓāmí, testigo del ocaso del aristotelismo y, paralelamente, del triunfo de sistemas de pensamiento de signo más esotérico y por ende más afines al neoplatonismo, desde la exégesis ismailí hasta el *Ḥikma' al-Išrāq* de Sohravardí.

Aunque el episodio del combate de los sabios denota una familiaridad del autor con la doctrina platónica, en otra parte del *Eqbālnāmé* encontramos la evidencia de que Neẓāmí conocía (si no de primera mano, sí a través de una versión razonablemente fiel) la obra de Platón: la adaptación directa de un pasaje de la *República*. Nos referimos a la historia del anillo de Giges (Pl. *Resp.* 359a-360d). En la *República*, el narrador del mito es Glaucón, mientras que en el *Eqbālnāmé* Neẓāmí lo pone en boca del propio Falāṭún. Nos detendremos en los textos originales griego y persa comparándolos por fragmentos, para que quede en evidencia la gran semejanza que guardan entre sí y para ilustrar el personalísimo estilo de Neẓāmí al reelaborar sus fuentes, enriqueciendo el argumento con anécdotas y ornamentándolo con los recursos convencionales de la poesía persa.

εἶναι μὲν γὰρ αὐτὸν [Γύγην] ποιμένα θητεύοντα παρὰ τῷ τότε Λυδίας ἄρχοντι, ὄμβρου δὲ πολλοῦ γενομένου καὶ σεισμοῦ ῥαγῆναί τι τῆς γῆς καὶ γενέσθαι χάσμα κατὰ τὸν τόπον ᾗ ἔνεμεν.

Estando entonces este [Giges] empleado como pastor por el gobernante de Lidia, después de una tormenta seguida de violentas sacudidas, la tierra se abrió en el paraje mismo donde pacían sus ganados (Pl. *Resp.* 359d).

šenidam bojāri be garmí šetāft
barāndājt hāmún koluj az moġāk
ze ruí o ze mes qālebi rijté
gošādé ze pahlú-ye asb-e boland
čō jōršid az ān rejné dar tāfti
šabāni bar ān žerf vādí goẕašt
ṭelesmi derafšandé doruí padid
be jasf[264]-e šokufé zamín rā šekāft
ṭelesmi padid āmad az zir-e jāk
vazān ṣurat-e asbí angijté
yeki rejné čōn rejné-ye ābkand
naẓar naqš-e pušidé dar yāfti
moġāki tohí did bar sādé dašt

Según me contaron, se formó una nube de vapor ardiente, / se abrió la tierra como un capullo en floración, / se desgarró la faz de la llanura, saltaron los terrones del abismo. / Un *ṭelesm*[265] enterrado quedó al descubierto: / de zinc y de cobre en molde derramados, / de los cuales se había formado la imagen de un caballo. / Abierta en el flanco del alto equino, / una brecha, cual barranco hendido por el torrente. / A través de aquella brecha, relucía como el sol / el brillo de un objeto que allí se encontraba oculto. / Pasó un pastor por aquel valle profundo; / vio en lo hondo un agujero que rompía la uniformidad del terreno: / un centelleante *ṭelesm* era perfectamente visible dentro de él. (Nz. G. *EN* 16: 19-25)

El inicio del relato presenta algunas diferencias menores entre ambas versiones. Para empezar, el pastor Giges (Γύγης) de Platón es en Neẓāmí un pastor (*šabāni*) anónimo. Mientras Platón enmarca la historia en Lidia, Neẓāmí no muestra interés en ofrecer una localización geográfica concreta. De este modo, el *Eqbālnāmé* confiere al mito un carácter más indeterminado, diríase de cuento de hadas. La secuencia de la

[264] La aparición de la palabra *jasf*, un arabismo cuyo uso en lengua persa es excepcional, es el principal argumento filológico de Bürgel para demostrar que la fuente de Neẓāmí para este pasaje es, como luego veremos, una traducción al árabe de Platón incluida en una de las epístolas de los Ijwān aṣ-Ṣafā (Bürgel, 2010: 28).

[265] Sobre el término *ṭelesm* y sus (muchas) connotaciones, *cf. infra* 8.3.1.

narración sigue un orden ligeramente distinto, pero el contenido es casi idéntico. Así, Platón no describe el caballo hasta que Giges desciende al pozo y lo descubre:

> ἰδόντα δὲ καὶ θαυμάσαντα καταβῆναι καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ ἃ μυθολογοῦσιν θαυμαστὰ καὶ ἵππον χαλκοῦν, κοῖλον, θυρίδας ἔχοντα, καθ' ἃς ἐγκύψαντα ἰδεῖν ἐνόντα νεκρόν, ὡς φαίνεσθαι μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον, τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν οὐδέν, περὶ δὲ τῇ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον ὄντα περιελόμενον ἐκβῆναι.
>
> Lleno de asombro a la vista de este suceso, bajó por aquella hendidura y, entre otras cosas sorprendentes que se cuentan, vio un caballo de bronce, hueco, en cuyo vientre había abiertas unas pequeñas puertas. Asomándose, vio que en el interior del caballo había un cadáver, de talla aparentemente superior a la humana. Este cadáver no tenía nada más que un anillo de oro en un dedo. Giges lo cogió y se retiró (Pl. *Resp.* 359d-e).

	šabāné dar ān žerf vādí resid
soturi mesín did dar peikaraš	yeki rejné bā kālbod-e dar jōraš
dar ān rejné az nur tābandé hur	negah kard sar tā sarín-e sotur
bar u jofté-i did diriné sāl	nagašté yeki mu-ye muyaš ze hāl
bedastaš dor az rang angoštarí	negini foruzandé čōn Moštarí
bar u dast-e jōd rā sabok tāz kard	vaz angoštaš angoštarí bāz kard
čō angoštarí did dar mošt-e jiš	nahādaš bezudí dar angošt-e jiš
degar naqd-e šāhāné ānŷā nayāft	sotudān rahā kard o birún šetāft
galé piš dar kard o miraft šād	šakibandé mibud tā bāmdād

> Descendió el pastor por aquel pozo profundo: / vio la figura de un cuadrúpedo de cobre, / con una abertura como una portezuela. / Por aquella hendidura, a la luz de un rayo de sol, / pudo ver el interior del caballo, de la cabeza al trasero. / En él vio un cadáver de épocas remotas; / momificado, no había perdido ni un pelo de sus cabellos. / En su mano, un anillo del color de la perla, / con una piedra engastada, brillante como [el planeta] Júpiter. / Con presteza le asió la mano, / le sacó el anillo del dedo. / Cuando vio el anillo en su propio puño, / rápidamente lo deslizó en su propio dedo. / Ningún otro objeto de valor, digno de rey, pudo encontrar allí. / Abandonó la tumba y se apresuró a salir al exterior, / reunió a su rebaño y marchó contento. / Pacientemente esperó al día siguiente. (Nẓ. G. *EN* 16: 25-33)

La representación del caballo es muy semejante en ambos textos. Un apunte filológico-metalúrgico en cuanto al material de la estatua sepulcral: en la *República*, aunque el término griego χαλκοῦν puede referirse tanto al bronce como al cobre, damos

por sentado que se trataría de bronce, material usado habitualmente para las esculturas de gran formato. Por su parte, Neẓāmí explicita que está fundido a la cera perdida (*qālebi rijté*) en una aleación de cinc y cobre (*ze ruí o ze mes*), esto es, en latón. Escasos versos más adelante, en cambio, se vuelve a referir al caballo como "*soturi mesín*", literalmente "cuadrúpedo de cobre". Podemos pensar que se trata de una inconsistencia de Neẓāmí o de un error en la traducción de los términos usados para los distintos metales en persa medieval. Lo primero es bastante improbable, ya que Neẓāmí, como queda en evidencia en otras secciones del *Eqbālnāmé*, conocía bien la terminología y los procesos de la alquimia (*cf. supra* 2.3), por lo que no debía considerar una cuestión baladí la correcta identificación de los metales y sus aleaciones, dotados además de una dimensión simbólica. Las posibles soluciones serían: a) el caballo, como en Platón, es de bronce, en cuyo caso *ruí* no se traduciría como cinc, sino como estaño, y *mes* en "*soturi mesín*" sería una abreviación poética de *mesbār*, "bronce" (lit. "que porta cobre"); b) el caballo es de latón (cosa, por otra parte, poco probable en una escultura de gran formato), y *mes* en "*soturi mesín*" abreviaría también *mesbār*, "que porta cobre", término que en este caso denotaría latón.

Pese a que el relato de Neẓāmí tiende a ser más prolijo y ornamentado, en el *Eqbālnāmé* se suprime un detalle muy característico del pensamiento griego mencionado en la versión de la *República*: que el cadáver, un hombre de la edad de los héroes, era de tamaño superior al de los hombres actuales (ὡς φαίνεσθαι μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον). Un autor islámico ortodoxo como Neẓāmí, ceñido a una concepción de la historia como historia sagrada (*cf. supra* 1.1.2.3), había de rechazar por fuerza la teoría hesiódica de la progresiva degeneración de la especie humana, un τόπος que imaginaba a los antepasados como hombres mejores, más grandes en virtud y en tamaño.[266]

> συλλόγου δὲ γενομένου τοῖς ποιμέσιν εἰωθότος, ἵν' ἐξαγγέλλοιεν κατὰ μῆνα τῷ βασιλεῖ τὰ περὶ τὰ ποίμνια, ἀφικέσθαι καὶ ἐκεῖνον ἔχοντα τὸν δακτύλιον: καθήμενον οὖν μετὰ τῶν ἄλλων τυχεῖν τὲν σφενδόνην τοῦ δακτιλίου περιαγαγόντα πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸ εἴσω τῆς χειρός, τούτου δὲ γενομένου ἀφανῆ αὐτὸν γενέσθαι τοῖς

[266] Compárese el presente pasaje de la *República* con ese otro de Heródoto que relata el descubrimiento de la tumba de Orestes, cuyo ataúd medía siete codos (Hdt. 1.68.2). Sobre la querencia que tenía Platón por esta teoría historicista de la degeneración de la especie humana, cuyas raíces encontramos en Hesíodo y en la misma *Ilíada* (Hom. *Il.* 1.272), y su relación con el sesgo conservador de su pensamiento, *cf.* Popper, 2017: 50-71.

παρακαθημένοις, καὶ διαλέγεσθαι ὡς περὶ οἰχομένου. καὶ τὸν θαυμάζειν τε καὶ πάλιν ἐπιψηλαφῶντα τὸν δακτύλιον στρέψαι ἔξω τήν σφενδόνην, καὶ στρέψαντα φανερὸν γενέσθαι.

Posteriormente, habiéndose reunido los pastores en la forma acostumbrada al cabo de un mes, para dar razón al rey del estado de sus ganados, Giges concurrió a esta asamblea, llevando en el dedo su anillo. Estando sentado entre los demás pastores, sucedió que habiéndose vuelto por casualidad la piedra preciosa de la sortija hacia el lado interior de la mano, en el momento Giges se hizo invisible para los asistentes, de suerte que se habló de él como si estuviera ausente.[267] Sorprendido de este prodigio, volvió la piedra hacia afuera, y en el acto se hizo visible (359e-360a).

čō az rāyat-e šir peikar sepehr	barāvard monŷuq-e tābandé Mehr
šabān raft nazdik-e ṣāḥeb galé	galé kard bar kuh o ṣaḥrā yalé
bedān tā negín rā nahad piš-e u	bedānad bahā-ye kam o biš-e u
čō ṣāḥeb galé did kāmad šabān	gošād az sar-e čarb guí zabān
beporsid az u hāl-e miš o baré	nišandé dādaš ŷavābi saré
šabāné be hengām goft o šenid	zamān tā zamān gašt azú nāpadid
degarrah padidār gašt az nahoft	galé ṣāḥebaš barzad āvāz o goft
ke “hardam čerā gardí az man nahān	degar bāré peidā šaví nāgahān
negar tā če afsōn dar āmujtí	ke bar jōd čenín borqaʿi dujtí”
šabāné ʿaŷab mānd az ān dāvarí	dar ān kār ŷost az jerad yāvarí
čenān bud kān mard jātam parast	be jātam hami kard bāzí bedast
negín dān-e u rā če zud o če dir	gahi kard bālā gahi kard zir
negín tā be bālā gerefti qarār	šabān piš-e binandé bud āšekār
čō su-ye kaf-e dast gardān šodi	šabāné zebinandé penhān šodi
nahād-e negín rā čenān bod ḥesāb	ke dārandé rā dāšti dar ḥeŷāb

Cuando del firmamento, pendón del signo del León,[268] / se llevó Mehr las brillantes cuentas de cristal,[269] / el pastor fue ante el dueño del rebaño, / dejando libre el ganado

[267] El motivo del objeto mágico que vuelve invisible a su portador está presente en la literatura griega ya desde el homérico Ἄιδος κυνέη (“gorro de Hades”; cf. Hom. *Il*. 5.844-845; Smith, 1920: 2).

[268] Se refiere a que el Sol está en Leo; es decir, corre el mes de julio-agosto.

[269] Elaborada metáfora del amanecer: Mehr es el Sol (la misma raíz del dios solar Mithra) y, obviamente, las cuentas de cristal que desaparecen son las estrellas. Los autores persas que cultivaban la forma del masnaví tomaban típicamente estas imágenes del amanecer como una ocasión para lucirse en el uso de figuras poéticas. Esto es una constante en la literatura universal ya desde Homero, con aquella famosa

en el monte y en el campo, / a fin de mostrarle a aquel la piedra del anillo / y que le dijera si era de mucho o poco valor. / Cuando el dueño del rebaño vio venir al pastor, / lo recibió con melifluas palabras: / se interesó por la salud de ovejas y corderos, / y [el pastor], con ironía, le respondió con falsa amabilidad. / El pastor, durante la conversación, / de forma intermitente se volvía invisible / y al instante reaparecía de la nada. / Al dueño del rebaño se le escapó un grito y dijo: / "¿Cómo es que en un abrir y cerrar de ojos desapareces frente a mí / y súbitamente te vuelves visible otra vez? / ¡A saber qué brujería habrás aprendido / que eres capaz de tejer ese velo[270] en torno a ti!" / El pastor se quedó asombrado ante estas palabras, / recurrió a sus entendederas para resolver el misterio. / Ocurría que este hombre, que en tanta estima tenía al sello, / estaba jugueteando con el sello en la mano. / Unas veces, el engaste del anillo / quedaba mirando hacia fuera, otras hacia dentro. / Cuando la piedra tomaba su posición hacia el exterior, / el pastor era visible a quien lo miraba; / pero cuando volvía la piedra hacia la palma de la mano, / el pastor, a los ojos del espectador, quedaba oculto. / De tal tipo era la naturaleza de la piedra / que a su portador lo escondía tras un velo. (Nẓ. G. *EN* 16: 34-48)

En el relato de la *República*, el rey de Lidia es propietario de los rebaños y empleador de Giges. En su reelaboración del relato, Neẓāmí disocia este personaje en el rey (*pādešāh*), que aparecerá después, y el dueño del rebaño (*ṣāḥeb-e galé*), con quien el pastor mantiene una conversación en el fragmento recién citado. Neẓāmí dota a este pasaje de un toque cómico, ausente en el discurso de Platón, y de este modo lo acerca más al tono desenfadado de los cuentos populares: véanse las forzadas e hipócritas fórmulas de cortesía con que se saludan el pastor y el cacique antes de que el poder del anillo subvierta la desigualdad existente entre ellos por la diferencia de clase.

καὶ τοῦτο ἐννοήσαντα ἀποπειρᾶσθαι τοῦ δακτυλίου εἰ ταύτην ἔχοι τὴν δύναμιν, καὶ αὐτῷ οὕτω συμβαίνειν, στρέφοντι μὲν εἴσω τὴν σφενδόνην ἀδήλῳ γίγνεσθαι, ἔξω δὲ δήλῳ.

Habiendo observado esta virtud del anillo, quiso asegurarse repitiendo la experiencia y otra vez ocurrió lo mismo: al volver hacia dentro el engaste, se hacía

fórmula, repetida hasta la saciedad en *Ilíada* y *Odisea*: ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἠώς ("Cuando apareció la hija de la mañana, la Aurora de rosáceos dedos…"; Hom. *Od.* 2.1).

[270] En persa, *borqa*, esto es, un burka. El uso de este término (el burka de la invisibilidad) acentúa el tono cómico del pasaje.

invisible; cuando ponía la piedra por el lado de afuera se volvía visible de nuevo (Pl. *Resp.* 360a).

šabān čōn az in bāzí āgāh gašt	šod in āzmún kard bar kuh o dašt
dar āmad be bāzigarí sājtán	čō gardún be angoštarí bājtán
koŷā rāi-e penhān šodán dāšti	negín rā ze kaf dur nagẕāšti
čō kardi be peidā šodán rāi-e jiš	negín rā zadi naqš bar ŷā-ye jiš

El pastor, al darse cuenta de este juego, / se puso a experimentar con él en todas partes [lit. "en monte y llano"]. / Se aficionó a este pasatiempo, / rindiéndose al poder del anillo. / Allá donde deseaba volverse invisible, / no dejaba que la piedra se alejara del hueco de la mano; / y si su voluntad era hacerse visible, / devolvía a su lugar el engaste del anillo. (Nẓ. G. *EN* 16: 49-52)

En un plano puramente lingüístico, llama la atención en todo el pasaje la similitud entre ambas versiones a la hora de describir el funcionamiento del anillo mágico. Para designar el anillo en su conjunto, Neẓāmí usa el vocablo *angoštarí*, derivado de *angošt*, "dedo", al igual que el δακτύλιον griego deriva de δάκτυλος; para el engaste del anillo, de cuya posición depende que el sortilegio haga efecto, Platón usa σφενδόνη y Neẓāmí *negín*. Esta cercanía, que en el fragmento recién citado se verifica frase por frase, nos permite suponer con bastante certeza que Neẓāmí tuvo acceso a una traducción notablemente fiel (al árabe, suponemos) del texto de la *República*.

αἰσθόμενον δὲ εὐθὺς διαπάξασθαι τῶν ἀγγέλων γενέσθαι τῶν παρὰ τὸν βασιλέα, ἐλθόντα δὲ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μοιχεύσαντα, μετ' ἐκείνης ἐπιθέμενον τῷ βασιλεῖ ἀποκτεῖναι καὶ τὴν ἀρχὴν οὕτο κατασχεῖν.

Seguro de su descubrimiento, se hizo incluir entre los pastores que habían de ir a dar cuenta al rey. Llega a palacio, corrompe a la reina, y con su auxilio se deshace del rey y se apodera del trono (Pl. *Resp.* 360a-b).

be peidā o penhān šodán gerd-e šahr	ze harč ārezú dāšt bardāšt bahr
yeki ruz barjāst penhān be rāz	negín rā be kaf dar kešid az farāz
berahné yeki tiġ-e hendí be dast	su-ye pādešah raft o penhān nešast
čō jālí šod az jāṣegān ānŷomán	barú gard peidā tan-e jištán
del-e pādešā rā be jōd bim kard	bedú pādešāh šoġl taslim kard
be zenhār goftaš ke "kām-e tō čist	ferestandé-ye tō bedín ŷāi kist?"
šabān goft "peiġambaram zud bāš	be man begrō az bajt-e jōšnud bāš
čō jāham nabinad marā hičkas	bedín daʿvatam moʿŷez ānast o bas"

bedú pādešā begrōyad az harās hamān mardom-e šahr biš az qiās
šabān ānčenān gardán afrāz gašt ke ān pādešāhí bedú bāz gašt

Ora haciéndose invisible, ora visible, por toda la ciudad / tomaba a su antojo cuanto deseaba. / Un día, desapareció, oculto en el aire, / volteó la piedra hacia el interior; / con una cimitarra india desenvainada en la mano, / se fue donde [estaba] el rey y se sentó en las sombras. / Cuando el salón de audiencias quedó despejado de cortesanos, / se hizo visible mostrándose al rey en carne y hueso. / De él se espantó el rey en su ánimo / y medroso le rindió la corona [lit. "el oficio de rey"]; / suplicante, le preguntó: "¿Qué es lo que pretendes? / ¿Quién te ha enviado hasta aquí?" / Dijo el pastor: "Soy un profeta, disponte a obedecerme. / Si me sigues no te faltará de nada. / Cuando se me antoja, me vuelvo invisible: / en este prodigio se resume mi mensaje [como profeta], y punto." / Por puro miedo, el rey se hizo seguidor suyo, / y asimismo lo imitaron las gentes de la ciudad. / Tan orgulloso se volvió el pastor / que todo aquel reino cayó en su poder. (Nẓ. G. *EN* 16: 53-62)

El desenlace de la historia, aunque similar, presenta algunas diferencias dignas de mención entre ambas versiones. En la de Platón se advierte un eco de la historia de Giges de Lidia tal como es relatada por Heródoto: el adulterio de la reina con Giges y el complot de ambos para asesinar al rey Candaules (Hdt. 1.8-12). Pero aunque anticipa las escabrosas tramas de los cuentos milesios, el relato de Heródoto carece de los elementos inverosímiles (el usurpador Giges no es pastor, sino miembro de la aristocracia lidia) y abiertamente fantásticos (no hay ningún anillo de invisibilidad) que se enseñorean de la versión fabulosa de los hechos narrada en la *República*. En cuanto al relato de Neẓāmí, la omisión del tema del adulterio se debe sin duda al clima de puritanismo que prevalecía en su época, a consecuencia del repunte de la ortodoxia suní y, en especial, por la estricta observancia de los preceptos de la *šarīʿa'* predicada por los alfaquíes de la entonces hegemónica escuela ḥanafí de jusrisprudencia.[271] Un ambiente bien distinto del que se respiraba cien años antes, cuando vieron la luz obras como *Vis o Rāmín* de Gorgāní, cuyo tema principal es la prolongada relación adúltera entre los dos personajes que dan nombre

[271] El mejor ejemplo de esta actitud frente al sexo extramatrimonial en la obra de Neẓāmí está en *Haft peikar*, algunos de cuyos pasajes tienen una importante carga erótica, pero si la unión es adúltera o fuera del matrimonio siempre interviene en el último momento un artificio argumental de tipo *deus ex machina* para que esta no llegue a consumarse; véase, sobre todo, el cuento de la cúpula blanca (Nẓ. G. *HP* 38:24-319; Meisami, 2015: 217-233).

al poema (Davis, 2008: xvii-xx). Mencionemos también que en Neẓāmí el tabú afecta específicamente a la temática del adulterio, no a la descripción explícita de relaciones sexuales permitidas; algunos pasajes del mismo autor pusieron en apuros a sus traductores de época victoriana.[272]

Tratándose de la misma historia, los dos autores la refieren con distinta intención. En la *República*, Platón se vale de ella para ejemplificar una éticamente perversa opinión formulada por Glaucón: habiendo garantías de impunidad, la injusticia es preferible a la justicia. Neẓāmí, en contraste, se interesa poco por sus connotaciones éticas y la presenta simplemente como una historia prodigiosa, al más puro estilo de las *Mil y una noches*, con la que Falāṭún ilustra a Eskandar sobre las artes mágicas y talismánicas que conocían los antiguos. Este cambio de perspectiva concuerda con una hipótesis de Bürgel, según la cual la fuente de Neẓāmí para este episodio sería la quincuagésimo segunda epístola, *Sobre la magia*, de los Ijwān aṣ-Ṣafā, que incluye una versión del relato del anillo de Giges citando explícitamente el segundo *maqāla* de la *República* como su fuente (Bürgel, 2010: 28). Así pues, la aparición de esta historia en el *Eqbālnāmé* se interpretaría como una evidencia más del vínculo de Neẓāmí con los *Rasā'il* de los Ijwān aṣ-Ṣafā.

8.2.3: En el *Āyiné-ye Sekandarí*

El Falāṭún de Amir Josrō está condicionado por el contexto religioso y cultural del sultanato de Delhi en las postrimerías del s. XIII. En aquel tiempo, la figura del *filsuf* había perdido su prestigio frente a otros modelos de sabio: el derviche (per. *darviš*), renunciante y asceta que observaba una cierta solución de continuidad con el *sādhu* de los hindúes, o el santón que presidía las congregaciones sufíes (per. *pir* o *šeij*). Amir Josrō, en su poema sobre Alejandro, otorga un importante papel a un Platón absolutamente ahistórico que encarna consecutivamente los dos tipos de sabio: el impío *filsuf* pagano, cuyo conocimiento es pura vanidad, y el renunciante convertido al monoteísmo, cuya sabiduría se corresponde con la característica actitud de contemplación

[272] Es el caso del episodio de la noche de bodas entre Eskandar y la hija de Keyd en el *Šarafnāmé*, del que el erudito capitán H. Wilberforce Clarke se vio obligado a suprimir las partes más "indecentes" en su, por lo demás, esmerada y respetuosa traducción al inglés (Clarke, 1880: 580).

divina a la que se entregan los sufíes. Veamos, pues, con mayor detalle la evolución del personaje de Platón en esta obra.

Ya hemos señalado anteriormente que la narrativa de Amir Josrō desplaza la patria de Alejandro desde Macedonia al interior de Anatolia, el área que en el siglo XIII constituía el sultanato de Rum (*cf. supra* 5.5.4). Por tanto, una de las campañas de conquista de Sekandar pone sus miras en Grecia, al otro lado del Helesponto. Como si se tratase de una parodia del gobierno ideal de la *República*, la Grecia de Josrō es un estado gobernado por filósofos, a la cabeza de los cuales está Platón. Este primer Platón del *Āyiné-ye Sekandarí* representa el estereotipo de aquellos filósofos cuyas doctrinas había combatido Algacel tan ardientemente: en contraste con las verdaderas enseñanzas de Platón, Josrō nos lo muestra como un pensador ateo y materialista, que desprecia la fe y venera la razón. Rematando esta imagen tan equívoca del filósofo, el texto cita como sus dos obras principales, reunión de todo tipo de herejías, las *Categorías* y la *Hermenéutica*; huelga decir que se trata de un error mayúsculo, ya que estos son los títulos de los dos primeros libros del *Órganon* de Aristóteles. Angelo M. Piemontese sugiere que pudo contribuir a aumentar la confusión el hecho de que en el mundo árabe encontraron gran difusión dos obras del mismo nombre firmadas por el gramático Juan Filópono (s. VI); y es que, trasladados a la grafía árabe, hay una exigua diferencia entre los nombres "Filópono" y "Platón" (Piemontese, 1999a: 116). Sin embargo, desde nuestro punto de vista la hipótesis de Piemontese no merece mucho crédito, ya que si bien es cierto que las obras de Filópono eran bien conocidas entre los eruditos del mundo islámico, también lo es que estos siempre se referían a él bajo el nombre arabizado de Yaḥyā an-Naḥwī (Kraemer, 1986: 106).

El Platón herético de Josrō se niega a someterse a Sekandar y a renunciar al culto a los dioses paganos (no olvidemos que, en esta obra, Sekandar se comporta como un guerrero consagrado a la *ŷihād* y a la expansión del islam por todo el globo). Es entonces cuando Sekandar, mediante una colosal obra de ingeniería, provoca un cataclismo y la práctica totalidad de Grecia es engullida por el mar (*cf. supra* 5.5.4). Los únicos supervivientes son Platón (Falāṭún), Porfirio (Forfilqús) y un tal Ġerqil (¿Heráclito?), ya que, guiados por un oráculo, les dio tiempo a subir a la cúpula de un templo en lo alto de una montaña en el momento de la debacle. En otra de sus discutibles asociaciones, Piemontese sugiere que en este Platón de Josrō, superviviente del maremoto, confluyen dos personajes de la herencia griega cuyos nombres también se confunden en grafía árabe:

Platón propiamente dicho (per. Falāṭún) y el anciano Filemón (per. *Falāmún) de la mitología, que también escapó *in extremis* de una inundación al subir a una montaña por mandato de los dioses (Piemontese, 1999a: 116, 123). Sin embargo, es poco probable que los eruditos del mundo islámico, por muy eruditos que fueran, conociesen el mito de Filemón y Baucis, cuya versión canónica se encuentra en las *Metamorfosis* de Ovidio (Ov. *Met.* 8.611-724), una obra totalmente ausente del repertorio árabe.[273]

Volvamos al argumento del *Āyiné-ye Sekandarí*. La derrota sufrida rompe los esquemas del altivo Platón, que se retira a una caverna en la montaña, donde se dedica a la contemplación y abjura de las doctrinas de los paganos y de su pasado como filósofo racionalista.[274] En una cura de humildad, Platón encuentra la iluminación al pasar de gobernar un reino a gobernar una gruta alejada de la civilización, donde pasa todo tipo de privaciones y dedica su tiempo a adorar a Dios. Cuando la fama del eremita llega a oídos de Sekandar, este lo visita en la caverna para que le haga partícipe de su sabiduría. Platón, que se ha convertido en un derviche en toda regla, ofrece al rey una retahíla de sabios consejos para gobernar, totalmente en la línea del subgénero literario del *speculum principis* (Piemontese, 1999a: 125-146). El discurso de Platón en este capítulo se corresponde al que cabría esperar de un sufí, y hace pensar en las enseñanzas del *pir* čeští Neẓām ad-Din Ōliyā, mentor y guía espiritual de Amir Josrō (*cf. supra* 5.5.2). Cuando el historiador Simon Digby enumera las costumbres de un *šeij* tipo de la orden čeští, estas coinciden a la perfección con las adoptadas por el Platón iluminado del *Āyiné-ye Sekandarí*: "*Personal austerities, poverty, or even deliberate indebtedness, inaccessibility, avoidance of cities, and of contact with worldly people —and especially of avoidance of contact with the rich and the powerful*" (Digby, 2003: 249). Esta última

[273] A propósito de esto, y dado el contexto indio de Amīr Josrō, no está de más señalar que Fernando Wulff ha sugerido la posibilidad de una influencia directa de las *Metamorfosis* de Ovidio sobre la literatura india clásica, y en concreto del mito de Filemón y Baucis sobre la historia del rey Uśīnara en el *Mahābhārata* (Wulff, 2008: 575). En todo caso, aunque esto pudiera ser demostrado, es poco creíble que la transmisión del nombre de Filemón, apenas alterado, alcanzara a la época de Josrō.

[274] La asociación de Platón al escenario de la caverna bien puede ser un eco del famoso mito expuesto en el séptimo libro de la *República*. Neẓāmí, referente constante de Josrō, conocía perfectamente el mito de la caverna y su interpretación, como demuestra en un pasaje de su *Haft peikar* (Nẓ. G. *HP* 52.109; Meisami, 2015: 263 y 301). Aquí, sin embargo, la caverna platónica, desligada del mito, se asimila al entorno característico del asceta sufí.

característica es muy pertinente en el texto que nos ocupa, ya que a Sekandar le resulta muy difícil concertar una entrevista con el eremita; este se niega a abandonar su caverna bajo ningún concepto, así que finalmente el rey más poderoso del mundo tiene que acceder a subir la montaña y entrar en la gruta para poder conversar con él.[275]

8.3: Balinās, el señor de los talismanes

Después de Aristóteles y Platón, el tercero de los grandes sabios de la Antigüedad griega vinculado al rey Alejandro en los textos persas (especialmente en Neẓāmí) es el personaje conocido como Balinās (ár. Balīnās) o Balinús (ár. Balīnūs).[276] Si Aristóteles asumía el papel de visir y Platón el de maestro de filósofos, Balinās aparece característicamente asociado a la magia talismánica: como consejero y mago de la corte, Balinās es a Eskandar en la épica persa lo que Merlín a Arturo en la Materia de Bretaña (una semejanza que podría ir más allá de la mera coincidencia: *cf. infra* 8.3.3). Hemos de tener en cuenta que la leyenda de Alejandro no es el único contexto en el que aparece Balinās en la literatura islámica medieval, sino que es citado por doquier como autor de un nutrido corpus de obras relacionadas principalmente con la alquimia, la magia y la cosmología esotérica. Sobre la identificación de este personaje, que por contexto procede sin duda del legado grecolatino, distintos estudiosos de los últimos ochocientos años han formulado las siguientes propuestas:

a) **Asclepio**. El poeta cairota Ibn Nubāta (s. XIV), en su comentario a la *Risāla'* de Ibn Zaydūn, afirma que, de acuerdo con una tradición transmitida por los sabeos de Harrán (*cf. supra* 3.4.2), el nombre "Asclepio" es un título honorífico

[275] Este ascenso iniciático de Alejandro a la montaña para visitar a un asceta en la gruta es un motivo que Josrō ha tomado de su admirado Neẓāmí, aunque la versión de este no se refiere a Platón, sino a un anónimo ermitaño de los montes Alborz (Nẓ. G. *ŠN* 39.52-73; Waḥid Dastgerdí, 2015: 318.11-320.1).

[276] Aunque estas dos son las más frecuentes y las que encontraremos en las obras aquí estudiadas, otras formas de este nombre en la literatura árabe son Abal·lunīyūs, Abūlūnīyūs, Afūlūnīyūs, Abal·līnas, ʿAlūsūs. Abūlūs, Abalūs, Bulnīyās y Bulunīyās (Karimi Zanjani Asl, 2016: 437).

concedido por los antiguos al sabio Balīnās; ambos nombres se referirían, pues, a la misma persona (Van Bladel, 2009: 158-159; Loinaz, 2012: 231-232).

b) **Plinio el Viejo**. Los arabistas de la Ilustración quisieron identificar a este Balīnās, a cuya pluma se atribuían en el Oriente medieval numerosos tratados (pseudo)científicos, con el prestigioso autor de la *Historia Natural*. Esta teoría, cuestionada ya a finales del s. XVIII por Silvestre de Sacy, fue definitivamente desacreditada tras un artículo publicado por Lucien Leclerc a mediados del s. XIX (Leclerc, 1869: 111; Loinaz, 2012: 173).

c) **Eupalino de Megara**, renombrado arquitecto que vivió en el s. VI AEC. Esta propuesta de identificación ha sido formulada por Angelo M. Piemontese, quien, como ya hemos visto anteriormente, es muy aficionado a apostar por interpretaciones alternativas a las comúnmente aceptadas para las transliteraciones de nombres griegos en árabe y persa (Piemontese, 1999a: 18; *cf. supra* 8.2.3). Es cierto que, fonéticamente, ambos nombres se aproximan mucho: téngase en cuenta que en árabe no existe el fonema [p]; en consecuencia, al adaptar nombres propios griegos la letra π —sonido [p]— se suele transcribir como ب —sonido [b]. La transliteración más directa del griego Εὐπαλῖνος sería, pues, *Abalīnūs, muy cercano al árabe Balīnūs. Sin embargo, dada la nula relación, histórica o de cualquier otro tipo, entre Eupalino y Alejandro o entre Eupalino y la tradición esotérica, esta hipótesis resulta a nuestro parecer escasamente digna de crédito.

d) La más consensuada y argumentada de las propuestas de identificación del Balinās árabe y persa es con el taumaturgo neopitagórico **Apolonio de Tiana**. El orientalista Silvestre de Sacy fue el primero en formular esta hipótesis (De Sacy, 1799: 109-110), y desde entonces la mayor parte de los estudiosos de este campo la han adoptado: John Ruska, Paul Kraus, Martin Plessner, Ursula Weisser, Henry Corbin y Franz Rosenthal, entre muchos otros (Karimi Zanjani Asl, 2016: 436; Clarke, 1881: 392; Rosenthal, 1975: 246). Puesto que nosotros también suscribimos esta identificación, la tomaremos como punto de partida para seguir el recorrido del personaje de Apolonio de Tiana en la cultura helenística hasta convertirse en el Balinās de los textos árabes y persas del Medievo.

8.3.1: En la tradición griega

Desde que desarrollara su actividad a lo largo del s. I EC, Apolonio de Tiana fue objeto de veneración y controversia a partes iguales. Sabemos, por ejemplo, que era muy admirado por Julia Domna y que Alejandro Severo guardaba en su capilla privada una imagen cultual suya (Dodds, 1965: 107). Sabemos también que otros muchos lo denunciaban por charlatán y falsario, un auténtico Cagliostro del mundo antiguo. De esta opinión era Luciano de Samósata, que en su infamante biografía de Alejandro de Abonutico hace referencia al taumaturgo de Tiana como maestro de todos los farsantes (Luc. *Alex.* 5). Los autores de la época, reflejando esta diversidad de opiniones, lo califican indistintamente como mago (γόης, μάγος)[277] o como filósofo (φιλόσοφος)[278], si bien es cierto que en la Tardoantigüedad la diferencia entre ambos términos se vuelve borrosa, como ya se empieza a vislumbrar en la *Apología* de Apuleyo.

La principal fuente sobre Apolonio de Tiana en la Antigüedad es la *Vida de Apolonio* de Filóstrato. Respecto al tema que nos ocupa, en esta obra se establece una clara vinculación entre Apolonio y Alejandro, aunque el sabio de Tiana vivió tres siglos y medio después del macedonio: en su ruta hacia la India, como ya señalamos en un capítulo anterior, el Apolonio de Filóstrato va siguiendo deliberadamente las huellas de Alejandro (*cf. supra* 2.4.2.2). Aunque Filóstrato evitó cargar las tintas en los supuestos poderes sobrenaturales del tianense, centrándose más en su conducta ejemplar y en el contenido neopitagórico de su doctrina, en la *Vida de Apolonio* encontramos numerosos fragmentos que justifican la asociación de su protagonista al ámbito de la magia y la superstición. Si una de las principales características del pensamiento mágico es el establecimiento de una correlación entre fenómenos que no se relacionan entre sí por causalidad, sino por algún tipo de vinculación falsa o, cuando menos, empíricamente indemostrable (analogía, imitación, correspondencia cósmica), encontramos un buen ejemplo de ello en el pasaje de la *Vida de Apolonio* en el que, para ayudar a una parturienta a dar a luz, el sabio aconseja a su marido llevar una liebre viva a su casa, bien sujeta, y

[277] Dio Cass. 78.18.

[278] Según aparece en un fragmento de una temprana (y desaparecida) biografía de Apolonio, obra de Merágenes, citado en Origen *C. Cels.* 6.41 (*cf.* Álvarez Martí-Aguilar, 2017: 972).

soltarla en pleno parto; igual que la liebre escapa corriendo, el niño saldrá rápidamente del interior de la madre (Philostr. *V A* 3.39).

Las formas de pensamiento mágico con que típicamente se asocia la figura de Apolonio de Tiana en la Tardoantigüedad son más sutiles que el burdo ejemplo de magia imitativa recién expuesto. Se trata mayormente de proyecciones de la influencia astral canalizada a través de las gemas y de los metales.[279] Ya en la *Vida de Apolonio* de Filóstrato encontramos pasajes que dan fe del interés del tianense por las propiedades mágicas de las piedras (Philostr. *V A* 2.40.3; 3.8.2). Sin embargo, es en los últimos siglos de la Antigüedad cuando se multiplican en la literatura las menciones a Apolonio en relación con objetos dotados de propiedades sobrenaturales: artificios que los autores cristianos de la época llaman μεχαναί (Euseb. *Hierocl.* 40), τελεσάμενοι (Isid. Pel. *Epp.* 348) o, especialmente, τελέσματα (Ps.-Just. *Qu. et resp.* 24; Nil. *Epp.* 148; Bas. Sel. *V. Thecl.* 22; Jo. Mal. *Chron.* 10.51)[280]. Es esta última palabra, τέλεσμα, la que prevalecerá en el mundo islámico medieval (ár. *ṭilism*, per. *ṭelesm*), estrechamente asociada al personaje de Apolonio de Tiana, y a través de Al-Ándalus regresará a Europa bajo la forma actual de "talismán".

Según la RAE, un talismán es un "objeto al cual se atribuyen virtudes portentosas". Esto coincide, *grosso modo*, con uno de los significados de τέλεσμα en griego antiguo; el verbo τελειόω significa "llevar a cabo" o "consumar", generalmente asociado en contexto a ritos religiosos o mágicos (recordemos el Τελεστήριον de Eleusis). En época bizantina, el verbo conserva esta connotación: así, por ejemplo, Focio usa la forma τετελεσμένα para referirse a objetos que traduciríamos como "encantados" (Loinaz, 2012: 177). El vocablo τέλεσμα se podía referir en griego tanto al rito por el que se confieren a un objeto propiedades sobrenaturales como al objeto en sí; igualmente, en árabe (lengua en la que se introduce el término a través del siríaco), el nombre *ṭilism* designa tanto el encantamiento en sí como el producto de dicho encantamiento, refiriéndose habitualmente (pero no siempre) a imágenes o estatuas encantadas. Así,

[279] Uno de los pilares de la ciencia alquímica alejandrina y árabe es la correlación de los siete planetas y los siete metales; cada uno de los metales, se suponía, habían madurado en el interior de la tierra bajo el influjo de su astro correspondiente, a consecuencia de lo cual habían recibido sus naturalezas respectivas; siguiendo el orden de los días de la semana, estas correspondencias son: Sol-oro, Luna-plata, Marte-hierro, Mercurio-mercurio, Júpiter-estaño, Venus-cobre y Saturno-plomo (Thompson, 1932: 16-24).

[280] Para un estudio más detallado de las fuentes citadas, *cf.* Álvarez Martí-Aguilar, 2017: 973-976.

hemos visto cómo Neẓāmí, en su *Eqbālnāmé*, llama *ṭelesm* (pronunciación persa del ár. *ṭilism*) al caballo de bronce en cuyo interior, siguiendo el relato de la *República* de Platón, el pastor encuentra el anillo de invisibilidad (*cf. supra* 8.2.2). En la tradición persa del *dāstān*, se llama *ṭelesm* a todo tipo de objetos mágicos; en obras más modernas de este género en persa y urdu, el término *ṭelesm* pasa a denotar un artificio mucho más complejo: un mundo ilusorio conjurado por artes mágicas.[281]

El gran desarrollo de la magia telesmática en la Antigüedad tardía supone un cambio sustancial en el vocabulario y en las prácticas rituales. En la Antigüedad griega, los términos asociados a la invocación de fuerzas sobrenaturales o a la realización de un conjuro se relacionan típicamente con el campo semántico del canto: a) el verbo γοάω (que viene a significar "plañir" o, quizá mejor, "cantar el gorigori"), de donde deriva γοητεία; b) el sustantivo ἐπῳδή, "canto mágico" o "encanto", al que equivale el latín *incantatio* (Dickie, 2001: 12-13). Sin embargo, el verbo más usado en los textos tardoantiguos para referirse al rito por el que se confieren propiedades sobrenaturales a un objeto físico (τελέσμα) es δέω, "atar", así como sus compuestos (συνδέω, καταδέω; *cf.* Álvarez Martí-Aguilar, 2017: 987). Tanto la arqueología como las fuentes literarias demuestran que los conjuros de κατάδεσμοι (lat. *defixiones*) eran práctica habitual en localizaciones puntuales del mundo helénico ya en la época clásica,[282] pero fue a partir del s. II EC cuando experimentaron una repentina y espectacular expansión por toda la cuenca del Mediterráneo (Faraone, 1991: 3). Fue entonces cuando, a juzgar por los textos, el verbo δέω y sus compuestos, en relación con la magia, experimentaron una sutil modificación en su significado: si originariamente se referían específicamente a hechizos

[281] Cito un ejemplo en la traducción que Musharraf Ali Farooqi hizo al inglés del popular *dāstān* urdu *Hoshruba* (s. XIX):

> We are told that at the bottom of the untold past, a group of sorcerers met to create a tilism or magical world by using occult sciences to infuse inanimate matter with the spirits of planetary and cosmic forces.
>
> In the tilism, the sorcerers exercised powers that defied the laws of God and the physical world. They created illusions, transferred spirits between bodies, transmuted matter, made talismans, and configured and exploited Earth's inherent physical forces to create extraordinary marvels (Jah, 2009: xxxiv).

[282] Platón hace mención en la *República* a los "sacrificadores y adivinos" (ἀγύρται καὶ μάντεις) de su época que llevaban a cabo κατάδεσμοι a cambio de dinero (Pl. *Resp*. 364b-c).

de inmovilización, característicos de la magia simpática, en los que se ataba con cordeles una figurita de plomo que representaba al destinatario de la maldición (Faraone, 1991: 4), en los últimos siglos de la Antigüedad se usan indistintamente para cualquier ritual mágico cuya finalidad sea embrujar un objeto; aún hoy, los brujos que publicitan sus servicios ofrecen "amarres" en su carta de prácticas mágicas. Pues bien, en los textos persas sobre talismanes, el verbo escogido para la realización del conjuro es siempre *bastán*, "atar", equivalente al griego δέω; ya hemos encontrado anteriormente un ejemplo de este uso de *bastán* en el *Šarafnāmé* de Neẓāmí, a propósito del diagrama mágico de *abŷad* que Nicómaco confía al príncipe de Rum (*cf. supra* 4.1.3.5). Queda claro, pues, que la Persia medieval no solo hereda del ámbito griego tardoantiguo la praxis de la magia telesmática, sino también su vocabulario.[283]

8.3.2: En el mundo árabe

Setecientos años después de que Filóstrato compusiera su *Vida de Apolonio*, encontramos en el islam abasí un repertorio de obras de alquimia y ocultismo cuya autoría se atribuye a Balīnās.[284] Los expertos aún discuten si estas obras fueron redactadas directamente en árabe en tiempos del califa Ma'mūn (Corbin, 1993: 128; Van Bladel, 2009: 170-171, n. 23), o si se trata de traducciones, siempre a través de una versión siríaca como paso intermedio,[285] de textos griegos tardoantiguos hoy perdidos. Los arabistas Paul Kraus, Ursula Weisser, Fuat Sezgin y Maria Dzielska, entre otros, han defendido esta segunda hipótesis, tanto más plausible si tenemos en cuenta el carácter marcadamente helenizante de los contenidos de estas obras, en clara solución de continuidad con las

[283] Resulta significativo que el erudito contemporáneo Seyyed Hossein Nasr, al escribir en inglés, traduzca el vocablo persa *telesmāt* como *theurgy* (gr. θεουργία), un término típicamente asociado a la deriva más hechiceril del neoplatonismo, y en concreto a la animación de estatuas (Nasr, 1985: 154).

[284] Mohammad Karimi clasifica bajo dos epígrafes las obras árabes del Pseudo-Apolonio: filosófico-alquímicas (entre las que se encuentra el *Sirr al-jalīqa'*, sobre el que hablaremos a continuación) y astrológico-talismánicas (Karimi Zanjani Asl, 2016: 441-442).

[285] En un excelente artículo sobre la transmisión de la tradición telesmática pseudoapoloniana, Theo Loinaz, de la Universidad de Barcelona, transcribe un fragmento de una obra siríaca perteneciente a este corpus (Loinaz, 2012: 182-183).

doctrinas neoplatónicas y neopitagóricas. Esto significaría que en torno a los siglos V-VI se redactó todo un corpus pseudoepigráfico de obras atribuidas a Apolonio de Tiana (Weisser, 1980: 53; Karimi Zanjani Asl, 2016: 440-441). Ninguno de estos textos, si es que existieron, ha sobrevivido en su versión griega original; esto no es en absoluto sorprendente, pues cabe imaginar que las autoridades eclesiásticas se encargaron de hacerlos desaparecer por completo. Todas las referencias a Apolonio que conservamos de aquella época proceden de textos cristianos y son decididamente hostiles, lo que evidencia la mala fama que tenía la figura del tianense para los padres de la Iglesia. Si la hipótesis del origen griego del corpus pseudoapoloniano fuera cierta, es de suponer que la comunidad pagana de Harrán tuvo un papel fundamental en su preservación y transmisión al mundo árabe.

La más influyente de estas obras, convenientemente islamizadas, es el *Sirr al-jalīqa'* ("Secreto de la Creación"), cuyo capítulo final reproduce la célebre *Tabula smaragdina* que tanto predicamento tendría luego entre los ocultistas europeos. Aparte de desgranar en sus páginas una abstrusa cosmología en la que se tratan de conciliar conceptos aristotélicos, herméticos y alquímicos, el *Sirr al-jalīqa'* ofrece algunos detalles "autobiográficos" de su presunto autor, Balīnās. Este dice ser un huérfano de la ciudad de Tiana que, en su juventud, encontró un túnel subterráneo a los pies de una estatua de Asclepio; allí descubrió, en las tinieblas, una imagen de Hermes que sujetaba en sus manos la clave de la sabiduría, codificada en una tabla de esmeralda. En ella aprendió, según cuenta, los secretos para dominar los elementos y sus transformaciones, así como los principios de la magia telesmática (De Sacy, 1799: 118-120; Rosenthal, 1975: 246-247).

Según el *Šarḥ kitāb aš-Šams al-akbar* de Aydamir al-Ŷildakī (s. XIV), el *Sirr al-jalīqa'* fue uno de los primeros libros de los griegos que fueron traducidos al árabe, en tiempos del omeya Jālid ibn Yazīd (ca. 700; Karimi Zanjani Asl, 2016: 438). Sea cierta o no esta información, lo que está fuera de toda discusión es que la influencia del *Sirr al-Jalīqa'* en el mundo árabe (y más allá) fue enorme; desde Albumasar en el s. IX (Van Bladel, 2009: 159), diferentes autores árabes y persas lo citan como una obra griega clásica de la mayor importancia, comparable al *Timeo* o al *Almagesto*, y, dada la dificultad del texto, menudean los comentarios, firmados por eminencias de la alquimia como Ṭuġrā'ī o el mismísimo Geber (Karimi Zanjani Asl, 2016: 437). En línea con sus intereses habituales, los ismailíes mostraron gran reverencia tanto por el *Sirr al-jalīqa'* como por

la figura de su autor putativo: ese Balīnās, en definitiva, al que los musulmanes, bajo la influencia de la literatura mágico-astrológica de la Tardoantigüedad griega, se referirán con el epíteto de "señor de los talismanes" (*ṣāḥib aṭ-ṭilasmāt*, per. *ṣāḥeb ṭelesm*; Loinaz, 2012: 179).[286]

En la construcción islámica medieval del personaje de Balīnās se conserva una de las principales señas de identidad del Apolonio retratado por Filóstrato: sus largos y constantes viajes por toda la extensión de la ecúmene. El protagonista de la *Vida de Apolonio* recorre el globo desde Cádiz hasta la India, llegando por el sur hasta Etiopía. En los confines del mundo, el tianense encuentra monumentos de un pasado remoto que marcan los límites de la *terra cognita*: en Oriente, los altares del Hífasis erigidos por Alejandro en la India (Philostr. *VA* 2.43); en Occidente, las enigmáticas estelas de bronce que señalizan las gaditanas Columnas de Heracles.[287] Puede que la memoria de estos hallazgos esté en el origen de las leyendas posteriormente originadas en torno a Apolonio como constructor de estatuas dotadas de poderes, empezando por las cigüeñas de Constantinopla. En efecto, desde Hesiquio de Mileto (s. VI), los autores bizantinos[288] citan al tianense como el artífice de un grupo escultórico de tres cigüeñas de piedra, sito en Constantinopla, que mantenía a estos pájaros alejados de la ciudad; y es que, según Hesiquio, los constantinopolitanos tenían ojeriza a las cigüeñas porque dejaban caer sobre la ciudad, al sobrevolarla, serpientes venenosas que portaban en sus picos (Preger, 1901: 10-11). Los autores musulmanes atribuyen a Balīnās la construcción de *ṭilasmāt* dispersos por toda la geografía de los siete climas. Estos talismanes son típicamente estatuas de bronce o latón de carácter figurativo a las que el sabio dotó de una función apotropaica.

[286] Como era de esperar, hay también un apartado en el *Fihrist* de Ibn an-Nadīm dedicado a Apolonio de Tiana, a quien cita como autor en relación con la magia telesmática; *cf.* Dodge, 1970: 733.

[287] El hecho de que Filóstrato se refiera a estas estelas como ξύνδεσμοι ("amarres"; Philostr. *VA* 5.5), dadas las connotaciones que hemos señalado con respecto a los compuestos de δέω, apunta a su relación con la magia telesmática (Álvarez Martí-Aguilar, 2017: 984).

[288] También, por ejemplo, Juan Tzetzes (Preger, 1901: 10, n. 24) o Nicetas Coniates (Loinaz, 2012: 197).

Qazwīnī es el geógrafo que trazó más exhaustivamente el mapa de estos prodigios,[289] que incluyen:

a) En Roma: talismán de bronce que representa un olivo y un estornino, que garantiza cada año a los romanos una abundante cosecha de aceitunas milagrosamente recogidas por bandadas de pájaros.
b) En Constantinopla: además de las susodichas cigüeñas, un talismán en forma de cuatro οὐροβόροι[290] de latón, para proteger a los ciudadanos de los ataques de animales salvajes.
c) En Antioquía: talismanes para alejar de la ciudad las moscas y las chinches, en forma de sendas estatuas de bronce representando a los susodichos insectos.
d) En Emesa: talismán contra los escorpiones.
e) En Hamadán: talismán de piedra en forma de león para proteger la ciudad del frío invernal. Esta estatua, cuya construcción, dependiendo de la fuente, se atribuye a Apolonio, Salomón o Alejandro, se conserva a día de hoy en Hamadán, donde sigue siendo una atracción turística. Los locales la conocen como *sir-e sangí* ("el león de piedra"), y según William R. Lethaby se trata de una estatua helenística, vestigio de la presencia griega en Ecbatana (Lethaby, 1918: 42-44), de modo que su asociación por los geógrafos árabes y persas a un personaje del ámbito griego como Apolonio no es puramente arbitraria.
f) En Qom: tres talismanes con otras tantas funciones: garantizar el abastecimiento de agua a la ciudad, ocultar la entrada de una mina de oro y plata y mantener alejadas a las serpientes del perímetro urbano.
g) En Kermānšāh: talismán para atraer los vientos.[291]

[289] Aunque no fue el único; también encontramos referencias a los talismanes de Balīnās en las obras geográficas del árabe Muqaddasī, el sirio Yāqūt y los persas Ibn Jordādbé, Ibn Rosté, Ṭusí, Ḥasan ibn Moḥammad-e Qomí e Ibn Faqih al-Hamaẕāní (Loinaz, 2012: 185; Karimi Zanjani Asl, 2016: 440).

[290] El uróboros es el emblema de la serpiente que se muerde la cola, de amplio uso en la simbología alquímica.

[291] Esta lista apenas recoge sumariamente unos pocos ejemplos de los talismanes apolonianos recogidos en las obras árabes y persas; para su elaboración hemos seguido los trabajos de Bacher, 1871: 67-69 y, especialmente, Loinaz, 2012: 186-228.

Según una tradición persa, Balīnās construyó y "ató" los talismanes localizados en Persia y Asia Central a instancias del legendario *šāh* Kay Qobād (Bacher, 1871: 68). A la vista de las genealogías de los antiguos reyes persas, esto significa que creían que Balīnās vivió mucho antes de Alejandro Magno. Este desajuste cronológico siembra el terreno para que Neẓāmí lo haga contemporáneo de Alejandro, a quien acompaña en sus campañas en el *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé* como parte de su círculo de sabios.

8.3.3: En la obra de Neẓāmí

La primera aparición de Balīnās en el *Šarafnāmé* tiene lugar durante la campaña realizada por Alejandro por todo el territorio de Persia, tras haber derrotado a Darío, para destruir los siete templos del fuego zoroastrianos. Obsérvese que Eskandar aparece aquí como azote de la religión irania, en línea con la tradición pahlaví (*cf. supra* 3.3.1), pero desprovisto de la imagen negativa con la que esta lo presentaba, ya que Neẓāmí, escribiendo desde la ortodoxia islámica, toma esta destrucción como el acto pío y justo que un *ḥanif* ejemplar como Alejandro llevaría a cabo. Durante esta expedición, sin embargo, tiene lugar un incidente que requiere la actuación de un experto en artes mágicas:

behāri kohán bud činí negār
be āyín-e Zardošt o rasm-e mayûs
hamé āft didé o āšub del
dar u dojtari ŷādú az nasl-e Sām
čō barjāndi afsuní ān del farib
be hārutí az Zohré del bordé bud
Sekandar čō farmud kardan šetāb
zan-e ŷādú az heikal-e jištán
čō didand jalq ātašín eždehā
ze bim-e vey oftān o jizān šodand
ke: "hast eždehāi dar ātaškadé
kasi ku bedān eždehā bogẕarad
šah az rāz-e ān kimiā-ye nahoft
"Balinās dānad čenín rāzhā
Balinās rā goft šāh: "in jiāl
jeradmand goft: "in čenín peikari

basí jōštar az bāġ dar nōbahār
be jedmat dar ān jāné čandín ʿarús
ze golšān forú rafté dar pā be gol
pedar kardé Āẕar Homāyunaš nām
ze del huš bordi, ze dānā šakib
čō Hārut ṣad piš-e u mordé bud
bedān jāné tā jāné gardad jarāb
namud eždehāyi bedān anŷomán
del-e jiš kardand az ātáš rahā
be nazd-e Sekandar gorizān šodand
čō qāruré dar mardom ātáš zadé
hamān sāʿataš yā košad yā jōrad"
ze dastur porsid o dastur goft:
ke ṣāḥeb ṭelesmast bar sāzhā"
čeguné namāyad be māl bad sagāl"
nadānad nemudán ŷoz afsungari

agar šāh jāhad šetāb āvaram
sar-e eždehā dar ṭanāb āvaram”

jahāndār goft: “inat patiāréi
barú gar tavāni bekón čāréi”

jeradmand šod su-ye ātaškadé
siāh eždehā did sar barzadé

čō ān eždehā dar Balinās did
rah-e ābginé bar almās did

bar angijt ān ŷādō-ye nā šakib
basi ŷādō’ihā-ye mardom farib

našod kāregar hič dar čāré sāz
sō-ye ŷādō-ye jištán gašt bāz

har ān ŷādōí kān našod kāregar
be ŷādú-ye jōd bāz pas kard sar

be čāregari zirak hušmand
fasún-e fasāyandé rā kard band

be vaqti ke ān ṭāleʿ āyad bedast
kazú ŷādōí rā dar āyad šekast

befarmud kārand lājti sadāb
barān eždehā zad čō bar ātaš āb

be yek šoʿbadé bast bāzíaš rā
tabah kard neirang sāzíaš rā

čō dojtar čenān did kān hušmand
ze neirang ān seḫr bogšād band

be pāyaš dar oftād o zenhār jāst
be āzarm-e šāh-e ŷahān bār jāst

Balinās čōn ru-ye ān māh did
tamannā-ye jōd rā bedú rāh did

bezenhār-e jiš ostovāríaš dād
ze ŷādú košān rastegāríaš dād

befarmud tā ātáš afrujtand
bedān ātáš ātaškadé sujtand

pariruí rā bord nazdik-e šāh
ke “in māh bud eždehā-ye siāh

zani kārdānast o besyār huš
falak rā be neirang pičidé guš

ze qaʿr-e zamín barkešat čāh rā
forud ārad az āsemān māh rā

Zoḫal rā siāhí bešuid ze rui
šavad bar ḥeṣāri be yek tār-e mui

be jubí čeguyam parí peikari
parí rā nabudé čenín dojtari

sar-e zolfaš az čanbar-e mošk-e nāb
rasán kardé bar gardán āftāb

be eqbāl-e šah rāh bar bastamaš
hamé nām o nāmús bešokastamaš

zabún šod dar āmad bezenhār-e man
sezad gar konad josrōaš yār-e man

vagar jedmat-e šāh rā darjor ast
marā ham jodāvand o ham jāhar ast”

čō šah did rojsār-e ān del farib
bar ārāsté māhi az zarr o zib

Balinās rā dād “kin rām-e tost
sezāvār-e mei jōrdán-e ŷām-e tost

valikán mabās imén az rang-e u
mašō ġāfel az makr o neirang-e u

agar každomi kahrobā dom bovad
mašō imén az vei ke každom bovad”

Balinās bar šakr taslim-e šāh
roj-e jiš mālid bar jāk-e rāh

pariruí rā bānō-ye jāné kard
parí čand zin guné divāné kard

bar āmujt zu ŷādō’ihā tamām
Balinās ŷādúaš az ān gašt nām

agar ŷādō’í gar setāré šenās
ze jōd marg rā barnabandi marās

Érase un antiguo templo,[292] [hermoso] como una pintura china, / más ameno que un jardín en el albor de la primavera; / conforme a la religión de Zoroastro y a la costumbre de los magos, / servían en aquella casa varias muchachas / (¡calamidad para los ojos, congoja para el corazón!) / como flores que han caído en el barro. / Allí había una joven hechicera, del linaje de Sām,[293] / a la que su padre había dado el nombre de Āẕar Homāyún. / Cuando tejía un embrujo esta robacorazones, / arrebataba a la mente la sensatez y al sabio la paciencia. / Era capaz de encandilar con su magia a Zohré [el planeta Venus]; / como con Hārut,[294] cientos murieron a sus pies. / Cuando Sekandar dio la orden [a sus hombres] de dirigirse / hacia aquel templo para arrasarlo, / la mujer hechicera cambió su apariencia / en la de una dragona[295] a los ojos de aquella multitud. / Cuando estos vieron la flamante criatura / se les quitaron las ganas de incendiar [el templo]; / aterrorizados, cayeron [de sus caballos] / y, saliendo en desbandada, llegáronse en su fuga hasta Sekandar, / diciendo: "¡Hay en el templo del fuego una mujer dragón / que a los hombres prende fuego como un proyectil de pólvora![296] / Quien se acerca a esta dragona / es en el acto aniquilado o devorado." / Para investigar el secreto de esta oculta alquimia, el rey / preguntó al ministro [Aristóteles], y el ministro dijo: / "Balinās conoce tantos misterios / que por sus habilidades es conocido como el señor de los talismanes." / Preguntóle el rey a Balinās: "¿Cómo es que esta alucinación / se presenta bajo aspecto tan malévolo?" / Dijo el sabio: "Bajo tal aspecto / nadie sabe mostrarse, salvo

[292] La palabra utilizada es *behār*, del sánscrito *vihāra*, que denota originariamente que se trata de un templo budista (Corbin, 1993: 20). Hasta la imposición definitiva del islam, que no ocurrió antes de las dinastías turcas, hubo una continuidad en Asia Central de cultos tanto budistas como zoroástricos, que aquí Neẓāmí confunde. El poeta usa este vocablo poco frecuente para hacer un juego de palabras con *bahār*, "primavera".

[293] Uno de los héroes principales en el ciclo épico persa.

[294] Personaje procedente de la tradición coránica: Hārut y Mārut son ángeles caídos que, exiliados en Babilonia, se dedicaron a la prometeica tarea de enseñar la magia a los hombres (*Q.* 2.96/102). Zohré (ár. Zuhara'), además de designar el planeta Venus, es el nombre de la mujer babilonia que sedujo a Hārut y Mārut, propiciando su caída en desgracia (Halévy, 1902: 146-150).

[295] El persa no hace distinción de género, pero se sobreentiende que en todo momento se trata de una hembra, una dragona. Poco más adelante, Eskandar se refiere a ella como *patiaré*, un término despectivo que solo se aplica a mujeres.

[296] Esta mención a *qaruré* ("bomba" o "proyectil de pólvora") puede ser de sumo interés a los investigadores de la historia del armamento, ya que atestigua que Neẓāmí conocía el uso militar de la pólvora (y, anacrónicamente, da por sentado que los soldados de Alejandro Magno también lo conocían).

una experta hechicera. / Si el rey me confía esta misión, / le traeré en un lazo la cabeza de la dragona." / Respondió el señor del mundo: "A esta ogresa / tráemela, si encuentras la manera." / El sabio se presentó en el templo del fuego; / encontró allí a la negra bestia, la cabeza enhiesta. / Cuando la mujer dragón vio a Balinās / supo que era vidrio enfrentándose al diamante.[297] / Lanzó aquella bruja, desesperada, / muchos conjuros, engañadores de hombres: / ninguno fue eficaz contra el portador del remedio / y sobre la propia hechicera se tornaron. / Cada uno de estos conjuros fallidos / a la propia bruja se le echaron encima. / Con su previsión, el perspicaz sabio / neutralizaba todos los encantos de la encantadora. / Cuando los astros le mostraron el momento / de derrotar la magia de aquella, / ordenó que trajeran un manojo de ruda.[298] / Sobre aquella dragona lo lanzó, como agua sobre las ascuas. / Con un solo lance, puso fin a su juego; / arruinó la fábrica de sus espejismos. / Cuando vio la muchacha que el astuto / había roto aquel espejismo, / se arrojó a sus pies y le pidió clemencia / apelando a la piedad del rey, poseedor del mundo. / Balinās, cuando vio aquel rostro de luna, / sintió inflamarse por ella su deseo. / Le garantizó su protección, / le ofreció seguridad frente a los cazadores de brujas. / Ordenó que prendieran una hoguera, / y en el fuego se consumió el templo del fuego. / Ante el rey condujo a la de rostro de hada,[299] / y dijo: "Esta luna era la negra dragona. / Es una mujer talentosa y muy inteligente, / burla la ley de los astros con sus artes mágicas. / Sabe hacer aflorar un pozo de las profundidades de la tierra, / sabe hacer que la luna descienda del cielo; / sabe limpiar de suciedad el rostro de Saturno, / sabe atravesar las cancelas cual si fuera un cabello. / ¿Acaso puedo elogiar su belleza en su justa medida? / Ni siquiera entre las hadas hay muchachas como esta. / Sus cabellos, una trenza de puro almizcle / que hace de collar en torno a la garganta del sol. / Para gloria del rey, le corté el camino, / destruí su nombre y su reputación. / Quedó humillada, acudió bajo mi protección: / si grato te fuera, oh rey, permite que sea mi compañera. / Y si el rey da su consentimiento, / será para mí divinidad y hermana." / Cuando el rey vislumbró el rostro de esta robacorazones, / como la luna embellecida con oro y ornamentos, / se la dio a Balinās, diciendo: "Tuya es, haz que te obedezca, / es digna de beber el vino de tu copa, / pero no te consideres a salvo de sus mañas; / desconfía de sus engaños y de sus artes mágicas.

[297] Indica futilidad: el diamante corta el vidrio, pero no al revés. Desde el primer momento del encuentro se pone de manifiesto la superioridad de Balinās sobre la mujer dragón.

[298] La hierba medicinal, *Ruta graveolens*.

[299] *Parí* en el original.

/ Aunque el escorpión tenga el aguijón de ámbar / no te fíes de él, que sigue siendo escorpión." / Balinās, en agradecimiento por el favor del rey, / se inclinó hasta restregar su rostro en el polvo del camino. / Hizo de la muchacha de cara de hada la señora de su casa; / de esta manera el hada a muchos volvió locos. / Hizo que le enseñara todas sus artes mágicas; / Balinās, de este modo, incrementó su reputación como hechicero. / Pero ni la brujería ni la astrología / consiguieron salvarle de la muerte. (Nẓ. G. *ŠN* 31.68-116; Waḥid Dastgerdí, 2015: 242.8-245.9)

Por mucho que el Apolonio de Filóstrato obrara curaciones y exorcismos, está muy lejos de la novelesca reinterpretación del personaje que hace Neẓāmí en este pasaje, historia de amor incluida. El Balinās del *Šarafnāmé* es una invención literaria libremente inspirada en el sabio de Tiana, al que el mundo musulmán atribuía la redacción, entre otros muchos tratados, del *Sirr al-jalīqa'*, la construcción de estatuas talismánicas y el conocimiento supremo de los arcanos de la magia.

En el pasaje recién citado destacan los notables paralelismos de Balinās con otro personaje literario sobre el que escribían los contemporáneos occidentales de Neẓāmí: el mago Merlín del ciclo artúrico. Las coincidencias son tan llamativas que cabe preguntarse si no existiría algún tipo de conexión o modelo común para ambos:

a) Los dos son magos y consejeros al servicio de un rey legendario (Arturo y Alejandro).

b) Los dos son huérfanos, nacidos de un padre no humano: desde la Antigüedad, se asociaba la figura de Proteo a la concepción de Apolonio (Philostr. *VA* 1.4); por su parte, Merlín, según Geoffrey de Monmouth y los autores posteriores, nació de la unión entre un íncubo y una mujer (Alvar, 1997: 204).

c) A ambos se les atribuye la construcción, por medios mágicos, de estatuas talismánicas de bronce. Ya hemos hablado suficientemente de las de Balinās; en el caso de Merlín, tomemos en consideración las estatuas funerarias de los Doce Reyes en *La Morte d'Arthur* de Thomas Malory ("*twelve images of laton and copper* […] *made Merlin by his subtle craft*"; libro 2, cap. 11); cada una de ellas lleva en sus manos una vela que, por arte de magia, no se apaga nunca.

d) Ambos tienen una discípula y amante que también practica la magia y que, a la postre, acabará traicionándolos y causándoles la muerte. En Neẓāmí, es Āẕar Homayún; en los textos artúricos, es Morgana Le Fay. Quizá no sea

casual la coincidencia del apellido de Morgana (Le Fay comparte raíz con el francés *la fée*, "el hada") y el epíteto tan insistentemente repetido por Neẓāmí para referirse a Āẕar Homayún: *pariruí*, "rostro de hada". *Parí*, el vocablo persa, está relacionado lingüísticamente con el *fairy* o *fay* inglés y con el *fée* francés. Tanto la Fata Morgana de la literatura artúrica como la antagonista de Balinās en el pasaje citado destacan por su capacidad de mudar de apariencia mediante artes mágicas. Por otra parte, aunque Neẓāmí no dice explícitamente que Āẕar Homayún causará la muerte al maestro, lo sugiere en las advertencias de Eskandar al hechicero y en el último *beit* del episodio: "Ni la brujería ni la astrología consiguieron salvarle de la muerte" (*agar ŷādō'í gar setāré šenās / ze jōd marg rā barnabandi marās*).

Aunque propiamente esta cuestión cae fuera del campo del presente trabajo, existen insospechadas conexiones entre la épica persa medieval y las obras del ciclo artúrico, como la que podría establecerse entre la copa de Ŷamšid y el Grial.[300] Un ejemplo suficientemente demostrado del puente que existe entre ambas tradiciones literarias medievales es el origen de la leyenda de Tristán e Iseo en el poema persa *Veis o Ramín* de Gorganí (s. XI).[301] Citamos las palabras de Dick Davis:

> Because the world of Vis and Ramin is in many respects similar to that of a number of medieval European romances, and that it precedes them by over a hundred years, Gorgani's poem, or other poems like it, probably played some exemplary part in the efflorescence of European romance literature. (Davis, 2008: xxxiii)

Uno de estos "*other poems*" que sugiere Davis como inspiración para la épica medieval europea bien podría ser el *Šarafnāmé*. Ambas tradiciones literarias, la islámica árabe-persa y la cristiana occidental, pudieron perfectamente entrar en contacto en los ss. XI-XII en los puntos de encuentro (y fricción) que fueron Al-Ándalus y el Levante mediterráneo en la época de las Cruzadas.

---

[300] Henry Corbin ha desarrollado una investigación en profundidad sobre este tema en el contexto del iluminismo sohravardiano (Corbin, 1971b: 141-210). Desgraciadamente este trabajo es poco citado, quizás por su complejidad y por el osado enfoque del autor, que exige a los lectores un cierto grado de complicidad con el hecho religioso.

[301] Para un recorrido sobre los autores que han sugerido esta hipótesis, empezando por Italo Pizzi a finales del s. XIX, *cf.* Davis, 2008: xxxiii-xlii.

La otra intervención importante de Balinās en el *Šarafnāmé* se produce en el episodio en que Eskandar visita el castillo de Sarir en el monte Alborz, donde se conservan el trono y el cáliz de Key Josrō (el Ciro de los autores griegos). Prescindiendo, por falta de espacio, de profundizar en los misterios que Balinās investiga en el cáliz talismánico, nos ocuparemos del *ṭelesm* que, a instancias de Eskandar, el sabio conjura sobre el trono de Key Josrō:

be farzāné goftā ke: "bar tajt-e šāh	najāham ke sāzad kas ārāmgāh"
ṭelesmi barān tajt farzāné bast	ke har ku barān tajt sāzad nešast
agar biš girad zamāni derang	bar andāzadaš tajt-e yāqut rang
šenidam ke ān ŷonbéš-e dir pāi	hanuz andarān tajt māndé be ŷāi

> Díjole [Eskandar] al sabio [Balinās]: "En el trono del rey [Key Josrō] / no quiero que persona alguna pueda acomodarse." / El sabio consagró [lit. "ató"] un talismán sobre aquel trono: / que todo el que en aquel trono tome asiento / no lo ocupe durante demasiado tiempo, / porque el trono, del color del rubí, se encargará de destronarlo. / He oído que este fenómeno, duradero, / hoy sigue en activo sobre aquel trono. (Nẓ. G. *ŠN* 43.33-36; Waḥid Dastgerdí, 2015: 336.5-8)

En el *Eqbālnāmé*, Balinās aparece como uno de los siete sabios que acompañan y dan consejo a Eskandar. El vigésimo segundo capítulo del poema está dedicado a las palabras de alabanza que el *ṣāḥeb ṭelesm* dirige a su rey.

Entre los demás autores árabes y persas, el único en mencionar a Balinās en relación con Alejandro es Amir Josrō, que consideraba su *Āyiné-ye Sekandarí* como un complemento de la obra de Neẓāmí, al que toma constantemente como referencia. Josrō presenta a Balinās en un papel muy secundario, como mediador entre Falāṭún y Eskandar para concertar una entrevista entre ambos (*cf. supra* 8.2.3).

Así pues, hemos de destacar la originalidad de Neẓāmí al establecer una relación entre Eskandar y Balinās. El interés que Neẓāmí tenía por este último personaje se explica por la afición del poeta a la astrología y a los saberes esotéricos, en los que Balinās/Apolonio era una referencia insoslayable entre los musulmanes de la época. Henry Corbin ha sugerido que la obra cumbre de Neẓāmí, *Haft peikar* ("Las siete figuras"), bebe sus símbolos de una obra del corpus pseudoapoloniano, el *Libro de los siete ídolos* (ár. *Kitāb al-aṣnām as-sabaʿa'*), que ha llegado hasta nosotros a través de un comentario del alquimista Ŷaldakí (Corbin, 1986: 133, n. 4). Esto podría apuntar, como

hemos sugerido por otras razones a lo largo de este trabajo, a una posible vinculación de Neẓāmí a la secta ismailí, cuya doctrina cosmológica debía mucho a los tratados de Balinās (Walker, 1993: 48; Karimi Zanjani Asl, 2016: 447-448); pero en esta cuestión no podemos ir más allá de la mera conjetura.

8.4: Otros sabios del entorno de Alejandro

8.4.1: Hipócrates

Conocido como Buqrāṭ en árabe (Boqrāṭ en persa), Hipócrates de Cos, transmutado en figura cuasi legendaria, era reverenciado por los médicos del islam. Ya hemos estudiado en este trabajo, de forma sumaria, cómo la medicina griega se transmitió a Oriente a través de la escuela de Gondesapur (*cf. supra* 3.3.3) y sentó las bases para el desarrollo de la ciencia médica musulmana, en la que descuellan nombres como Races o Avicena; estos reconocieron en sus escritos su gran deuda con el *Corpus hippocraticum*. Ibn an-Nadīm, citando al gramático alejandrino Juan Filópono (ár. Yaḥyā an-Naḥwī), ensalza en el *Fihrist* a Buqrāṭ como ejemplo de médico-filósofo, y lo presenta como discípulo directo de Asclepio (Dodge, 1970: 676-677). Esta confusión parte de una malinterpretación de las fuentes griegas, donde se menciona que Hipócrates es descendiente del legendario Asclepio: Ἱπποκράτη τὸν Κῷον, τὸν τῶν Ἀσκλεπιαδῶν ("Hipócrates, el de Cos, de los Asclepíadas"; Pl. *Prt.* 311b). Ibn Abī Uṣaibiʿa', en su *ʿUyūn al-anbā'* (s. XIII) reproduce una escrupulosamente fidedigna versión árabe del juramento hipocrático, en la que la única diferencia respecto del original está en las divinidades invocadas. Si el texto clásico arranca poniendo por testigos a Apolo, Asclepio, Higía y Panacea, la versión islamizada comienza por una invocación al Dios único y a sus profetas, y elimina a los dioses paganos pero conserva a Asclepio, cuyo nombre era venerado por los médicos árabes como mentor de Hipócrates;[302] y es que parte del propio juramento es la devoción al maestro: ἡγήσεσθαι μὲν τὸν διδάξαντά με τὴν

[302] El texto del *ʿUyūn al-anbā'* aparece reproducido y comentado en Rosenthal, 1975: 183-184. Franz Rosenthal considera este texto como "*a very good example of how it was occasionally possible to soften the pagan character of a Greek text by slight changes*" (Rosenthal, 1975: 276).

τέχνην ταύτην ("Tener en consideración a quien me ha enseñado como si yo fuera su propio hijo"; Hippoc. *Jusj.*).

Dada la reputación de Hipócrates en el islam medieval, no es sorprendente que lo encontremos en el *Dārābnāmé* como uno de los sabios del círculo filosófico de Eskandar. Como ya hemos observado en otras ocasiones, Ṭarsusí acostumbra a valerse de los nombres ilustres de la Antigüedad griega como una cáscara vacía para construir sus propios personajes, creaciones literarias originales que tienen poco o nada que ver con sus referentes históricos (*cf. supra* 8.1.3 y 8.2.1). El Boqrāṭ del *Dārābnāmé* no es una excepción. No aparece caracterizado como médico, sino como un sabio huraño y solitario que supera a todos sus compañeros en el manejo del astrolabio (Gaillard, 2005: 241-242, 261). Ṭarsusí, a diferencia de sus contemporáneos árabes, no lo presenta como discípulo de Asclepio, sino de Platón (Gaillard, 2005: 240). El carácter arisco de este improbable Hipócrates da mucho juego al fabulador para sazonar la trama argumental del *Dārābnāmé* con situaciones conflictivas. Así, por ejemplo, el sabio, cuyo interés por los asuntos mundanos es nulo, rehúsa inicialmente unirse a Eskandar en sus campañas; puesto que este no está dispuesto a prescindir de sus servicios, se ve obligado a llevárselo consigo a la fuerza (Gaillard, 2005: 242). Por otra parte, las respuestas de Boqrāṭ son tan impertinentes que, en una ocasión, el irritado Eskandar ordena que lo encierren en un cofre (Gaillard, 2005: 246). Como en el caso de Aristóteles en el mismo *Dārābnāmé* (*cf. supra* 7.3), esta ingratitud del rey hacia sus consejeros podría ser un lejano eco del episodio histórico de la prisión y muerte de Calístenes, tan presente en la leyenda negra de Alejandro.

8.4.2: Claudio Tolomeo

En persa se conoce como Baṭlimús-e Ḥakim al famoso polímata alejandrino, autor de la *Geografía* y el *Almagesto* y referencia de primer orden para las ciencias en el mundo islámico, en especial la astronomía. Las únicas referencias a Tolomeo en las obras persas medievales que nos ocupan aparecen en el *Dārābnāmé*, y resulta irónico que este Tolomeo no sea el Lágida, el diádoco, que acompañó en sus campañas al Alejandro histórico y que tanta relevancia tuvo en la historiografía antigua, sino un autor que vivió quinientos años después. Esto resulta aún más chocante si tenemos en cuenta que el

Pseudo-Calístenes, del que arranca toda la tradición oriental de la *Novela de Alejandro*, recoge abundantes elementos de propaganda tolemaica, como corresponde al sustrato cultural alejandrino donde se forjó. En la transmisión de esta tradición hacia Oriente, sin embargo, estos elementos fueron neutralizados. Por ejemplo, en la historia de Alejandro y la reina Candace, tal y como es narrada en las versiones más tempranas del Pseudo-Calístenes (incluyendo la *Novela* siríaca), tanto Tolomeo Lágida como Antígono tienen un importante papel (Ps.-Callisth. 3.19; Budge, 1889: 120). En el *Šāhnāmé*, Ferdōsí ha reelaborado el episodio, y para simplificarlo ha hecho desaparecer a Tolomeo; el único en acompañar a Alejandro es su visir (per. *vazir*) Biṭqún (Frd. *ŠN* 34.22.14-15). El nombre Biṭqún en el *Šāhnāmé* es una derivación de Anṭōgnāyā, forma que reviste el nombre de Antígono en la *Novela* siríaca (de la que procede la fuente de Ferdōsí, según hemos conjeturado; *cf. supra* 3.6.1); otras versiones árabes del mismo episodio presentan la forma Anṭīqūn (Doufikar-Aerts, 2010: 48).[303]

Claudio Tolomeo/Baṭlimús aparece en el *Dārābnāmé* como arquitecto en un primer intento de edificar el Faro de Alejandría, para lo cual debe construir una isla artificial frente a la costa. Habiendo fracasado Baṭlimús en su empresa, Platón lo releva como maestro de obras y logra llevar el proyecto a buen término (Gaillard, 2005: 375-376). El episodio es un pretexto argumental del que se vale Ṭarsusí para incidir en la idea de la superioridad de Platón sobre todos los demás sabios del ámbito grecolatino (incluyendo el reverenciado autor del *Almagesto*), lo que concuerda con el auge del platonismo en el mundo árabe en la época de composición de esta obra (*cf. supra* 8.2.2).

8.4.3: Loqmān

La azora trigésimo primera del Corán, en un estilo reminiscente de los libros sapienciales del Antiguo Testamento,[304] recoge un ramillete de enseñanzas morales en boca de un enigmático personaje llamado Luqmān (per. Loqmān; *Q.* 31 11/12-18/19). Tanto en los misterios que rodean su origen como en su posterior desarrollo, este Luqmān

[303] Antígono es Anqiṭún en el *Dārābnāmé*, donde acompaña a Eskandar en su viaje submarino (Gaillard, 2005: 387).

[304] Como los *Proverbios* o el *Eclesiastés*; *cf.* Abumalham, 1991: 86, n. 53.

muestra un notable paralelismo con el Ḏū ʻl-Qarnaīn coránico, ya que: a) ambos proceden de la tradición árabe preislámica, b) merced a su mención en la revelación de Mahoma se convierten en figuras de prestigio para los musulmanes, c) y pronto se asimilan a sendos personajes de la tradición grecolatina: Alejandro en el caso de Ḏū ʻl-Qarnaīn y Esopo en el caso de Luqmān. Al igual que Alejandro, un Esopo altamente ficcionalizado era protagonista de toda una tradición literaria en el mundo griego; en los últimos siglos de la Antigüedad, paralelamente a la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes, alcanzó gran difusión una anónima *Vida de Esopo*, novela biográfica compuesta en torno al s. I EC (*cf. supra* 2.4.2.2).

Los personajes del Esopo griego y el Luqmān coránico entraron en contacto y se sincretizaron en la Siria de los Omeyas, donde la *Vida de Esopo* era bien conocida en sus traducciones siríacas (Rodríguez Adrados, 2001: 281-282). La gran semejanza entre los dos personajes ha hecho pensar que ambos provienen de una fuente común, que ya hemos mencionado en este trabajo a propósito de la propia *Novela de Alejandro*: la *Vida de ʾAḥīqar* (*cf. supra* 2.4.1.1). El ʾAḥīqar asirio, sabio ministro de Senaquerib, habría entrado en la tradición árabe, inspirando la figura de Luqmān; la reelaboración egipcia del original mesopotámico habría influido en el germen cultural alejandrino, y la relación entre los personajes literarios de ʾAḥīqar y Esopo, así como las sentencias que se les atribuyen, ha sido puesta en evidencia en numerosos estudios (Konstantakos, 2013: 58-60).

Sea como fuere, el personaje híbrido Luqmān/Esopo es conocido en el mundo islámico medieval como autor de máximas y, por supuesto, fábulas protagonizadas por animales (Abumalham, 1991: 86). Además de su sabiduría, la longevidad de Luqmān era proverbial: se decía que Dios había concedido a sus días la duración de la suma de las vidas de siete buitres, animal considerado entre los árabes como símbolo de longevidad. En el folclor iraní, se le presenta típicamente como un renunciante que vive alejado del mundo (Gaillard, 2005: 282-283, n. 73). Luqmān pasa a la literatura europea a través de Al-Ándalus; en lengua castellana, se convierte en el sabio Loginem de los *Bocados de oro* y en el Locanem del *Libro de los Buenos Proverbios*, ambos del s. XIII (Rodríguez Adrados, 2001: 28, 34).

La única narrativa persa sobre la vida de Alejandro que introduce a Loqmān como uno de los compañeros del rumí en sus andanzas es, una vez más, el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí. El Loqmān de Tarsusí tiene bien poco que ver con el Esopo de la literatura grecolatina. Aparece revestido, en cambio, de las cualidades típicas del Luqmān de la

tradición coránica; entre ellas, su proverbial longevidad, elevada a cotas fabulosas. El *Dārābnāmé* atribuye al sabio de los siete buitres una edad rayana en los 3.000 años en el momento de conocer a Eskandar (Gaillard, 2005: 282-283, n. 73). Como hace con Platón y Aristóteles, Ṭarsusí presenta a Loqmān como un avezado ingeniero, encargado de la construcción de una torre flotante que permitirá al ejército grecopersa acceder desde el mar a lo alto de los acantilados de Malakut (Gaillard, 2005: 305).

Hay una serie de características que diferencian a Loqmān en el *Dārābnāmé* del resto de los integrantes del círculo filosófico; si los demás sabios que acompañan a Eskandar, como expertos en historia natural, destacan por sus conocimientos científicos o pseudocientíficos (astrología, alquimia, magia talismánica), Loqmān tiene el privilegio de estar dotado de capacidades sobrenaturales más propias de un profeta que de un hombre de ciencia: la presciencia, el poder de caminar sobre las aguas (Gaillard, 2005: 300) y su vinculación a otros hombres santos de la tradición semita, especialmente del *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*: los profetas Jeẓr y Elías (Gaillard, 2005: 370).

9: El príncipe de los turistas. Vestigios de periplos y *mirabilia* griegos en la *Novela de Alejandro* persa

A causa de la inaudita extensión de las campañas de Alejandro, que alcanzaron desde el ámbito mediterráneo a los remotos ríos de la India, toda la producción literaria generada en torno a la figura del conquistador macedonio participa en mayor o menor medida de los τόποι asociados al género de la literatura de viajes: descripciones de lugares, pueblos y animales exóticos. Además, puesto que Alejandro visitó algunas de las regiones más alejadas de la ecúmene, entendidas por los griegos de su época como la periferia del mundo conocido, los autores que relataron sus hazañas se pudieron permitir dar rienda suelta a su imaginación e incluir, ya desde muy temprano, episodios de carácter fantástico que entran de lleno en el terreno de la paradoxografía. De este modo se respondía a las expectativas de los lectores, ávidos de relatos maravillosos en todo lo tocante a los confines del mundo (ἐσχατιαί). En el presente capítulo nos proponemos: a) pasar revista a los elementos de la literatura de viajes grecolatina, en particular los más fantasiosos, que reaparecen en las elaboraciones persas e indopersas del mito de Alejandro; b) estudiar la interacción entre las tradiciones paradoxográficas persa y griega tal como se refleja en dichas obras, y c) resaltar las similitudes en la caracterización psicológica con la que griegos antiguos y persas medievales dotaron al personaje literario de Alejandro/Eskandar en su faceta de viajero: ambas tradiciones lo presentan como un auténtico trotamundos compulsivo. Para ello será necesario establecer las premisas fundamentales de lo que podríamos llamar una "psicología del viajero". Pero antes hagamos un recorrido diacrónico por la tradición de literatura de viajes en la Antigüedad griega, de la que la *Novela de Alejandro* es en cierto modo heredera.

Huelga decir que la ***Odisea*** es el texto inaugural de la literatura de viajes en Grecia;[305] aun tratándose de una obra de ficción, centrada en las peripecias de su protagonista en su periplo por un quimérico Mediterráneo, en ella quedan reflejadas las inquietudes y las problemáticas de los griegos arcaicos, en tanto pueblo de marinos. En los versos de la *Odisea* encontramos las tipologías base de muchas de las leyendas universalmente asociadas a la navegación: escollos asesinos, islas habitadas por pueblos hostiles, encuentros con brujas y seres fabulosos, así como el clímax que supone el retorno al hogar y el reencuentro con los seres queridos. Por supuesto que este último elemento no reaparecerá en el mito de Alejandro, de quien la literatura explotará su carácter de héroe patético que se ha de enfrentar al destino de ver fatalmente truncado su regreso; pero sí encontraremos todos los demás lugares comunes del mito marinero en las reelaboraciones persas del mito de Alejandro, como veremos en un apartado posterior (*cf. infra* 9.1.2).

El tono fabuloso de la *Odisea* resuena aún en los primeros ejemplos de periplografía griega de los que tenemos constancia. Así, en el relato de **Escílax de Carianda** (finales del s. VI AEC)[306], que alumbró el camino a los grandes logógrafos jonios (Hecateo de Mileto y, por supuesto, Heródoto), aparecían ya mencionados algunos de los prodigios de la India que se convertirían en τόποι recurrentes en la posterior literatura paradoxográfica. El académico finlandés Klaus Karttunen calificó a Escílax como "*the father of all Western legends about the fabulous peoples of India*" (Karttunen, 1989: 67). Según cuenta Heródoto, fue Darío I quien contrató los servicios del marino cario para emprender una travesía de exploración por el Indo y por las costas del Mar de Arabia (Hdt. 4.44); esto podría apuntar a que algunos de los *mirabilia* índicos recogidos por Escílax podrían tener su origen en tradiciones persas que ya eran populares en tiempos de los primeros aqueménidas.[307] Según recogen autores tardíos, como Filóstrato en el s.

[305] Sobre la *Odisea* como relato de viajes, *cf.* Gómez Espelosín, 2000: 70-79.

[306] Sobre Escílax y su periplo por las costas del Océano Índico, *cf.* Karttunen, 1989: 65-68, Gómez Espelosín, 2000: 86-104 y Albadalejo Vivero, 2005: 15-20. Aunque propiamente Escílax era cario, y por ende bárbaro, culturalmente se le considera perteneciente de lleno al ámbito griego en tanto inaugurador de la tradición logográfica jonia y precursor directo de Heródoto.

[307] En este aspecto nos desmarcamos de la opinión de Gómez Espelosín, que considera que los elementos fantásticos del periplo de Escílax proceden de la tradición poética griega y del folclor de los propios pueblos costeros del Índico (Gómez Espelosín, 2000: 92).

III EC o el epitomista Juan Tzetzés en el XII, la India imaginada por Escílax era morada de tribus fantásticas como los esciápodos, que dormían a la sombra de sus enormes pies (Philostr. *VA* 3.47), o los otolicnos de grandes orejas (Tzetz. *Chil.* 7.629), que encontrarán continuidad en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí, el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí y otros textos medievales sobre Alejandro (*cf. infra* 9.3.2). La leyenda de las extrañas criaturas que excavan oro en las montañas de la India (según las distintas versiones podrían tratarse de grifos, hormigas o perros) llegó probablemente a Heródoto procedente de Escílax,[308] quien pudo haberla tomado prestada del imaginario del folclor iranio; en un apartado posterior trataremos esto con detalle, a tenor de su reaparición en las versiones persas medievales del mito de Alejandro (*cf. infra* 9.4.2).

El autor que consagra en el imaginario griego la India como tierra de maravillas fue **Ctesias de Cnido**;[309] hecho prisionero por los persas, Ctesias se vio forzado a prestar sus servicios profesionales como médico en la corte del Gran Rey. Es posible que, a lo largo de sus diecisiete años de estancia en Persia, Ctesias viajara en algún momento a la India, pero aun así la mayor parte de la información que recabó sobre estas regiones y que puso luego por escrito en sus *Índicas* procede de los testimonios de viajeros y comerciantes persas que presumían de conocer los rincones más remotos del subcontinente. Por tanto, es más que probable que la India de Ctesias, al igual que la de Escílax, sea deudora de un importante componente legendario procedente del folclor persa. Como veremos, esta hipótesis se ve reforzada por la reiteración en las narrativas persas medievales sobre Alejandro de ciertos elementos maravillosos ya presentes en Ctesias: los árboles sagrados del sol y la luna, los pájaros parlantes y el pueblo de los cinocéfalos (*cf. infra* 9.2.2, 9.3.3 y 9.4.3 respectivamente).

---

[308] Esto es lo que podría deducirse a propósito del topónimo de la ciudad de Caspatiro (Κασπατύρος), que Heródoto menciona en dos ocasiones a lo largo de sus *Historias*: una, explícitamente asociada al itinerario de Escílax (Hdt. 4.44); otra, como punto de partida de las expediciones de los indios para buscar oro al territorio de las famosas hormigas (Hdt. 3.102). Esto parece delatar que este segundo episodio procede igualmente de Escílax, máxime teniendo en cuenta la escasez de autores a los que el historiador de Halicarnaso podía recurrir en su época para recabar información sobre la India; *cf.* Gómez Espelosín, 2000: 95-96.

[309] Sobre Ctesias y sus *Índicas*, *cf.* Albadalejo Vivero, 2005: 43-54; sobre los problemas que plantea la biografía de Ctesias y la duración de su estancia entre los persas, *cf.* Almagor, 2012: 11-13.

No era la India el único de los confines del mundo al que recurrían los autores antiguos para dotar de un escenario a sus fantasías etnográficas y geográficas. El mítico norte, morada de arimaspos e hiperbóreos, era el dominio del cuasi chamánico viaje de Aristeas de Proconeso, sobre el que volveremos en un capítulo posterior a propósito del fabuloso viaje septentrional de Alejandro al país de la oscuridad en el Pseudo-Calístenes y obras derivadas (*cf. infra* 10.2.2). Piteas (s. IV AEC) recorrió la costa atlántica europea hasta llegar a la legendaria isla de Tule; el litoral de África quedó cubierto por la temprana expedición de Eutímenes de Marsella (s. VI AEC) y el *Periplo de Hanón*. Otras obras, menos literarias pero de gran valor, refieren sumariamente las rutas y las escalas de camino a los lugares más remotos de la ecúmene: valgan como ejemplo el anónimo *Periplo del Mar Rojo* (s. I EC) como descripción de una travesía marítima o las *Estaciones párticas* de Isidoro de Cárace (s. I EC) como esbozo de la ruta terrestre que trazaba el comercio caravanero a través de Asia.[310]

En las épocas helenística y romana, la periplografía griega siguió generando una ingente cantidad de material. En las *Noches áticas* de Aulo Gelio (s. II EC) encontramos un testimonio de primera mano de la buena consideración que gozaba este género en los primeros siglos de nuestra era, así como del respeto que inspiraban sus principales autores:

> Cum e Graecia in Italiam rediremus et Brundisium iremus egressique e navi in terram in portu illo inclito spatiaremur, […] fasces librorum venalium expositos vidimus. Atque ego avide statim pergo ad libros. Erant autem isti omnes libri Graeci miraculorum fabularumque pleni, res inauditae, incredulae, scriptores veteres non parvae auctoritatis: Aristeas Proconnesius et Isigonus Nicaeensis et Ctesias et Onesicritus et Polystephanus[311] et Hegesias.
>
> De regreso a Italia desde Grecia, llegué a Brundisium. Cuando, habiendo desembarcado, daba un paseo para estirar las piernas por aquel famoso puerto, […] vi una pila de libros expuestos a la venta. Al instante me lancé a inspeccionar los rollos con avidez; y he aquí que todos estos libros estaban en griego, llenos de cuentos maravillosos, cosas inauditas e increíbles, obra de escritores antiguos de no

[310] En general, una excelente monografía sobre la periplografía griega es la de Gómez Espelosín, 2000; de ella proceden, *grosso modo*, los datos aquí expuestos..

[311] Posiblemente una corrupción de *Phylostephanus*, el paradoxógrafo Filostéfano de Cirene.

poca autoridad: Aristeas de Proconeso, Isígono de Nicea, Ctesias, Onesícrito, Filostéfano, Hegesias. (Gell. *NA* 9.4)

De modo que, para cuando llegó la época de Alejandro Magno, ya existía de antemano entre los autores griegos una sólida tradición de literatura de viajes y θαυμασιά sobre la India y los confines orientales de la ecúmene. La mayor parte de los autores de la primera hornada de **historiadores de Alejandro** acompañaron al macedonio en sus campañas y entablaron, por tanto, contacto directo con los pueblos y las tierras que, con notable celo etnográfico y geográfico, describen en sus obras. Sin embargo, la fama de la India como tierra de prodigios pesaba demasiado como para que estos autores renunciaran a la tentación de describir sus supuestas maravillas. Una India sin *mirabilia* habría sido una decepción para los lectores griegos. Esta mistificación de la India, falsamente legitimada por la αὐτοψία de los autores, ha llevado a algún moderno especialista, como Paul Pédech, a afirmar que los relatos de los historiadores de Alejandro contribuyeron a construir una imagen del subcontinente más ajena aún a la realidad que la de sus predecesores (Pédech, 1977: 119-131). Quizás no sea para tanto, pero lo cierto es que la tendencia al tratamiento paradoxográfico de todo lo relacionado con estas regiones se mantuvo como tónica general a lo largo del período helenístico.

Dentro de los introducidos por los historiadores de Alejandro, dos motivos en particular merecen toda nuestra atención, ya que pasarán al Pseudo-Calístenes y de este a la literatura persa medieval sobre Eskandar. Uno es la descripción zoográfica de las serpientes de la India, que impresionaron grandemente al ἑταῖρος Onesícrito de Astipalea;[312] este escribió largamente sobre dichos reptiles en su obra, hoy perdida pero muy influyente en los posteriores biógrafos de Alejandro (*cf. infra* 9.4.1). El otro, la descripción etnográfica de los ictiófagos que hace Nearco, almirante de la flota grecomacedonia,[313] en el relato de su periplo por las costas del Mar de Arabia (*cf. infra* 9.3.1).

Ya indicamos en un capítulo anterior que el tema del viaje, con todas las peripecias a él asociadas, actúa típicamente como hilo conductor en la **novela griega** (*cf. supra*

[312] Sobre Onesícrito y su visión de la India, *cf.* Pearson, 1960: 83-111 y Albadalejo, 2005: 62-96.

[313] El periplo de Nearco es la principal fuente de las *Índicas* de Arriano de Nicomedia (s. II EC), que se puede considerar un apéndice a su monumental *Anábasis de Alejandro*. Sobre Nearco y su travesía, cf. Pearson, 1960: 112-149 y Albadalejo, 2005: 97-130.

2.4.1.4); en cierto modo, por tanto, textos como las *Etiópicas* de Heliodoro de Emesa, las *Maravillas más allá de Tule* de Antonio Diógenes, las *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso y demás títulos representativos del género, pese a estar altamente ficcionalizados, pueden considerarse literatura de viajes. Lo mismo sucede con ese otro acervo de escritos biográficos, ricos en elementos fantásticos y vinculados al género novelístico, dentro de los cuales se pueden incluir la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato (*cf. supra* 2.4.2.2) y la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes. El desarrollo ulterior de las narrativas derivadas del Pseudo-Calístenes no hará sino desarrollar aún más el elemento del viaje, ampliando hasta extremos fabulosos el alcance de las campañas de Alejandro. En las versiones medievales de la *Novela*, Alejandro no se detiene en la India, sino que abarca en su vagabundear por el mundo la absoluta totalidad de la ecúmene: los océanos oriental y occidental, Arabia, Etiopía y el África subsahariana (Zanzíbar en el *Dārābnāmé*); vence a las hordas de la estepa rusa y a las tropas del emperador de China, navega por las islas de los Mares del Sur; hacia el norte, llega a las tierras donde nunca sale el sol, y desafía las últimas fronteras volando por los aires en un carro tirado por águilas o sumergiéndose en las profundidades submarinas a bordo de un fantástico batiscafo. Como veremos, en la literatura persa este Alejandro literario, guiado por su ambición (o por su curiosidad), llegará hasta lugares cuyo acceso ha vedado Dios a los mortales: la montaña de esmeralda más allá del océano, la maquinaria que abre las puertas por donde sale el sol o los mismos fundamentos del trono divino (*cf. infra* 9.5.3).

La *Novela de Alejandro* árabe y persa, en tanto relato de un hiperbólico vagabundeo por el mundo, interacciona también con la propia **tradición islámica de literatura de viajes**. Esta brilla por su abundancia y variedad, cubriendo todas y cada una de las facetas del género:[314] desde obras de geografía descriptiva de carácter científico a relatos subjetivos en primera persona de viajes fantásticos que se recrean en el elemento maravilloso (ár. *ʿaḏ̲ŷib*), que tratándose de Oriente no podemos dejar de asociar a aquellas famosas aventuras de Simbad el marino que se abrieron un hueco en el repertorio de las *Mil y una noches*. De origen preislámico, y también parte de las *Mil y una noches*, son las aventuras de Bulūqīyā, en las que el protagonista recorre los siete mares en busca de la hierba de la inmortalidad, un motivo claramente procedente del *Gilgamesh* (Dalley, 1997:

[314] Para una catalogación sistemática, en base a criterios cronológicos, de las obras árabes sobre viajes y geografía, *cf.* Blachère *et al.*, 1957: 7.

220). Como veremos, distintos elementos y episodios de la leyenda de Bulūqīyā se hibridarán con la tradición del Pseudo-Calístenes, pasando a formar parte de las narrativas orientales de la *Novela de Alejandro* (*cf. infra* 9.1.2, 9.2.2, 9.4.1, 9.4.2 y 9.5.3).

El nacimiento de la literatura de viajes en el islam está marcado por la figura administrativa del *ṣāḥib al-barīd* o jefe de correos, una de cuyas competencias era el conocimiento de las vías y rutas, incluidas las que llevaban a los rincones más alejados del mundo conocido. El jorasaní Ibn Jordādbí (*ca.* 820-912), primer gran geógrafo del mundo islámico, desempeñó en efecto el cargo de *ṣāḥib al-barīd*[315] en la provincia persa del Ŷebāl. Le siguieron otros ilustres autores como Estajrí, Yaʿqūbī, Bakrī e Idrīsī. Tanto Ibn Jordādbí como sus sucesores emplearon como fuentes los relatos de todo tipo de viajeros: representantes diplomáticos, espías, correos, comerciantes o aventureros eran susceptibles de actuar como informantes. También algunos de estos viajeros dejaron por escrito su vivencia; efectivamente, a lo largo de los ss. IX y X vieron la luz los relatos de ambiciosos viajes de exploración por los confines del mundo, muchos de ellos patrocinados directamente por el califato: el viaje de Ibn Faḍlān a las riberas del Volga, los de Abū Dulaf Misʿar y Abū Zayd al-Sīrāfī a Turquestán, China e India, el del comerciante judío Ibrāhīm ibn Yaʿqūb a Centroeuropa o el de Sal·lām el Intérprete en busca del muro de Gog y Magog, construcción que, como sabemos, está íntimamente ligada a la leyenda de Alejandro.[316]

Autores de tal proyección en el medievo musulmán como Masʿūdī (s. X), Qazwīnī (s. XIII) o el granadino Abū Hāmid (s. XII) compusieron voluminosas obras sobre las maravillas del mundo y sus distintas regiones, en las que lo puramente anecdótico se compagina con pasajes netamente cosmológicos, descripciones etnográficas, amplios excursos históricos y abundantes apuntes zoológicos, botánicos y mineralógicos, en un tono singularmente cercano a los λόγοι herodoteos de la Antigüedad: no en vano se suele llamar a Masʿūdī "el Heródoto de los árabes" (Mackintosh-Smith *et al.*, 2014: 11). A partir del s. XII, el relato de viajes en primera persona se tipifica como género, bajo el nombre de *riḥla*. Esta forma literaria nace del cálamo de Ibn Ŷubaīr, el infatigable viajero

[315] Más específicamente, *ṣāḥib al-barīd wa'l-jabar*, jefe de correos y del servicio de inteligencia (Hermes, 2012: 71).

[316] Sobre estas expediciones, *cf.* Fanjul *et al.*, 2005: 29, Lunde *et al.*, 2012: xiv-xxxi y Mackintosh-Smith *et al.*, 2014: 4-14. El viaje de Sal·lām ha llegado hasta nosotros a través de la obra de Ibn Jordādbí.

andalusí, y alcanza su cumbre con el monumental relato del tangerino Ibn Baṭṭūṭa (s. XIV). Tanto en Oriente como en el Occidente medieval, el gusto del público se decantaba mayoritariamente por los *mirabilia*; en el islam son muchas las obras encabezadas por el epígrafe *Kitāb al-ʿaŷā'ib*, "Libro de las maravillas" (Fanjul *et al.*, 2005: 28), hasta el punto de constituir un subgénero *per se*, equivalente al cultivado en Europa por Marco Polo (su magna obra se suele conocer como *Livres des merveilles du monde*), Jordán de Sévérac, Juan de Mandevilla o los muchos viajeros, misioneros, aventureros y embusteros cuyos escritos fueron recopilados, ya en plena era de los descubrimientos, por el clérigo británico Samuel Purchas. La afición popular a las maravillas y al exotismo se respira en cada página de la *Novela de Alejandro* medieval.

Dentro de la literatura persa, tan proclive a lo simbólico y a la multiplicidad de planos de interpretación, el motivo del viaje físico por la superficie de la tierra esconde a menudo un subtexto místico: el del viaje espiritual, la búsqueda interior. Encontramos los mejores ejemplos de esto en los escritos sufíes: el *Manṭeq oṭ-Ṭair* ("Coloquio de los pájaros") de ʿAṭṭār relata el viaje de un grupo de pájaros en busca del legendario Simorġ, el rey de las aves. Para llegar ante él, tendrán que recorrer siete valles que simbolizan la progresiva transformación y purificación del alma del asceta (Browne, 1906: 512-515; también, *cf. infra* 9.5.3). La identificación del viaje con la búsqueda de la iluminación llega a su culmen entre los persas en la obra más importante de Mol·lā Ṣadrā (s. XVII), consistente en un resumen de los distintos autores de la filosofía islámica que lleva por título precisamente *Asfār*, "Viajes" (Nasr, 1985: 222-223). De igual manera, el esoterismo islámico dota al viaje de Eskandar de una dimensión simbólica de gran complejidad que enriquece la narrativa original del Pseudo-Calístenes y abre nuevas posibilidades a la reelaboración de la leyenda de Alejandro. De este modo, el recorrido del rey rumí por el mundo se convierte, en el imaginario sufí, en un viaje iniciático, alegoría mística del alma en busca de Dios (*cf. infra* 9.5.3).

Tras este sucinto panorama de dos géneros literarios tan estrechamente entrelazados (literatura de viajes y geografía descriptiva) a lo largo de casi dos mil años y dos continentes, pasaremos a revisar uno por uno diversos motivos que encontramos en este campo y que demuestran ser comunes a los textos griegos y persas medievales sobre Alejandro.

9.1: La figura del viajero

Everie one can gaze, can wander, and can wonder, but to few is given to seek, to search, to learne, and to attaine the true policie and wisdome which is traveling indeed.

J. Spradling, *A Direction for Travaillers* (1592)[317]

9.1.1: Alejandro o la compulsión al viaje

Aunque el propósito principal de las campañas que llevaron a los grecomacedonios al otro lado del mundo era de carácter eminentemente político y militar, ya las fuentes antiguas incidieron en el papel que representó en aquel obstinado avance hacia Oriente la psicología del propio Alejandro: en concreto, su obsesión por llegar más lejos que ninguno de sus predecesores, incluyendo a los míticos Heracles y Dioniso. En palabras de Peter Green:

> His main impulse, however, seems to have been sheer curiosity, a *pothos* for the unknown, coupled with his determination to achieve world-dominion in the fullest sense. (Green, 1974: 380)

Este deseo, irrefrenable, devorador y en gran medida autodestructivo, que actúa como motor de la marcha de Alejandro, es etiquetado en las fuentes clásicas con la palabra πόθος (como bien nos señala Peter Green en la frase recién citada), traducida como *cupido* por los autores latinos. Según demuestra Nicholas Hammond, fue Aristóbulo, participante en las campañas, el primero en introducir el concepto de πόθος en el mapa psicológico de Alejandro (Hammond, 1983: 145). Puesto que Aristóbulo fue una de las principales fuentes de Arriano, en la *Anábasis* aparece el término πόθος de forma recurrente.[318] Veamos algunos ejemplos, siempre referido a Alejandro:

> Ἀλέξανδρον δὲ πόθος ἔλαβεν ἰδεῖν τὸν χῶρον, ὅπου...
>
> Se apoderó de Alejandro el anhelo de ver el lugar donde… (Arr. *Anab.* 5.2.5)

[317] *Cit.* en Adler, 1989: 9.

[318] También fue usado por Nearco, otra de las fuentes principales del historiador de Nicomedia: *cf.* Arr. *Ind.* 20.1.

... πόθος λαμβάνει αὐτὸν καταπλεῦσαι κατὰ...

… Se apoderó de él el anhelo de descender navegando hacia… (Arr. *Anab.* 7.1.1)

πόθος γὰρ εἶχεν αὐτὸν...

De modo que le cogió el anhelo de… (Arr. *Anab.* 7.16.2)

Obsérvese que πόθος aparece como sujeto de verbos como λαμβάνω o ἔχω: πόθος λαμβάνει αὐτὸν, literalmente "le coge el anhelo". Esta construcción revela una percepción del πόθος como fuerza externa, de origen divino o cuando menos daimónico, semejante a las que actúan sobre los héroes en la *Ilíada*. Existe, pues, un estrecho parentesco entre πόθος y μανία,[319] la locura inspirada por los dioses (Gabriel, 2015: 106). La particular μανία del conquistador macedonio, tal como nos lo presenta la literatura, se manifiesta así en su ansia de ir siempre un poco más lejos. Está, por tanto, condenado a una perpetua insatisfacción:

> ... Οὔτε μικρόν τι καὶ φαῦλον ἐπινοεῖν Ἀλέξανδρον οὔτε μεῖναι ἂν ἀτρεμοῦντα ἐπ' οὐδενὶ τῶν ἤδη κεκτημένων, οὐδὲ εἰ τὴν Εὐρώπην τῇ Ἀσίᾳ προσέθηκεν, οὐδ' εἰ τὰς Βρεττανῶν νήσους τῇ Εὐρώπῃ, ἀλλὰ ἔτι ἂν ἐπέκεινα ζητεῖν τι τῶν ἠγνοημένων.
>
> … Que ni Alejandro concebía planes pequeños y triviales ni se detendría nunca, por mucho que ya hubiera conquistado, ni siquiera tras anexionar Europa a Asia o las Islas Británicas a Europa, sino que seguiría más allá en pos de lo desconocido. (Arr. *Anab.* 7.1.4)

Πόθος es, pues, un término rico en matices, presente en la literatura griega desde Píndaro, donde ya aparece asociado al motivo del viaje (Pind. *Pyth.* 4.184). En el *Crátilo*, Sócrates esboza así su definición:

> Πόθος καλεῖται σημαίνων οὐ τοῦ παρόντος εἶναι ἱμέρου τε καὶ ῥεύματος ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθί που ὄντος καὶ ἀπόντος.
>
> Llámase *póthos* para indicar que no es deseo de lo presente, sino de lo alejado y ausente. (Pl. *Cra.* 420a; trad. de José Luis Calvo, p. 581)

Lo traduciríamos, pues, como "anhelo", como una forma de deseo cuya esencia es su propia insatisfacción. Quizás su traducción más acertada al castellano sea la propuesta por Carlos García Gual en un artículo divulgativo: "anhelo infinito", que se ajusta con

[319] Como es bien sabido, en el *Fedro* Sócrates diferencia dos tipos de locura: la que es una simple enfermedad y la θεία μανία, inspirada por los dioses (Pl. *Phdr.* 256a).

precisión a esta pulsión tan característica del comportamiento de ambos Alejandros, tanto el histórico como el literario (García Gual, 2008). Así se entendía en la época inmediatamente anterior a Alejandro; su preceptor, Aristóteles, dice en su *Himno a la Virtud*:

> Σοῖς δὲ πόθοις Ἀχιλεὺς Αἴας τ' Ἀίδαο δόμους ἦλθον.
>
> Por sus anhelos hacia ti [oh Virtud], Aquiles y Ayante bajaron a las moradas de Hades. (Diog. Laert. 5.8; trad. de Carlos García Gual, p. 232)

Cabe imaginar que fue este registro de Aristóteles el que más caló en el espíritu de su pupilo, muy por encima de los consejos políticos o las disquisiciones científicas del estagirita. Por su parte, Tucídides aplica específicamente el término a las ansias de viajar, citándolo como una de las principales motivaciones de los reclutas en una leva (Thuc. 6.24).

Sin embargo, el término está también vinculado a un deseo de tipo sexual (obsérvese la relación de su equivalente latino, *cupido*, con *cupiditas* y *concupiscentia*). Πόθος era considerado como un démon (fuerza, por tanto, exterior al hombre) responsable del arrebato que conduce inexorablemente al hombre en persecución del objeto de sus pasiones (Grimal, 1981: 448). Aristóbulo y los subsiguientes historiadores de Alejandro usaban la palabra con perfecta consciencia de este matiz. No es este el lugar para remover lo mucho que se ha especulado sobre la sexualidad de Alejandro,[320] terreno en el cual no podemos ir más allá de la mera conjetura; para nuestro propósito, baste señalar el hecho de que sus biógrafos antiguos interpretaron, en cierta medida, su desmedida ansia de conquistas como un desplazamiento de sus energías sexuales: lo que Freud llamaría sublimación.[321] El πόθος de Alejandro es, por tanto, una pulsión (*Trieb*) viajera en el sentido estrictamente freudiano de la palabra.

---

[320] En los últimos cien años se ha reivindicado el estudio de esta faceta de la vida de Alejandro, en gran parte a consecuencia de la enorme influencia que el pensamiento de Sigmund Freud ha tenido sobre las ciencias humanas: no es posible comprender verdaderamente a un personaje histórico sin tener en cuenta su actitud frente al sexo. El primer autor serio en sacar el tema a la palestra fue el señero W. W. Tarn, en un apéndice a su biografía de Alejandro intitulado *Alexander's Attitude to Sex* (Tarn, 1948: 319-328). Un buen compendio de todo lo que se ha especulado desde entonces al respecto es la monografía de Ogden, 2011.

[321] Los pasajes más significativos en este sentido están en Plut. *Alex.* 21-22.

Provisto o desprovisto de su connotación sexual, lo cierto es que el motivo del πόθος ha sido usado extensivamente por los autores que han querido profundizar en el perfil psicológico del conquistador macedonio, hasta el punto de constituirse en pieza clave del mito de Alejandro. Esto no solo ocurre en los historiadores de la época helenística y en sus sucesores romanos y tardoantiguos, sino que llega hasta las interpretaciones modernas del héroe; para algunos de los modernos padres de la historiografía sobre Alejandro, como en los casos de Droysen y Tarn,[322] el πόθος sigue siendo la fuerza motriz del mito y tragedia de Alejandro.

La multiforme *Novela de Alejandro*, como era de esperar, recoge también el testigo de esta tradición, aunque el texto del Pseudo-Calístenes no utiliza específicamente la palabra πόθος. En su lugar, para verbalizar el anhelo de Alejandro por seguir avanzando indefinidamente en su campaña utiliza el verbo ἐθέλω ("desear"). Así, en la carta a Olimpíade y Aristóteles incluida en el segundo libro del Pseudo-Calístenes, escribe el protagonista en primera persona:

…**θέλοντός** μου ἱστορῆσαι καὶ ἰδεῖν τοὺς τόπους ἐκείνους…

Como yo **deseaba** investigar y ver los lugares aquellos… (Ps.-Callisth. 2.39)[323]

Cuando la *Novela de Alejandro* hace su aparición en la literatura persa, el tema psicológico del πόθος mantiene su preponderancia como motor de los viajes y aventuras de Alejandro/Eskandar. Para expresar la volición de ver mundo que obsesiona al héroe, los textos persas usan el verbo *jāstán* ("desear"), estrictamente equivalente al griego ἐθέλω. Aparece así en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí, en palabras del propio Eskandar:

nájāham ke ŷāi bovad dar ŷahān ke didār-e ān bāšad az man nahān

No **deseo** que ningún lugar del mundo / quede oculto a mi mirada. (Frd. *ŠN* 34.31.71)

El fragmento pertenece a una carta enviada por Eskandar a la reina de las amazonas, en la que manifiesta su deseo de conocer la ciudad de estas, cuyo acceso está prohibido a los varones. En el *Šarafnāmé* de Neẓāmí encontramos, a propósito de la búsqueda del agua de la vida, el mismo uso de *jāstán*; el personaje que habla es un informante que interpela a Eskandar:

[322] Sobre el πόθος en Droysen, *cf.* Stewart, 1993: 85; en Tarn, *cf.* Gabriel, 2015: 106

[323] También en Ps.-Callisth. 2.32.

čō **jāhí** ke yābí basí ruzegār sar az češmé-ye zendegāní bar ār

Si **deseas** alargar los días de tu vida / has de dirigirte a la fuente de la eterna juventud. (Nẓ. G. *ŠN* 64.22; Waḥid Dastgerdí, 2015: 499.11)

Otro pasaje de Neẓāmí es una auténtica declaración de intenciones de Eskandar, reafirmándose y justificándose como viajero compulsivo:

be gardandegí čōn falak māyelam ŷoz āfāqgardí **najāham** delam
bebinam ke dar gerd-e āfāq čist tavānātar az man dar āfāq kist

Mi anhelo es dar la vuelta al mundo, como los astros en el firmamento; / mi corazón no **desea** sino vagar en torno al horizonte. / Ver qué hay al otro lado de los confines, / si hay alguien más poderoso que yo a este lado del horizonte. (Nẓ. G. *ŠN* 34.24-25; Waḥid Dastgerdí, 2015: 265.4-5)

Eskandar dice en este pasaje *māyel-am*, literalmente "soy anhelador"; *māyel*, procedente del árabe, es una forma derivada de *meil*, "apetito", "inclinación" o "anhelo" (Steingass, 2007: 1363), que equivale *grosso modo* al griego πόθος. Vemos que, pese a la disparidad de sus peripecias y a la intensa ficcionalización del relato en las versiones persas de la *Novela*, es evidente la continuidad entre este retrato psicológico y el trazado por los primeros historiadores de Alejandro.

Desde su arranque con el Pseudo-Calístenes, la tradición de la *Novela de Alejandro* se caracteriza por la progresiva estilización del relato: así, el andamiaje argumental de la *Novela* se aleja paulatinamente de la narrativa histórica para convertirse en un relato mítico cargado de convenciones procedentes del sustrato popular, en el que no faltan interacciones con los esquemas del *Volksepos*, e incluso del cuento. De acuerdo con las teorías de Vladimir Propp sobre el cuento popular, de las que Consuelo Ruiz Montero se ha valido tan concienzuda como exitosamente para estudiar la novela griega, podríamos clasificar al Alejandro folclorizado de la *Novela* como un "héroe buscador", tipología convencional con la que comparte un gran número de rasgos (Propp, 1977: 47; Ruiz Montero, 1996: 31). Así, en las versiones árabes del Pseudo-Calístenes no suele faltar el episodio en el que Alejandro se enfrenta a un dragón (ár. *ṭinnīn*), a imagen y semejanza de héroes homólogos como Perseo o San Jorge.[324] Además, si la esencia del πόθος

[324] La aventura del dragón, ausente de las primeras versiones del Pseudo-Calístenes, figura ya en la *Novela* siríaca (Budge, 1889: 107-108). Faustina Doufikar-Aerts señala su aparición en diferentes versiones árabes de la *Novela*, en concreto las de Quzmān, Pseudo-Aṣmaʿī y ʿUmāra', la *Leyenda de Alejandro* andalusí y,

alejandrino era la perenne imposibilidad de alcanzar un siempre cambiante objeto de deseo, Alejandro como héroe buscador persigue, en cambio, un objetivo concreto. En las versiones medievales de la *Novela,* esta meta será la fuente del agua de la vida, ubicada en el fabuloso país de la oscuridad (per. Ẓolamāt). El tema será tratado en detalle en un capítulo posterior (*cf. infra* 10), pero de momento baste señalar que el fracaso de Alejandro en esta búsqueda se corresponde con la permanente frustración que acompaña al πόθος de las fuentes clásicas.

Ya hemos apuntado que en la literatura persa el motivo literario del viaje como búsqueda, uno de cuyos principales representantes es el viaje de Eskandar, se proyecta en el plano simbólico como un itinerario espiritual: la persecución mística de la verdad suprasensible, que los esoteristas islámicos identifican con Dios, y por tanto la búsqueda del conocimiento divino. Entiéndase "conocimiento" no de acuerdo con los parámetros racionales, sino como la superación de estos a través de la contemplación, o la intuición, del absoluto: un concepto, profundamente enraizado en el neoplatonismo, que los griegos tardoantiguos llamaron γνῶσις y los místicos islámicos *ʿerfān* (Corbin, 1993: 20-21; Nasr, 1985: 110-115). La búsqueda de conocimiento como motivación principal del viaje no es, empero, un invento de los persas medievales, sino que se trata de un lugar común con un amplio recorrido en la Antigüedad griega.

Según Heródoto, si Solón pasó diez años viajando por Egipto y Asia Menor no fue impulsado por el ansia de conocimiento, sino para ausentarse prudentemente de la vida política ateniense durante un tiempo (Hdt. 1.29-30). Sin embargo, podemos decir que la figura de Solón inaugura una tradición literaria en la que el viaje iniciático por Oriente se convierte en tópico recurrente en las biografías de algunos de los sabios más venerados del horizonte griego, como Pitágoras, Tales, Demócrito, Pirrón de Élide o, siglos después, el taumaturgo Apolonio de Tiana.[325] Fue a imitación de estos, especialmente de Pitágoras, que Plotino emprendió un frustrado viaje a Oriente,

---

de forma independiente, en el *ʿAjā'ib ab-Dunyā* de Ibrāhīm ibn Wāṣif Šāh al-Miṣrī (Doufikar-Aerts, 2010: 41, 47 y 84). El episodio entra en la tradición persa de mano de Ferdōsí (Davis, 2006: 507-508).

[325] Sobre los viajes de Pitágoras "por países lejanos y prestigiosos como Egipto, Arabia, Fenicia, Judea, Babilonia y la India", *cf.* Hernández de la Fuente, 2011: 53-56. Sobre el viaje de Tales a Egipto, *cf.* Kirk *et al.*, 1970: 124-125. Diógenes Laercio recoge las tradiciones que hacen protagonistas de un *grand tour* oriental a Demócrito (Diog. Laert. 9.35) y Pirrón de Élide (*ibid.* 9.61). Sobre Apolonio de Tiana, *cf. supra* 2.4.2.2.

esperando encontrar la iluminación entre los magos de Persia y los gimnosofistas de la India (Porph. *VP* 3.15-20). No es extraño, pues, que los autores tardoantiguos y medievales comenzaran a interpretar también el viaje de Alejandro en esta misma línea: como una búsqueda del conocimiento divino, uno de los temas clave del misticismo neoplatónico.

Encontramos en la quinta *Enéada* de Plotino un pasaje significativo al respecto, que asocia el verdadero conocimiento (γνῶσις) al concepto de πόθος.

> Καὶ γὰρ αὖ πόθος τις καὶ ἡ γνῶσὶς ἐστι καὶ οἷον ζητήσαντος εὕρεσις.
>
> Y es que el conocimiento es un anhelo y una especie de hallazgo de quien ha buscado. (Plotinus *Enn.* 5.3.10.49-50; *trad.* de Jesús Igal, p. 72)

En Plotino, pues, se ha operado un sutil cambio de significado en el término πόθος, que pasa a desexualizarse por completo y relacionarse con el tema de la búsqueda espiritual. Sabemos que el pasaje en cuestión fue ampliamente difundido en el mundo árabe medieval,[326] en el que fue capital la incidencia del pensamiento neoplatónico en general y plotiniano en particular. Una interpretación en esta línea del πόθος de Alejandro es la que encontramos en el siguiente fragmento, perteneciente a un gazal de Ḥāfeẓ, el célebre poeta de Shiraz (s. XIV):

> ān če Eskandar ṭalab kard o nadādaš ruzegār
> ŷorʿei bud az zolāl-e ŷām-e ŷān afzā-ye tō
>
> Lo que Eskandar anhelaba conseguir y no le concedió el destino / era un sorbo del agua de tu copa, que alarga la vida (Ḥfẓ *Ġ* 410 و;[327] *cf.* Clarke, 1891: 775)

El vocablo usado por Ḥāfeẓ para referirse al anhelo de Alejandro es el árabe *ṭalab*, cuyo significado es específicamente el de búsqueda espiritual. Eskandar es, de acuerdo con esta lectura, un *ṭāleb*, un "buscador de la verdad". Se trata de una palabra muy familiar en nuestros días, ya que se la han apropiado para denominarse como grupo los miembros

[326] Los autores árabes no citan específicamente a Plotino (ár. Flūtīn o Aflūtīn) como el autor del pasaje, que aparece en la *Epístola sobre la divina ciencia* del Pseudo-Fārābī (D'Ancona, 2001: 81).

[327] Sobre el uso oracular de los gazales de Ḥāfeẓ, *cf. infra* 9.4.3.

de la tristemente célebre facción político-militar ultraortodoxa de Afganistán: *ṭālebān*,[328] literalmente "los buscadores". Sin embargo, en el medievo islámico el concepto de *ṭalab* no iba asociado a guerrilleros fundamentalistas, sino al imaginario de la mística sufí. En el deslumbrante fresco espiritual que constituye el *Manṭeq oṭ-ṭair* de ʿAṭṭār (*cf. supra* 9), el primero de los siete valles simbólicos que han de atravesar los pájaros (=almas) en su viaje (=iniciación) en busca del Simorġ (=Dios o la verdad suprasensible) es precisamente el *vādí-e ṭalab*, "valle de la búsqueda" (ʿAṭṭ. *MT* 3257-3272)[329].

Con un espíritu no falto de irreverencia, en el título de este capítulo hemos llamado "príncipe de los turistas" al Alejandro literario que nos ocupa. Por supuesto, proyectar literalmente los comportamientos de la moderna figura del turista sobre la personalidad del conquistador macedonio resulta tan anacrónico como inadecuado, pero no es menos cierto que la psicología del turismo puede arrojar alguna luz sobre el *modus operandi* del Alejandro retratado en la tradición del Pseudo-Calístenes. En un texto sobre antropología del turismo, Valene Smith define al turista como "*a person who voluntarily visits a place away from home for the purpose of experiencing a change*" (Smith, 1989: 1); esto apunta a que, más allá del amontonamiento de banalidades que rodea al turismo contemporáneo, en origen el propósito del viajero a regiones remotas es de índole espiritual: una iniciación, en línea con la búsqueda que emprendieron Pitágoras, Plotino y el Alejandro de la *Novela*. Sin embargo, este no es el único punto en común entre Alejandro/Eskandar y el turista contemporáneo. El más importante es su común insistencia en la apropiación del mundo a través del sentido de la vista.

El turista es un ojo. Ya el Solón de Heródoto atravesaba el Mediterráneo no para *conocer* el mundo, sino para *ver* el mundo: literamente, κατὰ θεωρίης, "para la teoría" (Hdt. 1.29.1 y 1.30.1), entendiendo θεωρία en su sentido primigenio, relacionado con el verbo ὁράω y con el campo semántico de la vista y la visión (más abajo discutiremos otra connotación, la religiosa, del viaje como θεωρία: *cf. infra* 9.1.3). En inglés se denomina

[328] La forma dará *tālebān*, y por tanto su transliteración al castellano "talibán", es plural; la forma "talibanes", que solemos encontrar en los medios de comunicación, es un plural redundante e incorrecto, equivalente al inglés "*childrens*" o al italiano "*spaghettis*".

[329] Para una reciente traducción al castellano del pasaje, *cf.* Janés, 2015: 359-360.

la actividad del turista con un término tan redundante como *sightseeing*, "ver vistas".[330] En nuestra era hipertecnologizada, la evolución del turista-ojo tradicional es el turista obsesionado por apropiarse de cada estímulo visual mediante distintos dispositivos que actúan como ojo artificial o prostético: las cámaras fotográficas y de vídeo (que, por supuesto, es "veo" en latín).[331] Pero en esencia su actividad es la misma que la de aquellos viajeros griegos de la Antigüedad que dejaron grafitos en las paredes del templo de Seti I en Abidos en los que se leen sus nombres junto a la palabra ἐθεήσατο: "Fulano lo ha visto" (Rutherford, 2001: 43-44).

Esta tendencia a considerar el viaje como una actividad desarrollada por y para la vista encuentra resonancia en el empeño de los antiguos autores griegos de literatura de viajes en legitimar sus testimonios apelando a la αὐτοψία, esto es, que aquello que relataban lo habían visto con sus propios ojos.[332] La αὐτοψία se convierte en un lugar común de la paradoxografía y en recurso para avalar la supuesta veracidad de todo tipo de relatos fantásticos. Así hicieron los historiadores de Alejandro,[333] y así hizo antes que ellos Ctesias en las *Índicas*, como observa su epitomizador Focio:

> Ταῦτα γράφων καὶ μυθολογῶν Κτησίας λέγει τἀληθέστατα γράφειν, ἐπάγων ὡς τὰ μὲν αὐτὸς ἰδὼν γράφει, τὰ δὲ παρ' αὐτῶν μαθὼν τῶν ἰδόντων.
>
> Al escribir estos cuentos, Ctesias afirma que está contando estrictamente la verdad: alega que no escribe sino lo que él mismo ha visto o el testimonio de lo que otros han visto (Phot. *Bibl.* 72.49b-50a).

En la *Novela de Alejandro*, la conquista del mundo por el héroe, antes que un hecho militar o político, es una conquista de carácter visual. Lo que quiere este Alejandro-ojo es satisfacer su πόθος aprehendiendo con su mirada la totalidad del mundo. Esto se manifiesta con claridad meridiana en el Pseudo-Calístenes en la carta que el macedonio

---

[330] Sobre la evolución histórica del término, y del turismo como *sightseeing*, *cf.* Adler, 1989: 11-13.

[331] Marc Augé hace un despiadado retrato de esta costumbre en su artículo "Un etnólogo en Disneylandia", esclarecedor a la par que hilarante (Augé, 1998: 25-26).

[332] Gómez Espelosín define acertadamente este recurso como una "apelación al testimonio personal […] que se veía reforzada a veces con la mención de detalles específicos o con una apabullante exhibición de nombres propios, cuya finalidad era dar la apariencia de un conocimiento real basado en la propia experiencia" (Gómez Espelosín, 2000: 16).

[333] Sobre la αὐτοψία en los historiadores de Alejandro, *cf.* Albadalejo Vivero, 2005: 56 y 188.

escribe a la reina de las amazonas. La carta pasa a la rama persa de la *Novela*, donde Ferdōsí enriquece el discurso de Eskandar con la declaración de intenciones ya expuesta más arriba: "que ningún lugar del mundo / quede oculto a mi mirada [*didār*]" (Frd. *ŠN* 34.31.71). También en uno de los pasajes de Neẓāmí mencionados, Alejandro verbaliza su deseo de "ver [*bebinam*] qué hay al otro lado de los confines" del mundo (Nẓ. G. *ŠN* 34.25; Waḥid Dastgerdí, 2015: 265.5). El Alejandro de la *Novela* lleva este afán por ver hasta sus últimas consecuencias: la frontera final de sus viajes, allá donde irremediablemente fracasa en su empeño, es precisamente el país de la oscuridad, un lugar donde no llega nunca la luz del sol y donde, por tanto, no se puede ver.

9.1.2: La dimensión odiseica de Eskandar. El episodio de las "sirenas" en Nezāmí

A propósito de la *Odisea*, hemos señalado ya su carácter seminal como punto de partida para la literatura de viajes en la Grecia antigua (*cf. supra* 9). También hemos hecho referencia a la huella que los poemas homéricos dejaron en la cultura islámica medieval: una influencia que no por poco estudiada es inexistente, como demuestra la veneración que eruditos como Ḥunaīn ibn Isḥāq sentían por la obra de Homero (*cf. supra* 4.1.1) o la muy evidente conexión entre las peripecias de Odiseo y los viajes de Simbad en las *Mil y una noches* (*cf. supra* 4.2.2.1).

Sin embargo, apenas puede detectarse influencia directa de la *Odisea* en la narrativa del Pseudo-Calístenes, a no ser en el carácter fantástico de las aventuras narradas en la carta de Alejandro a Olimpíade y Aristóteles que se intercala en la *Novela* ya desde sus primeras versiones (Ps.-Callisth. 2.23-41): desde un punto de vista literario, los pueblos fabulosos con los que Alejandro entra en contacto en sus viajes por el lejano Oriente están lejanamente emparentados con los lestrigones, los lotófagos o los cíclopes que Odiseo encuentra en su periplo. En cambio, en el medievo musulmán, marcado por la política cultural abasí, la fascinación por lo helénico hará que reaparezca algún elemento procedente de la *Odisea* en las reelaboraciones persas medievales de la *Novela*. El artífice de esto no es otro que Neẓāmí, cuyo vínculo con las elites culturales filohelénicas, y en particular con los Ijwān aṣ-Ṣafā, ya ha sido a estas alturas suficientemente demostrado en este trabajo. En efecto, en su *Eqbālnāmé* Neẓāmí incluye una peculiar versión del relato de las sirenas, protagonizado en este caso no por el héroe itacense sino, como era de

esperar, por Eskandar. De acuerdo con Richard Stoneman, la fuente directa de Neẓāmí para este pasaje habría sido un λόγος sobre Alejandro y las sirenas incluido en ciertas recensiones grecobizantinas del Pseudo-Calístenes, concretamente γ y ε (Stoneman, 2008: 145-146). De esta manera, el autor azerí se desvincula de la recensión δ del Pseudo-Calístenes, considerada por defecto como origen de todas las versiones orientales de la *Novela de Alejandro*; esta es una prueba más del extensivo acopio de fuentes de las más diversas procedencias que Neẓāmí llevó a cabo para documentarse (Manteghi, 2018: 148). Reproducimos el pasaje en cuestión, que comienza describiendo la llegada al mar del ejército rumí:

čō nazdik-e āb-e kabud āmadand	be pāyin-e daryā forud āmadand
bar ān forṣé gāh anŷomán sājtand	ʿalamhā be anŷom bar afrājtand
ḥekāyat čenān raft az ān āb-e žerf	ke daryā kenārist inŷā šegerf
ʿarusān-e ābí čō jōršid o māh	hamé šab bar āyand az forṣé gāh
bar in sāḥl-e ārām sāzi konand	ġenāhā sorāyand o bāzi konand
kasi ku be guš āvarad sāzešān	šavad bihóš az loṭf-e āvāzešān
darín beḥr beiti sorāyand o bas	ke dar hič bajri nagoftast kas
hamé šab bedinsān darín konŷ-e kuh	ṭarab mikonand ān gerāmí goruh
čō bar nāfé-ye ṣobḥ beú mibarand	be āb-e siah sar forú mibarand
ŷahāndār farmud tā yekdō mil	konad lašgar az ṭarf-e daryā raḥil
čō šab nāfé-ye mošk rā sar gošād	setāré dar-e ganŷ guhar gošād
malek jānd mal·lāḥ rā yek tané	ravān gašt bi lašgar o bi bané
bar ān forṣé gah jeimeí zad ze dur	ke guhar ze daryā bar āvard nur
dar ān loʿbatān did kaz muŷ-e āb	ʿalam bar kešidand čōn āftāb
parākandé gisú bar andām-e jiš	zadé mošk bar noqré-ye jām-e jiš
sorā'idé har yek degargún sorud	sorudi nō āyintar az ṣad dorud
čō ān laḥn-e širín be guš āmadaš	ŷegar garm šod jōn be ŷōš āmadaš
bar ān laḥn o āvāz lajti gerist	degar bāré jandid kān geryé čist
šegefti bovad laḥn-e ān zirō bam	ke ān jandé o geryé ārad beham
malek rā čō šod ḥāl-e išān dorost	degar bāré šod bāz ŷā-ye nojost

Al llegar a las proximidades de las añiles aguas, / descendieron hasta la orilla del mar. / En aquella bahía se reunieron en asamblea, / sobre el cónclave hicieron ondear los estandartes. / Corría la historia en torno a aquellas aguas profundas / de que había allí una playa maravillosa: / doncellas marinas, [bellas] como el sol y la luna, / surgían cada noche de las aguas de la bahía; / en aquella costa tranquila tañían instrumentos, / cantaban melodías y jugaban. / Todo aquel a cuyos oídos llegaba su

canción, / caía desmayado por la gracia de sus voces. / En este mar cantan sus versos, y en ningún otro, / que cosa igual no se puede oír en otro mar. / Así, todas las noches, en este rocoso paraje / se solaza la alegre compaña, pero / cuando les llega el aroma del perfume del albor / se lanzan de cabeza a las negras aguas.

Dispuso el señor del mundo [Eskandar] que, marchando en formación, / se alejara el ejército de la orilla del mar. / Cuando la noche abrió su negra bolsa de almizcle, / se revelaron las estrellas como joyas en el tesoro [del firmamento]. / El rey hizo llamar a un solo marinero, / y solos los dos navegaron sin escolta ni equipaje. / Sobre aquella bahía, la lejana jaima del firmamento / hacía resplandecer, cual joyas, reflejos en el mar. / Allá vio muchachas, como muñecas, que con la espuma del mar / elevaban sus pendones, brillantes como el sol. / Sueltos los cabellos sobre sus miembros, / se derramaban como negro almizcle sobre la plata virgen [de sus cuerpos]. / Cantaba cada una una melodía diferente, / melodías más reconfortantes que cien bendiciones. / Cuando llegó a sus oídos [de Eskandar] esta dulce polifonía / ardieron sus entrañas y su sangre entró en ebullición. / Por este canto y estas voces sedosas, rompió a llorar / y al punto se reía, [diciéndose] "¿A qué viene este llanto?" / Prodigiosa era esta armonía de agudo y grave / que le producía al mismo tiempo llanto y carcajada. /El rey, cuando recuperó la compostura, / regresó nuevamente a su punto de partida. (Nẓ. G. *EN* 35.93-112)

Aunque la historia difiere considerablemente, es reconocible el vínculo de este pasaje con el episodio de las sirenas en la Odisea (Hom. *Od.* 12.39-54 y 12.154-200)[334]. Ambos textos muestran la aparición de un grupo de muchachas que se reúnen en un *locus amoenus* a orillas del mar (ἐν λειμῶνι en Hom. *Od.* 12.45, "*daryā kenār-e šegerf*" en Nẓ. G. *EN* 35.96), proyectando su poder hechizador a través del canto. Cierto que las "doncellas marinas" (*ʿarusān-e ābí*) de Neẓāmí no ponen en peligro la vida de quien las escucha, pero comparten con las sirenas homéricas la sobrenatural dulzura de su canción; esta es precisamente, según concluye Holford-Strevens tras haber estudiado extensivamente las fuentes, la característica más sobresaliente de las sirenas en la literatura antigua: "*The deadliness of the Sirens' song was accidental, its sweetness essential*" (Holford-Strevens, 2006: 22).

Existen otros elementos compartidos por los dos pasajes. Por una parte, tanto en Homero como en Neẓāmí el relato de las sirenas aparece reduplicado: una primera vez el héroe recibe información sobre estas criaturas (en Hom. *Od.* 12.39-54, en boca de Circe;

[334] Esta correspondencia ha sido señalada por Bacher, 1871: 107-108 y Southgate, 1978: 179.

en Nẓ. G. *EN* 35.93-101, de un informante anónimo), y una segunda vez el héroe vive directamente el encuentro con ellas (en Hom. *Od.* 12.154-200; en Nẓ. G. *EN* 35.102-112). Por otra parte, en ambos casos la curiosidad del héroe vence a la prudencia y se enfrenta solo al innecesario peligro de exponerse a su canto.

Pero la ascendencia del pasaje de las doncellas del mar en Neẓāmí no procede solamente de Occidente. Se da en él una estrecha afinidad con el episodio de la leyenda de Bulūqīyā, de origen preislámico y probablemente iranio (totalmente ajena, por tanto, al Pseudo-Calístenes grecobizantino), que narra lo acontecido a su protagonista durante la sexta etapa de su viaje por los siete mares. La leyenda de Bulūqīyā ha llegado hasta nosotros en tres versiones distintas; dos de ellas pertenecen a sendas compilaciones de las *Mil y una noches*: los textos árabes, hoy desaparecidos, usados por Mardrus para su traducción al francés (*Les mille et une nuits*, 1898-1904), y el "manuscrito de Bulaq" consultado por Richard Burton para su versión inglesa (*The Book of the Thousand Nights and a Night*, 1885)[335]. La tercera versión no procede del corpus de las *Mil y una noches*, sino del *ʿArā'is al-maŷālis* de Ṯaʿālabí (s. XI) (Dalley, 1997: 217-220; López-Baralt, 2004: 136). En el episodio en cuestión (noche 360 en la versión de Mardrus, noche 491 en la de Burton), el viajero Bulūqīyā presencia la aparición de un grupo de muchachas surgidas del mar, que, como en el relato de Neẓāmí: a) desarrollan su actividad en la playa (*daryā kenār*); b) se dedican a jugar (*bāzí konand*) y a cantar hermosas melodías (*ġenāhā sorāyand*); c) solo salen por las noches (*hamé šab*), y al rayar el alba desaparecen bajo el mar (*čō bar nāfé-ye ṣobḥ beú mibarand / be āb-e siah sar forú mibarand*). Al contrario que en los textos de Homero y Neẓāmí, en la leyenda de Bulūqīyā el canto de las doncellas del mar no tiene ninguna propiedad mágica más allá de su dulzura y armonía. Pero hay algo más que no debemos pasar por alto: ¿acaso no nos resulta familiar la imagen de un grupo de muchachas que juegan y cantan en la playa mientras el héroe permanece escondido junto a ellas? Efectivamente, se trata de otro de los episodios de la *Odisea*: los preliminares al encuentro con Nausícaa (Hom. *Od.* 6.99-109).

La proximidad entre la ancestral leyenda del encuentro de Bulūqīyā con las muchachas marinas y los relatos de las sirenas y de Nausícaa en la *Odisea* podría apuntar a una interacción entre los imaginarios culturales griego e iranio que se habría producido,

[335] La historia de Bulūqīyā, aunque la más afín al episodio que nos ocupa, no es la única mención a un pueblo submarino en las *Mil y una noches*; *cf.* Irwin, 2005: 209-211.

ya fuera de manera puntual o constante, a lo largo de la Antigüedad. Pero, independientemente de la posible existencia de este secular patrón transcultural, tenemos razones para creer que Neẓāmí conocía la leyenda griega de las sirenas, y que la inclusión en su *Eqbālnāmé* del episodio de Eskandar y las doncellas marinas (*ʿarusān-e ābí*) es una referencia más al legado helénico, tan admirado por el poeta azerí.

9.1.3: Alejandro como peregrino

Para el lector occidental moderno, uno de los episodios más flagrantemente inverosímiles de la *Novela de Alejandro* árabe y persa es el que presenta al macedonio haciendo una visita a La Meca y cumpliendo los ritos estipulados por el islam para la peregrinación (ár. *ḥaŷŷ*) a este lugar sagrado. Así, en el *Šarafnāmé* Neẓāmí nos presenta al conquistador rumí realizando la circumambulación (ár. *ṭawāf*) de la Kaaba, tocando el umbral del santuario con la frente y repartiendo oro a manos llenas entre los mendigos para cumplir generosamente con el precepto de *ṣadaqa'* (Nẓ. G. *ŠN* 35; Waḥid Dastgerdí, 2015: 269-275). El anónimo *Eskandarnāmé* reseña una visita aún más completa, y nos lo muestra también bebiendo del pozo de Zamzam, rezando en el *maqām-e Ebrāhim* y haciendo excursiones a Mina, Muzdalifa' y el monte Arafat (*Esk.* 9; Afshar, 1964: 101-107). Tengamos en cuenta que a un lector musulmán del medievo esto no le resulta históricamente incoherente, ya que según la tradición islámica el mítico artífice y consagrador del santuario de la Kaaba es Ebrāhim (el Abraham del Antiguo Testamento), cronológicamente muy anterior a Alejandro. Todos los ritos que Eskandar lleva a cabo en *Šarafnāmé* y *Eskandarnāmé* son, de hecho, de origen preislámico, practicados por los árabes en los santuarios mequíes desde tiempos inmemoriales (Morgan, 2010: 80-86).

La palabra usada por Neẓāmí para referirse a la peregrinación de Eskandar es *ziārat*, que, a diferencia de *ḥaŷŷ*, no tiene por qué tener únicamente La Meca como objetivo, sino cualquier lugar sagrado del islam. Para los sufíes, en la práctica devocional de *ziārat* el fiel emprende su viaje en busca de *murāqaba'*, comunión espiritual a la que se llega a través de la meditación, inspirada en este caso por la santidad del lugar (Trimingham, 1971: 26).

Obviamente, el episodio mequí se trata de un añadido ausente de las versiones preislámicas o no islámicas de la *Novela*; con este episodio, los autores musulmanes

consuman la islamización del Alejandro literario, en virtud de su condición de profeta identificado con el Ḏū ʻl-Qarnaīn del Corán y de los hadices (*cf. supra* 4.2.1). El primero en incluirlo en la trama de la *Novela* árabe fue Dīnawarī en su *Kitāb al-ajbār aṭ-ṭiwāl* (s. IX) (Manteghi, 2014: 98). Tanto la posterior versión del Pseudo-Aṣmaʿī como algunas de las principales narrativas persas de la vida de Alejandro amplían el alcance del episodio: el visitante no se limita a cumplir los ritos preceptivos, sino que participa en las guerras y disputas entre clanes (Doufikar-Aerts, 2010: 31, n. 80). Siguiendo este esquema aparece el relato en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí (Frd. *ŠN* 34.19), en el *Eskandarnāmé* en prosa (*Esk.* 9; Afshar, 1964: 101-107) y, presentando un desarrollo aún mayor, en el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, donde Eskandar no realiza una, sino varias visitas a La Meca, y se encarga de destruir, como si de un Maḥmūd de Ġazní se tratara, los ídolos que los politeístas habían emplazado en la Kaaba (Gaillard, 2005: 356-369).[336]

Paralelamente a las versiones islámicas, el Alejandro literario del occidente medieval realiza también una visita a Tierra Santa para hollar el templo de Salomón en Jerusalén. Este motivo proviene de las fuentes judías de la Antigüedad; lo encontramos por primera vez en Flavio Josefo (Joseph. *AJ* 11.8.1-7), y aparece integrado en la narrativa de la *Novela* en la recensión γ del Pseudo-Calístenes, donde actúa como una cuña de propaganda judaica (García Gual, 2010: 136, n. 106; Manteghi, 2014: 158). Podemos considerar este tipo de episodios como un mero añadido totalmente *ex novo* surgido de las exigencias de los monoteísmos de la Tardoantigüedad y el Medievo. Sin embargo, la conversión de Alejandro en un devoto *ḥāŷŷí* o en un anacrónico palmero no hace más que seguir un patrón iniciado desde los primeros tiempos de la historiografía helenística: la sacralización de sus viajes de conquista a través de la visita de determinados *loci sacri* de prestigio. Esta dimensión religiosa está íntimamente ligada al mito de Alejandro y a su psicología como personaje histórico y literario.

Hemos reparado más arriba en un término, usado ya por Heródoto a propósito de los viajes de Solón, que hace referencia al sentido sagrado del viaje entre los antiguos griegos: θεωρία, literalmente "contemplación" y por tanto asociado al sentido de la vista (*cf.* Gómez Espelosín, 2000: 33-34 y *supra* 9.1.1). Θεωρός era el nombre que se daba al embajador enviado por la πόλις a un festival religioso, una especie de peregrino oficial

[336] En cuanto al *Āyiné-ye Sekandarí*, Amir Josrō, que prefiere centrar su narración en otros episodios, se limita a mencionar de pasada la visita de Eskandar a La Meca (Piemontese, 1999a: 40).

cuya función conllevaba responsabilidades políticas y diplomáticas. El concepto de θεωρία resulta muy semejante al sánscrito *darśana*, procedente a su vez de la raíz *dṛś*, "ver", y que se aplica al ritual por el cual el devoto acude ante la imagen de la divinidad o a la presencia de un hombre santo (Rutherford, 2001: 43); una característica fundamental del concepto religioso de *darśana* es que el acto de ver es recíproco: el fiel contempla a la divinidad al tiempo que la divinidad contempla al fiel, y a través de esta visión mutua se verifica un efímero contacto entre ambos mundos, el divino y el humano (Doniger, 2009: 351-352).

Hay dos episodios muy significativos, recogidos por los historiadores de Alejandro, que dotan a sus viajes de esta dimensión religiosa: en primer lugar, la visita de Alejandro al oráculo de Siwa, que marca un hito en su camino hacia la autodeificación;[337] en segundo lugar, su ascenso a la arboleda sagrada de Dioniso en el monte Nisa (Arr. *Anab.* 5.2.5-7; Curt. 8.10.11-17). Ambos episodios, como era de esperar por su denso contenido en connotaciones simbólicas, encuentran eco en la versión original del Pseudo-Calístenes.[338] En la recensión β encontramos el episodio del monte Nisa considerablemente alterado, transformado en anécdota enigmática sobre la visita a un templo funerario que conoce por el nombre de Λυσός (Ps.-Callisth. 3.28). En la transmisión oriental de la *Novela*, el pasaje se alterará aún más hasta hacerse casi irreconocible; buen ejemplo de esta evolución es la forma que toma en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí.[339] En cuanto al episodio de Siwa, la pérdida de relevancia para el público musulmán del contenido más netamente egipcio de la narrativa, vinculado a la propaganda tolemaica, lo hará desaparecer por completo de la trama. Pero la

[337] Pocos episodios de la vida de Alejandro han hecho correr tantos ríos de tinta como su visita a Siwa. Para una selección bibliográfica sobre el tema, *cf.* Lane Fox, 2007: 857-862.

[338] El de Siwa, en Ps.-Callisth. 1.30.

[339] En la versión de Ferdōsí, el ejército de Eskandar llega a una montaña de lapislázuli en cuyas crestas se yergue una mansión de topacios. Se trata de un lugar embrujado, que atrapa y destruye a quienes se adentran en él. En su interior hay candelabros de cristal; junto a una fuente de agua salada, situada en el corazón del palacio, se alza un doble trono sobre el que yace un cadáver cubierto de brocado; su cuerpo es humano, su cabeza de jabalí. Toda la estancia está iluminada por el resplandor de una piedra preciosa rojiza, cuyos destellos centellean sobre el estanque de agua salada. Al acercarse, el rey escucha una voz que sale del estanque y le recuerda la proximidad de su muerte. Con los ojos arrasados en lágrimas, Sekandar escapa de tan inquietante lugar y conduce a su ejército a través del desierto (Frd. *ŠN* 34.37; Davis, 2006; 516-517).

interpretación de Alejandro como peregrino se mantiene, así como la necesaria sacralización de sus viajes, lo que dará lugar a nuevos episodios que sustituyan a los originales de Siwa y Nisa. Aunque el más evidente en las versiones árabes y persas del Pseudo-Calístenes es la peregrinación a la Meca, existe otro digno de reseñar en las versiones persas: la visita a la tumba de Adán.

En el *Dārābnāmé* y en el *Eskandarnāmé*, Eskandar, a su paso por la India, emprende un *ziārat* a la tumba de Adán (per. *qabar-e Ādam*; *Esk.* 7; Afshar, 1964: 86 ss.). En la tradición islámica, esta se encuentra en la isla de Sarāndib (la actual Sri Lanka), en lo alto del que se conoce como Pico de Adán, que aún hoy sigue rodeado de leyendas sobre Alejandro.[340] En el relato de Ṭarsusí, los celadores de la tumba ofrecen al visitante un peculiar regalo: un descomunal grano de trigo de cuatro *mann* de peso.[341] Se trata de un objeto que Adán había traído a la tierra procedente del mismísimo Edén; según los hadices de la tradición islámica, un grano de cereal era el fruto del árbol prohibido (Schimmel, 1992: 61; Hadromi-Allouche, 2016: 116-120). Según el *Dārābnāmé*, desde la expulsión de Adán hasta la época de Eskandar el tamaño del trigo cosechado por los hombres había ido mermando de forma paulatina hasta alcanzar su actual tamaño, paralelamente a la progresiva degeneración de la raza humana (Gaillard, 2005: 242-243). Eskandar se lleva consigo la semilla en memoria de su visita al *locus sacer*. Ya que

[340] Sobre la significación del Pico de Adán en la tradición islámica, *cf.* Corbin, 1993: 86. En el relato de Ibn Baṭṭuṭa se menciona también en relación con el profeta Jeẓr, compañero de viajes de Eskandar en la tradición árabe y persa (Fanjul *et al.*, 2005: 722). Sobre la pervivencia del mito de Alejandro en Sri Lanka citamos las palabras del viajero británico William Ouseley:

> Ashref, a Persian poet of the fifteenth century […] describes in the "Zaffer Namah Skendari", a voyage made to Ceylon by Alexander the Great, where after landing and indulging himself and companions in feasts and revels, he next explores the wonders of the island, and with the philosopher Bolinas (celebrated for the composition of magical talismans) devises means whereby they may ascend the mountain of Serandib, fixing thereto chains with rings, and nails or rivets, made of iron and brass, the remains of which exist even at this day; so that travellers, by the assistance of these chains, are enabled to climb the mountain and obtain glory by finding the sepulchre of Adam, on whom be the blessing of God. (Ouseley, *Travels*, vol. 1: 58; cit. en Skeen, 1870: 44-45)

[341] La equivalencia del *mann* persa como unidad de peso es muy problemática, oscilando entre los 800 g. y los 6 kg. (Rebstock, 2008: 2261). En cualquier caso, estaríamos hablando de algo tan desproporcionado como un grano de trigo de entre 3 y 24 kilos de peso.

Eskandar es el más prodigioso de los turistas, le corresponde llevarse el más prodigioso de los *souvenirs*: el recuerdo de un pasado irrecuperable, de la edad de oro anterior al pecado original.

9.2: Lugares exóticos

9.2.1: El horizonte onírico de la India

A propósito de su narración *El hombre en el umbral*, decía (una vez más) Jorge Luis Borges: "La situé en la India para que su inverosimilitud fuera tolerable"[342]. No sin ironía, Borges alude aquí a ese lugar común por el cual la India se distingue como escenario por antonomasia para todo tipo de invenciones y relatos fantásticos. Se trata de un tópico del imaginario occidental cuya validez perdura y cuyas raíces se hunden en la más remota antigüedad. En lo que nos concierne, esta preconcepción de la India impregna todo el conglomerado literario urdido en torno al mito de Alejandro.

Para entender en contexto la construcción del mito occidental de la India, debemos remontarnos a la Antigua Grecia. Desde la época arcaica, los autores del ámbito helénico interpretan el mundo a partir de una concepción grecocéntrica de la geografía, siendo Delfos el ombligo (ὀμφαλός) a partir del cual, de forma centrífuga, se extienden las distintas regiones de la ecúmene (Mund-Dopchie, 1995: 101). Según se alejan del ónfalo, los territorios van progresivamente perdiendo su anclaje en lo real; en la órbita más alejada se ubican las ἐσχατιαί, los confines del mundo, imaginados como una difusa periferia que más tiene que ver con la lógica de los sueños que con la vigilia. Acuñando una afortunada expresión, Jacques LeGoff llamó "*horizon onirique*" a esta India imaginada donde encuentran cabida los ensueños del occidental (LeGoff, 1977: 280). Se trata, en cierto modo, de una transposición al plano temporal del mismo fenómeno analizado en el tramo inicial de este trabajo a propósito del plano espacial (*cf. supra* 1.1): si allí contemplábamos el paso del tiempo histórico al tiempo mítico, aquí hablaremos de

[342] En una posdata a la colección de cuentos *El Aleph*, incluida por primera vez en la edición de 1952 (Madrid, 1971: ed. Alianza, p. 183).

la progresiva transición de un espacio geográfico bien definido (centro: Grecia y Asia Menor) a un espacio fabuloso e indeterminado (periferia: India).

En el arranque de este capítulo hemos analizado el papel que los antiguos viajeros, geógrafos y paradoxógrafos griegos tuvieron en la génesis de la concepción occidental de la India como tierra de *mirabilia*. Queremos enfatizar ahora el dato de que, en épocas anteriores a Alejandro, fueron dos los principales autores encargados de dar forma a este lugar común: Escílax de Carianda y Ctesias de Cnido. Ambos tienen en común que pasaron años trabajando al servicio del rey de Persia: Escílax en un viaje de exploración, Ctesias como médico de la corte (*cf. supra* 9). Partiendo de esto, resulta razonable pensar que lo que estos autores hicieron no fue sino exportar a Grecia una conceptualización originariamente persa de la India como lugar de prodigios. Persia actúa, pues, como el inevitable intermediario entre las orillas del Mediterráneo y las del Índico, y no creemos decir ningún disparate si proponemos que la idea griega de la India es un producto cultural procedente directamente de Persia. Nada conservamos en las antiguas fuentes persas que pueda confirmar esta hipótesis, pero en la evolución de la rama oriental del Pseudo-Calístenes encontramos, como veremos, indicios que la respaldan.

Dentro de la gran diversidad argumental que encontramos en las diferentes versiones persas de la *Novela* que son objeto de estudio en este trabajo, hay dos extensos episodios comunes a todas ellas que descuellan como los más representativos del paso de Alejandro por la India. Uno es el de la guerra que enfrenta a los ejércitos de Alejandro y Poro (per. Fur), conflicto que se resuelve en una batalla decisiva, reelaboración fantástica de la batalla del Hidaspes narrada al detalle por los historiadores helenísticos y romanos.[343] Las fuentes árabes y persas suelen seguir aquí, con más o menos licencias, el relato original del Pseudo-Calístenes, centrado en una estratagema urdida por Alejandro para romper las líneas de elefantes del ejército de Poro: los grecomacedonios fabrican un ejército de esculturas huecas fundidas en metal (cobre, bronce u hojalata, según la versión) que simulan soldados; a continuación, rellenan su interior de un material inflamable, las suben en carros, las prenden y las lanzan contra la vanguardia del enemigo, provocando una desbandada entre los paquidermos que permitirá alcanzar fácilmente la

[343] Sobre la batalla del Hidaspes en las antiguas biografías de Alejandro, *cf.* Arr. *Anab.* 5.9-19, Plut. *Alex.* 60, Diod. Sic. 17.87-89 y Curt. 8.13-14.

victoria a las huestes de Alejandro.[344] En la *Novela*, esta fantasía bélica suele ir siempre coronada por la escena, no menos ahistórica, del combate singular entre Poro y Alejandro (en el que, por cierto, Alejandro vence a traición, lo que subraya su carácter de antihéroe, en las antípodas de un virtuoso Aquiles)[345]. El otro episodio, de gran peso en todas las versiones persas de la *Novela* y en gran parte de las árabes, es el encuentro con el rey filósofo, o rey brujo, Keid (otras variantes del nombre son Keidāvar, Qeidār, Keyhan y Kend)[346]. Esta historia no aparece en las primeras recensiones del Pseudo-Calístenes, y, pese a que Theodor Nöldeke quiso identificar al personaje de Keid como una reelaboración del gimnosofista Dándamis de las fuentes helenísticas (Nöldeke, 1890: 47), en nuestra opinión hay sobrados motivos para sospechar que el episodio tiene origen iranio. Esto concuerda también con el hecho de que la imagen que presenta de la India es la de una tierra de magia, ilusionismo y prodigios: si nuestra hipótesis es cierta, la fuente de la que bebe este episodio es la misma imagen persa de la India que se remonta al

[344] Así en Ps.-Callisth. 3.3; para el episodio en la recensión armenia de la *Novela*, *cf.* Wolohojian, 1969: 119-120. En lengua árabe, Doufikar-Aerts registra la aparición del episodio en las versiones de la *Novela* de Mubaššir, ʻUmāra, Nihāya, Quzmān y Abū ʻAbd-al Malik (Doufikar-Aerts, 2010: 31, 83-84). En las versiones persas lo encontramos en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí (Frd. *ŠN* 34.17-18), en el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, donde es el sabio indio Hamārpāl quien idea la estratagema (Gaillard, 2005: 205-211) y en el *Eskandarnāmé* anónimo (*Esk.* 3; Afshar, 1964: 18-19), donde los guerreros de bronce flamígeros son sustituidos por jinetes árabes de carne y hueso que, cabalgando a lomos de sus camellos, lanzan sobre los elefantes botellas de nafta en llamas (lo que viene a llamarse hoy un cóctel molotov).

[345] El combate de Poro y Alejandro (Ps.-Callisth. 3.4) es un motivo muy anterior a la composición de la *Novela*; Luciano atribuye su invención a Aristóbulo (Luc. *Hist. Conscr.* 12; *cf.* García Gual, 2010: 156, n. 125). En la rama árabe del Pseudo-Calístenes encontramos el episodio en Pseudo-Aṣma'ī, Quzmān, Mubaššir, Abū ʻAbd-al Malik, ʻUmāra, Nihāya y en la *Leyenda de Alejandro* andalusí (Doufikar-Aerts, 2010: 31 y 84). En las versiones persas lo encontramos en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí (Frd. *ŠN* 34.18)

[346] Los autores árabes que mencionan este episodio son Ya'qūbī, Masʿūdī, Ṯaʿālibī y ʻUmāra; también aparece en la *Sīrat al-Iskandar* (Doufikar-Aerts, 2010: 22, 25, 87 y 88; Manteghi, 2018: 55). En las versiones persas de la *Novela*, lo encontramos en el Šāhnāmé de Ferdōsí (Frd. *ŠN* 34.5-14), en los cantos 43-44 del *Šarafnāmé* de Neẓāmí (Waḥid Dastgerdí, 2015: 351-365) y en el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí (Gaillard, 2005: 166-183). En otras obras se refiere el episodio de Keid como un mero enfrentamiento ʿbélico, sin mención alguna a los regalos prodigiosos; así, ocupa el sexto capítulo del *Eskandarnāmé* anónimo (*Esk.* 6; Afshar, 1964: 58-86) y apenas una mención en el *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō (Piemontese, 1999a: 40).

tiempo de los aqueménidas, una construcción cultural de signo marcadamente fantástico de la que se hicieron eco Escílax y Ctesias.

La historia de Keid presenta muchas variantes. Reducida a su núcleo principal, narra la llegada del ejército de Alejandro a un territorio de la India gobernado por un rey de nombre Keid;[347] en Ferdōsí, esta región es Qanuŷ (Kannauj, en el actual estado de Uttar Pradesh), en el *Eskandarnāmé* es Sarāndib (Sri Lanka) y en Ṭarsusí es el Hindustán (la parte septentrional del subcontinente), mientras que Masʿūdī y Amir Josrō no concretan su ubicación y se refieren a ella como una región de los confines de la India. Para evitar un enfrentamiento, Keid reconoce la soberanía de Alejandro y le ofrece una serie de regalos maravillosos a cambio de que respete su ciudad. Los regalos de Keid, que varían en número según el texto (cuatro en Masʿūdī, Ferdōsí y Neẓāmí, seis en Ṭarsusí, están asociados a temáticas claramente orientales: incluyen un cáliz maravilloso, un médico de sabiduría sin parangón, una joven relacionada con el motivo de origen indio de la damisela ponzoñosa (ya hemos hablado sobradamente sobre estos dos personajes; *cf. supra* 6.4) y gran número de riquezas. Las versiones de Masʿūdī y Ferdōsí, muy similares, bien podrían proceder de un mismo relato de origen oriental,[348] independiente de la tradición del Pseudo-Calístenes, que según Haila Manteghi habría pasado a integrarse en el tronco narrativo principal de las biografías de Alejandro/Eskandar a partir del *Šāhnāmé* de Abú Manṣur, fuente de Ferdōsí (Manteghi, 2014: 145; 2018: 62). En el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, el protagonista del episodio aparece caracterizado más como rey brujo que como rey filósofo: se llama Keidāvar y reina sobre todo el Hindustán. Eskandar establece un primer contacto con Keidāvar enviándole una embajada de sabios, que tienen que valerse de todos sus recursos para no dejarse engañar por la prodigiosa andanada de

[347] Haila Manteghi defiende en sus dos tesis doctorales la identificación de este Keid con un personaje histórico: el rey Kidara, fundador de la dinastía de los Kidaritas, que gobernó sobre las regiones de Gandhara, Cachemira y Panyab en torno al 380 EC. Convertido en personaje de ficción, la historia de Keid que luego encontramos en la *Novela de Alejandro* árabe y persa circularía como un relato independiente por el Jorasán de principios de la era islámica (Manteghi, 2014: 146-147; 2018: 55-56). Mario Casari ha sugerido otras posibles hipótesis sobre la identificación de Keid: a) el rey de Taxila, llamado en las fuentes griegas Taxiles u Onfis (¿sáns. Ambhi?); b) Gondofares, rey indo-parto de Drangiana, Aracosia y Panyab, el famoso monarca indio convertido al cristianismo que se menciona en los apócrifos *Hechos de Tomás* (Casari, 2012: 184-186). Ninguna de estas opciones tiene, desde nuestro punto de vista, consistencia suficiente.

[348] Khaleghi-Motlagh sugiere que procede de un original sánscrito. (Manteghi, 2018: 62)

espejismos mágicos que conjura ante ellos, para ponerlos a prueba, el rey brujo de Hindustán (Gaillard, 2005: 166-175).

La imagen de la India como tierra de magia, de la que el relato de Ṭarsusí es un ejemplo perfecto, data de tiempos inmemoriales, y obviamente no se trata de una construcción cultural autóctona, sino de una percepción externa. En la literatura medieval persa este tópico aflora una y otra vez, lo que denota que muy probablemente se tratara de un lugar común arraigado en el imaginario del folclor y la literatura iranios desde tiempos preislámicos. Por ejemplo, una de las acusaciones que los ortodoxos lanzaron sobre el mártir sufí Manṣūr al-Ḥal·lāŷ fue la de que en su juventud había viajado a la India, ¿y por qué razón habría de hacer tal cosa sino para aprender las artes mágicas? (Browne, 1902: 435)[349] Esta imagen, netamente islámica y medieval, de la India como tierra de brujos sería heredada por la mentalidad británica y, a través de ella, por todo el Occidente de la era colonial: la tierra del *Indian rope trick*, de los monjes que levitan, del faquir sobre la cama de pinchos. Significativamente, *faqīr* ("mendigo") es una palabra árabe.

Pero el de la India mágica es un tópico muy anterior a la era islámica, sin lugar a dudas. Ahí tenemos para demostrarlo el relato de Filóstrato sobre Apolonio de Tiana: la India dibujada por este autor es una tierra que rezuma magia; no solo en la montaña sagrada donde viven, rodeados de prodigios, los brahmanes que enseñan su ciencia al taumaturgo de Tiana, sino también entre el pueblo llano, que sin mayor miramiento recurre a conjuros para cazar las enormes serpientes que merodean por sus selvas

[349] Abundando en este tema, y también a propósito de Ḥal·lāŷ, que como Apolonio de Tiana viajó a la India en busca de la magia, reproducimos unas palabras de Mircea Eliade:

> Como, al menos desde Alejandro, la India pasaba por ser el país clásico de la magia, sus visitantes estaban obligados a ver uno o más milagros típicamente faquíricos. Un místico tan importante como Al Hallaj dio lugar a cantidad de historietas de las que resultaba que él había ido a las Indias para enseñar magia blanca "con el fin de atraer los hombres a Dios". Louis Massignon resume y traduce un relato, conservado en el Kitab al Oyoun, según el cual Al Hallaj, una vez en la India, "se informó acerca de una mujer, fue a visitarla y conversó con ella. Ella lo dejó para el día siguiente. Entonces ella salió con él a la orilla del mar con un hilo torcido provisto de nudos, como una verdadera escalera. Luego la mujer dijo unas palabras y subió por el hilo, con el pie colocado subre el hilo, y subió tanto que desapareció de nuestra vista. Y Al Hallaj, volviéndose hacia mí, me dijo: 'Por esta mujer he venido a la India'". (Eliade, 1995: 127-128; trad. de Victoria Cirlot y Amador Vega)

(Philostr. *V A* 3.8.2; *cf.* Albadalejo Vivero, 2005: 204). Teniendo en cuenta el patrón de transmisión que hemos observado a propósito de esta construcción cultural, es muy probable que las ideas que llegaron a Filóstrato tuvieran su origen en la visión persa de la India como lugar por excelencia de magia y exotismo.

9.2.2: Los árboles parlantes

Dentro de los destinos de Alejandro en la India fabulosa descrita por el Pseudo-Calístenes, destaca el episodio que lo muestra visitando el templo oracular del Sol y la Luna. Según las primeras versiones de la *Novela*, este se ubica en un remoto confín oriental de la Prasíaca, alejado de la civilización.[350] El recinto del santuario alberga dos árboles "semejantes a cipreses" (παραπλήσια κυπαρίσσοις); estos resultan ser árboles parlantes que pronuncian certeras profecías. Uno de ellos, consagrado al Sol (Ἥλιος), habla de día con voz masculina; el otro, consagrado a la Luna (Σελήνη), habla de noche con voz femenina. Alejandro interroga a los árboles; estos predicen que morirá prematuramente y que nunca verá de nuevo su tierra natal ni a su madre Olimpíade (Ps.-Callisth. 3.17).

Este relato, que no hace su aparición en el mito de Alejandro hasta el Pseudo-Calístenes, bebe sus fuentes de una tradición recogida por Ctesias sobre un enigmático templo situado en el extremo oriental de la India. Focio cuenta en su epítome que Ctesias escribió περὶ τοῦ ἱεροῦ χωρίου τοῦ ἐν τῇ ἀοικήτῳ, δ' ἐπ' ὀνόματι τιμῶσιν ἡλίου καὶ σελήνης ("sobre cierto lugar sagrado en un área despoblada, donde se honran los nombres del Sol y la Luna"; Phot. *Bibl.* 72.46a). Puesto que pertenece al repertorio de Ctesias, cabe suponer que se trata de un mito sobre la India de origen genuinamente persa, difundido ya en época aqueménida (*cf. supra* 9). Aunque Focio es parco en su resumen, podemos suponer que los detalles que ofrece el Pseudo-Calístenes completan la caracterización de este fabuloso *locus sacer*, incluyendo dos datos que lo vinculan al culto zoroastriano:

a) El ciprés es el árbol sagrado de la antigua religión irania.

[350] Según Megástenes, era en el territorio de los prasios (o Prasíaca) donde se situaba la gran ciudad de Palimbothra, nombre griego de Pāṭaliputra, la capital de los Maurya (*cf.* Arr. *Ind.* 10.5 y Str. 15.1.36).

b) Los árboles gemelos se identifican con las divinidades iranias del Sol y la Luna, o al menos eso es lo que consideran los modernos estudiosos. Detengámosnos un poco más en este punto.

En el texto del Pseudo-Calístenes, el nombre de los árboles está oculto en una frase que ofrece distintas variantes en su transmisión y dificultades en su interpretación; en la recensión B se lee: ἃ ἔλεγον τῇ ἰδίᾳ φωνῇ μουθεὰ μαθόυς (Ps.-Callisth. 3.17); Carlos García Gual lo traduce como "Los llamaban *muteamatos* en el idioma local" (García Gual, 2010: 167). En la recensión A, en cambio, encontramos ἃ ἔλεγον τῇ ἰδίᾳ φωνῇ μουθοῦ ἐμαοῦσαι (Wolohojian, 1969: 183, n. 2). Más cerca de esta última está la versión armenia, donde leemos "mouthouam avousa" en este punto donde esperamos encontrar el nombre de los árboles (Wolohojian, 1969: 129). Pues bien, en su clásico estudio sobre la *Novela de Alejandro*, Ausfeld considera el μουθοῦ ἐμαοῦσαι de la recensión A como una corrupción de Μίθραν καὶ Μαῶ ὀνομάσαι. Los nombres de los árboles serían, pues, Mitra y Mao, hipótesis que parece confirmarse en la versión siria, donde los nombres de los árboles son Mîṭôrâ y Mâyôsâ (Budge, 1889: 104). Mitra y Mao (av. Miθra - Mångha) son los nombres de las divinidades del Sol y la Luna en el zoroastrismo, que en persa moderno derivan en las palabras *mehr* y *māh*. Los autores griegos sabían que los persas rendían culto a estas divinidades,[351] y ni que decir tiene que los misterios de Mitra, culto solar de procedencia irania, se convirtieron en un fenómeno religioso de gran éxito y difusión en el Occidente tardoantiguo. Por esta identificación astral de los árboles, la crítica moderna suele conocer el episodio como del "templo del Sol y la Luna", lo que lo vincula más estrechamente con el santuario mencionado por Ctesias.

Mientras la relación explícita de los árboles con el Sol y la Luna está más bien velada en algunas versiones del episodio (así en las persas de Ferdōsí y Ṭarsusí), en lo que sí coinciden unánimemente los textos occidentales y orientales de la *Novela* es en identificar los árboles como masculino y femenino. Si bien esta diferenciación de género es coherente con la religión griega (el dios Helio y la diosa Selene), resulta problemática a la hora de adscribir un origen genuinamente iranio a la leyenda, ya que tanto Mitra como Mao son divinidades masculinas (De Jong, 1997: 99). Nuestro condicionamiento cultural nos lleva a identificar irreflexivamente a la luna con el género femenino ("al sol le llaman

[351] Según refieren Heródoto (Hdt. 1.131.2-3) y Estrabón: Τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην, καὶ Σελήνην ("Y también adoran a Helio, al que llaman Mitra, y a Selene"; Str. 15.3.13).

Lorenzo y a la luna Catalina") y suponer que esto siempre ha sido así, pero en realidad el establecimiento de una dualidad de principios sol/masculino/día y luna/femenino/noche no cristaliza definitivamente hasta la Antigüedad tardía, seguramente bajo el influjo de la astrología, la alquimia (donde dichos astros se identificaban con el par de metales oro/plata; *cf.* Thompson, 1932: 17-18) y demás pseudociencias, participantes de un lenguaje simbólico común. El reflejo de esta asociación de ideas en el Pseudo-Calístenes podría responder al sustrato cultural alejandrino tardoantiguo en cuyo marco fue compuesto el poema. Resulta significativo al respecto que Ferdōsí reproduzca el episodio en el *Šāhnāmé* siguiendo con bastante exactitud al Pseudo-Calístenes, pero prescindiendo de vincular a los árboles con el Sol y la Luna, una identificación que habría resultado inadecuada al público persa de la época: aunque oficialmente convertido al Islam, hablamos de un grupo humano en el que persistía el recuerdo de la antigua religión. Recordemos que algunos autores han sospechado, en vista de la actitud despectiva del *Šāhnāmé* hacia todo lo árabe, que el propio Ferdōsí era criptozoroastriano (*cf. supra* 5.2.3). Ṭarsusí, en su versión de la historia, también omite toda relación entre árboles y astros (Gaillard, 2005: 395).

Y, a propósito de Ṭarsusí, una nueva complicación en la evolución de este pasaje en Oriente aparece quizás por primera vez en su *Dārābnāmé*. El texto no sitúa los árboles gemelos en la India, sino en el fabuloso país de Qāf (*cf. infra* 9.5.3): los frutos que cuelgan de sus ramas son cabezas humanas, femeninas en uno y masculinas en el otro, que con sus voces alaban a coro la grandeza de Dios (Gaillard, 2005: 395). Aquí el *Dārābnāmé* está dando comienzo a la fusión de dos tradiciones: por una parte, la de los árboles oraculares del Pseudo-Calístenes; por otra, un motivo paradoxográfico muy difundido en Oriente, el de los árboles que crecen en la fabulosa isla de Wāqwāq.[352] Estos árboles dan por fruto, según las versiones, cabezas humanas o seres humanos completos; la variante del motivo que se abrió camino en las *Mil y una noches* como parte de los viajes de Simbad presenta a los árboles de Wāqwāq como productores de mujeres, en un viraje erótico del argumento muy típico de esta colección de cuentos de proverbial salacidad (Irwin, 2005: 182). En las *Mil y una noches*, los árboles insulares que producen cabezas humanas aparecen también en la historia de Bulūqīyā, a la que ya nos hemos referido a

[352] Sobre el mito del árbol de Wāqwāq, *cf.* la colección de artículos reunida en Bacqué-Grammont *et al.*, 2007.

propósito del episodio de las sirenas; y estas no son coincidencias aisladas: veremos a menudo cómo el viaje fabuloso de Bulūqīyā tiende a confundirse con el de Alejandro en el imaginario musulmán medieval (López-Baralt, 2004: 136).

Resulta difícil rastrear los orígenes de la leyenda del Wāqwāq, dispersa por distintas tradiciones asiáticas: ya en el s. VIII el *Tongdian* de Du You menciona que en el país de los *dashi* (nombre que los chinos daban a los árabes) crecían tan peculiares árboles (Park, 2012: 24). Antes aún, la revelación coránica describía un árbol infernal llamado Zaqqūm, "cuyos frutos son como cabezas de demonios" (*Q.* 37.60/62-63/65; trad. de Juan Vernet, p. 396). Sea como fuere, se trata de una tradición ajena al repertorio grecolatino que en cierto punto de la transmisión de la *Novela de Alejandro* se fusiona con el episodio de los árboles parlantes.

La tradición posterior del *dāstān* persa, de la que, como hemos visto, el *Dārābnāmé* constituye la antesala (*cf. supra* 5.3), identifica inequívocamente el Wāqwāq de las leyendas orientales con el árbol oracular de la *Novela de Alejandro*. Un buen ejemplo de ello es el pasaje del *dāstān* hindustaní de Amir Ḥamzé que figura a continuación; a falta de la versión urdu original, lo reproducimos en traducción al inglés de Musharraf Ali Farooqi. El héroe del relato, Amir Ḥamzé, se encuentra con el siguiente prodigio a su paso por el país de Qāf (precisamente la misma ubicación señalada por Ṭarsusí para los árboles parlantes):

> Amir and his companions proceeded on their way and passed by the mountain range. […] As he stood under a mountain, looking for some place to spend the night, Amir heard a voice call out to him, "Peace be with you!" Amir heard these words without seeing who uttered them, and looking around he could not find anyone and saw no trace of the one who addressed him. Suddenly, his eyes caught sight of a tree that stood before him. He saw that the fruits of that tree were shaped like human heads and that it was from that tree that the greeting had come, for God's will had arranged it thus. Amir marveled to the limits of marveling at the work of God and returned the greeting. […] Then the voice called out: "O Sahibqiran, my name is Waq and once upon a time Sikander himself rested in my shade for the night. Just as I hosted him once, I will host you this day". […]
>
> The whole night the tree and Amir conversed together and the tree regaled Amir with his sweet speech. Waq said to him, "O Sahibqiran, where you now lie Sikander once lay and took comfort from the same refreshing ambience. He asked me when he would die and depart from this world. I told him that when the ground turned

> ferrous and the skies turned golden, he would leave the world and his end would come about in an unexpected manner. After a journey of two or three days, he reached the Bayaban-e Haft Gardish-e Suleimani,[353] which lies some distance from here and where there is no sign of any tree. When the violence of the blistering sun overwhelmed him and the suffocating heat of the place became unbearable, Sikander's companions lay down their armor for him to lie on and shaded him with his shields to alleviate his suffering. At that moment Sikander's soul was extracted from his body. (Lakhnavi *et al.*, 2008: 674-675)

Encontramos en este pasaje, rescatado de la tradición semioral del *dāstān* y enviado por primera vez a la imprenta en una fecha tan tardía como 1855, una clara pervivencia de los motivos del primer Pseudo-Calístenes: no solo el motivo del árbol oracular, que predice la muerte de Alejandro, sino también la profecía del cielo de oro, presente en numerosas versiones árabes de la *Novela*.[354]

9.3: Pueblos exóticos

9.3.1: Los ictiófagos

Las antiguas fuentes griegas mencionan en numerosas ocasiones a los ictiófagos: pueblos ribereños ubicados, según los diferentes autores, en regiones muy dispares de la ecúmene (aunque siempre en sus ἐσχατιαί, por supuesto) y caracterizados, como su propio nombre indica, por vivir en base a una dieta compuesta exclusivamente por pescado. En Heródoto ya aparecen dos pueblos a los que califica de ictiófagos: uno en Elefantina, a orillas del Nilo (Hdt. 3.19), y otro cerca de Babilonia (Hdt. 1.200). En la época helenística los ictiófagos por excelencia son aquellos que encontró Nearco, almirante de la flota de Alejandro, en la expedición naval emprendida al regreso de la campaña india. En este influyente relato, los pueblos comedores de pescado aparecen localizados en las costas de

[353] "El desierto de los siete círculos de Salomón".

[354] Así, en Pseudo-Aṣma'ī, Mubaššir, Abū 'Abd-al Malik, 'Umāra y Eutiquio de Alejandría; *cf.* Doufikar-Aerts, 2010: 86.

Gedrosia.[355] Allí los ubicarán también, siguiendo la autoridad de Nearco, los grandes geógrafos (Plinio, Estrabón) y literatos como Filóstrato (Philostr. *V A* 3.55). Por su parte, en *Sobre el mar Eritreo* Agatárquides de Cnido (s. II AEC) se valió del motivo de los ictiófagos como una plataforma para proyectar sus reflexiones políticas, presentando esta austera comunidad, desconocedora del lujo o de la violencia, como una utopía al estilo del *bon sauvage* (Albadalejo Vivero, 2005: 263-268).

Vista la popularidad de los ictiófagos en la literatura sobre países exóticos, no es extraño que en el Pseudo-Calístenes aparezcan dos pueblos calificados como tales en los textos de sendas cartas supuestamente escritas por Alejandro y que constituyen todo un catálogo de *mirabilia*. En la carta a Olimpíade y Aristóteles, al describir el itinerario hacia el país de la oscuridad, se menciona a una fantástica tribu de comedores de pescado (ἰχθυοφάγοι) acéfalos, cuyos rostros se encuentran en mitad del tórax (Ps.-Callisth. 2.37). Carlos García Gual sugiere una relación de este pueblo con los antiguos relatos sobre los esquimales (García Gual, 2010: 140). Ya en el tercer libro de la *Novela*, en la carta a Aristóteles que figura en el manuscrito A, se menta a otro pueblo de ictiófagos, en cuyo territorio le acaece a Alejandro la aventura de la isla viviente (García Gual, 2010: 164-165, n. 129; Wolohojian, 1969: 123). Este episodio, el de la isla que resulta ser el dorso de un gigantesco monstruo marino, se hará ubicuo en la narrativa medieval de viajes fabulosos, desde las aventuras de Simbad en las *Mil y una noches* hasta la leyenda cristiana de San Brandán.

En la rama persa de la *Novela*, los ictiófagos de la carta a Aristóteles pasan al *Šāhnāmé* de Ferdōsí, donde se refiere también el episodio de la isla viviente (Frd. *ŠN* 34.29.2 ss.). Estos no son, sin embargo, los únicos ictiófagos relacionados en la obra de Ferdōsí con el mito de Alejandro/Eskandar. Ya casi al final de la narrativa, el conquistador, de camino a Babilonia, pasa junto a un lago en cuyo centro se erige una ciudad cuyas casas están edificadas con una peculiar técnica constructiva: un aparejo de raspas y escamas de pescado ("*pušéš az māhí o estejān*"; Frd. *ŠN* 34.41.20). Esta quimera podría tener sus raíces en un motivo de etnografía fantástica recogido ya por Agatárquides, que en *Sobre el mar Eritreo* describía cómo los ictiófagos de las costas de

[355] Nearco, cuya obra ha desaparecido, es una de las fuentes principales de Arriano; en la *Anábasis de Alejandro*, el historiador de Nicomedia menciona de pasada el episodio de los ictiófagos (Arr. *An.* 6.28.5); es en sus *Índicas* donde le dedica un generoso espacio, rico en descripciones etnográficas (Arr. *Ind.* 26-32).

Gedrosia apilaban restos de pescado hasta formar auténticos promontorios, visibles desde lejos (Agatharch. 33); el uso arquitectónico de esta materia orgánica, como vemos en Ferdōsí, es sencillamente un paso más en esta dirección.

Quizás la ciudad de espinas de pez del *Šāhnāmé* sea la inspiración de cierto episodio del *Dārābnāmé* en el que Ṭarsusí, como es habitual, carga las tintas en el elemento fantástico. En esta página, Eskandar arriba a una ciudad en el país de los *gelim gušān* (*cf. infra* 9.3.2) cuyo exterior semeja un gigantesco huevo osificado. Platón, su consejero, le explica que se trata del cráneo hueco de un leviatán antediluviano que quedó allí varado antes del receso de los mares: en efecto, para cuando Eskandar llega a la zona las costas están a una distancia de cien parasangas. Los nativos habían aprovechado el gigantesco fósil para albergar su capital en su interior (Gaillard, 2005: 297). Esto bien podría ser una versión amplificada del mismo motivo del que se había hecho eco Agatárquides en *Sobre el mar Eritreo*, describiendo cómo los ictiófagos construían sus viviendas aprovechando la osamenta de las ballenas varadas (Agatharch. 33).

Aparte de la capital de los *gelim gušān*, las páginas del *Dārābnāmé* albergan otras dos ciudades de ictiófagos, cuyos nombres son Henkavóš y Lajar (Gaillard, 2005: 246). Más allá de la caracterización de sus habitantes como comedores de pescado, las peripecias que en ellas acontecen a Eskandar y sus huestes no tienen relación alguna con los textos grecolatinos.

9.3.2: Los otolicnos

Un motivo recurrente en la literatura paradoxográfica es el que nos presenta a un pueblo fabuloso de hombres con las orejas tan monstruosamente grandes que duermen arropándose en ellas. Todo apunta a que el motivo tiene origen indio, ya que lo encontramos en las dos grandes epopeyas del subcontinente: el Mahabhārata y el Rāmāyaṇa,[356] en los que este pueblo recibe el elocuente nombre de *karṇaprāvarana* (en sánscrito, "hombres que duermen en sus orejas"; *cf.* Kirtley, 1963: 119). Los indios del

[356] No queremos entrar aquí en la espinosa cuestión de definir una cronología para estas dos grandes epopeyas, de las que se suele reconocer el s. III AEC como fecha de composición, pero teniendo en cuenta que gran parte de los materiales que las conforman proceden de una tradición muy anterior.

período épico atribuían convencionalmente a los bárbaros (sáns. *mleccha*) rasgos físicos monstruosos, entre ellos unas orejas desproporcionadas; según Wittkower, la leyenda de los *karṇaprāvarana*, muy arraigada en el imaginario indio, ha perdurado en el folclor del Hindustán hasta el siglo XIX (Wittkower, 2006: 73-74).

En una evolución muy característica de este tipo de historias, parece ser que el motivo llegó desde India a oídos de los persas; estos, puesto que se trataba de un cuento indio, hicieron de la India la morada de estas gentes de grandes orejas. Fue así como la historia llegó a Escílax de Carianda (conocemos este apunte de su *Periplo* a través de las tardías *Quilíadas* de Juan Tzetzés), quien hace mención de ellos por primera vez en la historia de la literatura de viajes occidental, bajo el nombre de otolicnos (ὠτόλικνοι, de ὠύς = oreja y λίκνον = cesta, cuna; Tzetz. *Chil.* 7.629-636). Desde el *Periplo* de Escílax, pocos serán los relatos griegos sobre la India, ya sean discursos etnográficos o ficciones literarias, que se olviden de mencionar a este pueblo; algunos autores aceptarán acríticamente su existencia y otros lo pondrán como ejemplo de los disparates (o, más propiamente, ἄπιστα) que se cuentan sobre la India. Entre estos últimos está Estrabón, que en dos pasajes distintos de su *Geografía* denuncia la falsedad de las noticias sobre la India escritas por el embajador seléucida Megástenes; el geógrafo de Amasía cita como una de estas flagrantes invenciones al pueblo de los ἐνωτοκοίτης, literalmente "en el oído un lecho" (Str. 2.1.9 y 15.1.57).

Como era de esperar, en sus *Índicas* Ctesias también menciona, sin especificar su nombre, un pueblo de descomunales orejas que puebla las regiones montañosas del subcontinente (Phot. *Bibl.* 72.49b). Otros autores griegos y latinos que se hicieron eco de este motivo, aunque no siempre relacionándolo con la India, fueron Jenofonte de Lámpsaco, Plinio el Viejo (Plin. *HN* 4.95), Artemidoro de Éfeso, Pomponio Mela o Nono de Panópolis en sus *Dionisíacas* (Kirtley, 1963: 120). El nombre que los otolicnos reciben en Plinio es *panotii*, procedente del griego πᾶν + οὖς, "todo oídos" (Gómez Espelosín, 2000: 230, n. 187).

Sorprende, pues, que ninguna de las dos epístolas paradoxográficas integradas en el texto del Pseudo-Calístenes griego, que conforman una auténtica antología de *mirabilia* índicos, haga referencia alguna a los otolicnos. De este modo, el pueblo de las grandes orejas permanece ausente de la tradición de la *Novela de Alejandro* hasta que las versiones persas recuperan esta leyenda y la reintegran en la trama. Así, Ferdōsí menciona en el *Šāhnāmé* (Frd. *ŠN* 34.41.16) a un hombre salvaje de desproporcionadas orejas que es

hecho prisionero por el ejército de Eskandar; interrogado por este, revela que su nombre es Guš Bastar, "Orejas de cama" (o, como lo traduce Dick Davis, *Pillow-Ears*; *cf.* Davis, 2006: 522). Salta a la vista que se trata del equivalente persa al etnónimo usado mil quinientos años antes por Escílax, ὠτόλικνος. Durante este tiempo, el motivo de los otolicnos se había mantenido vivo en el imaginario persa, como demuestra su aparición en el *Ŷāmāspnāmé* pahlaví, donde se les llama *barguš*, "orejas largas" (Manteghi, 2018: 65).

Además del *Šāhnāmé*, otras versiones persas de la vida de Alejandro recogen diferentes episodios que enfrentan al protagonista con gentes que pertenecen a esta misma tipología monstruosa, aunque ninguno de estos relatos ofrece conexión argumental alguna con el reproducido por Ferdōsí. Así, el *Dārābnāmé* nos presenta a Eskandar en guerra con los *gelim gušān* ("orejas de alfombra"[357]; *cf.* Gaillard, 2005: 295) y el anónimo *Eskandarnāmé* describe un pueblo de similares características, los *fil gušān* ("orejas de elefante"; *cf. Esk.* 55; Afshar, 1964: 701). Asimismo, hemos de mencionar que los geógrafos islámicos solían incluir una tribu de orejas descomunales en el catálogo de pueblos bárbaros de Gog y Magog, retenidos por la famosa muralla construida por Ḏū 'l-Qarnayn (Gaillard, 2005: 295, n. 75; Doufikar-Aerts, 2010: 165-168). Ferdōsí se hace eco también de ellos en un pasaje del *Šāhnāmé* dedicado a Gog y Magog (per. Yāŷuŷ o Māŷuŷ), describiéndolos según las convenciones de fealdad reservadas a los enemigos infieles:

hamé tan por az mui o mui hamčō nil	barú siné o gušhāšān čō pil
bejaspand yek guš bastar konand	degar bar tan-e jiš čādor konand

> Todo el cuerpo lleno de pelos, pelos negros como el índigo / en el pecho, y son sus orejas como de elefante: / al dormir se acuestan sobre una de ellas / y con la otra se arropan. (Frd. *ŠN* 34.36.13-14)

En suma, el motivo de los otolicnos en las narrativas sobre Alejandro representa un caso muy instructivo dentro de los patrones de interacción cultural entre el Mediterráneo y el horizonte iranio. Tratándose de una leyenda de origen probablemente indio, aparece en la literatura antigua tanto en India (*karṇaprāvarana*) como en el mundo

[357] *Gelim* es la antigua palabra persa con la que se denominaban las alfombras de factura más tosca, hoy conocidas internacionalmente como *kilim*.

grecolatino (ὠτόλικνος, ἐνωτοκοίτης, *panotii*). Reaparece en la Edad Media en el contexto del mito de Alejandro persa (*guš bastar*, *gelim gušān, fīl gušān*); pero, pese a que dicha tradición es en esencia una reelaboración oriental del legado helénico y que el motivo de los otolicnos no era desconocido para los antiguos griegos, la presencia de este motivo en los textos persas medievales sobre Alejandro no se debe a la influencia occidental, sino a la pervivencia en el propio sustrato cultural iranio de atávicas leyendas sobre tribus bárbaras de grandes orejas: las mismas leyendas que, en época aqueménida, habían llegado a oídos de Escílax y de Ctesias.

9.3.3: Los cinocéfalos

Más difundido aún que el relato sobre los otolicnos, el motivo paradoxográfico de los cinocéfalos, hombres de cabeza de perro que habitan en los confines de la ecúmene, presenta un amplísimo recorrido en la literatura de viajes occidental desde Heródoto a Marco Polo.[358] En la Antigua Grecia, aunque efectivamente el primero en mencionar seres calificados como κυνοκέφαλοι es el historiador de Halicarnaso, que los sitúa en Libia (Hdt. 4.191.4), el discurso más influyente dedicado a tales criaturas aparece en las *Índicas* de Ctesias, donde el médico cnidio describe con minuciosidad de etnógrafo sus usos y costumbres (Phot. *Bibl.* 72.47b-48a). El relato de Ctesias presenta ya el problema que los autores antiguos asociarán típicamente al motivo de los cinocéfalos: son seres que, incómodamente, se sitúan en la frontera entre lo humano y lo animal, obligando a repensar la diferencia entre ambos reinos. En su *Historia de los animales*, el sensato Aristóteles se refiere con el término κυνοκέφαλος a una especie de primate particularmente semejante al hombre, probablemente el babuino (gén. *papio*; Arist. *Hist. An.* 2.8). Claudio Eliano dio más crédito que el estagirita al relato de Ctesias; al igual que este, afirma que los cinocéfalos se visten con pieles, cocinan a sus presas y pastorean ganado; justifica que dichos seres no deben ser considerados humanos por la única razón

[358] Merecen citarse las palabras del viajero veneciano:

> "En verdad os digo que todos los habitantes de esta isla [de Angamán] tienen cabeza de perro y dientes y ojos como los de este animal, y no debéis dudar de esto que os digo, pues puedo aseguraros que sus cabezas son en todo similares a las de los más grandes mastines." (Marco Polo, *El libro de las maravillas del mundo*, cap. 175; trad. de Juan Barja, p. 374)

de que su lenguaje no es articulado (Ael. *NA* 4.46.2). Siglos más tarde, San Agustín se planteaba si debía considerarse a los cinocéfalos como hijos de Adán (August. *De civ. D.* 16.8.1). Todo un cúmulo de reflexiones que se anticipa a los debates surgidos en torno al darwinismo.

Los discursos apocalípticos del s. VII sobre el mito de Alejandro, en concreto textos vinculados al ámbito siríaco cristiano como el Pseudo-Metodio (García Gual, 2010: 190-191, n. 142) y las recensiones B y M del Pseudo-Calístenes (Ps.-Callisth. 3.29), incluyen a los cinocéfalos entre los pueblos bárbaros de Gog y Magog. Puesto que el relato de Gog y Magog entra a formar parte del corpus de la revelación coránica (*Q.* 18.92-98), las fantasías etnográficas siríacas encontrarán su continuación en la tradición musulmana. Así, por ejemplo, dentro de los pueblos encerrados por el muro de Ḏū ‘l-Qarnaīn, Abū ʿAbd al-Malik menciona en su *Qiṣṣat* al llamado pueblo de Tārīš, cuyos miembros tienen cabeza de perro y cuerpo humano (Doufikar-Aerts, 2010: 166-167).

Sin embargo, la aparición más estelar de los cinocéfalos en las versiones persas del mito de Alejandro no tiene relación alguna con el discurso escatológico de Gog y Magog. Nos referimos al extenso capítulo dedicado en el *Dārābnāmé* a los *sagsarān*, esto es, “cabezas de perro” (gr. κυνοκέφαλοι). Como en el relato de Marco Polo, los cinocéfalos de Ṭarsusí viven en una isla. Pero, a diferencia de los cinocéfalos de las fuentes occidentales, que para Eliano, Aristóteles o Isidoro de Sevilla constituyen una especie animal diferenciada, los *sagsarān* del *Dārābnāmé* son hombres sobre los que pesa una antigua maldición, a causa de la cual sus cabezas se han trocado en cabezas de perro y sus voces en ladridos. En el texto de Ṭarsusí, Eskandar consigue poner fin a la maldición cuando, tras muchas peripecias y una guerra entre rumíes y cinocéfalos, estos son vencidos y acceden a convertirse al Islam. En el más puro espíritu de los cuentos de hadas, a la mañana siguiente de su conversión los *sagsarān* han recuperado su apariencia humana y su voz (Gaillard, 2005: 255-267).

Podemos suponer, pues, que al igual que en el caso de los otolicnos y los árboles parlantes, la leyenda de los cinocéfalos pertenece *ab origine* al sustrato cultural iranio; de este la tomó Ctesias para su famoso discurso etnográfico, y lo mismo hizo Ṭarsusí mil quinientos años después en su refundición del mito de Alejandro. Si algo han apuntado los modernos estudiosos a propósito de la obra de Ṭarsusí es su tendencia a enriquecer el núcleo helénico de la *Novela* con abundantes elementos locales, procedentes en su mayor

parte de la tradición persa preislámica (Hanaway, 1982: 285-286). El relato de los *sagsarān* es uno de ellos.

9.3.4: Los sabios de la India

Ya hemos llamado la atención sobre la fascinación que los antiguos griegos sentían hacia la India como tierra de sabios (*cf. supra* 9.1.1). Para ilustrar los tópicos que los autores del ámbito mediterráneo proyectaban sobre dichos sabios, nada mejor que citar a Plutarco, en concreto un pasaje de su opúsculo *Sobre la fortuna y virtud de Alejandro Magno* en el que encontramos a Alejandro en Atenas dialogando con Diógenes el Cínico. En esta conversación (evidentemente pura ficción), el rey hace manifiesta al filósofo su determinación de alcanzar la India en sus campañas y conocer a sus famosos sabios renunciantes:

> κἀκεῖ τινες εἶναι λέγονται στερρᾶς καὶ γυμνήτιδος σοφίας ἐθάδες ἄνδρες ἱεροὶ καὶ αὐτόνομοι, θεῷ σχολάζοντες, εὐτελέστεροι Διογένους, οὐδὲν πήρας δεόμενοι: τροφὴν γὰρ οὐκ ἀποτίθενται, πρόσφατον ἀεὶ καὶ νέαν ἀπὸ γῆς ἔχοντες: ποτὸν δὲ ποταμοὶ ῥέουσι φύλλα δ' αὐτοῖς δένδρων ἀποχυθέντα καὶ πόα γῆς ἐγκατακλιθῆναι. δι' ἐμὲ κἀκεῖνοι Διογένη γνώσονται καὶ Διογένης ἐκείνους.
>
> Y allí [en la India] se dice que hay ciertos hombres santos, ascetas, acostumbrados a una vida de austeridades, regidos por su propia ley, que dedican su tiempo a la contemplación de la divinidad. Son más frugales que Diógenes: ni zurrón les hace falta, pues no almacenan comida, ya que la toman siempre fresca y reciente directamente de la tierra. El agua corriente de los ríos es su bebida, y son su lecho las hojas caídas de los árboles y la herbosa tierra. Gracias a mí, estos sabrán de Diógenes, y Diógenes de estos. (Plut. *De Alex. fort.* 1.10)

Las fuentes grecolatinas se refieren a estos sabios como brahmanes y/o gimnosofistas. A causa de su incomprensión de las sutilezas del sistema de castas indio, se da en los autores griegos, sobre todo los tardíos, una cierta confusión entre ambos términos. Desde el punto de vista del hinduismo, los brahmanes son propiamente los miembros de una de las cuatro grandes clases (sáns. *varṇāḥ*, "colores", sing. *varṇaḥ*) en que se jerarquiza la sociedad tradicional: la casta sacerdotal. Al igual que ocurría con los magos en Persia, la voz de los brahmanes tenía gran peso en la política local; esto se refleja en los escritos de Nearco (Str. 15.1.66). Sin embargo, el grupo humano definido

por el término griego γυμνοσοφισταί, "sabios desnudos", no se corresponde con el colectivo de los brahmanes, sino con los ascetas (sáns. *sādhavaḥ*, sing. *sādhu*), que no tenían por qué pertenecer siquiera a la religión brahmánica: precisamente las dos grandes heterodoxias religiosas que en los días de la campaña de Alejandro se extendían en la India, el budismo y el jainismo, surgieron en parte como reacción frente al enriquecimiento de los brahmanes y las injusticias del sistema de *varṇāḥ* y predicaban la austeridad y el ascetismo más extremados. La Taxila visitada por Alejandro (gr. Τάξιλα, sáns. Takṣaśilā), en cuyo entorno tiene lugar el encuentro con los gimnosofistas, era un importante centro religioso budista. Los ascetas descritos por los autores griegos igual podrían tratarse de *sādhavaḥ* brahmánicos como de monjes jainas o anacoretas budistas. El único testimonio que parece confirmar su adscripción al hinduismo ortodoxo es el de Aristóbulo: según Estrabón, Ἀριστόβουλος δὲ τῶν ἐν Ταξίλοις σοφιστῶν ἰδεῖν δύο φησί, Βραχμᾶνας ἀμφοτέρους ("Aristóbulo dice haber visto dos de los sofistas de Taxila, ambos brahmanes"; Str. 15.1.61).

En todo caso, lo cierto es que ni todos los brahmanes eran ascetas ni todos los ascetas eran brahmanes. Es cierto que los historiadores de Alejandro de primera hornada y sus sucesores acostumbran a diferenciar entre ambos términos: por regla general, usan βραχμᾶνες para referirse a cierto grupo social (ya sea percibido como casta, pueblo o tribu), en particular el relacionado en la campaña macedonia con el episodio bélico de la rebelión de Sambo (Diod. Sic. 17.102-103; Arr. *Anab.* 6.7), y para hacer alusión a los *sādhavaḥ* o renunciantes suelen valerse del vocablo griego σοφισταί[359] o del latino *sapientes* (Curt. 8.9.31). Sin embargo, a partir de Plutarco[360] ambas palabras son usadas indistintamente: así, el polígrafo de Queronea afirma que fueron los gimnosofistas los instigadores de la rebelión de Sambo (Plut. *Alex.* 64), y que estos eran igual de gimnosofistas que los ascetas Dándamis y Cálano (Plut. *Alex.* 65). Como era de prever, el Pseudo-Calístenes cae en esta misma confusión, usando como sinónimos βραχμᾶνες y γυμνοσοφισταί (Ps.-Callisth. 3.5), y a partir de este texto lo mismo ocurre en toda la tradición de la *Novela de Alejandro*.

[359] Así, Aristóbulo (Str. 15.1.61), Onesícrito (Str. 15.1.63-64) y Arriano (Arr. *Anab.* 7.2.2); Megástenes cataloga a cierto tipo de ascetas indios como ὑλοβίοι, "los que viven en el bosque" (Str. 15.1.60).

[360] Y antes incluso, como parece desprenderse del ambiguo relato de Nearco; *cf.* Str. 15.1.66.

Son dos los bloques de episodios relacionados con sabios de la India, llámense brahmanes o gimnosofistas, en la literatura griega sobre Alejandro:

a) Encuentro con dos sabios; Aristóbulo no cita sus nombres, sino tan solo que eran maestro y discípulo, uno más mayor y otro más joven (Str. 15.1.61). Onesícrito, que dice haber sido intermediario entre Alejandro y ellos, les da los nombres de Dándamis (o Mandanis) al maestro y Cálano al discípulo (Str. 15.1.63-64). Cálano decide acompañar a Alejandro en sus campañas, y al llegar a Persia, en un episodio que impresionó vivamente a los antiguos autores griegos, se suicidó ritualmente quemándose vivo en una pira (Arr. *Anab.* 7.3; Plut. *Alex.* 69).
b) Encuentro con diez sabios, interrogados por Alejandro sobre cuestiones filosóficas en un intercambio de preguntas y respuestas. Esta conversación responde al modelo tipificado por los estudiosos del folclor bajo el nombre de *Halsrätsel*: como en el mito de Edipo y la esfinge, se trata de un juego en el que Alejandro pone a prueba la sabiduría de los brahmanes, amenazando con la muerte al que peor sepa responder a sus cuestiones.[361] La primera versión de este episodio se remonta al s. I AEC, en el Papiro de Berlín (Pap. Berol.

[361] *Halsrätsel*, literalmente "acertijo de cuello", es el término usado por los estudiosos alemanes para referirse a este género de enigmas en los que está en juego la cabeza de quien responde. En su extraordinario y ya clásico ensayo *Homo ludens*, Johan Huizinga ofrece el episodio de Alejandro y los gimnosofistas como modelo de *Halsrätsel*:

> Un ejemplo típico de en qué forma la tradición posterior ha elaborado el motivo del enigma mortal, de suerte que se ve todavía más claro el trasfondo sacral, nos lo ofrece la historia del encuentro de Alejandro con los gimnosofistas de la India. Luego de conquistar una ciudad que se había resistido manda llamar a los diez sabios que aconsejaron la resistencia. Quiere plantearles cuestiones insolubles. Quien peor conteste morirá el primero. Uno de ellos juzgará sobre esto. Si su juicio es bueno, salvará la vida. Las preguntas tienen, en su mayor parte, el carácter de dilemas cosmológicos, variantes juguetonas de los enigmas sagrados de los himnos védicos. ¿Quiénes son más, los vivos o los muertos? ¿Qué es mayor, el mar o la tierra? ¿Quién fue antes, el día o la noche? Las respuestas que se obtienen demuestran, más bien, habilidad lógica que sabiduría mística. Cuando, al final, el árbitro responde a la pregunta de quién ha sido el peor diciendo: "siempre uno peor que el otro", ha hecho fracasar todo el plan y ya nadie puede ser muerto. (Huizinga, 1972: 136; trad. de Eugenio Imaz)

13044; *cf.* Manteghi, 2018: 66); luego, lo encontramos en Plutarco (Plut. *Alex.* 64), Clemente de Alejandría (Clem. Al. *Strom.* 6.4) y el *Epítome de Metz* (Albadalejo Vivero, 2005: 80), y finalmente en el Pseudo-Calístenes (Ps.-Callisth. 3.5-6), aunque en este último ha perdido su carácter de *Halsrätsel*: presentar al rey proponiendo un juego tan cruel a los gimnosofistas no sería coherente con la imagen dulcificada de Alejandro que caracteriza al Pseudo-Calístenes. Dada la gran difusión de este último en la Tardoantigüedad, el episodio de los diez brahmanes se convertirá en uno de los más populares de la *Novela de Alejandro*, difundido por doquier en las tradiciones orales y escritas de Europa y Asia. A propósito de esto, merece decirse que la idea de emprender las investigaciones para esta tesis surgió en 2012 a raíz de una conversación con un librero de Manali (Himachal Pradesh, India) que refirió al autor de estas líneas una versión local, de transmisión oral, de la historia de Sikandar Mahān y los diez brahmanes.

Ambos episodios, y especialmente el segundo, sirven como excusa para integrar en la narrativa sobre la vida de Alejandro una serie de anécdotas, sentencias y enseñanzas que caen de lleno dentro del género de la literatura sapiencial.

Huelga decir que las enseñanzas contenidas en estos episodios sobre brahmanes y/o gimnosofistas en la literatura grecolatina no guardan relación alguna con las auténticas corrientes de pensamiento indio de la época, sino que funcionan como una proyección de los modelos filosóficos griegos en los sabios de las ἐσχατιαί índicas, tomados como figuras de prestigio. Es revelador al respecto el paralelismo que establece explícitamente Onesícrito entre las enseñanzas de los gimnosofistas y las de Pitágoras, Sócrates y Diógenes, un trío de filósofos a los que se atribuía una proverbial frugalidad en su modo de vida (Str. 15.1.65).

Rara vez falta en las versiones árabes de la *Novela de Alejandro* el episodio de los diez brahmanes, siguiendo más o menos libremente el modelo del Pseudo-Calístenes. Como ocurre con tantos otros aspectos de esta rama de la *Novela*, debemos a las minuciosas investigaciones de Faustina Doufikar-Aerts la catalogación y análisis comparado del episodio en los distintos autores árabes medievales. El geógrafo Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī (m. 903) ofrece la primera versión que conocemos del relato en la tradición musulmana. La ronda de preguntas filosóficas de Iskandar a los brahmanes aparece también en las obras de Quzmān, Mubaššir, ʻUmāra, el Pseudo-Aṣmaʿī, Ġarnāṭī,

Qazwīnī e Ibn Hišām (Doufikar-Aerts, 2010: 27, 32, 38, 53, 60 y 84); e incluso, como ha señalado Yuriko Yamanaka, el episodio se filtra en ese océano de historias que son las *Mil y una noches* (Yamanaka, 2006: 93 ss.).

En cuanto a las versiones persas, el texto más ajustado a la leyenda tal como aparece en el Pseudo-Calístenes es el de Ferdōsí en el *Šāhnāmé* (*Pādešāhí-e Eskandar* 28). Tanto los autores griegos como Ferdōsí, pese a mostrar a los brahmanes como eremitas, hablan de una "ciudad de los brahmanes", entendiendo "ciudad" con un sentido laxo de comunidad:[362] gr. τῶν βραχμάνῶν πόλις (Diod. S. 17.103.1; Arr. *Anab.* 6.7.4), per. *šahr-e brahmán* (Frd. *ŠN* 34.28.1). Abundando en la confusión de términos que ya hemos señalado en las fuentes griegas a partir de Plutarco, los brahmanes del *Šāhnāmé* son ascetas, auténticos gimnosofistas en el sentido literal de la palabra (*berahné*, "desnudos", Frd. *ŠN* 34.28.13), que responden a las preguntas del conquistador ofreciéndole material de reflexión sobre la transitoriedad de las glorias mundanas; temáticamente, el episodio está en la línea de las colecciones gnomológicas que, a lo largo del medievo, encontramos en la literatura sapiencial de ambos mundos, el musulmán y el cristiano.

Hemos de señalar un detalle en la versión de Ferdōsí de este episodio: llama a los brahmanes *brahmanān* (sing. *brahmán*), prácticamente idéntico al sánscrito *brāhmaṇāḥ* y a la forma griega βραχμᾶνες (Ps.-Callisth. 3.5), mientras que las versiones árabes, empezando por Hamaḏānī, transcriben el nombre de este colectivo episodio como *burŷumānīyūn*, aún reconocible pero considerablemente más alejado (Nöldeke, 1890: 48). Esto respalda la hipótesis de que el texto de Ferdōsí, o al menos esta parte, no se basa en una versión árabe de la *Novela*, sino en una desaparecida recensión persa del Pseudo-Calístenes, posiblemente integrada en la tradición literaria irania desde tiempos preislámicos.

En su clásico estudio sobre la rama oriental de la *Novela de Alejandro*, Theodor Nöldeke sugirió que la figura del filósofo indio enviado a Eskandar por el rey Keid en el *Šāhnāmé* está inspirada directamente en Dándamis, el gimnosofista por antonomasia de las antiguas fuentes griegas en general y del Pseudo-Calístenes en particular (Nöldeke,

[362] Ya nos encontramos problemas en la definición de "ciudad" según los términos de la época (gr. πόλις, ár. *madīna'*, per. *šahr*) al hablar de Fārābī: resumiendo, entiéndase más como sociedad o comunidad que como núcleo urbano; *cf. supra* 7.5.

1890: 47; Manteghi, 2014: 155-156). No podemos manifestarnos de acuerdo con esta hipótesis, puesto que ya hemos dado razones para suponer un origen oriental al episodio entero del rey Keid y sus cuatro regalos maravillosos, uno de los cuales es el susodicho filósofo. Existe, empero, un importante punto en común entre el filósofo (per. *filsuf*)[363] del *Šāhnāmé* y los relatos griegos sobre gimnosofistas, y es el recurso del diálogo filosófico simbólico, esto es, la comunicación de ideas complejas sin usar las palabras, sino mediante un mudo intercambio de acciones y gestos en una suerte de juego de adivinanzas. Posiblemente el ejemplo más temprano de este diálogo simbólico es el famoso relato, recogido por los historiadores de Alejandro, de cómo el gimnosofista Cálano, pisando una piel de vaca, supo dar al rey de los macedonios una lección política más valiosa que los discursos de sus consejeros (Plut. *Alex.* 65). Esta forma de comunicación, capaz de transmitir enseñanzas complejas a través de simples gestos, tiene sin duda que ver con la voluntad de vencer la barrera del lenguaje que se alzaba entre griegos e indios. Onesícrito recoge la frustración experimentada por los sabios indios al tratar de comunicar a sus interlocutores discursos filosóficos de gran sutileza a través de tres intérpretes (δι' ἑρμηνέων τριῶν) (Str. 15.1.64).

La *Novela de Alejandro*, a lo largo de sus muchas versiones, presenta diversos episodios que hacen uso de este tipo de acertijos filosóficos sin palabras. Uno de los más elaborados es, efectivamente, el intercambio de acciones simbólicas entre Eskandar y el filósofo indio en el *Šāhnāmé*, episodio que encontramos también, esta vez en prosa árabe, en el vigésimo sexto libro de las *Praderas de oro* de Masʿūdī (Barbier de Meynard, 1893: 265-273): el rey muestra un objeto al filósofo, este lo interpreta y, sin mediar palabra, se lo devuelve al rey con alguna modificación; el rey a su vez interpreta este acto y responde con otro, y así sucesivamente.[364] Encontramos precedentes para este tipo de motivo en el

[363] Literalmente *filsufi*, "un filósofo" (Frd. *ŠN* 34.6.7); en otros pasajes se refiere al mismo personaje como *dānandé mard*, "el hombre sapiente" (*ibid*. 34.12.2).

[364] La secuencia en Masʿūdī, esquemáticamente, es la siguiente:

1) Alejandro envía al filósofo una copa llena de mantequilla.
2) El filósofo devuelve la copa a Alejandro tras haber clavado mil agujas en la mantequilla.
3) Alejandro hace fundir las mil agujas formando una esfera, que envía al filósofo.
4) El filósofo aplana y pule la esfera hasta convertirla en un espejo.

propio Pseudo-Calístenes, empezando por la famosa anécdota del intercambio de regalos parlantes entre Darío y Alejandro (Ps.-Callisth. 1.36-38).

Pero aunque el Dándamis del Pseudo-Calístenes poco tenga que ver con Keid o con su filósofo, sí que cabalmente supone un antecesor literario del asceta ciego de la India que, bajo el nombre de Hamarpāl, se erige como uno de los principales personajes del *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, desempeñando el papel de consejero de Eskandar (Gaillard, 2005: 192 ss.).

También aparece un brahmán (per. *brahmán*) en el *Eskandarnāmé*, que actúa como visir del rey indio Āzādbajt. La función política específica de los brahmanes como consejeros de los reyes es mencionada ya en las fuentes griegas desde Nearco (Str. 15.1.66). El anónimo autor del *Eskandarnāmé* hace una interesante aclaración sobre quiénes son los brahmanes:

> Pas yeki rā az ŷomlé-ye brahmanān-e henduān ke dānešmand bāšand o išān rā brahman jānand —čenān ke dar Rum rohbān jānand o ŷohudān aḥbār o mosalmānān ʿolamā guyand…

---

5) Alejandro sumerge el espejo en una bañera y envía esta, llena de agua y con el espejo dentro, al filósofo.

6) El filósofo da al espejo una forma cóncava y lo pone a flotar sobre el agua de la bañera.

7) Alejandro llena la concavidad del espejo de arena fina.

La interpretación simbólica de estas siete "jugadas" sería, respectivamente:

1) Alejandro dice que su espíritu rebosa conocimiento y nada más cabe en él.

2) El filósofo dice que su aguda ciencia puede penetrar en el espíritu de Alejandro.

3) Alejandro dice que la filosofía no podrá entrar en su corazón, ya que las guerras lo han vuelto frío y duro.

4) El filósofo dice que el corazón del rey, por duro que sea, se podrá moldear y llegará a ser capaz de contemplar la verdad (τόπος del espejo de Alejandro).

5) Alejandro dice que la ciencia es larga y la vida breve, y no merece la pena el esfuerzo.

6) El filósofo dice que él podrá enseñarle una forma de adquirir sabiduría, aun contando con la brevedad de nuestras horas.

7) Alejandro dice que la muerte hace vano nuestro anhelo de ser sabios.

> Luego, a uno del grupo de brahmanes indios, que son sus sabios, a los cuales llaman brahmanes: los mismos que los bizantinos llaman monjes, los judíos rabinos y los musulmanes ulemas… (*Esk.* 4; Afshar, 1964: 27)

Así pues, las mismas confusiones y ambivalencias respecto a gimnosofistas y brahmanes que encontramos en los autores grecolatinos de Plutarco en adelante perviven en la Persia medieval. No fue hasta la difusión de los exhaustivos escritos de Bīrūnī (s. XI) sobre la India que el mundo musulmán alcanzó un conocimiento profundo de los sistemas sociales, religiosos y filosóficos del subcontinente. El *Šāhnāmé* es, sin embargo, ligeramente anterior a Bīrūnī, y resulta digno de reseñar que la visión que Ferdōsí ofrece de los brahmanes, pese a la relativa proximidad geográfica de la India, es una prolongación de la *interpretatio graeca* de estos personajes. Como obras profundamente enraizadas en el folclor, el *Dārābnāmé* y el *Eskandarnāmé* ignoran igualmente la India real que rigurosamente describió Bīrūnī para acabar de una vez por todas con los tópicos de los *mirabilia*.

9.4. Animales exóticos

9.4.1: Las serpientes

> Fallaron en comedio muchas malas sirpientes,
> unas con aguijones, otras con malos dientes,
> unas vinién bolando, otras sobre sus vientres,
> dañávanle al rey muchas de las sus gentes.
> (*Libro de Alexandre*, 2155)

Los soldados que acompañaron a Alejandro en sus campañas, sugestionados por los *mirabilia* de Escílax o Ctesias, esperaban encontrar en la India unicornios, hormigas que extraen oro de las profundidades de la tierra o tribus que duermen a la sombra de sus enormes pies. No hallaron, empero, nada de eso, pero sí quedaron impactados por la abundancia y variedad de serpientes en el subcontinente. Así pues, el motivo de las serpientes de la India no hace su aparición en la literatura griega hasta las obras de los

historiadores de Alejandro, pero desde entonces se convertirá en uno de los puntos imprescindibles en toda descripción faunística de dichas latitudes.

Los autores antiguos, como corresponde a la diversidad de especies que allí encontraron, emplean un completísimo catálogo de términos para referirse a las serpientes de la India: así, Nearco habla de ὄφις (Arr. *Ind.* 15.10-11), ἑρπετόν, ἔχιδνα, ἀσπίς y ὀφείδιον (Str. 15.1.45). Tal despliegue léxico es testimonio de las muchas y variadas serpientes que poblaban la zona, siendo las más destacables la pitón de la India (*Python molurus*), la cobra de anteojos (*Naja naja*), la imponente cobra real (*Ophiophagus hannah*), la víbora de Russell (*Daboia russelii*) y el búngaro o krait (*Bungarus caeruleus*). Como es bien sabido, la mordedura de estas cuatro últimas especies es mortal; Nearco recoge, en efecto, la alta toxicidad de las serpientes de la India, la proliferación de casos de mordeduras entre las tropas y cómo esto llegó a ser motivo de preocupación para el propio Alejandro; este tomó medidas al respecto, disponiendo que todo soldado que fuera mordido por una serpiente venenosa habría de ser llevado de inmediato a la tienda real, donde sería tratado por médicos locales (Arr. *Ind.* 15.11). Aunque no es expresado de forma explícita, el contexto sugiere que el miedo a las serpientes pudo contribuir al proceso de desmoralización de los soldados macedonios que culminó en el motín del Hífasis.[365] Onesícrito, por su parte, llama a las grandes pitones δράκων (Str. 15.1.28), término que, como todos sabemos, en la Edad Media evolucionará, pasando a designar un popular género de animales fantásticos. Siguiendo a Onesícrito, con δράκων se refiere Filóstrato a las fabulosas serpientes indias cuyas cacerías describe con pelos y señales en la *Vida de Apolonio de Tiana* (Philostr. *V A* 3.6-8); las de Filóstrato ya son criaturas fantásticas, pertenecientes de lleno a la paradoxografía.

En la carta a Aristóteles integrada en la recensión A del Pseudo-Calístenes encontramos un eco del motivo de las serpientes. Alejandro cuenta a su antiguo maestro cómo la marcha por la India resulta muy penosa al tener los soldados que llevar siempre puesta la armadura completa como precaución, "pues los naturales del lugar nos habían advertido del peligro de los reptiles del camino" (προειρήκασι γὰρ οἱ ἐντόπιοι τὴν τῶν ἑρπετῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς διαφθοράν) (Ps.-Callisth. 3.17). Más adelante en la misma epístola,

[365] A esto mismo apunta la versión de Quinto Curcio del discurso de Ceno, que expone las penalidades de las tropas macedonias, forzadas a combatir con pueblos que viven "entre fieras y serpientes" ("*inter feras serpentesque*"; Curt. 9.3.8).

se refiere cómo el ejército acampa en el desierto indio junto a una laguna artificial cuya construcción se atribuye en una estela al faraón Sesoncosis, legendario predecesor de Alejandro en sus viajes de conquista por la India; durante la noche, se acercan a beber todo tipo de alimañas peligrosas, cuya llegada sorprende a las tropas en pleno sueño, causando numerosas bajas y un encarnizado combate de hombres contra bestias. Extrañamente, el Pseudo-Calístenes no incluye a las serpientes entre las muchas especies atacantes: escorpiones, leones, jabalíes, linces, panteras, tigres, bestias de cola de escorpión (que recuerdan a la fabulosa mantícora de Ctesias; *cf.* Phot. *Bibl.* 72.45b-46a), elefantes, búfalos, torielefantes, himantópodos, zorros, cocodrilos y murciélagos monstruosos (Ps.-Callisth. 3.17; para la versión siríaca, *cf.* Budge, 1889: 97-98).

En cambio, en la versión de Ferdōsí del mismo episodio (en la que, por cierto, se suprime la alusión a Sesoncosis, referencia cultural ajena al mundo persa), las serpientes (per. *mārān*) encabezan el ataque nocturno de las bestias a las tropas rumíes acampadas junto a la laguna: "*basí mār pičān bar āmad ze āb*" ("muchas serpientes surgieron reptando del agua"; Frd. *ŠN* 34.29.24). Encontramos una evolución ulterior del relato, más pedestre y folclorizada, en el *Eskandarnāmé* anónimo, en la que vemos a Eskandar convirtiéndose en protagonista de la acción a raíz de una eventualidad poco frecuente en la literatura épica: el héroe descubre el peligro al levantarse en plena noche para hacer sus necesidades.

> Pas šāh šabí forú joft. Čōn az šab pāré-i bogẕašt be ḥāŷati bar jāst. Ānŷā mārān-e besiār did ke dar miān-e laškar gāh miraftand, betarsid ke ranŷi resad. Laškar rā bidār kard o goft baʿad azín mārān negāh dārid. Hamé bar jāstand o ān mārān rā bekoštand o baʿaẓí beraftand.
>
> Una noche, pues, el rey se echó a dormir. Cuando hubo pasado una parte de la noche, se levantó para hacer sus necesidades. Allí vio entonces muchas serpientes que se habían infiltrado en el campamento, y temió que ocurriera un desastre. Despertó a sus tropas y les dijo: "¡Espabilad y protegeos de las serpientes!". Todos se pusieron en pie y mataron a muchas de aquellas serpientes, y otras se fueron. (*Esk.* 15; Afshar, 1964: 211-212)

Si algo resulta atípico en la evolución de este episodio dentro del desarrollo de la rama oriental del Pseudo-Calístenes es su progresivo despojamiento de elementos fantásticos, al revés de lo que más frecuentemente ocurre con otros pasajes en los que la transmisión va sedimentando capa tras capa de elementos fabulosos. Si bien en las

primeras versiones de la carta de Aristóteles los animales que atacan a los grecomacedonios constituyen un hiperbólico catálogo de bestias, algunas tan fabulosas como el odontotirano de la versión armenia (García Gual, 2010: 166, n. 129), en el *Eskandarnāmé* se trata simplemente de un puñado de discretas serpientes venenosas. Estas tienen bien poco de fantásticas y, de hecho, se podrían identificar con el krait indio (*Bungarus caeruleus*), una especie letal de costumbres nocturnas que habita en zonas húmedas y que es tristemente famosa por su costumbre de introducirse en los habitáculos humanos y morder a los durmientes, muchos de los cuales no llegan siquiera a despertar.

Dentro de la tradición persa de la *Novela de Alejandro*, contamos con una obra en la que las serpientes y las invasiones de serpientes aparecen de forma recurrente como uno de los principales motivos argumentales: se trata del *Dārābnāmé* de Ṭarsusí. En él hallamos dos extensos episodios que giran en torno a estos reptiles:

a) En la India, tras vencer en la guerra contra Fur (Poro), un poco precavido Eskandar ordena la demolición de una torre situada en la recién conquistada ciudad de Kahvāné. Esta había sido construida en tiempos inmemoriales por uno de los hijos de Adán. Al socavar los cimientos, queda abierto un pozo que comunica directamente con una región del infierno poblada por innumerables serpientes. Los ofidios comienzan a salir en masa, amenazando con ocupar la superficie entera de la tierra. Con la ayuda del sabio indio Hamārpāl, y tras no pocas peripecias, Eskandar y la heroína Burān-Dojt logran impedir la catástrofe, devolviendo a las serpientes al interior del pozo y sellándolo con magia talismánica (Gaillard, 2005: 213-219).

b) Durante su periplo por el Mar de Arabia, las naves de Eskandar llegan a la isla de las serpientes, poblada por un sinnúmero de estos reptiles, cuya mordedura, por añadidura, es fatal. Los intentos por aplacarlas mediante talismanes y ganarse así el favor del rey desencadenan un rosario de intrigas entre los sabios que acompañan a Eskandar (Gaillard, 2005: 283-290).

Ninguno de estos dos episodios, obviamente, proviene del Pseudo-Calístenes ni de las fuentes griegas en general. Es muy posible que su inclusión en el *Dārābnāmé* sea consecuencia de la hibridación de las leyendas de Eskandar y Bulūqīyā, que como hemos señalado anteriormente es una reelaboración islámica del antiguo relato de Gilgamesh (*cf. supra* 9). Tal como aparece en el *Qiṣaṣ al-Ānbiyā'* de Ṯaʿālabī (s. XI) y en las *Mil y una noches*, en la leyenda de Bulūqīyā encontramos, al igual que en el *Dārābnāmé*, islas de

serpientes y noticias de las descomunales serpientes que pueblan el infierno. Tanto Bulūqīyā como Eskandar son reyes que vivieron durante la *ŷāhilīyah*, la "Edad de la ignorancia" preislámica que funciona como un tiempo mítico, un tiempo fuera del tiempo, en el imaginario del musulmán medieval (*cf. supra* 1.1.2.3). Ambos se embarcaron en periplos fantásticos en pos de una meta espiritual (Eskandar, el agua de la vida; Bulūqīyā, la visión del futuro profeta). No es extraño que sus respectivos mitos se fundieran y confundieran en la literatura islámica, como hemos observado ya a propósito de la historia de las sirenas (*cf. supra* 9.1.2).

9.4.2: Las hormigas y el oro

Las evidencias apuntan a que el relato de las hormigas que excavan oro en el subsuelo, bien conocido por los antiguos griegos, tiene un origen indio o centroasiático, donde parece haber sido un motivo muy extendido en distintas tradiciones de folclor; como veremos a continuación, su presencia en la rama persa del Pseudo-Calístenes refuerza esta hipótesis. Sobre sus vestigios en Oriente, basten estos tres ejemplos:

a) En el *Mahābhārata*, se menciona el "así llamado oro de hormiga, extraído por hormigas" ("*pipīlikaṃ nāma varadattaṃ pipīlikaiḥ*"; *Mahābhārata*, 2.48.1).

b) Una leyenda de Mongolia describe una mítica montaña dorada donde el rey de las hormigas guarda un tesoro de pepitas de oro.

c) Una crónica tibetana menciona también el "polvo de oro de hormiga"[366].

Salta a la vista que existe un vínculo entre estas tres historias y la popularizada en Occidente por Heródoto en su descripción de la India, que incluía un fantasioso relato sobre las expediciones organizadas por los indios para arrebatarles el oro a las hormigas (Hdt. 3.102-105). Un dato que nos interesa retener al respecto es que Heródoto, que se detiene en el motivo mucho más que el *Mahābhārata*, presenta a estas hormigas como animales peligrosos, que se vuelven tan agresivos como letales hacia quien intenta llevarse el oro que custodian. Mucho se ha especulado sobre la identificación de estos animales, que el historiador de Halicarnaso describe como μύρμηκης μεγάθεα ἔχοντες

[366] Los relatos b) y c) fueron recogidos por el sinólogo Berthold Laufer (Bremmer, 2002: 39-40).

κυνῶν μὲν ἐλάσσονα ἀλωπέκων δὲ μέζονα ("hormigas de unas dimensiones inferiores a los perros, pero superiores a las de los zorros"; Hdt. 3.102.2). La mayoría de los autores modernos los pone en relación con las marmotas (*Marmota himalayana*) que pueblan el Himalaya y el árido altiplano del Tibet (Schrader, 1979: 198, n. 529), animales que ciertamente se entregan a una febril actividad socavando los suelos, pero que, al contrario de las mortíferas hormigas herodoteas, son absolutamente inofensivos.

¿De dónde sacó su historia Heródoto? Aunque algunos autores han considerado que la fuente de este episodio es Hecateo de Mileto (Dihle, 1997: 29), en nuestra opinión tiene mucho más sentido que esta noticia provenga de Escílax de Carianda, como sugiere Gómez Espelosín (2000: 97-98). En efecto, durante su expedición por los límites orientales del Imperio persa, Escílax hizo acopio de un buen número de leyendas populares locales, con algunas de las cuales ya nos hemos encontrado en este trabajo. Es lo más probable que él fuera el responsable de pertrechar el repertorio griego con el cuento oriental del oro de las hormigas. Posteriormente, Ctesias hace referencia al mismo motivo en sus *Índicas*, aunque habla de grifos (γρῦπες) de vistoso plumaje en lugar de hormigas (Phot. *Bibl.* 72.46b); esta variación apunta a que la versión de Ctesias no procede de Escílax, sino directamente de la tradición persa, en la que el médico cario estuvo inmerso durante largos años.[367]

Las hormigas auríferas eran, pues, uno de los prodigios que los grecomacedonios esperaban encontrar en territorio indio cuando entraron en el subcontinente bajo el mando de Alejandro. Nearco cuenta que, aunque no las vio personalmente, los indios trajeron al campamento unas cuantas pieles de estos animales (Arr. *Ind.* 15.4). Es imposible determinar la especie de la que provendrían; tan solo sabemos que a Nearco le recordaban a pieles de leopardo: τῶν δὲ μυρμήκων τῶν χρυσωρύχων δέρματα ἰδεῖν φεσιν οὗτος παρδαλέαις ὅμοια ("[Nearco] dice haber visto pieles de hormigas excavadoras de oro, que son como las de los leopardos"; Str. 15.1.44). Los escritos de Megástenes, embajador seléucida en Pāṭaliputra, también dan pábulo a la leyenda, ofreciendo abundantes datos sobre el hábitat de estos animales (Arr. *Ind.* 15.5-7; Str. 15.1.44).

[367] Nada más encontramos sobre las hormigas auríferas en la literatura griega hasta el período helenístico. Eso sí, respetabilísimos autores como Samuel A. Naber y Johann A. Nauck quisieron ver en el críptico fragmento 29 de Sófocles una referencia a las hormigas auríferas; en nuestra opinión, se trata esta de una interpretación ciertamente imaginativa y, cuando menos, muy discutible (Pearson, 1917: 24).

El texto de las primeras recensiones del Pseudo-Calístenes no hace referencia alguna al relato de las hormigas y el oro. Sin embargo, la rama persa de la *Novela* lo recupera y lo integra, considerablemente magnificado, dentro de las aventuras de Alejandro. Se da aquí el mismo caso que ya hemos observado a propósito de los cinocéfalos (*cf. supra* 9.3.3): un motivo de raíz oriental que es popularizado en el Occidente antiguo por los relatos de ciertos viajeros y que reaparece en la rama oriental del Pseudo-Calístenes como una aportación de las tradiciones locales a la leyenda griega de Alejandro. Como veremos enseguida, la presencia de una versión del relato en los *Qiṣaṣ al- ānbiyā'* fue también un factor determinante en su aceptación por el público musulmán.

Detengámonos ahora en la historia tal y como aparece en el *Eskandarnāmé* anónimo:

> Pas mardi az ŷomlé-ye Irān bar bālā-ye ān kuh-e ʿaẓim āmad. ʿĀlami did por az šušehā-ye zar-e Jodā āfaridé, nadānest ke ān čist. Bezir āmad o šāh rā goft: "Pas in kuh ʿālami didam por giāh bar meṣāl-e gāvars, hamānā ke in dašt ḥadd bā ābādāni dārad o inŷā mardomān bāšand o in keštzār-e išān bāšad".
>
> Dar sāʿat Eskandar dānest ke kuh-e zarast o zamín-e zar-e Jodā āfaridé. Ammā hič nagoft tā digar ruz ke az dariā birún āmad o laškargāh bezad o laškaraš hamé dar miān-e ān zamín oftādand o zar bar migereftand ke bāmdād bud avval-e ruz o āftāb hanuz bar nayāmad bud o išān čandān ke ṭāqat dāštand bar gereftand o piš-e šāh āmadand o šāh ānrā befarmud ke: "Dar jaziné nahid". Pas čōn āftāb bar āmad o ruz garm šod be ʿadad-e har šāji az ān zar ŷānevari az surāj birún āmad o gerd-e ān zamín-e zar dar āmadand o čōn laškar rā bedidand āhang-e išān kardand o qōmi rā az laškar-e šāh ke dar miān-e zamín-e zar māndé budand bekoštand.
>
> Malek Eskandar rā az ān andúh āmad. Laškar rā goft: "ʿAzizí-e zar az inast ke inŷā yegāh āfati čenín Jodā-ye ʿazzavaŷal·l padidār kardé ast tā har kas ke beṭalab-e zar āyad ŷān az inŷā nabarad. Vāgar nah čenín budí zar farāj budí".
>
> Pas šāh Eskandar befarmud laškar-e jiš rā tā hamé tir bārān konand o qōmi besiār az ān ŷānevarān bekoštand o išān rā zanbur-e zar mijānand, har yek ham čand-e sagi bud. Va čōn ruz farājtar bar miāmad zanburān šodand ke behar mardi az laškar-e šāh dah zanbur biš budand. Ammā čōn vaqt-e namāz digar dar āmad o havā jonak šod sarmā bar āmad išān ṭāqat-e sarmā nadāštand o az sarmā sost mišavand.
>
> Pas šāh befarmud tā bar išān tir bārān konand, ke išān sost gašté budand o azišān besiāri be tir biafkandand o halāk kardand.

Entonces un hombre del contingente iraní fue a lo alto de aquella imponente montaña. Vio una gran extensión cubierta de pepitas de oro, obra de Dios, pero él no sabía qué era aquello. Descendió y le dijo al rey: "Tras aquella cumbre he visto una gran extensión cubierta de plantas semejantes al mijo. Seguramente aquella llanura linde con lugares habitados: allí debe de haber pueblos, y los que vi deben de ser sus cultivos".

En aquel mismo instante, Eskandar supo que aquella era la montaña del oro y la tierra del oro, obra de Dios. Pero no dijo nada hasta el día siguiente, cuando hizo levantar el campamento y partió desde la costa tierra adentro. Todos los soldados de su ejército se precipitaron en medio de aquel lugar y recogieron oro, que era aún de amanecida y la primera hora del día, y el sol aún no se había levantado sobre el horizonte, y tomaron tanto oro como pudieron y lo llevaron ante el rey, y el rey les ordenó: "Depositadlo en el tesoro".

Entonces, al salir el sol y subir la temperatura, por cada montoncito de oro surgió una criatura de su madriguera, y rodearon toda la llanura dorada, y al ver al ejército se lanzaron sobre él, y mataron a un grupo de soldados del rey que habían quedado en medio de aquella tierra del oro.

Quedóse por esto acongojado el rey Eskandar. Dijo a sus huestes: "Por esto hay escasez de oro en el mundo, porque todo el oro proviene de este preciso lugar, en el que Dios Todopoderoso ha dispuesto que exista esta calamidad, de modo que todo aquel que venga aquí en busca de oro no pueda salir con vida. Porque de no ser así, habría abundancia de oro en el mundo".

Entonces el rey Eskandar dio órdenes a sus tropas de que lanzaran una lluvia de flechas, y mataron así a una gran cantidad de estos animales, a los que llamaban "las avispas del oro". Era cada una del tamaño de un perro. A medida que el sol ganaba en altura, las avispas se hacían más numerosas, y tantas se volvieron que por cada hombre del ejército del rey había diez avispas. Pero cuando llegó la hora de la oración de la tarde y el aire se refrescó, llegó el frío, y resultó que estos animales no eran resistentes al frío y por el frío se tornaban débiles.

Entonces el rey ordenó que lanzaran sobre ellos una lluvia de flechas, ya que se habían vuelto débiles, y derribaron muchos de ellos con las flechas, y los aniquilaron. (*Esk.* 7; Afshar, 1964: 88)

Es innegable que existe una conexión entre los animales guardianes del oro (grifos u hormigas) descritos por los griegos y las avispas del oro (per. *zanbur-e zar*) del *Eskandarnāmé*: se trata sin duda de dos versiones de una misma leyenda cuyo origen se remonta, como *terminus ante quem*, a principios del período aqueménida, cuando fue recogida por Escílax de Carianda. Hay detalles particularmente explícitos al respecto: tanto las *Historias* de Heródoto como el *Eskandarnāmé* comparan el tamaño de las criaturas con el de un perro (o, según Ctesias, μέγεθος ὅσον λύκος, "tan grandes como un lobo"; Phot. *Bibl.* 46b); en ambos casos, se trata de animales extremadamente peligrosos y agresivos, especialmente con quienes tratan de llevarse su oro. Y, si bien Escílax y Heródoto no los presentan como animales voladores, la versión de Ctesias habla de grifos, ὄρνεα τετράποδα ("pájaros de cuatro patas"; Phot. *Bibl.* 46b). Por otra parte, la ubicación del hábitat de estas criaturas en un área montañosa (per. *kuh-e ʿazim,* "una imponente montaña") coincide con los relatos de Ctesias (ὄρη πολλὰ καὶ μεγάλα, "en montañas grandes y numerosas"; Phot. *Bibl.* 46b) y Megástenes; este último va más allá en la coincidencia, al situarlo específicamente en un altiplano, ὀροπέδιον (Str. 15.1.44), semejante al descrito en el *Eskandarnāmé*.

Anteriormente a la composición del *Eskandarnāmé*, la leyenda de las hormigas y el oro se había filtrado también en otros relatos maravillosos del ámbito islámico, como es el caso del periplo de Bulūqīyā. En la versión de este que figura en el *Qiṣaṣ al-Ānbiyā'*, el protagonista llega a los confines del mundo, donde encuentra el lugar simbólico de la "confluencia de los dos mares" (ár. *mayʿma ʿ al-baḥraīn*),[368] y allí una montaña de oro rojo poblada por ángeles con forma de hormigas. Estos explican a Bulūqīyā: "Este es el tesoro de Dios en la tierra. Todo el oro del mundo procede de esa montaña colorada" (trad. de Luce López Baralt, 2004: 119). El discurso de Eskandar en el *Eskandarnāmé* viene a decir lo mismo, lo que evidencia su estrecha relación con esta versión de la leyenda; la insistencia del *Eskandarnāmé* en la coletilla "*Jodā āfaridé*", "obra de Dios", cada vez que menciona la tierra del oro (per. *zamín-e zar*) apunta en esta misma dirección. Estamos ante una sacralización e islamización de un cuento popular de cuyos orígenes podemos hallar vestigios tanto en Heródoto como en el *Mahābhārata*, y que seguirá presente en la tradición indopersa del *dāstān*. Así, encontramos de nuevo una lucha contra hormigas

[368] Compleja alegoría espiritual en la teología islámica, que parte de la exégesis de *Q.* 55.19-20; *cf.* Casari, 2011: 101.

excavadoras de oro en las folletinescas aventuras de Amir Ḥamzé (Marzolph, 2011: 77), que, como ya hemos observado en otras ocasiones, replican en gran medida las andanzas de Eskandar (*cf. supra* 5.3.2 y 9.2.2).

9.4.3: Pájaros parlantes

En la evolución del motivo del pájaro parlante en los relatos sobre Alejandro podemos observar cómo, por obra y gracia de la transmisión literaria, un animal real deviene criatura fantástica. Así, en sus escritos sobre la India Ctesias hace mención a un pájaro llamado βυττάκος, cubierto de plumaje multicolor y capaz de hablar: Διαλέγεσθαι δὲ αὐτὸ ὥσπερ ἄνθρωπον ἰνδιστί, ἂν δὲ ἑλληνιστὶ μάθῃ, καὶ ἑλληνιστί ("Habla en indio como si fuera una persona, y si se le enseña griego, también en griego"; Phot. *Bibl.* 72.45a). Es fácil reconocer en esta descripción a los loros de la familia *Psittacidae*, conocidos como papagayos, que, como todo el mundo sabe, tienen la habilidad de reproducir por imitación la voz humana. Los autores griegos posteriores llamarán ψιττακός o σιττακός al βυττάκος de Ctesias.

En su crónica de las campañas de Alejandro, Nearco describe con admiración los papagayos, que por aquel entonces los grecomacedonios conocían tan solo a través de los relatos sobre las maravillas de la India (Arr. *Ind.* 15.8; Curt. 8.9.16). Sin embargo, escasos siglos más tarde, con el auge del comercio indomediterráneo, muchos de estos animales se habían importado a Occidente, dejando de ser un prodigio para convertirse en exótico objeto de lujo, habitual en los hogares de los ciudadanos acomodados: Arriano dice haber visto muchas de estas aves (Arr. *Ind.* 15.9), mientras que Apuleyo, en sus *Florida*, ofrece una descripción tan detallada que connota una gran familiaridad con ellas (Apul. *Flor.* 12).

Sin embargo, pese a que los papagayos ya no eran animales tan extraordinarios para los ciudadanos romanos de la época imperial y de la Antigüedad tardía, permanecían en la memoria los testimonios de los primeros historiadores de Alejandro, que daban fe del pasmo y del entusiasmo de aquellos grecomacedonios que, por primera vez en la India, entraron en contacto con la maravilla de los pájaros parlantes. Fue esto seguramente lo que inspiró en la composición del Pseudo-Calístenes no ya uno, sino hasta tres episodios en torno al motivo de los pájaros que hablan: aves que ya no son simples

papagayos, sino criaturas mágicas, dotadas a menudo de dones oraculares. En la carta a Olimpíade y Aristóteles incluida en el manuscrito A aparecen dos de ellos, dentro de sendas jaulas de oro: uno en el templo de Dioniso (reelaboración fantástica del episodio del monte Nisa), que lanza una admonición a Alejandro, y otro en el palacio de Ciro. Estos no son ya específicamente ψιττακοί, sino que los denomina más genéricamente "pájaros" (ὄρνεα) provistos de voz humana (ἀνθρωπίνῃ φωνῇ) (Ps.-Callisth. 3.28). El motivo de los pájaros parlantes de carácter sobrenatural no era, por otra parte, ajeno al imaginario griego: recordemos la tradición recogida por Heródoto sobre la fundación del oráculo de Dodona, en la que es una paloma negra la encargada de pronunciar el mensaje de Zeus (Hdt. 2.55).

Pero los pájaros parlantes del Pseudo-Calístenes que tendrán más recorrido y relevancia, en particular en la rama oriental de la *Novela*, son los protagonistas de un tercer episodio. Este se sitúa en el retorno de Alejandro del país de la oscuridad, tras su frustrada búsqueda del agua de la inmortalidad, al atravesar un lugar montañoso bañado en una luz sobrenatural. La versión siria llama Obarkia a este país (Budge, 1889: 101). Allí es donde se topa con los pájaros en cuestión: καὶ εἶδον δύο ὄρνεα πετόμενα καὶ μόνον ἔχοντα ὄψεις ἀνθρωπίνας, Ἑλληνικῇ δὲ διαλέκτῳ ἐξ ὕψους ἐκραύγαζον ("También vimos dos aves con alas y que tenían de humano sólo los rostros, y que graznaban en lengua griega"; Ps.-Callisth. 2.40; trad. de Carlos García Gual, 2010: 147). Los pájaros se dirigen a Alejandro dos veces: la primera, con carácter admonitorio (lo reprenden por traspasar en su búsqueda las fronteras impuestas al hombre por la divinidad); la segunda, con carácter oracular (predicen su victoria sobre Poro)[369]. Estos pájaros parlantes son ya mucho más que simples papagayos: de hecho, aunque el Pseudo-Calístenes los llama ὄρνεα, se trata de animales híbridos cuyos rostros humanos recuerdan más bien a criaturas de la mitología griega del tipo de arpías o sirenas.[370]

[369] En las primeras versiones del Pseudo-Calístenes, el episodio del país de la oscuridad precede a la conquista de la India. No así en los textos persas: en Neẓāmí y Ferdōsí, supone la culminación de los viajes de Alejandro, y como tal aparece casi al final.

[370] A propósito de esto, merece mencionarse la sugerente hipótesis de Aleksandra Szalc, quien los relaciona con los Gandharvas védicos, divinidades representadas frecuentemente con rostro humano y cuerpo de pájaro; los Gandharvas se encargan de custodiar el *soma*, fluido divino equivalente al agua de la vida en la *Novela de Alejandro* (Szalc, 2012: 330).

En la tradición islámica de la *Novela*, este episodio cobra paulatinamente más importancia. Doufikar-Aerts lo registra en las principales versiones árabes del mito de Alejandro: ʻUmāra, Abū ʻAbd al-Malik, Quzmān, Pseudo-Aṣmaʼī, Ṯaʿlabī y la *Leyenda* hispanomusulmana (Doufikar-Aerts, 2010: 173-177). En ellas, a las funciones oracular y admonitoria del discurso de los pájaros se suma una tercera: invirtiendo los roles del episodio de los brahmanes (*cf. supra* 9.3.4), una de las aves plantea a Iskandar una serie de acertijos. Son típicamente seis preguntas relacionadas con el credo islámico (Pseudo-Aṣmaʼī y Ṯaʿlabī enuncian solamente cuatro); la respuesta de las tres primeras es positiva, y a cada "sí" de Iskandar el pájaro se hincha, multiplicando cada vez su tamaño por tres hasta alcanzar el tamaño de un castillo. Sin embargo, la respuesta de las tres siguientes es negativa, con lo que el pájaro se desinfla volviendo a su tamaño original. Solo entonces deja pasar a Iskandar, permitiéndole proseguir su camino. En la versión mongola del Pseudo-Calístenes, la *Novela de Sulqarnai* (del ár. Ḏū ʻl-Qarnaīn) datada en el s. XIV, este pájaro se identifica explícitamente con el fabuloso Garuḍa de las mitologías hindú y budista (Doufikar-Aerts, 2012: 73).

Llegamos, pues, a la reelaboración del episodio en la literatura persa, que ocupa el trigésimo cuarto canto del libro dedicado en el *Šāhnāmé* al reinado de Eskandar. Por su continuidad en ciertos aspectos con la tradición helénica y por lo desconcertantemente enigmático del diálogo entre el rey y los pájaros, merece ser aquí transcrito en su integridad:

Sekandar soye rušanāí resid — yeki bar šavad kuh-e rajšandé did
zadé bar sar-e kuh-e jārā ʿamud — saraš tā be abr andar az čub-e ʿud
bar-e har ʿamudi konāmi bozorg — nešasté barú sabz morġi setorg
be āvāz-e rumí soján rāndand — ŷahāndār-e piruz rā jāndand
čō āvāz bešnid qeiṣar beraft — be nazdik-e morġān jarāmid taft
bedú morġ goft: "ey delārā-ye ranŷ — če ŷuí hamí zin sarā-ye sepanŷ?
agar sar bar ārí be čarj-e boland — hamān bāz gardí azú mostamand
konún kāmadí hič didí zanā — vagar kardé az ješt-e pojté banā?"
čenín dād pāsoj: "kazín har do hast — zanā o barín guné ŷāi nešast"
čō bešnid pāsoj forútar nešast — darú jiré šod mard-e Yazdān parast
beporsid: "kāndar ŷahān bāng-e rud — šenidí o āvā-ye mast o sorud?"
čenín dād pāsoj: "ke har kuz dahr — ze šādí hamí bar negirand bahr
verā šād mardom najānad hamí — vagar ŷān o del bar afšānad hamí"
be jāk āmad az baršodé čōb ʿamud — tohí mānd zān morġ-e rangín ʿamud

beporsid: “dānāí o rāstí
čenín dād pāsoj: “ke dāneš pažuh
be suye ʿamud āmad az tiré jāk
ze qeiṣar beporsid: “Yazdān parast
bedú goft: “čōn mard šod pāk-rai
azān čub ŷuyandé šod bar konām
be čangāl mikard menqār tiz

fozunast agar kamí o kāstí?”[371]
hamí sarafrāzad ze har dō goruh”
be menqār čangālhā kard pāk
be šahr-e tō bar kuh dārad nešast?”
biābad parastandé bar kuh ŷāi”
ŷahānŷui rušán del o šādkām
čō imén šod az gardeš-e rastjiz.

Sekandar emergió a la luz [desde las tinieblas de Ẓolamāt] / y vio entonces una montaña resplandeciente. / Junto a la cumbre de la granítica montaña alzábanse columnas / de madera de agar,[372] cuyos extremos tocaban las nubes. / Sobre cada columna, un enorme nido; posado en cada nido, un gran pájaro verde. / Estos hablaban en la lengua de los griegos, / dirigiéndose [a Eskandar] como victorioso dueño del mundo. / Al escuchar las voces, fuérase el César / con gran premura trotando hasta aquellas aves. / Díjole un pájaro: “¡Salve, tú que te complaces en las penalidades! / ¿Qué es lo que estás buscando en este mundo, mansión de la impermanencia? / Si levantas la mirada hacia el alto firmamento / la retirarás preso de gran aflicción, consciente de tu insignificancia. / Dime, ya que has venido: ¿son de oro / o de barro cocido los muros de las casas en tu tierra?” / Esta respuesta dio: “Hay de los dos, / pero en el oro se levanta mi trono.” / Al oír tal respuesta, el pájaro se posó más abajo: / en él tenía fija la mirada el hombre temeroso de Dios. / Preguntó [el pájaro]: “En el mundo, el tañido de la cuerda / ¿lo has escuchado? ¿Y los gritos y canciones de los borrachos?” / Esta respuesta dio: “A quien en su vida / no participa de la alegría / los hombres no le consideran feliz, / por mucho que ponga de su parte.” / Descendió [el pájaro] al suelo desde su atalaya en la lignaria columna. / Se quedó vacía la columna, sin esta vistosa ave. / Preguntó: “¿Son más los sabios y los

[371] Aparentemente, este *beit* no respeta la métrica del masnaví usada escrupulosamente en el resto del poema.

[372] La madera de agar (per. *ʿud*) es una madera aromática muy apreciada, extraída de troncos de árboles del gén. *Aquilaria* cuyo duramen ha sido invadido por cierto hongo (*Phialophora parasitica*) que le da su característico olor. Usada para fabricar instrumentos de cuerda, da su nombre al *ʿūd* árabe y constituye la raíz etimológica de nuestro vocablo “laúd”, del ár. *al-ʿūd*. Disentimos, por tanto, de la traducción de autores como Dick Davis, “*two columns of ebony*” (Davis, 2006: 513) y la similar de Haila Manteghi (2018: 67) por dos razones: a) no se trata de ébano, sino de madera de agar; b) el texto habla de varias columnas, pero no especifica en ningún momento que sean dos; en nuestra opinión, la imagen evocada por Ferdōsí se corresponde más bien a la de una columnata en las ruinas de un templo.

> honestos / o los que carecen de estas virtudes?" / Esta respuesta dio: "Quien busca la verdadera sabiduría / eleva la cabeza por encima de ambos grupos." / Volvió a posarse en la columna desde el turbio suelo, / se limpió las garras con el pico. / Preguntole al César: "Los hombres temerosos de Dios, / en tu ciudad, ¿buscan refugio en las montañas?" / Díjole: "Cuando el hombre se vuelve puro de pensamiento, / en oración se retira a la montaña." / Desde el leño, [el pájaro] voló de nuevo al nido, / presuntuoso, esclarecido y triunfante. / Se afiló el pico con las garras, / como si se hubiera salvado en el día del Juicio. (Frd. *ŠN* 34.34).

Dejando para después la interpretación de las preguntas del pájaro, comenzaremos por destacar algunos elementos del pasaje que lo vinculan con otros textos ya mencionados. En primer lugar, los pájaros no solo hablan, sino que hablan "en lengua griega" ("*āvāz-e rumī*"), un dato que, como hemos visto, también recalcaba el Pseudo-Calístenes (Ἑλληνικῇ δὲ διαλέκτῳ) y, mucho antes que él, también Ctesias, a propósito de los papagayos de la India. Y es que los pájaros de Ferdōsí tienen mucho más de papagayos que de los ὄρνεα híbridos del primer Pseudo-Calístenes: por una parte, su plumaje de un vistoso color verde (per. *sabz*), similar a las descripciones de esta ave en los autores grecolatinos ("*color psittaco uiridis et intimis plumulis et extimis palmulis*", "El papagayo es de color verde desde el nacimiento de sus plumas hasta los extremos de sus alas"; Apul. *Flor.* 12, trad. de Santiago Segura Munguía, 1980: 249); por otra parte, los movimientos del pájaro parlante descritos en el *Šāhnāmé*, aunque, como veremos a continuación, ocultan un sentido simbólico, se corresponden a los característicos gestos de las psitácidas. No es, pues, infundado conjeturar que Ferdōsí tomó al papagayo como referencia real al imaginar los pájaros (per. *morġān*) que protagonizan este episodio.

El pasaje tiene una lectura simbólica. Se trata del mismo motivo del pájaro que se hincha y se deshincha que encontramos en las fuentes árabes, pero usando otra forma metafórica de representación espacial: el descenso y ascenso. El pájaro verde de Ferdōsí es una proyección del alma de Eskandar: las aves como metáforas del alma son un recurso alegórico usado ya desde el Antiguo Egipto, pero que alcanzó su mayor desarrollo en la literatura islámica medieval (Schimmel, 1992: 178; Cruz Hernández, 1998: 39, n. 10). Baste recordar *Manṭeq oṭ-ṭair* ("Coloquio de los pájaros") de ʿAṭṭār, *Risālat aṭ-ṭaīr* ("Epístola del pájaro") de Avicena o *Ṣafir-e Simorġ* ("El canto del Simorġ") de Sohravardí. Como en Pseudo-Aṣma'ī y Ṯaʿlabī, el pájaro del *Šāhnāmé* formula cuatro preguntas a Eskandar. Con las dos primeras respuestas, el rey se manifiesta apegado a lo mundano, en su doble vertiente de lujo y placer: lujo, puesto que son de oro los muros de

su casa; placer, puesto que no es desconocedor de las impías diversiones propias de la taberna. Las respuestas a las dos últimas preguntas revelan, al contrario, el lado más espiritual del rey: la búsqueda de la verdad y la oración. El pájaro, en correspondencia con cada una de las respuestas, desciende primeramente de la columna a la tierra, "turbio suelo" (*tiré jāk*), y luego, reaccionando ante las respuestas más pías, asciende de nuevo a su posición original en lo alto de la columna. La tercera respuesta inicia el camino ascendente de purificación del alma de Eskandar, simbolizado por el gesto del pájaro, que se limpia con el pico el polvo terrenal de las garras. Gracias a sus dos últimas respuestas, el monarca compensa los pecados revelados por las dos primeras y logra salvar su alma, como sugiere el último hemistiquio del texto.

Vemos así cómo el motivo del pájaro parlante, que en el Pseudo-Calístenes desempeñaba una función admonitoria y oracular, se convierte en Ferdōsí y en la tradición islámica en un reto de preguntas y respuestas, un *Halsrätsel* en toda regla (*cf. supra* 9.3.4) en el que lo que está en juego es algo aún más valioso que la vida de Alejandro: la salvación de su alma.

Tres pájaros parlantes más encontramos en otros tantos pasajes del *Dārābnāmé* de Ṭarsusí. Uno de ellos, que se posa en un árbol maravilloso sito en los confines deḷ mundo, pronuncia oráculos (Gaillard, 2005: 235-239). El segundo, en la isla de Malakut, cumple la misma función admonitoria que las arpías del Pseudo-Calístenes, exhortando a Eskandar a abandonar aquellos parajes remotos del mundo que Dios ha prohibido a la raza humana (Gaillard, 2005: 306-307). El tercero es el divino Simorġ, que ofrece tres de sus plumas mágicas a Eskandar para concederle poderes sobrenaturales con los que podrá vencer a sus enemigos (Gaillard, 2005: 382-384). Ahora que aparece el Simorġ, es inevitable hacer referencia una vez más al *Manṭeq oṭ-Ṭair* de ʿAṭṭār (*cf. supra* 9), una de las cumbres de la poesía persa y de la mística sufí, cuyos protagonistas son, precisamente, pájaros parlantes. Estos, al inicio del poema, encuentran una pluma del mítico Simorġ, rey de los pájaros, y emprenden un largo e incierto viaje para encontrarlo. El Simorġ, en ʿAṭṭār y en la mística islámica, es alegoría de la verdad transcendente, en busca de la cual parten todos los místicos en su viaje interior. Por añadidura, el Simorġ persa, en tanto pájaro divino, está estrechamente emparentado con el Garuḍa de hindúes y budistas; y, como hemos observado un poco más arriba, en la versión mongola de la *Novela* la figura del pájaro parlante se identifica explícitamente con Garuḍa.

Quizá el gusto por los pájaros oraculares que encontramos en tantas versiones del mito de Alejandro responda a un patrón cultural cuyos vestigios podemos encontrar aún en el Irán contemporáneo, donde se usan periquitos para extraer las suertes en una popular variante del juego adivinatorio del *Fāl-e Ḥāfeẓ*. En un reciente relato de viajes, Elaine Sciolino describe así esta práctica:

> For centuries Iranians have practiced a delightful ritual in which Hafiz makes predictions. Petitioners say a special prayer to Hafiz and ask questions about their future. Then they open a book of his poetry randomly. The answer is on the top of the right-hand page. At Hafiz's tomb, it's not necessary to bring along a volume of his poetry. Outside the gate, a man holds a caged parakeet. For a fee, the man gives the parakeet a seed and the bird chooses one of two dozen bits of folded blue and green paper on which Hafiz's answers are written. (Sciolino, 2000: 156)

9.5: Los límites del mundo y más allá

El tema de los confines del mundo aparece estrechamente asociado al mito de Alejandro, tanto más cuando la reelaboración de este se aleja de la realidad histórica. Como hemos visto, el motivo literario del πόθος del héroe viajero por conocer las últimas fronteras de la ecúmene tiene una base en la psicología del personaje histórico de Alejandro, tal como lo retrataron sus primeros biógrafos (*cf. supra* 9.1.1); siguiendo el impulso de esta insaciable sed de viajes, las distintas narrativas sobre la vida de Alejandro acaban haciéndole llegar a fabulosas ἐσχατιαί, representaciones del fin del mundo que responden a las diversas concepciones cosmográficas de las culturas de las que proceden. Antes de la campaña grecomacedonia, Ctesias había imaginado el confín oriental de la India como una costa castigada por un calor asfixiante, debido a su proximidad con el lugar donde el sol emerge todas las mañanas de las aguas del océano circundante (Phot. *Bibl.* 72.45b; *cf.* Gómez Espelosín, 2000: 256-257). Aunque ningún historiador de la Antigüedad con mínimas pretensiones de credibilidad se atrevió a afirmar que Alejandro llegó hasta un lugar semejante, los autores persas no tuvieron reparo en mostrar a Eskandar explorando la fuente donde se pone el sol en el océano, sita en los confines occidentales del mundo: en su *Eqbālnāmé*, Neẓāmí describe el árido litoral de arenas azufradas que le sirve de marco (Bacher, 1871: 97), y Ṭarsusí se recrea en su *Dārābnāmé*

en el ciclópeo mecanismo, semejante al de un molino, que los ángeles ponen en marcha cada atardecer para operar la puesta de sol (Gaillard, 2005: 397).

Ciertos elementos cosmológicos sobre los confines del mundo presentes en las narrativas persas sobre Alejandro son de raíz semítica y no guardan relación alguna con el legado grecolatino. Es el caso, por ejemplo, del río de arena (ár. *wādī ʻr-raml*), una corriente de arenas movedizas que la tradición árabe tomaba como límite físico del mundo, ya sea en su confín occidental (como afirmaban Ibn Hišām, Qazwīnī, Hamaḏānī y el Pseudo-Aṣma'ī), en el extremo oriental (en opinión de ʻUmāra) o simétricamente en ambos (como figura en la tradición del *Sīrat al-Iskandar*; *cf.* Doufikar-Aerts, 2010: 181-183 y 214-215). Según Ġarnāṭī, el legendario río de arena marca la frontera del país de la oscuridad (*cf. infra* 10), lo que estrecharía su vínculo con el mito de Alejandro. Aun así, las primeras recensiones del Pseudo-Calístenes en mencionar este motivo son las ε y γ, en ningún caso anteriores al s. IX (Doufikar-Aerts, 2010: 182). Se trata, pues, de la asimilación tardía en el ciclo de la *Novela* de una tradición de origen árabe o, quizás, hebreo. En efecto, el τόπος del río de arena, llamado Sabbath o Sambation, pertenecía de lleno a la tradición judaica, en la que era venerado como *locus sacer*. Para ilustrar este punto, mencionaremos que en su juventud el célebre cabalista zaragozano Abraham Abulafia (s. XIII) partió hacia Oriente en busca del río Sambation y las tribus perdidas de Israel (Wolfson, 2011: 68). La peregrinación de Abulafia demuestra que localizaciones como el río de arena, que hoy catalogamos dentro de la paradoxografía más fantasiosa, eran percibidos como perfectamente reales y susceptibles de visitarse, y no solo como hitos de una cosmografía simbólica. En el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, Eskandar cruza en el norte de África la corriente de este río, cuyo origen se pone en relación con el motivo típicamente musulmán de la tribu de ʿĀd: sus arenas, que fluyen entre lamentos, son las lágrimas eternas de ʿĀd, un pueblo preislámico que, según cuenta repetidamente el Corán[373], desoyó la voz del profeta Hūd y persistió en la adoración de los ídolos.

Otro episodio de los viajes de Alejandro en la rama oriental de la *Novela* que, al igual que el del río de arena, nos remite a una concepción del cosmos y de sus límites esencialmente árabe e islámica es el de la visita a las ciudades de Ŷābarṣā y Ŷābalqā. Estas, situadas respectivamente en el ocaso y en el orto,[374] marcan de forma simétrica las

[373] *Cf. Q.* 7.65-72, 9.50-60, 26.123-139, 41.13-16, 46.21-28, 51.41-42, 54.18-21 y 69.4-8.

[374] O, según Abū ʻAbd al-Malik, al revés (Doufikar-Aerts, 2010: 184).

extremidades del mundo (Doufikar-Aerts, 2010: 183-185). Las ricas y complejas connotaciones simbólicas de Ŷābarṣā y Ŷābalqā, que para los místicos islámicos son topónimos de una geografía espiritual y no física, han sido estudiadas por Henry Corbin (1993: 214); este no es, empero, el lugar para discutir este tema fascinante, puesto que no guarda relación directa con la tradición grecolatina del Pseudo-Calístenes que constituye el objeto del presente trabajo, si bien es cierto que, como ya hemos apuntado en numerosas ocasiones, la mística islámica es en muchos aspectos una prolongación del neoplatonismo. Baste quedarnos con la idea de que, al presentar a Iskandar entrando en las ciudades de Ŷābarṣā y Ŷābalqā, en cierto modo los autores árabes simbolizaban con ello el paso de una frontera decisiva: el Rubicón que separa el mundo físico del espiritual.

En las primeras versiones del Pseudo-Calístenes, Alejandro se apropia simbólicamente de los confines del mundo erigiendo monumentos conmemorativos en el punto de no retorno (Ps.-Callisth. 2.41). Estos arcos de triunfo o estelas están destinados a transmitir un doble mensaje: por una parte, el clásico "Alejandro estuvo aquí", ese lema tan atemporal que, en forma de grafito, siguen hoy grabando los montañeros en las atalayas y los usuarios de los urinarios públicos en las paredes del excusado; por otra, el *Nec plus ultra* que advierte al viajero de que ha llegado al fin del mundo y que no encontrará sino la muerte más allá de aquel hito. Esta es una práctica que los antiguos griegos habían atribuido, antes que a Alejandro, a sus precursores Heracles, Dioniso o el faraón Sesoncosis.[375] Los famosos altares del Hífasis, construidos en el punto donde los ejércitos grecomacedonios detuvieron su avance,[376] fueron la respuesta de Alejandro en Oriente a las columnas erigidas por Heracles en Occidente.

Hamaḏānī es quizá el último autor de la rama oriental de la *Novela* en mencionar un monumento erigido por Alejandro para conmemorar lo que en principio era el fin de sus campañas y acabó siendo, para los autores tardoantiguos y medievales, el fin del mundo (Doufikar-Aerts, 2010: 136). En Hamaḏānī este monumento ya no se trata, como en el Pseudo-Calístenes, de un arco del triunfo, sino de una estatua ecuestre de cobre;

[375] En la carta a Aristóteles incluida en la recensión A del Pseudo-Calístenes, Alejandro encuentra en la India una estela dedicada por Sesoncosis (García Gual, 2010: 166, n. 129). A través de la *Novela* siríaca, este episodio pasa a la tradición árabe, que identifica a Sesoncosis con el Cus (ár. Kūš) de la tradición semita (Doufikar-Aerts, 2010: 185). Para la inclusión de Cus en las genealogías bíblicas, *cf.* Gen. 10.6-7.

[376] Mucho se ha escrito y especulado sobre estas construcciones; en las fuentes antiguas, *cf.* Arr. *Anab.* 5.29.1, Curt. 9.3.19 o la fantasiosa recreación de Filóstrato en Philostr. *V A* 2.43.

como ya hemos señalado, las estatuas son un motivo típicamente asociado por los musulmanes a la magia talismánica (*cf. supra* 8.3). La frase que aparece escrita en el pedestal es una traducción literal al persa del *nec plus ultra* latino: "*biš az in rāh nist*" ("más allá de aquí no hay camino"; Casari, 2011: 101). En las obras en lengua persa estudiadas en este trabajo, Eskandar llega a los confines del mundo y más allá, pero, en ruptura con la narrativa grecolatina, no levanta allí construcción alguna; se trata, en efecto, de espacios fronterizos tan oníricos y desmaterializados que en ellos no hay ya lugar para sentar las bases de estatuas ni monumentos, sino tan solo para el arrobo, el vértigo y la desesperación.

Estudiaremos a continuación tres escarceos ultramundanos de Alejandro en la literatura persa e indopersa que hunden sus raíces en el Pseudo-Calístenes; en ellos, la acción se desarrolla en tres espacios vedados al hombre y profanados por el héroe en su compulsiva búsqueda de la última frontera: el abismo oceánico, el cielo y la otra orilla del océano circundante.

9.5.1: La aventura submarina

Uno de los episodios más singulares de la *Novela de Alejandro* es el que relata cómo su protagonista explora las profundidades del océano a bordo de una suerte de batisfera de vidrio. Dentro de la transmisión del texto griego, lo encontramos por primera vez en la recensión λ del Pseudo-Calístenes, que se fecha en el s. VI; luego, aparece también en los manuscritos P (mixto, pero perteneciente en parte al grupo λ), L (β), C (γ) y en la tardía *Historia de preliis Alexandri Magni* de León de Nápoles (α) (*cf. supra* 2.4.3; Casari, 1999: 50). He aquí la sinopsis de esta versión original: durante un periplo por mares desconocidos, los soldados de Alejandro encuentran siete perlas de gran valor en el estómago de un cangrejo gigante. Al ver que las profundidades de aquellas aguas escondían tales tesoros, Alejandro hace construir una tina de vidrio sellada con plomo, con una abertura en el fondo para sacar el brazo, unida con una cadena a la embarcación que flota en la superficie; a bordo de este artilugio submarino, el rey pretende recoger con sus propias manos los objetos maravillosos que se esconden en el abismo. Las expectativas de Alejandro, empero, no se ven cumplidas, ya que durante la inmersión el rey sobrevive a duras penas al ataque de un leviatán de las profundidades. La aventura

sirve al monarca como una cura de humildad, una advertencia del destino para que controle su πόθος y no vuelva a intentar traspasar las fronteras de aquellos territorios que están vedados al género humano.

No conocemos precedente alguno de este episodio tardoantiguo en la anterior literatura grecolatina. Sin embargo, durante la Edad Media alcanzará gran difusión en la rama occidental de la *Novela*, donde figura en multitud de versiones, incluido nuestro *Libro de Alexandre*. Obsérvese cómo el anónimo autor advierte de antemano de lo espurio e inverosímil del relato:

Una fazaña suelen las gentes retraer,
—non yaze en escripto, es malo de creer—,
si es verdat o non, yo non y dé qué fer,
mager, non la quïero en olvido poner.

Dizién que por saber qué fazién los pescados,
cómo bivién los chicos entre los más granados,
fizo cuba de vidrio con muzos bien çerrados,
metióse él de dentro con dos de sus crïados.

(*Libro de Alexandre*, 2305-2306)

En las versiones de la rama oriental, por el contrario, no es tan frecuente. Aparece en la árabe de ʿUmāra, en la persa de Ṭarsusí, en la indopersa de Amir Josró y en la *Novela de Sulqarnai* mongola (Casari, 1999: 53).

El argumento del episodio en las versiones de Ṭarsusí y Josró es bastante semejante, aunque la del poeta de Delhi destaca entre todos los textos de la *Novela* como la más extensa y detallada relación de la aventura submarina de Alejandro. De la forma más sintética posible, haremos aquí un esbozo de lo narrado: durante su navegación por el Mar Verde, Eskandar manifiesta su anhelo por conocer los abismos. A tal efecto, ordena a Aristóteles que construya un ingenio submarino con el que pueda descender a las profundidades, que resultará ser la consabida batisfera de vidrio reforzado. Cuando Eskandar se asegura de que la nave surca aguas profundas, lo suficientemente alejadas de tierra firme, entra en la cámara del sumergible y ordena que lo desciendan con una larguísima maroma. Un ángel de luz enviado por Dios guía el artefacto en su inmersión y hace de *cicerone* de su tripulante en el mundo subacuático. En compañía del ángel, Eskandar pasa varios meses en las vastas profundidades, donde ve todo tipo de criaturas

y prodigios: peces descomunales, montañas de tortugas e incluso una raza de hombres de aspecto simiesco que habita en el fondo del mar. Inconsciente de haberse alejado tanto de la nave, al agotarse sus provisiones Eskandar se resigna a morir, pero es milagrosamente devuelto a la superficie por la mano de Dios: se resuelve así el final con un *deus ex machina* (Piemontese, 1999a: 147-170).

Angelo M. Piemontese y Mario Casari han estudiado en profundidad el tratamiento de este episodio por Amir Josró,[377] de modo que es difícil añadir nada nuevo a sus trabajos (aunque sí señalaremos ciertos errores y discutiremos ciertas interpretaciones). Lo que aquí nos corresponde, como tarea primordial, es discutir brevemente los puntos de contacto y divergencia que encontramos entre los textos de Ṭarsusí y Josró y la tradición textual de raigambre grecolatina:

a) Si bien en el grupo λ del Pseudo-Calístenes el móvil de Alejandro en su exploración submarina era la pura codicia (apoderarse de las perlas), en los textos persas vemos que su única motivación es la sed de conocimiento. En este sentido, estos resultan notablemente próximos a la *Historia de preliis*, donde Alejandro manifiesta sus intenciones con las palabras "*Venit iterum in cor meum, ut mensurarem fundum maris*" ("Además, tengo el anhelo de medir el fondo del mar"; *cit.* en Casari, 1999: 51).
b) La principal diferencia entre las versiones persas y las occidentales, ya sean tardoantiguas o medievales, es la inclusión de la figura del ángel que guía a Alejandro en las profundidades. En el relato de Josró se trata de un ser de luz, reminiscente del imaginario místico de Sohravardí o Naŷm od-Din Kobrā (Corbin, 2000: 32; Piemontese, 1999a: 162).
c) En la versión de Ṭarsusí, Eskandar no viaja solo en el submarino, sino acompañado por su chambelán, llamado Anqitun (Gaillard, 2005: 387); la identificación de este personaje con cualquiera de los ἑταῖροι resulta problemática, aunque fonéticamente recuerda al nombre de Antígono. No es el *Dārābnāmé* el único texto en que Alejandro viaja acompañado por los abismos oceánicos: en la rama occidental, es habitual que lleve consigo uno o dos criados (como en la cita del *Libro de Alexandre* reproducida más arriba), una dama (Ross, 1968: 3 ss.) o varios animales. En un texto muy posterior de la literatura persa, el

[377] *Cf.* Piemontese, 1999a y 1999b; Casari, 1999 y 2012.

Dāstān-e Ḏū ʻl-Qarnaīn (s. XVI-XVII) es Jeẓr quien acompaña al rumí en su descenso (Casari, 2012: 198)[378].

d) Tanto en el Pseudo-Calístenes como en las dos versiones persas encontramos durante el episodio del viaje submarino las descripciones de descomunales peces de las profundidades. A este catálogo de monstruos abisales se suma en Ṭarsusí y Josró una raza de hombres marinos, ausente en las versiones griegas (Gaillard, 2005: 387; Piemontese, 1999a: 166-167). Los profesores Casari y Piemontese van quizás demasiado lejos al poner en relación este pueblo submarino con el mito platónico de la Atlántida (Piemontese, 1999a: 22-23; 2010: 43; Casari, 2012: 197-198).

9.5.2: El vuelo de Alejandro

He aquí un caso que ilustra a la perfección un patrón de interacción cultural opuesto al predominante en la transmisión de la *Novela de Alejandro*: si normalmente en este trabajo hablamos de elementos grecolatinos exportados a Oriente, aquí tenemos un claro ejemplo de un motivo de origen oriental integrado en la tradición occidental del Pseudo-Calístenes.

El episodio en cuestión cierra el segundo libro de la *Vida de Alejandro* en las mismas recensiones del Pseudo-Calístenes anteriormente enumeradas a propósito del viaje submarino (*cf. supra* 9.5.1). En un clímax delirante de su anhelo por ver el mundo en su totalidad, el πόθος llevado a sus últimas consecuencias, Alejandro construye un carro tirado por unas grandes aves carroñeras que encuentra en los confines del mundo.

[378] Tenemos aquí que aclarar una confusión al respecto: en el artículo citado, Mario Casari cita la referencia del *Dāstān-e Ḏū ʻl-Qarnayn*, que ha llegado hasta nuestros días a través de un manuscrito, aún no publicado, que se conserva en la biblioteca del Museo de Historia Natural de París. En el texto del artículo, Casari afirma que en esta obra es Platón quien se une a Alejandro en su viaje submarino, "*possibly following in the tracks of an old Platonic myth*" (¿?), y acompaña el texto con la reproducción de una página del susodicho manuscrito que contiene una vistosa miniatura que muestra a los dos tripulantes en el sumergible (Casari, 2012: 199). Sorprende que a Casari se le pasara por alto que el texto persa en la página reproducida, escrito en una nítida mano *nastaʿliq*, no menciona a Platón en ningún momento y especifica que el acompañante de Eskandar es Jeẓr; es más, este es representado en la miniatura de forma muy reconocible, con su iconografía característica (túnica verde y barba blanca).

El rey sube al carro y las hace volar como en el cuento del burro y la zanahoria: pone frente a ellas un trozo de carne pinchado en la punta de su lanza, descrita en el texto como la típica sarisa del ejército macedonio: δόρυ ὡσεὶ ἑπτὰ πηχῶν τὸ μῆκος, "una lanza de unos siete codos (*ca.* 3'50 m.) de longitud". De esta guisa, consigue alejarse del suelo y ver el mundo desde lo alto, pero el vuelo acaba de forma accidentada y Alejandro aterriza, profundamente arrepentido de su osadía, en un lugar remoto. Allí, un sátrapa lo encuentra y lo lleva de vuelta con su ejército (Ps.-Callisth. 2.41).

El episodio del vuelo de Alejandro, fácilmente vinculable a otros motivos clásicos como el mito de Faetón o el ciceroniano sueño de Escipión, tan apreciado entre los neoplatónicos, tuvo una gran difusión en las artes plásticas y en la literatura del Medievo occidental.[379] Como en nuestro *Libro de Alexandre*, a veces los autores medievales lo usaron como pretexto para integrar en las narrativas de la vida de Alejandro un excurso geográfico, describiendo la ecúmene a vista de pájaro tal como la contempla el rey desde su carro volador (*Libro de Alexandre*, 2496-2514). Por lo general, en las versiones medievales del relato las aves rapaces del Pseudo-Calístenes son reemplazadas por grifos.

Tratándose, pues, de uno de los episodios más icónicos del mito de Alejandro en Occidente (Bizancio incluido), sorprende su omisión en la totalidad de las versiones de la *Novela* procedentes del mundo islámico (Melville, 2012: 407), máxime cuando el motivo del rey volador procede de la tradición mesopotámica. Su primera manifestación es la leyenda babilonia de Etana (Christensen, 1993: 114-115), de la que deriva la historia del mítico rey persa Kāvús. En la literatura persa, este personaje se corresponde con el mismo arquetipo de rey orgulloso y ambicioso que luego aparecerá asociado a la figura de Alejandro/Eskandar. Ya en el *Avesta* aparece un pasaje que narra el vuelo de Kāvús en un carro tirado por aves, pero la versión canónica del episodio es la que encontramos en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí, en continuidad con la tradición ancestral recogida en el *Jodāynāmé* pahlaví.[380] Las obvias similitudes entre el vuelo de Alejandro en el Pseudo-Calístenes y el de Kāvús en el *Šāhnāmé* apuntan a que ambos parten de una tradición común, de origen indudablemente persa y preislámico (Davis, 2002: 80-81; Manteghi, 2014: 33-34). Enumeramos concisamente las coincidencias de ambos relatos:

[379] El tema ha sido ampliamente estudiado, sobre todo desde el punto de vista iconográfico. Mencionaremos las monografías de Settis Frugoni, 1973 y Schmidt, 1995.

[380] Sobre la cuestión de las fuentes de Ferdōsí, ya suficientemente discutida, *cf. supra* 2.4.2.2.

a) La ὕβρις es lo que mueve al monarca a emprender el ascenso a los cielos.
b) Los pájaros uncidos al carro son aves rapaces: en Ferdōsí, cuatro águilas; en el Pseudo-Calístenes, dos grandes aves carroñeras de una especie que habita en los confines del mundo.
c) Las aves vuelan persiguiendo un trozo de carne: en el Pseudo-Calístenes, como hemos señalado, el propio Alejandro sostiene una sarisa en la que hay espetado un hígado de caballo. En Ferdōsí, son cuatro las lanzas (una por cada águila), que en este caso están fijas en la estructura del carro; en cada una de ellas hay un trozo de carne de cordero.
d) Al cabo de su paseo por los cielos, el rey pierde el control del vehículo y la aventura acaba en aterrizaje forzoso.
e) Un personaje encuentra al rey, que ha caído en un lugar desierto y alejado, y lo conduce de vuelta con los suyos. En Ferdōsí, este personaje es el héroe Rostam, súbdito y oficial de Kāvús; estos dos personajes representan en la mitología persa papeles muy semejantes a los de Heracles y Euristeo, respectivamente, en la griega. En el Pseudo-Calístenes quien rescata al rey es un sátrapa: en palabras de Alejandro, que relata la aventura en primera persona, σατράπην ὑπὸ τὴν ἐμὴν ἐξουσίαν ("un sátrapa bajo mi mando"; Ps.-Callisth. 2.41). Dick Davis considera un dato significativo que el Pseudo-Calístenes use la palabra persa, "sátrapa", ya que refuerza la hipótesis del origen oriental del episodio (Davis, 2002: 81).

Puesto que en el imaginario persa el episodio del rey que asciende al cielo en un carro tirado por águilas está indefectiblemente asociado a la figura legendaria del rey Kāvús, resulta perfectamente lógico que las versiones orientales de la *Novela de Alejandro* lo excluyan por completo.

9.5.3: En el monte Qāf

A lo largo de este largo capítulo hemos ido examinando, en sus numerosas facetas, el conglomerado de motivos literarios que presentan a Alejandro como paradigma del viajero incansable. La ambición del Alejandro de la *Novela* es apropiarse simbólicamente del mundo, no tanto conquistándolo militarmente como conociéndolo a través de la

αὐτοψία. Alejandro, en tanto viajero, está indefectiblemente condenado a la frustración, ya que, por lejos que llegue, sabe que siempre podría haber ido un poco más lejos: *iter longum, vita brevis*. El lugar común que presenta a Alejandro llegando hasta los confines más remotos del mundo aparece como uno de los principales motivos argumentales que articulan la trama del Pseudo-Calístenes ya desde sus primeras versiones, y especialmente en las epístolas a Aristóteles y Olimpíade que encontramos en los libros segundo y tercero. Pues bien: en la asimilación del mito por el mundo islámico, los límites del mundo se identifican con el monte Qāf.

Resulta difícil ofrecer una aproximación coherente a lo que el monte Qāf representa en la cosmología árabe y persa. No se trata de un lugar enmarcable en la geografía física, sino en una concepción geográfica simbólica, incartografiable por definición: Corbin lo llamaba "*la montagne psycho-cosmique de Qâf*" (Corbin, 1972: 406). Por tanto, es inevitable que al hablar de Qāf nos encontremos permanentemente en un campo de contradicciones. Así, las fuentes hablan indistintamente de Qāf como un monte (per. *kuh*), una cordillera o un país (per. *kešvar*). Qāf abraza la tierra entera conteniendo en su interior, como si de un lago se tratase, el océano circundante que los antiguos tomaban por el límite del mundo. Es una tierra cuya vastedad inimaginable nos hace pensar en esas cosmogonías de la India que presentan el universo como una sucesión de mundos concéntricos, contenidos el uno en el otro como muñecas rusas cuyas dimensiones rozan el vértigo del infinito; dentro de esta concepción del cosmos, el mundo conocido (sáns. *Jambudvīpa*) es apenas una isla que constituye una porción ínfima del inabarcable todo.[381]

El topónimo Qāf hace referencia al trazado de la letra árabe ق (cuyo nombre en el alifato es *qāf*), que describe un amplio bucle; los dos puntos diacríticos que la surmontan son una adición tardía en la caligrafía árabe, de modo que la forma originaria del *qāf* cúfico era simplemente el trazo curvo que parte de una cabeza.[382] Como pictograma, recuerda la forma de una serpiente; y esta comparación no es gratuita, ya que nos remite

[381] Biruní ofrece en el vigésimo primer libro de su magna obra sobre la India (s. XI) una descripción detallada de la cosmovisión de los brahmanes (Sachau, 2002: 217-229); siendo un modelo de islas concéntricas (la menor de las cuales es Jambudvīpa) rodeadas por océanos concéntricos, coincide plenamente con la concepción de Qāf en el mundo islámico. Cabe sospechar, por tanto, que el mito de Qāf tenga su origen en la tradición india.

[382] La forma actual de la letra *qāf* difiere de la usada en la época, más sinuosa.

al concepto de la serpiente cósmica, elemento que aparece precisamente en un desconcertante pasaje del Pseudo-Calístenes. Cuando, en su vuelo (*cf. supra* 9.5.2), Alejandro mira hacia la tierra después de haberse elevado a gran altura, descubre que el mundo a vista de pájaro no es sino un diminuto círculo en torno al cual se enrosca una serpiente descomunal: ὄφις μέγας κύκλῳ καὶ μέσον τοῦ ὄφεως ἅλωνα σμικροτάτην (Ps.-Callisth. 2.41).[383] El color tradicionalmente asociado a la serpiente, el verde (García Gual, 2010: 150, n. 121), es también el color de Qāf, que se suele describir como una resplandeciente montaña de esmeralda o como el país donde se hallan las ciudades de esmeralda (*cf. infra*).

En su esbozo del itinerario alejandrino, Amir Josró dice que Eskandar recorrió el mundo de Qāf a Qāf, esto es, llegando a tocar en Oriente y Occidente los extremos de la ecúmene colindantes con la cordillera circundante (Piemontese, 1999a: 41). La imagen de Eskandar en Qāf, tomando conciencia de su propia insignificancia frente a la vastedad del paisaje, se convirtió en motivo recurrente en la lírica medieval persa, como en un poema del *Maṯnaví-e maʿnaví* (*Masnaví espiritual*) de Rumí (s. XIII), del que reproducimos el arranque:

raft Ḏō ʻl-Qarnein suye kuh-e Qāf — did u rā kaz zomorrod bud ṣāf
gerd-e ʿālam ḥalqé gašté u moḥiṭ — mānd ḥeirān andar ān jalq-e basiṭ
goft: "tō kuhí degarhā čistand — ke be piš-e ʿaẓm-e tō bāzistand"

> Fue el Bicorne hasta la montaña Qāf, / vio que era de pura esmeralda, / que haciendo un bucle da la vuelta al mundo. / Quedóse maravillado ante esta inmensa obra de la Creación. / Dijo: "Si tú eres una montaña, ¿qué son las demás? / Frente a tu vastedad son como de juguete." (Rum. *MM* 4.137.1-3)

Tratándose de una localización simbólica, incompatible con la verosimilitud que exige la geografía física, podemos compaginar la afirmación de que Qāf rodee la tierra con que, al mismo tiempo, sea una única montaña, polarizada en torno al eje de su cumbre.

En las versiones árabes y persas de la *Vida de Alejandro*, lo que el rey encuentra en la cima de la montaña es a Esrāfil (o Serāfil), el ángel encargado de anunciar el fin de los

[383] También aparece una serpiente cósmica, llamada Falaq, en la cosmología explicada por el ángel a Bulūqīyā en las *Mil y una noches* (López-Baralt, 2004: 145). Como veremos a continuación, este no es el único punto de encuentro entre ambos episodios.

tiempos.[384] El *Eskandarnāmé* narra el episodio con concisión pero sin prescindir de ninguno de sus principales motivos argumentales:

> Va čōn az Ẓolamāt birún āmadand dāmán-e kuh-e Qāf did o Esrāfil rā did ṣur dar dam gerefté o yek pā bar kuh-e Qāf nahādé o yek pā bar āsemān-e čahārom.
>
> Eskandar āsemān-e čahārom nadid, ammā dāmán-e kuh-e Qāf did o yek pā-ye Esrāfil bedid. Ṣur dar dam gerefté o čašm dar zir-e ʿarš gomāšté, tā kei farmāyad ke ṣur dar dam.
>
> Pas Eskandar čōn ānŷā dar mānd o betarsid o az ŷahān o ŷahāniān ānŷā aṣar nadid, pas āvāzi āmad az anŷā ke u rā goftand: "Ey šuj ādamí šarm nadārí, aknún ŷahān namānd, har če dar ŷahān bud bā pas pošt afkandí, magar bar āsemān jāhí šodán? Bāz gard ke zendegí-e tō andaki māndé ast.
>
> Cuando salió de Ẓolamāt, vio la ladera del monte Qāf y a Esrāfil con la trompeta del Juicio en los labios: un pie lo tenía puesto sobre el monte Qāf y el otro sobre el cuarto cielo.
>
> Eskandar no podía ver el cuarto cielo, pero sí la ladera del monte Qāf y uno de los pies de Esrāfil. Este tenía la trompeta del Juicio en los labios y los ojos fijos en las alturas, hacia el trono celestial, esperando una orden para tocar su trompeta.
>
> Entonces Eskandar se quedó como petrificado, y tuvo miedo. Nada veía allí del mundo ni de sus habitantes. Entonces surgió una voz que le increpó así: "¡Oh, fatuo hijo de Adán! No tienes vergüenza. A tus espaldas has dejado todo cuanto había en el mundo. ¿Qué quieres ahora? ¿Dominar el cielo? Anda y vuélvete, que es poco lo que te queda de vida." (*Esk.* 15; Afshar, 1964: 210)

Esta figura angélica procede originariamente del episodio del vuelo en el Pseudo-Calístenes: cuando Alejandro surca los cielos se le aparece una figura alada de forma humana (πετεινὸν ἀνθρωπόμορφον) que le recrimina su ὕβρις en términos muy semejantes a los que encontramos en el recién citado *Eskandarnāmé* y en las versiones orientales del mito en general:[385] ὦ Ἀλέξανδρε, ὁ τὰ ἐπίγεια μὴ καταλαβὼν τὰ ἐπουράνια

[384] No confundir con ʿEzrā'il, el Azrael hebreo, el ángel de la muerte, como hemos visto en ocasiones en la bibliografía (Davis, 2002: 81; Davis, 2006: 513). Esrāfil, que procede de la angelología hebrea, se corresponde al arcángel Serafiel del libro de Enoc.

[385] En algunas versiones árabes de la *Novela*, la reprimenda del ángel se debe a otra razón: el ángel instruye a Alejandro en cuestiones cosmológicas, pero el rey pone en entredicho la veracidad de su discurso. Ante

ἐπιζητεῖς; ("¡Oh Alejandro! ¿Tú, que no comprendes las cosas de la tierra, intentas conocer las del cielo?"; Ps.-Callisth. 2.41). Puesto que, de acuerdo con lo argumentado en el apartado anterior (*cf. supra* 9.5.2), el episodio del vuelo tiene origen persa, es razonable pensar que, con toda probabilidad, la figura de este ángel proceda igualmente del imaginario persa, identificándolo con el *yazata* Sraoša de la tradición avéstica (Davis, 2002: 81). Según los textos sagrados zoroastrianos, Sraoša tiene su morada en la cumbre de la montaña más alta del mundo (*Avesta*, yasna 57), al igual que el ángel descrito en la rama oriental del Pseudo-Calístenes. Muy arraigado en la cultura irania, el nombre de Sraoša pervive en la literatura persa medieval bajo la forma "Sorúš"; y, como afirma Henry Corbin, Sorúš es islamizado asimilándolo al ángel Esrāfil, el mismo que encontramos sobre el monte Qāf en las versiones orientales de la *Novela de Alejandro* (Corbin, 2000: 70).

Este episodio es otro de los puntos de encuentro entre la leyenda de Alejandro y la de Bulūqīyā. Tal como aparece la historia en las *Mil y una noches*, Bulūqīyā, al igual que el Eskandar de la tradición árabe y persa, asciende al monte Qāf y conversa con el ángel que encuentra en su cumbre (Irwin, 2005: 209-210; López-Baralt , 2004: 143-145).

El encuentro de Eskandar con el ángel de Qāf aparece también en el *Šāhnāmé* de Ferdōsí presentando los mismos elementos que encontramos en el pasaje del *Eskandarnāmé* reproducido más arriba (Frd. *ŠN* 34.35). Neẓāmí, en su *Šarafnāmé*, omite el episodio deliberadamente, remitiendo al lector a la versión de Ferdōsí (Nẓ. G. *ŠN* 65.85-86; Waḥid Dastgerdí, 2015: 513.17-514.1); esta, por tanto, se consideraba poco menos que canónica. En cuanto al *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, presenta una variante de la historia muy original e interesante: el ángel de Qāf (al que Ṭarsusí llama Armāʿil) cierra el paso a Eskandar, al igual que en las demás versiones, y le invita a regresar al mundo conocido. Pero el héroe no ceja en su propósito: invocando el nombre de Dios, solicita al ángel que le deje el paso franco para explorar las regiones que se extienden más allá del monte Qāf. El rey agacha la cabeza para rezar y, al levantarla, ve que el ángel ha desaparecido y en su lugar le espera un caballo pertrechado con una silla de esmeralda. A lomos del caballo, alcanza la cima de la montaña. Desde allí, ve ángeles de proporciones desmesuradas, encargados de sostener el trono (per. *ʿarš*) y el estrado (per. *korsí*) de Dios.

---

este atrevimiento, el ángel lo reprende por su falta de fe y, al igual que en las otras versiones, le apremia a descender la montaña (Doufikar-Aerts, 2010: 178-179).

Armāʿil reaparece y explica a Eskandar que desde la cumbre de Qāf hasta el trono celeste se extienden setenta velos, cada uno distante del siguiente un año entero de camino, que filtran la luz divina para que su brillo no consuma a los ángeles. Atemorizado y sobrecogido ante estas visiones, Eskandar galopa montaña abajo (Gaillard, 2005: 394-395).

Así pues, es Ṭarsusí el que hace llegar a Alejandro más lejos que ningún otro autor. La dimensión mística y visionaria del paisaje celeste que Eskandar encuentra más allá del monte Qāf puede ponerse en relación con un episodio sagrado muy popular en el islam: el viaje nocturno de Mahoma, cuya parte de ascenso al cielo se conoce como *mīʿrayˆ* (literalmente, "escalera"). Este relato fue desarrollado por la exégesis islámica a partir de un parco pasaje del Corán, de difícil interpretación (*Q.* 17.1), convirtiéndose al cabo en todo un modelo de viaje iniciático a través de una sucesión de siete regiones ultramundanas (Schimmel, 1985: 158-175). Las siete etapas del *miʿrayˆ*, que ilustran a través de metáforas el camino hacia la iluminación, sirvieron de inspiración para numerosas obras literarias de trasfondo esotérico, como *Haft peikār* de Neẓāmí, donde el rey Bahrām recorre los siete pabellones, cada uno dedicado a un planeta, que ha hecho construir en su palacio para sus siete esposas (Meisami, 2015: xxix) o el *Manṭeq oṭ-Ṭair* de ʿAṭṭār, donde los pájaros, en pos del Simorġ, atraviesan siete valles que simbolizan la vía del místico hacia la contemplación divina: el valle de la búsqueda, el del amor, el del conocimiento místico, el del desasimiento, el de la unicidad, el de la perplejidad y el de la aniquilación. En sus viajes, Eskandar atraviesa los siete climas (ár. *aqālīm*) del mundo y, al trascenderlos, cosa que consigue únicamente en la versión de Ṭarsusí, alcanza el octavo clima, la región ultramundama de Qāf. Otras tradiciones islámicas identifican el octavo clima con Hūrqalyā, el país de las ciudades de esmeralda (Corbin, 2000: 58). Hūrqalyā, que nada tiene que ver con el paraíso del islam (ár. *ŷannah*), puede considerarse como una transposición al imaginario árabe de la fabulosa Isla de los Bienaventurados (νῆσος εὐδαιμόνων) de la tradición griega.

El caballo con la silla de esmeralda que aparece en el *Dārābnāmé* para llevar a Eskandar a las alturas se puede vincular con el *boraq*, la legendaria montura usada por Mahoma en el *mīʿrayˆ* para ascender al cielo y atravesar las siete esferas celestes (Schimmel, 1992: 195). Allí, ambos personajes se ven inmersos en una visión de la grandeza de Dios y de las jerarquías angélicas. Al llegar a este punto, más allá de la realidad corpórea y de la que los peripatéticos musulmanes reconocían como la esfera

sublunar, el Eskandar de Ṭarsusí renuncia finalmente a proseguir su camino, abrumado por la proximidad de la presencia divina.

10: El mito del agua de la vida

10.1: Genealogía del mito

10.1.1: En la *Novela de Alejandro* griega

El relato del viaje al país de la oscuridad y la búsqueda del agua de la vida es una adición relativamente tardía al conglomerado narrativo que conforma el mito de Alejandro. Está ausente del grupo de manuscritos que constituyen la recensión α del Pseudo-Calístenes, la más antigua, apareciendo por primera vez como parte integrante de la *Novela* en la recensión β, de cronología incierta, disparmente datada por distintos estudiosos entre los ss. IV y VI (Friedländer, 1913: 20-21; Wheeler, 1998b: 194; Cook, 2009: 109; Szalc, 2012: 327); se ha consensuado, en todo caso, el 338 como *terminus post quem* (Ogden, 2010: 207). El episodio se encuentra inserto al final de la carta de Alejandro a Olimpíade y Aristóteles,[386] en el mismo añadido que incluye también los otros dos episodios, ya analizados, del vuelo y del viaje submarino (*cf. supra* 9.5.1 y 9.5.2). Este bloque episódico forma una suerte de trilogía, de tono entre novelesco, fantástico y moralizante, en la que Alejandro acomete de forma sucesiva tres empresas imposibles: la conquista de los abismos, la conquista del cielo y la obtención de la inmortalidad. Su triple fracaso le sirve como cura de humildad y le hace descubrir dolorosamente los límites de sus ambiciones (Wheeler, 2002: 27-28; Henkelman, 2010:

[386] Se ha teorizado que esta epístola habría sido compuesta en Constantinopla en el s. V, y por tanto partícipe de un entorno cristiano; sin embargo, Merkelbach encuentra en ella elementos cuyos orígenes rastrea hasta el período helenístico (Henkelman, 2010: 326).

349). Aunque entreverado en la urdimbre de la *Novela*, el tríptico reviste carácter autónomo y se puede tomar prácticamente como una obrita independiente.

En el episodio que nos ocupa, se narra cómo Alejandro parte a los confines del mundo en busca de una legendaria fuente cuyas aguas conceden la inmortalidad. Esta se halla, según le informan, en una tierra donde no llega la luz del sol. Para no perderse en la oscuridad, Alejandro sigue el consejo de un anciano, que le sugiere llevar consigo cien yeguas recién paridas y dejar a sus potrillos en el campamento base; de este modo, el instinto maternal de las yeguas hará que encuentren el camino de vuelta, aun estando en la tiniebla más absoluta. El texto de β sigue de esta manera:

> Καὶ πάλιν ὁδεύσαντες ἤλθομεν διὰ δύο ἡμερῶν εἰς τόπους ὅπου ὁ ἥλιος οὐ λάμπει. ἐκεῖ οὖν ἐστιν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα. […] Καὶ οὕτως εἰσερχόμεθα ὁδὸν σκοτεινὴν ἐπὶ σχοίνους δεκαπέντε· καὶ εἴδομέν τινα τόπον καὶ ἦν ἐν αὐτῷ πηγὴ διαυγής, ἧς τὸ ὕδωρ ἤστραπτεν ὡς ἀστραπή. πρόσπεινος δὲ γενόμενος ἠθέλησα δέξασθαι ἄρτον· καὶ καλέσας τὸν μάγειρον εἶπον αὐτῷ· "εὐτρέπισον ἡμῖν προσφάγιον." ὁ δὲ τάριχον λαβὼν ἐπορεύθη ἐπὶ τὸ διαυγὲς ὕδωρ τῆς πηγῆς πλῦναι τὸ ἔδεσμα. καὶ εὐθέως βραχὲν ἐν τῷ ὕδατι ἐψυχώθη καὶ ἔφυγε τὰς χεῖρας τοῦ μαγείρου. ἦσαν δὲ πάντες οἱ τόποι ἐκεῖνοι ἔνυγροι. ὁ δὲ μάγειρος οὐδενὶ ἐδήλωσε τὸ γενόμενον.
>
> Y poniéndonos de nuevo en camino, marchamos durante dos días a través del lugar donde no luce el sol. Es allí donde está el llamado país de los bienaventurados. […] De este modo avanzamos en la oscuridad una distancia de unos quince esquenos. Y vimos un lugar en el cual había una fuente resplandeciente, cuya agua refulgía como el relámpago. Me entró hambre y quise que me prepararan un tentempié; llamando a mi cocinero, le dije: "¡Prepárame algo de comer!". Tomando un pescado en salazón, lo puso a lavar bajo el agua resplandeciente de la fuente. Pero al entrar en contacto con el agua, el pez volvió a la vida y se escapó de las manos del cocinero. Aquel lugar estaba lleno de manantiales. El cocinero no reveló a nadie lo ocurrido. (Ps.-Callisth. 2.39, ms. β)

El mismo relato aparece en la recensión γ sin cambios significativos, así como en la *Homilía de Alejandro* siríaca del Pseudo-Jacob Sarugense (s. VII; *cf. supra* 3.6.2), donde el anónimo anciano que aconseja a Alejandro adquiere un papel aún más protagónico, asumiendo prácticamente el rol de mentor o, si interpretamos el viaje a las tinieblas como un viaje iniciático, el de chamán. En un patrón narrativo que recuerda a la escatología órfica (sobre esto volveremos más adelante), el anciano psicopompo da a

Alejandro las claves para distinguir, entre todas las fuentes que hay en la oscuridad, aquella que le proporcionará la vida eterna. Sin embargo, al igual que en las demás versiones, el macedonio fracasará en su empresa (Budge, 1889: 173-174).

Un texto alternativo de la *Homilía* raramente citado en la moderna bibliografía, el llamado ms. P', continúa la historia de la siguiente manera: el cocinero se baña en las aguas del manantial, obteniendo de esta manera la vida eterna. Enterado de lo ocurrido, a Alejandro le corroe la envidia y ordena ejecutar al cocinero. Pero este se ha vuelto inmortal y nada pueden contra él la espada del verdugo ni las flechas de los arqueros. Para librarse de él, Alejandro ordena que lo encadenen a una pesada piedra y lo arrojen al fondo del mar, donde pasará el resto de la eternidad (Friedländer, 1913: 56-57).

Por otra parte, tenemos el ms. L del Pseudo-Calístenes (ms. de Leiden o *Codex Vulcanianus* 93), copiado en el s. XV, cuyo texto presenta una cronología incierta pero en todo caso anterior al s. VIII (Ogden, 2010: 206; Henkelman, 2010: 328). El ms. L también añade contenidos muy significativos al episodio que nos ocupa. Para empezar, el cocinero deja de ser un personaje anónimo y recibe el nombre de Andreas. Viendo que en el relato del agua de la vida quedaban ciertos cabos sueltos, el anónimo copista/editor lo amplía añadiendo las siguientes líneas, insertadas a continuación del pasaje arriba reproducido:

> αὐτὸς δὲ λαβὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὕδατος ἔπιεν καὶ ἔλαβεν ἐν σκεύει τινὶ ἀργυρῷ καὶ ἐφύλαξεν. ἦν γὰρ πᾶς ὁ τόπος βρύων ὕδατα πολλά, ἐξ ὧν ὑδάτων πάντες ἐπίομεν. ὦ τῆς ἐμῆς δυστυχίας, ὅτι οὐκ ἔκειτό μοι πιεῖν ἐκ τῆς ἀθανάτου ἐκείνης πηγῆς τῆς ζωογονούσης τὰ ἄψυχα, ἧς ὁ ἐμὸς μάγειρος τετύχηκεν.
>
> Este [el cocinero], tras haber tomado agua de esta [fuente], bebió de ella y se guardó un poco en un recipiente de plata. Puesto que aquel lugar estaba lleno de manantiales, todos los demás bebimos agua de los otros. ¡Qué mala estrella la mía, que no me estaba destinado beber de aquella fuente de inmortalidad que devuelve la vida a los muertos, cuyas aguas probó mi cocinero! (Ps.-Callisth. 2.39, ms. L; *cit.* en Cook, 2009: 114-115)

Además, el manuscrito L remata la historia del cocinero con un novelesco epílogo. Siguiendo un motivo habitual en la esfera del cuento popular (héroe de baja extracción social conquista a la princesa de turno valiéndose de cierto artificio mágico), Andreas se propone seducir a la hija de Alejandro, llamada Kalé (Καλή, "hermosa"), ofreciéndole el agua que había guardado en el recipiente de plata. Tras obtener ambos la inmortalidad,

Alejandro lo descubre todo y exilia a ambos a lugares remotos, sin contacto con los hombres: a su hija, a las montañas (pasando a llamarse, muy apropiadamente, Καλὴ τῶν ὀρέων) y a Andreas, a las profundidades del mar (Ps.-Callisth. 2.41; Cook, 2009: 120; García Gual, 2010: 148-149). Como hemos visto, el ms. P' de la *Homilía de Alejandro* del Pseudo-Jacob Sarugense presentaba este mismo desenlace para el personaje del cocinero. Reproducimos el texto de L a continuación, pues, como veremos, algunos de sus elementos encontrarán una inesperada continuidad en la poesía persa (*cf. infra* 10.1.9.3):

> Προσελθὼν δὲ ὁ μάγειρος τῇ ἐμῇ θυγατρὶ τῇ ἐκ παλλακῆς Οὔννας ὀνόματι Καλῇ ἐπλάνησε καὶ τι ὑποσχόμενος αὐτῇ δοῦναι ἐκ τῆς ἀθανάτου πηγῆς. ὃ καὶ πεποίηκεν. ἐγὼ δὲ τοῦτο μαθών —ἐρῶ τὸ ἀληθές— ἐφθόνησα τῇ ἀθανασίᾳ αὐτῶν. καὶ τὴν ἐμὴν θυγατέρα προσκαλεσάμενος εἶπον αὐτῇ: "λαβοῦσά σου τὸν ἱματισμὸν ἔξελθε τοῦ προσώπου μου. ἰδοὺ γὰρ γέγονας δαίμων ἀπαθανατισθεῖσα. Καλὴ μὲν τῷ ὀνόματι ἐκλήθης, ἀρτίως δὲ καλέσω σε Καλὴν τῶν ὀρέων, ὅτι ἐν αὐτοῖς τοῦ λοιποῦ κατοικήσεις. ἔσῃ δὲ κεκλημένη Νεραίδα, ὡς ἐκ τοῦ νεροῦ τὰ ἴδια δεξαμένη, τουτέστιν τὰ ἀθάνατα." καὶ ταῦτα εἰπὼν προσέταξα τοῦ λοιποῦ μὴ οἰκεῖν ἐν ἀνθρώποις ἀλλ' ἐν τοῖς ὄρεσιν. ἡ δὲ κλαίουσα καὶ ὀδυρομένη ἐξῆλθε τοῦ προσώπου μου καὶ ἀπῆλθεν οἰκῆσαι μετὰ δαιμόνων ἐν ἐρήμοις τόποις. τὸν δὲ μάγειρον προσέταξα δεθῆναι μύλον ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ καὶ ῥῖψαι αὐτὸν ἐν τῇ θαλάσσῃ. ὁ δὲ ῥιφεὶς ἐγένετο δαίμων καὶ ἀπελθὼν κατῴκησεν ἔν τινι τόπῳ τῆς θαλάσσης, ἀφ' οὗ καὶ τὸ ὄνομα ἐκλήθη Ἀνδρέας.
>
> Habiéndose juntado el cocinero con mi hija, de nombre Kalé, a la que tuve con la concubina Unna, la sedujo con la promesa de darle un poco de agua de la inmortal fuente. Y así hizo. Yo, al enterarme de esto (diré la verdad) tuve envidia de ellos por su inmortalidad. Y, haciendo venir a mi hija, le dije: "¡Toma tus posesiones y aléjate de mi presencia! Mírate: al hacerte inmortal te has convertido en un ser divino. Puesto que Kalé te llamas, en justicia te llamaré Kalé de las montañas, ya que en ellas morarás de ahora en adelante. Y te llamarán Nereida, porque del agua (νερό) has obtenido su esencia, esto es, la inmortalidad." Y habiendo dicho esto, ordené que ya no viviera jamás entre los hombres, sino en las montañas. Ella, entre sollozos y gemidos, se alejó de mi presencia y se marchó a vivir con los démones en lugares solitarios. En cuanto al cocinero, ordené que le ataran al cuello una piedra de molino y que lo arrojaran al mar. Después de arrojarlo se convirtió en un ser divino

> y fue a habitar en un lugar del mar, que por su nombre fue llamado Andreas. (Ps.-Callisth. 2.41, ms. L)[387]

Esta trama secundaria, que encontramos por primera vez en L, encontrará particular fortuna en el folclor griego: en efecto, la hija de Alejandro (o, según otras versiones, su hermana), convertida en nereida, sirena o gorgona tras haber probado el agua de la vida, es un personaje fantástico muy popular en la tradición oral helénica. No aparece, empero, asociada a las montañas, sino al mar, destino que el ms. L del Pseudo-Calístenes reserva a su amante, el cocinero. Típicamente, la nereida[388] se aparece a los marinos en plena navegación y les pregunta: Ζῆ ὁ βασιλιᾶς Ἀλέξανδρος; ("¿Vive el rey Alejandro?"). Los marinos han de responder con la fórmula: Ζῆ καὶ βασιλεύει, ζῆ καὶ βασιλεύει καὶ τὸν κόσμο κυριεύει ("Vive y reina, vive y reina, y es señor del universo"). Porque si la respuesta que recibe es negativa, la nereida monta en cólera e, invocando una tormenta, hace naufragar la nave. Esta leyenda ha sido recogida en la moderna literatura griega por autores como Andreas Karkavitsas (Cook, 2009: 106-107) o Ilias Venezis (*cit.* en Domínguez Monedero, 2013: 308-309). En las siguientes páginas veremos cómo el valor de este relato de la nereida va más allá de lo puramente anecdótico, pues constituye el último rescoldo de un antiguo mito de resonancias mistéricas que relaciona el elixir de la inmortalidad con una divinidad marina.

En efecto, la búsqueda de la inmortalidad, representada típicamente bajo la forma alegórica de una fuente que se encuentra en los confines del mundo (el manantial de la eterna juventud), es uno de los motivos de mayor recorrido y complejidad en la historia de las literaturas y de las creencias religiosas, tanto de Oriente como de Occidente. En la evolución de la *Novela*, sobre todo en su rama persa, este motivo llega a convertirse en el auténtico núcleo del mito de Alejandro. Pero su origen se pierde en la noche de los tiempos (en la literatura lo encontramos ya en el *Gilgamesh* babilonio) y son también muchas sus proyecciones más allá de la *Novela de Alejandro*: baste recordar la fuente de Juvencia descrita en los relatos medievales sobre el Preste Juan de las Indias o en los textos de John Mandeville (Hopkins, 1905: 21-22; Peck, 1998: 66-67). En una hibridación

[387] La traducción está basada en la de García Gual, 2010: 148; esta omite algunas frases del ms. L, que aquí hemos reproducido y traducido en su integridad partiendo de la versión ofrecida en Cook, 2009: 116-117.

[388] En este caso, la denominación νεράιδα no se refiere a la estirpe de Nereo, sino al gr. moderno νερό, "agua", puesto que del agua de la vida ha obtenido su inmortalidad (García Gual, 2010: 148, n. 117). El uso de νερό en lugar de ὕδωρ apunta a una datación tardía de L.

de esta leyenda con los mitos del Nuevo Mundo, desde el s. XVI los historiadores de Indias asocian la expedición de Ponce de León a las Bahamas y la península de Florida con la búsqueda de la fuente de la eterna juventud (Peck, 1998: 72-79).[389] Estos son apenas algunos ejemplos del inmenso recorrido del mito, sobre cuyos orígenes trataremos ahora de arrojar algo de luz.

10.1.2: Raíces mesopotámicas del mito

En el fondo, el mito de Alejandro en busca de las aguas de la vida no es otra cosa que una parábola sobre la inevitabilidad de la muerte, una variación sobre el tema milenario de la *vanitas*. En pocas palabras, trata sobre cómo el hombre más poderoso del mundo se embarca en un viaje más allá del mundo conocido para buscar un mágico remedio que le permitirá sustraerse a la vejez y a la muerte, fracasando finalmente en su empresa. Este es precisamente el argumento del último tramo del *Gilgamesh*, la gran epopeya mesopotámica, reelaboración de temas y motivos legendarios que ya encontramos en la literatura sumeria en el tercer milenio antes de nuestra era.[390] En este poema, Gilgamesh, rey de Uruk, entra en una crisis existencial a raíz de la muerte de su amigo Enkidu; decidido a buscar la manera de vencer a la muerte, parte hacia el lejano oriente en busca del sabio Ut-napištim, de quien se contaba que había recibido el don de la inmortalidad de manos de los dioses. Para llegar hasta él, debe superar una serie de pruebas, una de las cuales es atravesar el oscuro túnel subterráneo que el sol atraviesa cada noche; el hombre escorpión que guarda su entrada advierte a Gilgamesh: "Nadie ha penetrado jamás en el túnel en el que el sol se sume al anochecer para atravesar la tierra.

[389] No es esta la única proyección de elementos procedentes de la *Novela de Alejandro* sobre las recién descubiertas tierras del continente americano: el Amazonas recibe su nombre del pueblo de mujeres guerreras que Alejandro conoció en sus viajes, y que los conquistadores esperaban encontrar en algún rincón de las Indias Occidentales.

[390] La versión más completa del *Gilgamesh*, en la que se basan la mayor parte de las modernas ediciones, es la llamada "versión estándar", revisión de la epopeya en lengua babilonia a cargo de un sacerdote llamado Sîn-lēqi-unninni (*ca.* s. XII AEC). Sin embargo, esta reelabora elementos muy anteriores: la fragmentaria "versión paleobabilónica" en acadio (*ca.* 1700 AEC) y, antes aún, una colección de poemas en sumerio que se remontan en torno al 2100 AEC (Mitchell, 2008: 15-16).

En su interior es total la oscuridad, es profunda la oscuridad, sin una sola luz" (Mitchell, 2008: 174; trad. de Javier Alonso López). Finalmente, el héroe encuentra a Ut-napištim, quien le revela que el secreto de la eterna juventud está en una planta espinosa que crece en las profundidades del mar. Gilgamesh desciende a los abismos y se lleva consigo la planta, pero antes de que pueda probarla le es arrebatada por una serpiente.[391] Resignado a aceptar su condición de mortal, Gilgamesh regresa a Uruk con las manos vacías.

Sea casualidad o causalidad, existe un notable paralelismo argumental entre este relato y el de la búsqueda de la fuente de la vida por Alejandro. Los modernos autores no han dejado de señalarlo desde que Occidente redescubriera el *Gilgamesh* en el s. XIX. Las opiniones de los estudiosos se dividen entre quienes postulan que el episodio del Pseudo-Calístenes está inspirado en una versión tardía del mito, posiblemente en arameo, y quienes consideran que no existe entre ambos relatos conexión alguna más allá de la universalidad del tema tratado, siendo pura coincidencia las correspondencias entre ellos.

Los primeros autores en señalar el vínculo entre los dos textos fueron Alfred Jeremias, en 1887, y Mark Lidzbarski (Henkelman, 2013: 143); poco después, el entonces joven asiriólogo Bruno Meissner se volcó en el tema, dedicándole su tesis doctoral, publicada en 1894 bajo el epígrafe *Alexander und Gilgamos* (Szalc, 2012: 328). Autores posteriores que han basado sus investigaciones en esta hipótesis de trabajo son, por ejemplo, Charles Virolleaud (1951: 127-132), Tommaso Tesei (2010: 418) o Brannon M. Wheeler (1998b: 206; 2002: 28). Este último asume que el país de la oscuridad donde Alejandro busca la fuente de la inmortalidad está directamente relacionado con el túnel del sol que aparece en el mito de Gilgamesh: ambos escenarios apuntan a que, en su viaje iniciático, el héroe tiene que atravesar una zona de tiniebla antes de entrar en contacto con la órbita de lo divino (Wheeler, 1998b: 206).

En cuanto a la posición opuesta, la del escepticismo a la hora de poner en relación los dos textos, su principal abanderado fue el rabino y erudito Israel Friedländer (1876-1920); pese a que muchos aspectos de la obra de Friedländer han quedado desfasados, sigue siendo a día de hoy el autor que ha estudiado en mayor profundidad el episodio del agua de la vida en la *Novela de Alejandro*, al que dedicó una extensa monografía

[391] Tommaso Tesei ha trabajado una línea de investigación en la que plantea una continuidad entre la serpiente del *Gilgamesh*, que se vuelve inmortal al probar la hierba mágica, y el pez que resucita en el Pseudo-Calístenes. (Tesei, 2010: 418)

publicada en 1913: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*[392]. Por ello su nombre se repetirá con gran frecuencia a lo largo de este capítulo. Como decíamos, Friedländer restaba toda validez a la vinculación de la *Novela* con el *Gilgamesh*, despreciándola como una moda pasajera de la asiriología contemporánea: una crítica directa a Meissner y sus seguidores (Friedländer, 1913: 35-36). Entre los autores actuales que niegan todo parentesco entre el *Gilgamesh* y el Pseudo-Calístenes merecen mencionarse Richard Stoneman (1992: 99) y Aleksandra Szalc (2012: 328).

Sin embargo, *contra* Friedländer, nosotros somos de la opinión de que en la Antigüedad tardía, época de difusión del Pseudo-Calístenes, existía una versión popular del ancestral mito de Gilgamesh (seguramente bajo otro nombre); este texto estaría en arameo y gozaría de gran difusión en las tradiciones orales de Oriente Medio. De otra forma es difícil explicar la aparición casi simultánea de distintos elementos del mito de Gilgamesh en cuatro bloques de textos pertenecientes a otras tantas tradiciones dispares, todas ellas presentes de una u otra forma en la región del limes oriental: a) el Pseudo-Calístenes grecobizantino (recensión β, manuscrito L, *Homilía* del Pseudo-Jacob Sarugense); b) el Talmud babilónico (*cf. infra* 10.1.4); c) el Corán y los hadices islámicos (*cf. infra* 10.1.7); d) las aventuras de Bulūqīyā, de origen árabe. En el anterior capítulo hemos tenido ocasión de comprobar con frecuencia las interacciones entre el relato fabuloso de los viajes de Bulūqīyā y distintas reelaboraciones orientales del Pseudo-Calístenes (*cf. supra* 9, 9.1.2, 9.2.2, 9.4.1, 9.4.2 y 9.5.3). Pues bien, el relato de Bulūqīyā, árabe pero relacionado también con la tradición hebrea,[393] procede a todas luces del *Gilgamesh* babilonio (Dalley, 1997: 217 ss.; Irwin, 2005: 209).

Fijémonos ahora en uno de los elementos del relato en esta transmisión. En el *Gilgamesh*, el oscuro túnel que ha de atravesar el héroe pasa por debajo del infranqueable monte Mašum, que en la tradición mesopotámica presenta dos picos (Dalley, 1997: 223). Ni que decir tiene que el Mašum, pese a los intentos de los modernos estudiosos por situarlo en el mapa, pertenece a un orden geográfico simbólico y no al físico. El motivo

[392] Para una valoración de este trabajo desde el punto de vista de la investigación actual, *cf.* Doufikar-Aerts, 2010: 172. Desde el punto de vista de Faustina Doufikar-Aerts (sin duda, la máxima autoridad hoy día en la rama árabe de la *Novela de Alejandro*), aunque han pasado más de cien años desde la publicación de la obra de Friedländer, sigue siendo la referencia indiscutible e imprescindible en este campo.

[393] El héroe es rey de los judíos de Egipto; *cf.* López-Baralt, 2004: 44-45.

reaparece en el Talmud babilónico, donde, como veremos, antes de encontrar el agua de la vida Alejandro ha de atravesar las montañas de la oscuridad (*Tamīd* 32b; *cf. infra* 10.1.4). Por otra parte, en una antigua leyenda persa recogida por Bīrūnī, que estudiaremos en el siguiente apartado, vemos cómo el rey Kāvús viaja a unas montañas para obtener el secreto de la eterna juventud (*cf. infra* 10.1.3); en la tradición árabe, estas montañas se identificarán con el monte Qāf. Finalmente, el ciclo de Bulūqīyā recupera el motivo mesopotámico de las montañas gemelas: en su viaje a los confines de la tierra, Bulūqīyā llega a la "confluencia de los dos mares" (ár. *maŷmāʿ al-baḥraīn*), una enigmática encrucijada mencionada también en el Corán (*Q.* 18.60), muy comentada por los exégetas islámicos[394] y que, como veremos más adelante, procede igualmente del *Gilgamesh* (*cf. infra* 10.1.7). Allí se levantan dos montes gemelos, émulos del Mašum acadio: uno es de oro,[395] el otro de plata. Uno es la fuente de todas las aguas dulces, el otro de las saladas; los ángeles se encargan de canalizarlas y repartirlas por el mundo (López-Baralt, 2004: 119).

10.1.3: Raíces iranias del mito

En el ciclo épico de la antigua Persia encontramos el personaje de un rey cuya representación literaria guarda significativas similitudes con la del Alejandro/Eskandar de la *Novela*. Se trata de Kāvús, o Kei Kāvús, uno de los primeros Kiāníes. Al igual que el Eskandar de la literatura persa medieval, el Kāvús del *Šāhnāmé* (y, presumiblemente, del *Jodāynāmé* que lo precedió) presenta un carácter un tanto bipolar: tan pronto actúa como un monarca virtuoso como se convierte en un personaje irascible e imprudente, zarandeado por su ὕβρις, sus caprichos y sus delirios de grandeza (Melville, 2012: 405-406). El Eskandar del *Dārābnāmé* responde a un cuadro de comportamiento similar.

[394] *Maŷmāʿ al-baḥraīn* es como el príncipe mogol Dara Shikoh (s. XVII), haciendo referencia al pasaje coránico, intituló su famoso tratado sobre la conciliación de las doctrinas religiosas hindúes con las islámicas. (Schimmel, 1992: 73)

[395] Este ya ha sido mencionado en este trabajo a propósito de la leyenda de las hormigas y el oro (*cf. supra* 9.4.2).

Su ὕβρις impulsa a Kāvús a emprender constantes guerras de conquista o a lanzarse a empresas descabelladas, como volar por los aires en un carro tirado por aves: en un capítulo anterior hemos mostrado cómo, en un mestizaje de las tradiciones griega y persa, se hizo también a Alejandro protagonista de esta aventura, integrándola en las versiones occidentales de la *Novela* (*cf. supra* 9.5.2). Del mismo modo, parece que se asocian también a Kāvús ciertas historias relacionadas con la búsqueda de la inmortalidad.

Bīrūnī, en su tratado sobre la India (s. XI), menciona una curiosa tradición procedente del sustrato persa. Se decía que, en su lecho de muerte, el héroe Esfandiār reveló una historia sobre el rey Kāvús: que este, tras haber adquirido conocimientos esotéricos a través de un texto llamado *Kitāb ad-dīn* ("el libro de la religión"), viajó siendo anciano al monte Qāf; nadie sabe lo que ocurrió allí, pero Kāvús regresó como un hombre joven y pleno de vigor (Bīrūnī, *India*, cap. 17; Sachau, 2002: 181). En la rama oriental del Pseudo-Calístenes, el país de la oscuridad (per. Ẓolamāt) donde se halla la fuente de la inmortalidad se encuentra precisamente en las inmediaciones de Qāf. Ya hemos estudiado suficientemente, en un apartado anterior, las andanzas de Eskandar en Qāf en los textos persas medievales (*cf. supra* 9.5.3). El relato citado por Bīrūnī apunta, por tanto, a que en la construcción del Eskandar persa fueron asimilados ciertos elementos asociados tradicionalmente a Kāvús.

10.1.4: Raíces judaicas del mito

Es bien sabido que los judíos eran una de las comunidades más influyentes a todos los niveles en el sustrato cultural de la antigua Alejandría, cuna del Pseudo-Calístenes. Por tanto, no debe restarse importancia a ciertos elementos presentes en la literatura hebrea que prefiguran o reproducen algunos de los motivos que encontramos en la leyenda del agua de la vida en la *Novela de Alejandro*. Citaremos en primer lugar dos leyendas rabínicas de carácter marcadamente popular:

> a) El profeta Elías encontró el manantial de la vida eterna, bebió de sus aguas y se hizo inmortal. Aún hoy vive, alejado del mundo civilizado. Como veremos, Elías aparece en numerosas versiones de la *Novela de Alejandro* árabe y persa (*cf. infra* 10.1.9.3-4 y 10.3.3).

b) El rey Salomón tuvo a su alcance las aguas de la inmortalidad, pero renunció a beberlas, pues se le hacía insoportable la idea de sobrevivir a sus esposas favoritas (Hopkins, 1905: 19)

Pero el pasaje más pertinente al respecto en el repertorio hebreo aparece en el Talmud babilónico, en concreto en su tratado *Tamīd* 32b. Durante sus viajes, dice el Talmud, Alejandro llega más allá de las montañas de la oscuridad, situadas en África. Al alcanzar cierto río que fluye en cierto remoto lugar, Alejandro se dispone a lavar un pescado para comérselo; viendo que, al contacto con el agua, el pescado pierde su mal olor y empieza a desprender un aroma fresco y perfumado, el rey infiere que aquella corriente de aguas prodigiosas procede directamente del paraíso.

La cronología de los distintos materiales que componen el Talmud babilónico es un tanto incierta; el pasaje que aquí nos interesa se puede fechar entre el s. III EC y el s. V EC (Stoneman, 1996: 611). ¿Tiene, pues, relación directa con la recensión β del Pseudo-Calístenes, donde encontramos por primera vez el episodio del agua de la vida en la tradición de la *Novela*? Algunos autores así lo han afirmado, atribuyendo un origen netamente hebreo al episodio. El primero en formular esta teoría fue el rabino Leopold Donath (1873: 36 ss.), desestimando toda influencia mesopotámica, irania o mediterránea en la génesis del motivo.

Existen dos teorías sobre las fuentes del pasaje reproducido en el Talmud: este podría tratarse de:

a) Una reelaboración de material procedente de fuentes escritas de origen griego, específicamente la recensión β del Pseudo-Calístenes. Nöldeke y Rapaport se adhirieron a esta tesis (Van Bekkum, 1986: 219).

b) La plasmación de una tradición medioriental en torno a Alejandro, en cuyo caso dicha tradición podría ser la fuente del episodio tanto para el Talmud babilónico como para el Pseudo-Calístenes y el Corán. Compartieron esta opinión estudiosos como Friedländer, Wünsche, Donath y Pfister, que postularon que se trataba de una tradición oral (Friedländer, 1913: 48-49; Van Bekkum, 1986: 219), o Isaac Lévi, que planteó la existencia de un texto original en arameo que circulaba por la zona del limes oriental con anterioridad al s. V (Lévi, 1881: 297).

Puesto que la historia aparece en el Talmud babilónico, compilado en el seno de la escuela rabínica de esta ciudad, parecería razonable que el relato del pez y el agua de la vida fuera una tradición mesopotámica asimilada por la comunidad judía. Abraham Harkavy descartó que el episodio fuera hebreo en su origen, ya que en las tradiciones rabínicas sobre el paraíso encontramos con frecuencia un árbol de la vida, pero nunca una fuente de la vida; ello implica que se trata de una leyenda importada (Friedländer, 1913: 47). August Wünsche sugirió un origen iranio, basándose en: a) la afinidad de los motivos de luz/oscuridad que polarizan este mito (fuente de luz, país de oscuridad) con el imaginario del zoroastrismo; y b) la relación entre la soteriología de esta misma religión y la inmortalidad concedida por las aguas de la fuente (Wünsche, 1879: 276-278; Kazis, 1962: 17). Lo que es imposible saber es cuándo Alejandro habría pasado a convertirse en protagonista del cuento: si esto ocurrió antes de la apropiación del relato por los judíos, o si fueron estos quienes introdujeron el personaje de Alejandro en una leyenda preexistente.

A la vista del vínculo de este episodio del mito de Alejandro con las tradiciones rabínicas, varios estudiosos (Ausfeld, Rieger, Vogelstein) han sugerido que el autor de la recensión β del Pseudo-Calístenes, que introdujo varios añadidos y entre ellos el del agua de la vida, pertenecía a la comunidad judía (Kazis, 1962: 16). La gran relevancia de los judíos en la vida cultural de Alejandría, cuna de la *Novela*, suma credibilidad a esta hipótesis.

En cualquier caso, es esta la primera versión del mito en que aflora el motivo del pez como indicador del agua de la vida. Algunos autores (Scheftelowitz, Eisler, Goodenough, Stroumsa) han defendido que el símbolo cristiano del pez, asociado a la figura de Cristo como dador de vida eterna (*cf. infra* 10.1.6), proviene del imaginario hebreo, una de cuyas manifestaciones sería el susodicho pasaje del Talmud babilónico (Scheftelowitz, 1911; Tesei, 2010: 433-434; Rasimus, 2012: 334).

10.1.5: Raíces griegas del mito

En la antigua literatura griega encontramos referencias a fuentes prodigiosas cuyas aguas prolongan la vida, restauran la juventud o incluso devuelven la vida a seres muertos. Heródoto cita una de estas fuentes (κρήνη), de aguas untuosas y perfumadas, como el

secreto de la longevidad de los etíopes macrobios (Hdt. 3.23.2).[396] Más milagroso si cabe era cierto "remolino de agua" (ὕδατος συστρεμμάτιον), situado en Cilicia por el Pseudo-Aristóteles, en el que revivían los cadáveres de pájaros y otros animales (Ps.-Arist. *Mir. ausc.* 29; *cit.* en Stoneman, 2012: 3-4). Conforme a los tópicos de la paradoxografía griega, algunas de estas fuentes o corrientes de agua maravillosas estaban ubicadas en aquel Oriente remoto que fue meta de las campañas de Alejandro; un buen ejemplo es la fuente Ofélima (Ὠφελίμη) en la que, según el relato de Ctesias, se bañaba la nobleza india (Phot. *Bibl.* 72.49b). Sin embargo, no es posible encontrar en estos pasajes conexión alguna con la peculiar leyenda recogida en la *Novela de Alejandro*.

Debemos a Israel Friedländer la identificación de un vínculo entre la leyenda de Alejandro y el agua de la vida, que tanto desarrollo alcanzaría en la evolución tardía de la *Novela*, y el mito del pescador Glauco de Antedón, perteneciente al repertorio griego. En síntesis, el mito cuenta cómo el susodicho Glauco encuentra casualmente una hierba que da la inmortalidad; come de ella y se precipita al mar, convirtiéndose en una divinidad marina que vivirá eternamente.[397] Muestra de la popularidad que gozaba esta leyenda entre los griegos del período clásico es que Esquilo le dedicó una obra dramática, hoy perdida. Uno de los escasos fragmentos que conservamos se refiere a Glauco como ὁ τὴν ἀείζων ἄφθινον πόαν φαγών ("el que comió de la hierba que da la vida eterna e indestructible"; Phot. *Lex.* A 409).

Pero aunque hayamos perdido el drama de Esquilo, conservamos numerosas y muy floridas versiones antiguas del mito del pescador Glauco. El evemerista helenístico Palefato se hace eco de él para desmitificarlo (Palaeph. 27), Pausanias menciona como lugar de interés turístico el precipicio donde el pescador se arrojó al mar (Paus. 9.22.7), Ovidio le dedica un largo pasaje en las *Metamorfosis* (Ov. *Met.* 920-965) y Nono de Panópolis lo cita ampliamente en ese *tour de force* de erudición mitológica que son sus *Dionisíacas* (Nonnus *Dion.* 35.73-77). Podemos sumar a estas algunas otras referencias tardoantiguas, como los *scholia vetera* a la *República* de Platón o los comentarios a

[396] En los autores antiguos, la fuente de la juventud etíope es mencionada asimismo en Aesch. *Fr.* 323 y Pompon. 3.9.

[397] En la mitología griega existen tres Glaucos diferenciados (en Antedón, Potnia y Creta), cuyas respectivas leyendas tienen ciertos elementos comunes (una planta mágica, un patrón de muerte y resurrección, adquisición de poderes proféticos por el protagonista) que han hecho pensar que los tres proceden de un único *Urmythos* primigenio (Beaulieu, 2013: 121).

Virgilio de Servio (Serv. *Georg.* 1.437), y más tardías aún, como Juan Tzetzés (Tzetz. *Chil.* 754).

Sin embargo, la fuente más valiosa para el estudio del mito es Ateneo, que en su *Banquete de los eruditos* ofrece varias versiones, diferentes y en ciertos puntos contradictorias, del relato; el autor de Náucratis cita como fuentes a Nicandro, Escrión de Samos y Alejandro de Etolia (Ath. 7.47-48).

Basándonos en estas referencias, podemos aislar en el mito una serie de elementos susceptibles de vincularlo a la leyenda de Alejandro y el agua de la vida:

a) Además de con el mar, Glauco es una figura que se relaciona con la vegetación, la fertilidad y la regeneración de la flora: su propio nombre denota el color verde (γλαυκός) y Robert Graves sugirió que su lugar de procedencia, más allá de tratarse de un topónimo real de Beocia, es un nombre parlante que podría significar "el que encuentra placer en las flores", compuesto de ἄνθος y ἡδονή (Graves, 1955: 307). Como veremos más adelante con detalle, Glauco se corresponde, por tanto, con el Jeẓr islámico, el "hombre verde" que representa un papel protagónico en el desarrollo de la leyenda de Ḏū 'l-Qarnaīn en la tradición coránica y en el folclor árabe, persa e indio. La vegetación crece frondosa sobre las pisadas de Jeẓr, el inmortal, el que bebió del agua de la vida.

b) Distintas versiones del mito narran la siguiente variante: la manera en que Glauco descubre la hierba de la inmortalidad es por pura casualidad, dejando caer en una pradera un pez que ha capturado en su red. Al contacto con la hierba, el pez vuelve a la vida y retorna al mar saltando sobre la tierra.[398] El asombrado pescador identifica la hierba que había tocado el pez y come de ella. Algunas versiones no mencionan un pez, sino varios (Ov. *Met.* 935-939; Serv. *Georg.* 1.437), y Nicandro de Colofón ofrece una variante en la que es una liebre el animal resucitado (Ath. 7.48). Pero esto último es una excepción, y aunque otros textos antiguos no se detengan a detallar los pormenores del descubrimiento de la hierba, sí identifican a Glauco como pescador, aludiendo

[398] Este motivo recuerda vivamente al prodigio descrito por Heródoto en Hdt. 9.120, aunque no cabe conjeturar relación alguna entre ambos (Henkelman, 2010: 342).

de forma implícita a la participación del pez en el relato.[399] El nexo entre este elemento del mito y el relato del Pseudo-Calístenes es tan evidente que prácticamente descarta la posibilidad de que se trate de una casualidad: el pez que resucita es el indicador del φάρμακον.[400]

c) De alguna manera, el φάρμακον en el mito de Glauco es un puente entre el *Gilgamesh* y la *Novela de Alejandro*. Como en el *Gilgamesh*, en la gran mayoría de las versiones se trata de una hierba (πόα, βοτάνη). Un fragmento de Escrión de Samos citado por Ateneo expresa poéticamente el linaje divino de la planta: καὶ θεῶν ἄγρωστιν εὗρες, ἣν Κρόνος κατέσπειρε ("Y encontraste el forraje de los dioses, el que fue por Crono sembrado"; Ath. 7.48). Nicandro es quizás el primero en mencionar que es junto a cierta fuente (κρήνη) donde crece la hierba prodigiosa (Ath. 7.48). Tal como vemos que el mito evoluciona en la Antigüedad tardía, la fuente ha desplazado a la hierba como φάρμακον. Así lo encontramos en un escolio neoplatónico a Pl. *Resp.* 611c, en el que se expone el mito de Glauco en estos términos: Οὗτος γὰρ περιτυχὼν τῇ ἀθανάτῳ πηγῇ καὶ κατελθὼν εἰς αὐτὴν ἀθανασίας ἔτυχεν ("Este [Glauco] se encontró la inmortal fuente y, lanzándose a ella, obtuvo la inmortalidad"; *cit.* en Friedländer, 1913: 32, n. 3; Beaulieu, 2013: 123). Este texto, que refleja en lo esencial la leyenda del agua de la vida, bien podría ser contemporáneo de la recensión β del Pseudo-Calístenes. Obsérvese que aquí el don se recibe del agua por inmersión, no por ingestión. También en las versiones islámicas de la leyenda, Jeẓr obtiene la inmortalidad bañándose (o haciendo sus abluciones) en el manantial, al igual que el Glauco del mencionado escolio y al igual que el cocinero en el manuscrito P' de la *Homilía de Alejandro* del Pseudo-Jacob Sarugense (*cf. supra* 10.1.1).

d) Un elemento esencial del mito de Glauco es que este, al obtener la inmortalidad, se lanza a las aguas y se convierte en divinidad marina: en

[399] Así, Alejandro el Etolio, que titula Ἁλιεῖ ("El pescador") su poema sobre Glauco de Antedón (Ath. 7.48).

[400] En el imaginario de los antiguos griegos, el símbolo del pez está asociado a la muerte y a las divinidades ctónicas. De acuerdo con el comediógrafo Antífanes, los peces eran Ἑκάτης βρώματα ("la comida de Hécate"; Ath. 8.57). Laurence H. Kant escribe: "*In general, it is likely that persons in the Graeco-Roman World, when they heard, said, or thought of the word 'fish' (ἰχθύς), would have often spontaneously associated it with death.*" (Kant, 1993: 166-167)

griego, θαλάττιον δαίμονα (*cf.* Ath. 7.47 y el mencionado escolio a Pl. *Resp.* 611c, *cit.* en Friedländer, 1913: 32, n. 3); en latín, "*numen marinum*" (Serv. *Georg.* 1.437). En el ms. L del Pseudo-Calístenes, los dos personajes que beben de la fuente de la vida (Andreas y Kalé) se convierten en sendos démones (δαίμων): en el caso de Andreas, específicamente en una divinidad marina.

10.1.6: Otras posibles raíces antiguas del mito.

a) Cristianismo. En el relato que tratamos se dan cita dos elementos, el pez y el agua, que arrastraban ya un largo historial como símbolos sagrados desde tiempos inmemoriales, pero que en la Antigüedad tardía se encontraban fuertemente vinculados al cristianismo. En la época de composición de la recensión β del Pseudo-Calístenes, el cristianismo se había convertido ya en la religión hegemónica del Imperio romano. La aparición de un pez y un manantial de agua en una leyenda asociada a la inmortalidad (o, en transposición a términos cristianos, la salvación del alma) podrían haber cobrado un significado simbólico típicamente cristiano:

- El **pez** es un símbolo cristológico cuyo uso está registrado desde finales del s. II (Rasimus, 2012: 327). La palabra ἰχθύς, además de "pez" en griego, es el acróstico de la fórmula Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ ("Jesucristo hijo de Dios, Salvador"), empleada por los cristianos en la era de las persecuciones. En las paredes de las catacumbas donde se reunían es habitual encontrar representaciones de peces (Rasimus, 2012: 333). Los Evangelios son pródigos en historias sobre peces y pescadores: la multiplicación de los peces (Mt. 14.17-19; Mc. 6.38-43; Lc. 9.13-16; Jn. 6.9-11), la moneda encontrada dentro del estómago de un pez (Mt. 17.27), la pesca milagrosa en el lago Tiberíades (Lc. 5.1-11; Jn. 21.1-14) o el hecho de que buena parte de los apóstoles eran pescadores: al menos, Pedro, Santiago, Juan y Tomás.

Un par de milagros narrados en los apócrifos neotestamentarios recuerdan vivamente al prodigio de la resurrección del pez en Ps.-Callisth. 2.39, rec. β. El primero de ellos figura en los *Hechos de Pedro*, obra datada en el s. II. El original

griego se ha perdido, de modo que transcribimos aquí la versión latina del códice Vercelli (*Actus Vercellenses*):

> Petrus autem conuersus respiciens sardam ad fenestram suspensam, adpraehendens eam ad populum dixit: Si uideritis nunc hunc in aqua natantem sicut piscem, credere poteritis in eum quem praedico? illi autem unianimes dixerunt: Vere credimus tibi. Tunc piscinae adiacenti natatoriae dixit: In nomine tuo, Iesu Christe, quosque adhuc non creditur, coram omnibus istis uiue et nata tamquam piscis. Et misit sardam in piscinam, et uixit et natare coepit.
>
> Entonces Pedro, volviéndose, vio un pescado en salazón (*sardam*) suspendido de la ventana; la cogió y dijo a la gente: "Si ahora viérais a este nadando en el agua como un pez, ¿seríais capaces de creer en aquel que predico?" Y unánimes dijeron: "En verdad te creeríamos." He aquí que había al lado un estanque de peces. Dijo: "En tu nombre, Jesucristo, en el cual estos aún no quieren creer, ¡vive y nada como un pez, en presencia de todos ellos!" Y lanzó el pescado al estanque, y vivió y se puso a nadar. (*Act. Pet.* 13; Lipsius, 1841: 60-61)

Muy similar es el milagro referido en el más tardío *Evangelio de la infancia de Tomás*: a la tierna edad de tres años, Jesús resucita a un pescado en salazón ("*piscem unum aridum*"). Para ello, lo deposita en una piscina pronunciando la fórmula: "*Reiecta sal tuum quod habes et ambula in aqua*" ("¡Expulsa la sal que tienes y nada en el agua!"; *Puer. Thom.* 1.4; *cf.* Tesei, 2010: 436)

- El **agua** que da la vida eterna es el agua del bautismo, sacramento fundamental del culto cristiano, en imitación al bautismo del propio Jesucristo en el Jordán (Mt. 3.13-17; Mc. 1.9-11; Lc. 3.21-22; Jn. 1.29-34). Asimismo, recordemos las palabras de Jesús a la samaritana:

> ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.
>
> Pero el que beba del agua que yo le diere no tendrá sed jamás; más aún, el agua que yo le daré será en él un manantial de agua que fluye hacia la vida eterna. (Jn. 4.14)

En consonancia con este discurso, los escritos de la primera patrística refrendaron la sacralidad de los ritos lustrales, con sus correspondientes implicaciones soteriológicas: el agua del bautismo devuelve simbólicamente la vida a los muertos, como reza este temprano fragmento del *Pastor* de Hermas (s. II):

> ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν. εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες.
>
> En verdad, el sello es el agua; porque al agua descienden muertos y salen vivos de ella. (Herm. *Sim.* 9.16.4)

Un buen ejemplo del papel que representaba la imaginería de fuentes y peces en la escatología cristiana es el *Epitafio de Pectorio* (s. II-IV), hallado en Autún (Rasimus, 2012: 331-332). Sus primeras líneas, de acuerdo con la reconstrucción de Garrucci, se leerían:

> Ἰχθύος ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος ἅτορι σιμνῷ
> Χρῆσ[αι] λαβὼ[ν πηγὴ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοες
> [Θ]εσπισίων ὑδά[τω]ν. τὴν σὴν, φίλε, θάλπε ψυχή[ν]
> Ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου Σοφίης
> Σωτῆρος δ' ἁγίων μελιηδία λάμβανα βρῶσιν
>
> ¡Oh, divino linaje del Pez celestial! Con piadoso corazón
> compórtate entre los mortales, tú que bebes de la inmortal fuente
> cuyas aguas proceden de Dios. Templa, querido, tu alma
> en las aguas eternas de la Sabiduría, pródiga en riquezas.
> Toma el alimento, dulce como la miel, del Salvador de los Santos.
> (Garrucci, 1856: 47)

Obsérvese que estas cinco primeras líneas ocultan el acróstico ΙΧΘΥΣ en sus letras iniciales. Por lo demás, en el último verso citado se percibe con mayor claridad la vinculación de la imagen de las aguas eternas al misterio eucarístico. Sin embargo, recordemos que este tipo de imágenes (el pez, la fuente de la vida eterna) no eran exclusivas del culto cristiano, sino que eran moneda de uso común en las religiones mistéricas que se difundieron por el Imperio en los primeros siglos de nuestra era, con su

énfasis compartido en el lenguaje simbólico y en la soteriología.[401] El cristianismo fue sencillamente el sistema religioso que logró prevalecer frente a los demás en aquel bullente *melting pot* de cultos que fue el Mediterráneo tardoantiguo (Burkert, 1987: 3). Así, Tertuliano enumera distintos cultos mistéricos en boga en su época (isíacos, mitraicos, apolíneos y eleusinos) que, al igual que el cristianismo, hacen uso de ritos lustrales semejantes al bautismo para escenificar "*per lavacrum*" el renacimiento simbólico del iniciando (Angus, 1928: 81)[402]. Teniendo en cuenta esto, rechazamos planteamientos como el de Tommaso Tesei, que pretende dar un origen netamente cristiano al episodio del país de la oscuridad en la *Novela de Alejandro* basándose en el simbolismo del agua de la vida y del Ἰχθύς cristológico (Tesei, 2010: 427-428).

b) <u>India</u>. Una minoría de autores ha propuesto que la leyenda de Alejandro y la fuente de la inmortalidad procede de la tradición india. Recientemente, Alexandra Szalc ha señalado ciertos pasajes del *Mahābhārata* como posibles manifestaciones tempranas del mismo modelo de relato registrado en el Pseudo-Calístenes y en la evolución oriental de la *Novela de Alejandro* (Szalc, 2012: 331-337). Mucho antes, el sanscritista Edward W. Hopkins había puesto esta hipótesis sobre la mesa, sugiriendo que la vía por la que la leyenda llegó a Occidente fue a través de los cristianos nestorianos, quienes la trajeron de la India (Hopkins, 1905: 33). La evidencia textual presentada por quienes defienden este planteamiento resulta, en nuestra opinión, ambigua y de escasa consistencia.

---

[401] Sobre el intercambio e interacción entre las distintas religiones mistéricas de la Antigüedad, citaremos un ilustrativo fragmento de Samuel Angus, cuya parcialidad hacia el cristianismo no es incompatible con un lúcido análisis del fenómeno religioso en los primeros siglos de nuestra era:

> [Mystery religions] borrowed from each other in cult and ritual; they adopted new religious ideas or gave expression to such ideas as were in the air, so that each showed in its vocabulary the same religious terms —baptism, regeneration, identification with the deity, ecstasy, theophanies, cathartic, salvation, immortality. (Angus, 1928: 248)

[402] Burkert aconseja cautela a la hora de asimilar al bautismo cristiano los ritos lustrales de las religiones mistéricas:

> Of course there are various forms of purification, of sprinkling or washing with water, […] but such procedures should not be confused with baptism proper —immersion into a river or basin as a symbol of starting a new life. (Burkert, 1987: 101)

10.1.7: Reelaboración del mito en el Corán y los hadices

Para abordar esta compleja cuestión, que sigue desconcertando y enfrentando a los especialistas, iremos directamente al grano, citando los versículos pertinentes de la decimoctava azora del Corán, que lleva por título *La caverna* (ár. *al-Kahf*):

> 60 wa'iḏ qāla Mūsā lifatāhu lā abraḥu ḥattā abluġa maŷmaʿa al-baḥrayni ʻaw ʻamḍiya ḥuqubāan
>
> 61 falammā balaġā maŷmaʿa baynihimā nasiyā ḥūtahumā fāttajaḏa sabīlahu fī al-baḥri sarabāan
>
> 62 falammā ŷāwazā qāla lifatāhu ātinā ġadāʿanā laqad laqīnā min safarinā hāḏā naṣabāan
>
> 63 qāla ʻara'ayta ʻiḏ ʻawaynā ʻilā aṣ-ṣajrati fā'innī nasītu al-ḥūta wa mā ʻansānīhu ʻillā aš-šayṭānu ʻan ʻaḏkurahu wāttajaḏa sabīlahu fī al-baḥri ʿaŷabāan
>
> 64 qāla ḏālika mā kunnā nabġi fārtaddā ʿalā āṯārihimā qaṣaṣāan
>
> 65 fawaŷadā ʿabdāan min ʿibādinā ʻātaynāhu raḥmatan miṇ ʿindinā waʿllamnāhu min ladunnā ʿilmāan
>
> 60 Acuérdate de cuando Moisés dijo a su paje: "no cejaré hasta llegar a la confluencia de los dos mares, o andaré toda mi vida."
>
> 61 Cuando llegaron a la confluencia de los dos mares descuidaron su pescado, y este emprendió libremente su camino por el mar.
>
> 62 Cuando hubieron atravesado este sitio, Moisés dijo a su paje: "Danos nuestra comida: estamos cansados a consecuencia de este viaje nuestro."
>
> 63 Respondió: "¿Qué opinas? Cuando nos refugiamos en la Roca me olvidé del pez —el demonio me hizo descuidar el pensar en él—, que, milagrosamente, emprendió su camino por el mar".
>
> 64 Moisés dijo: "¡Eso es lo que deseábamos!", y los dos volvieron sobre sus pasos.
>
> 65 Encontraron a un servidor de nuestros servidores a quien habíamos concedido la misericordia que procede de Nos y a quien habíamos enseñado la ciencia que reside en Nos. (*Q.* 18.60-65; trad. de Juan Vernet, 2003: 255-256)

Como es habitual en el Corán, la narrativa resulta críptica y su sentido difícil de desentrañar, pero detectamos en este pasaje dos elementos comunes con el relato del agua de la vida en la *Novela de Alejandro*: a) el pez (presumiblemente muerto) que vuelve a la vida y se escapa, y b) el mandato del protagonista a su servidor de que le prepare la comida ("εὐτρέπισον ἡμῖν προσφάγιον" en Ps.-Callisth 2.39, rec. β). La versión del relato ofrecida por Mahoma es apenas una difusa alusión, destinada por tanto a un público que conoce de sobra la historia; en los siglos ulteriores, para facilitar la comprensión del pasaje, los exegetas coránicos completarán la narración. La reconstrucción del episodio en los hadices corrobora su relación con la *Novela de Alejandro* e incluye detalles de sumo interés para nuestra investigación. La expondremos a continuación de forma sintética, resumiendo y combinando las versiones, muy similares entre sí, de Qatāda' ibn Diʿāma' y Ŷaʿlā ibn Muslim de Basora, los kufíes Sufyān aṯ-Ṯawrī, al-Ḥakam ibn ʿUtayba, Kalbī, Kisā'ī y Abū Isḥāq, ʿUbaydal·lāh ibn ʿAbdal·laḥ ibn ʿUtba' ibn Masʿūd de Medina, el baljí Qutayba' ibn Saʿīd, ʿAntara' ibn ʿAbd al-Raḥman y ʿAṭiyya' ibn Saʿd, todos ellos activos en el s. VIII y primeros años del IX:

Moisés presume ante los judíos de ser el hombre más sabio del mundo. Para poner un freno a su arrogancia y hacerle una cura de humildad, Dios se manifiesta a Moisés y le dice que hay un hombre más sabio que él: su nombre es Jiḍr (per. Jeẓr), "el verde". Moisés pregunta por su paradero, pues arde en deseos de conocerlo, a lo que Dios le responde que Jiḍr vive en una isla junto a la "confluencia de los dos mares" (ár. *mayŷmāʿ al-baḥraīn*), y que para encontrar la localización exacta habrá de recorrer la costa llevando consigo pan de cebada y un pescado en salazón. El lugar donde resucite el pez (ár. *hūt*) indicará el punto donde debe hacerse a la mar para encontrar la isla. Moisés emprende el camino, acompañado por su paje (ár. *fatā*) Yūšaʿ ibn Nūn, el Josué bíblico. Según la ornada versión de Kisā'ī, los dos viajeros pasan por una sucesión de grandes edificios cubiertos por cúpulas y habitados por ángeles. Habiendo dejado atrás estas construcciones, Moisés y Josué se tumban a descansar junto a una roca de la que brota un manantial;[403] ellos no lo saben, pero se trata de la fuente de la inmortalidad. Mientras

[403] La roca aparece en distintas versiones islámicas asociada al manantial del agua de la vida. Podemos quizá aventurar una procedencia de este motivo en la tradición hebrea, concretamente en el relato de la roca de Horeb, de donde milagrosamente Moisés hizo brotar agua para que bebiera el pueblo judío (Ex. 17.1-1). En la Antigüedad tardía, la susodicha roca era visitada por los peregrinos cristianos que se dirigían a los Santos Lugares, como refiere Egeria en su *Itinerario* (Eger. 5.6).

Moisés duerme profundamente, Josué contempla de hito en hito cómo el pescado comienza a agitarse en su cesta, vuelve a la vida y salta en dirección al mar. Josué se propone contárselo todo a Moisés cuando despierte, pero mágicamente lo olvida. Los viajeros prosiguen su camino, y al cabo de un tiempo a Moisés le entra hambre y pide a su paje que le prepare un refrigerio; es entonces cuando Josué echa en falta el pez y recuerda lo ocurrido: Moisés se da cuenta de que ha sido la voluntad de Dios que pasara de largo del lugar que tanto anhelaba encontrar. Ambos vuelven sobre sus pasos y llegan hasta la roca (Friedländer, 1913: 75-96).

Aunque Moisés sustituye a Alejandro como protagonista, es evidente que este relato comparte sus fuentes con el que encontramos en el Pseudo-Calístenes. Entre los orientalistas, esta relación fue señalada por primera vez en 1892 por Mark Lidzbarski y Karl Dyroff;[404] posteriormente, retomaron su estudio Karl Vollers, Richard Hartmann y, sobre todo, Israel Friedländer con su ya mencionada monografía de 1913, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman* (*cf. supra* 10.1.2; Wheeler, 1998b: 192-193).

Aún más intrigante resulta la relación entre el citado episodio y ciertos elementos del *Gilgamesh*, que, como ya hemos apuntado, podría tener cierto parentesco con el relato del agua de la vida en la *Novela de Alejandro* (Wheeler, 1998b: 192; *cf. supra* 10.1.2). Arent Jan Wensinck (1978: 903) establece este vínculo partiendo de dos elementos:

a) El enigmático "servidor de nuestros servidores" de *Q.* 18.65, al que los hadices se refieren como *al-ʿālim* ("el conocedor") e identifican con el no menos enigmático Jiḍr (Friedländer, 1913: 69; Wheeler, 1998b: 195; *cf. infra* 10.3.2). Aunque más adelante ensayaremos una investigación más concienzuda sobre este personaje, baste por ahora destacar que la tradición islámica presenta a Jiḍr como inmortal. De acuerdo con Wensinck, el "servidor" del que habla el Corán equivale al Ut-napištim del *Gilgamesh*: un sabio inmortal cuyo consejo es buscado por el protagonista del relato.

b) La "confluencia de los dos mares" (ár. *maŷmāʿ al-baḥraīn*) marca el lugar donde habita el "servidor" del Corán, del mismo modo que el *Gilgamesh* afirma que Ut-napištim vive "en donde desaguan los ríos" (ac. *ina pi nārāti*; Wheeler, 1998b:

[404] Es, por tanto, flagrantemente incorrecta la afirmación de Manteghi en su reciente monografía: "*Friedländer was the first scholar to use the fish episode to demonstrate the connection between the Alexander stories and the Qur'ān*" (Manteghi, 2018: 123).

208; Wheeler, 2002: 11). Esta parece ser una localización simbólica de gran recorrido en distintas tradiciones sacras: también en el cristianismo se encuentran tradiciones que emplazan el bautismo de Cristo en el punto en que los ríos Jor y Dano unen sus cursos para formar el Jordán (Allen, 1887: 287; Coomaraswamy, 1934: 181). El lugar de la iniciación es, por tanto, la confluencia de las aguas.

Existe una variación del relato aún más ajustada a la *Novela de Alejandro*; esta se remonta a la autoridad de Ibn ʿAbbās, citado por Ibn Isḥāq, citado a su vez por Ṭabarī en su *Tārīj ar-rusul wa 'l-mulūk*. En ella se cuenta cómo el *fatā,* el joven acompañante de Moisés, bebe sin pedir permiso, como Andreas, del manantial de la vida eterna. Jiḍr (*al-ʿālim*) lo castiga enviándolo a los abismos marinos, donde permanecerá, alejado de los hombres, hasta el fin de los tiempos (Crone, 2016: 72). Se trata de un desenlace idéntico al que encontramos en la recensión L del Pseudo-Calístenes y el manuscrito P' de la *Homilía* del Pseudo-Jacob Sarugense: el castigo del cocinero/*fatā* que, al igual que Adán, desafía las prohibiciones divinas al probar el agua de la inmortalidad.

Otra cuestión que resta por tratar es por qué encontramos a Moisés (ár. Mūsā) y no a Alejandro como protagonista del episodio. Hasta el día de hoy, la comunidad académica no ha sabido resolver satisfactoriamente este enigma (Akasoy, 2016: 20), si bien es cierto que ambos personajes comparten ciertos atributos que podrían provocar fácilmente la confusión (*cf. supra* 4.2.1). Si efectivamente existió un vínculo con una versión tardía del *Gilgamesh* o un derivado del mismo, la presencia de Mūsā en el relato podría provenir del nombre de la montaña que atraviesa Gilgamesh en su búsqueda de Ut-napištim y la hierba de la inmortalidad: esta recibe en acadio el nombre de Mašum o Māšu, "Los gemelos" (Dalley, 1997: 223); en la *Homilía* del Pseudo-Jacob Sarugense, la versión preislámica del mito más próxima al Corán, se ha convertido en el monte Masis, Masas o Musas (Henkelman, 2010: 335). No sería extraño que en algún punto de la transmisión del relato el orónimo se hubiera confundido con el antropónimo.[405]

Con permiso de los musulmanes ortodoxos, consideraremos para nuestros fines académicos que el autor del Corán no es Dios, sino Mahoma, quien para su composición se valió de un agregado de discursos heterogéneos procedentes de las tradiciones que se

[405] Otras teorías sobre por qué Moisés aparece como protagonista del relato, partiendo de la tradición judía, son propuestas en Wheeler, 1998a: 155.

daban cita en la península arábiga y su entorno.[406] Mahoma entró en contacto con el material destinado a amalgamarse formando el Corán durante sus viajes como mercader (Vernet, 2001: 59); así fue como seguramente llegó a conocer la leyenda del pez que resucita y el sabio inmortal, entreverada con la del agua de la vida. De acuerdo con el rabino Friedländer (1913: 65), la fuente de Mahoma para este particular sería una versión de la historia muy próxima a la *Homilía de Alejandro* de Jacob Sarugense, difundida por monjes nestorianos en el norte de Arabia (*cf. supra* 3.6.2), y por tanto la sustitución de Alejandro por Moisés habría sido un lapsus del profeta.[407] Pero era Friedländer quien cometía un error, ya que estaba datando cien años por delante la *Homilía* (Friedländer, 1913: 67), texto que, según los actuales especialistas, se trata de un pseudoepigráfico.[408] Esto significa que la *Homilía* y el Corán serían prácticamente contemporáneos.

Por tanto, la opción que parece más posible es que debamos a una fuente común el origen de las distintas versiones del mito que surgen en Oriente Medio en torno a los ss. V-VII, verbigracia: a) el mito de Alejandro y el río del paraíso en el Talmud babilónico; b) el episodio del agua de la vida en el Pseudo-Calístenes; c) el pasaje de Moisés y el pez en el Corán. Esta sería probablemente un relato de tradición oral, bien conocido en la zona del limes oriental, que consistiría en esencia en una reelaboración de motivos ya presentes en la antigua epopeya de *Gilgamesh*. La presencia residual de la antigua religión griega en la zona (recordemos el enclave pagano de Harrán) posibilita igualmente establecer una conexión con el mito de Glauco. Quizá lo más probable es que el relato original, dado el gran potencial simbólico de sus elementos, se convirtiera en un texto interreligioso, usado por diferentes tradiciones para sus propios fines. Mahoma podría haber escuchado la leyenda de labios de judíos, cristianos nestorianos, paganos resilientes

[406] Sobre el proceso de composición del Corán, *cf.* Vernet, 2001: 111-128.

[407] "*Wie sonst, so war Muhammed auch hier auf mündliche Berichte angewiesen und, wie in unzähligen anderen Fällen, hat er auch hier schlecht gehört und schlecht wiedergegeben. Er verwechselt Alexander mit Moses und bringt manches hinein, was nicht dazu gehört.*" (Friedländer, 1913: 63)

[408] Casi cien años después, Brannon Wheeler, obstinadamente, ha fundamentado parte de sus estudios sobre la *Novela de Alejandro* basándose en la muy dudosa suposición de que la *Homilía* data del s. VI y no es una obra pseudoepigráfica, lo que le ha valido el descrédito de su por lo demás excelente trabajo por gran parte de sus colegas (Wheeler, 2002: 12; Van Bladel, 2007: 59). Aun así, el recientemente publicado estudio de Haila Manteghi sobre Alejandro en la tradición persa sigue tomando como válida la (dudosa) cronología que Friedländer y Wheeler propugnaran para la *Homilía* (Manteghi, 2018: 123-124).

o maniqueos quizás. Una gran diversidad de confesiones que, sin embargo, tenían algo en común en este preciso momento de la historia: su deriva hacia lo esotérico, un plano simbólico del que el episodio del agua de la vida es una auténtica *summa*.

10.1.8: El mito en la rama árabe del Pseudo-Calístenes

A continuación del episodio de Moisés y el pez, la decimoctava azora del Corán registra las gestas de Ḏū ʻl-Qarnaīn, que recorre el mundo y levanta un muro para contener a los pueblos de Gog y Magog (*Q.* 18.83-102; *cf. supra* 4.2.1). Al ser identificado con este Ḏū ʻl-Qarnaīn, el Alejandro histórico pasa a convertirse en una figura de prestigio como rey profeta para los autores musulmanes del Medievo. La principal fuente de información sobre Alejandro que estos tenían a su alcance era, por supuesto, el Pseudo-Calístenes en sus distintas variantes textuales, en las cuales, desde la recensión β, ya estaba consolidada la presencia del episodio que ahora nos interesa: el del agua de la vida. La asimilación de Alejandro/Iskandar a Ḏū ʻl-Qarnaīn despertó un gran interés entre los eruditos islámicos por los hechos narrados en el Pseudo-Calístenes, que fueron tomados al pie de la letra desde un punto de vista historiográfico. Así, vemos que obras de historia como el *Tārīj al-rusul wa ʻl-mulūk* de Ṭabarī (s. X), el *Kitāb al-buldān* de Ibn al-Faqīh al-Hamadānī (s. X) y el *Kitāb al-kāmil fi ʻt-tārīj* de Ibn al-Aṯīr (s. XIII) mencionan con la mayor seriedad, como un hecho histórico verídico, el viaje de Alejandro a las regiones circumpolares en busca del pozo de la inmortalidad (Perlmann, 1987: 94; Doufikar-Aerts, 2010: 26 y 136).

Asimismo, en el seno de la tradición árabe surgen una plétora de versiones islamizadas de la *Novela de Alejandro* que contienen el relato del agua de la vida: el *Qiṣṣat al-Iskandar* de ʻUmāra, el anónimo *Ḥadīṯ Dhī ʻl Qarnaīn* andalusí, el *Qiṣṣat Dhī ʻl Qarnaīn* de Abū ʻAbd al-Malik o el *Sīrat al-malik Iskandar Dhī ʻl Qarnaīn* de Quzmān, todos ellos estudiados por Faustina Doufikar-Aerts (2010: 37-38, 47, 53-54, 60-61 y 171-180). Si bien en la recensión β del Pseudo-Calístenes el episodio en cuestión aparecía como una mera anécdota que casi pasaba desapercibida en el conjunto del argumento, en las versiones árabes de la *Novela* el mismo episodio pasa a significar la culminación de los viajes de Iskandar y, por ende, clímax de la narración entera.

El episodio del agua de la vida en la rama árabe de la *Novela* presenta una notable diferencia respecto de sus predecesores grecobizantinos y sus contemporáneos occidentales: Jiḍr, el personaje que la exégesis coránica identificaba con el sabio inmortal mencionado en *Q.* 18.65, sustituye al cocinero, Andreas, como acompañante de Iskandar. Una novedad destacable en la línea argumental es que Iskandar encomienda a Jiḍr la misión de explorador, avanzando en la vanguardia de la expedición, y le hace entrega de una piedra preciosa que brilla en la oscuridad para que le ilumine el camino (Doufikar-Aerts, 2010: 172-173); sobre la significación de este objeto trataremos más adelante, a propósito de los textos de Ferdōsí y Neẓāmí (*cf. infra* 10.1.9.1). Durante la travesía por el país de la oscuridad, Jiḍr se desvía del camino tomado por Iskandar y encuentra la fuente de la vida, cuyas aguas son, según una glosa frecuentemente repetida en el género del *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, "blancas como la leche, frías como el hielo y dulces como la miel" (Casari, 2011: 103). Allí hace sus abluciones y alaba a Dios, obteniendo de esta manera la inmortalidad. Jiḍr acude ante Iskandar, deseoso de hacerle partícipe de su descubrimiento, pero, en la oscuridad, no es capaz de encontrar la fuente una segunda vez (Doufikar-Aerts, 2010: 172-173). Todas las versiones árabes, a excepción de la de Quzmān,[409] suprimen el motivo del pez, que, aun proviniendo originariamente del mismo mito, en la tradición islámica no se suele asociar al ciclo de Iskandar Ḏū 'l-Qarnaīn, sino a *Q.* 18.60-65 (*cf. supra* 10.1.7).

10.1.9: Versiones persas del mito

En el *Šāhnāmé*, Ferdōsí presenta el episodio según la versión árabe canónica que acabamos de reseñar: en las tinieblas, Eskandar y su acompañante Jeẓr llegan a una bifurcación. Eskandar y el ejército siguen por un camino, mientras que Jeẓr se desvía por el otro. Es allí donde encuentra la fuente de la vida; tras orar, beber de sus aguas y hacer sus abluciones, Jeẓr parte sin más y desaparece de la narración, sin llegar a encontrarse de nuevo con Eskandar (Frd. *ŠN* 34.33). El *Eskandarnāmé* anónimo tampoco añade nada nuevo a la versión árabe habitual (*Esk.* 15; Afshar, 1964: 208-209). Sin embargo, Neẓāmí

[409] *Cf.* Doufikar-Aerts, 2010: 171, n. 177.

tendrá mucho que decir al respecto, ya que su *Šarafnāmé* presenta el *textus amplior* del mito en toda la tradición de la *Novela de Alejandro*.

A la manera de Heródoto, Neẓāmí ofrece tres versiones distintas de la historia, atribuidas a otras tantas fuentes: a) la de los "magos" (per. *maŷusiān*), que indica inequívocamente una fuente pahlaví; b) la de los "rumíes" (per. *rumiān*), que en principio apuntaría hacia la tradición occidental, griega o bizantina; c) la de los "árabes" (per. *tāziān*). Así pues, cada una de las tres versiones se asocia a una de las tres grandes confesiones que interactúan con la rama oriental de la *Novela de Alejandro*: zoroastriana, cristiana y musulmana. Transcribimos a continuación el pasaje en su integridad:

Sekandar čō āhang-e Ẓolmāt kard
ʿenāyat be tark-e mohemmāt kard

ʿanān kard suye siāhí rahā
nahān šod čō mah dar dom-e eždehā

čenān dād farmān darān rāh-e nō
ke Jeẓr-e peyambar bovad pišrō

šatābandé jengi ke dar zir dāšt
bedú dād ku zahré-ye šir dāšt

badān tā badān tarktāzí konad
sōye ābjōr čāré sāzi konad

yeki guharaš dād kāndar maġāk
be āb āzmudán šodí tā banāk

bedú goft ke ín rāh rā piš o pas
tō-í pišrú nist piš az tō kas

ŷaridé be har su ʿanān tāz kon
be hošyār-e maġzí naẓar bāz kon

koŷā āb-e ḥeivān bar ārad foruġ
ke rajšandé guhar naguyad doruġ

bejōr čōn tō jōrdí be nik ajtarí
nešān dé marā tā ze man bar jōrí

be farmān-e u Jeẓr-e jeẓr ajarām
be āhang pišiné bar dāšt gām

ze hanŷār-e laškar be yeksú fetād
naẓarhā be hemmat ze har su gošad

čō besyār ŷost ān rā dar nahoft
nemišod lab-e tešné bā āb ŷoft

foruzandé guhar ze dastaš betāft
forú did Jeẓr ānče miŷost yāft

padid āmad ān češmé-ye sim rang
čō simi ke pālāyad az nāf-e sang

na' češmé ke ān zin soján dur bud
vagar bud ham češmé-ye nur bud

setāré čeguné bovad ṣobḥgāh?
čenān bud agar ṣobḥ bāšad pegāh

be šab māh-e nākāsté čōn bovad?
čenān bud agar mah be afzún bovad

ze ŷonbéš nabōd yek dam ārāmgir
čō simāb bar dast-e mafluŷ-e pir

nadānam ke az pākí-e peikaraš
če mānandegí sāzam az ŷuharaš

nayāyad ze har ŷuhar ān nur o tāb
ham ātáš tavān jānd yaʿní ham āb

čō bā češmé Jeẓr āšnāí gereft
bedú čašm-e u rušanāí gereft

forud āmad o ŷāmé bar kand čost
sar o tan bedān češmé-ye pāk šost

vazú jōrd čandān ke bar kār šod
ḥayāt-e abad rā sezāvār šod

hamān jeng rā šost o sirāb kard
mey-e nāb dar noqré-ye nāb kard

nešast az bar-e jeng-e ṣaḥrā navard
hami dāšt didé bedān ābjōrd

ke tā čōn šah āyad be farjondegí
čō dar češmé yek čašm zad bengarid
bedānest Jeẓr az sar-e āgahí
ze maḥrumí-e u nah az jašm-e u
darin dāstān rumyān-e kohán
ke Elyās bā Jeẓr hamrāh bud
čō bā yekdegar ham dorud āmadand
gošādand sofré barān češmé sār
barān nān ke buyātar az mošk bud
ze dast-e yeki zān dō farroj homāl
basičandé dar āb-e piruzé rang
čō māhí be čang āmadaš zandé bud
bedānast kān češmé-ye ŷānfazāi
bejōrd āb-e ḥeivān be farjondegí
hamān yār-e jōd rā jabardār kard
šegaftí našod kāb-e ḥeivān gohar
šegaftí darān māhí-e mordé bud
ze māhí o ān āb-e guhar fešān
ke bud āb-e ḥeivān degar ŷāigāh
gar ābist rušán darín tiré jāk
čō Elyās o Jeẓr ābjōr yāftand
ze šādābí-e kām-e ān sar goẓašt
ze yek češmé ru'yā šodé dāné šān
Sekandar be omid-e āb-e ḥayāt
sar-e jiš rā sabzí az češmé ŷost
čehel ruz dar ŷostán-e češmé rānd
magar garmí dar del-e tang dāšt
ze češmé nah sāyé resad balke nur
agar češmé bā sāyé budí ṣavāb
čō češmé ze jōršid šod jōšgavār
bali češmé rā sāyé behtar ze gard
forumand josrō darān sāyegāh

beguyad ke hān češmé ye zendegí
šod ān češmé az čašm-e u nāpadid
ke Eskandar az češmé mānad tohí
nahān gašt čōn češmé az čašm-e u
be nuʿi degar gofté-and in soján
darān češmé ku bar goẓargāh bud
bedān āb češmé forud āmadand
ke češmé konad jōrd rā jōšgavār
namak yāfté māhí-e jošk bud
dar oftād māhí dar āb-e zolāl
basičid tā māhí ārad be čang
pažuhandé rā fāl farjandé bud
be āb-e ḥayāt āmadaš rahnamāi
baqā-ye abad yāft dar zendegí
ke u niz jōrad āb azān ābjōrd
konad māhí-e mordé rā ŷānevar
ke bar češmé-ye zendegí rah namud
degar dād tārij-e tāzí nešān
maŷusí o rumí ġalaṭ kard rāh
ġalaṭ kardan ānjōrdaš če bāk?
azān tešnegān ruí bar tāftand
yeki šod be daryā, yeki šod be dašt
dō češmé šodé āsiā jāné šān
hami kard dar ranŷ o sajti ṣabāt
ke sirābtar sabzí az češmé rost
barú sāyé nafgand o dar sāyé mānd
ke bar češmé o sāyé āhang dāšt?
vali kam bovad čašm az sāyé dur
koŷā sāyé bā češmé-ye āftāb?
čerā zir-e sāyé šod ān češmé sār?
kazān hast šuridé zeín hast sard
čō sāyé šodé ruz bar vei siāh

Sekandar, cuando tomó la decisión de ir a Ẓolamāt, / apartó su atención de los demás asuntos importantes. / Tomó las riendas en dirección a las tinieblas, / se ocultó

como la luna tras la cola del dragón.[410] / Dio la orden de que, en aquel camino inexplorado, / fuera en vanguardia el profeta Jeẓr. / Le cedió su propio caballo, un brioso corcel blanco / que tenía el coraje de un león, / para que, galopando de aquí para allá, / encontrara la forma de llegar al manantial. / Le dio una gema que, en la oscuridad, / al detectar agua se volvía resplandeciente. / Díjole: "En este camino, por doquiera que pases, / tú eres el pionero, nadie vino antes que tú. / ¡Cabalga, jinete, en todas direcciones! / Mantente bien atento, agudiza tu percepción. / Allá donde esté el agua de la vida, emitirá resplandor / esta piedra preciosa, que no dice falsedad. / Bebe, y cuando, para tu fortuna, hayas bebido, / dame las indicaciones y recibirás de mí una recompensa." / Conforme a su mandato, Jeẓr, haciendo crecer la vegetación a su paso, / avanzó en dirección a la vanguardia. / Dejó atrás al grueso del ejército, / puso en su misión todos los sentidos. / Mientras se esforzaba en buscar el agua en su escondite / no probaron el agua sus sedientos labios. / Cuando la refulgente gema se puso a brillar en su mano / miró Jeẓr hacia abajo y encontró lo que estaba buscando. / Se hizo visible aquella fuente de aguas plateadas / como plata que brotara de las entrañas de la tierra; / no una fuente, que corta se queda esta palabra: / si algo era, era más bien una fuente de luz. / ¿Cómo es el lucero del alba? / Así brillaba, como si fuera la estrella de la mañana. / ¿Cómo es una noche de luna llena? / Así brillaba, como luna en plenitud. / Cayendo trémula en chorro, ni un momento estaba quieta, / cual mercurio en la mano vacilante de un anciano. / Para describir la pureza de su aspecto, no sé / con qué sustancia podría compararla, / pues no emana de cosa alguna tal luz y tal fulgor: / diríase que es fuego y que es agua al mismo tiempo. / Cuando Jeẓr descubrió la fontana, / se le iluminaron los ojos con su brillo. / Descabalgó y se desprendió de sus vestiduras en un instante, / cabeza y cuerpo lavó en aquella fuente de pureza / y de ella bebió hasta hartarse: / fue merecedor de la vida eterna. / Asimismo, lavó al caballo y dejó que saciara su sed: / llenó de puro vino aquel cáliz de plata pura.[411] / Montó a lomos del caballo, viajero del desierto, / sin perder de vista aquel manantial, / pensando en la buena nueva que daría al rey cuando llegase, / diciéndole: "¡Hela aquí! ¡La fuente de la vida!" / Pero en un abrir y cerrar de ojos, / desapareció la fuente de su vista, / y supo Jeẓr, por su buen entendimiento, / que Eskandar no probaría de sus aguas. / Temiendo su decepción, que no su ira, / se esfumó también él, como la fuente ante sus ojos.

[410] Se refiere al nodo lunar conocido como *cauda draconis*, donde se producen los eclipses lunares.

[411] Se refiere al caballo: per. *jeng* designa un caballo blanco.

Los antiguos rumíes esta historia / la contaron de forma diferente: / decían que en el camino coincidieron Elías y Jeẓr, / que junto a la fuente se encontraron por casualidad. / Una vez que se hubieron saludado, / tomaron asiento junto a aquel manantial; / extendieron un mantel junto a la fuente de aguas puras / para que la proximidad de la corriente hiciera la comida placentera. / Sobre el pan, más aromático que el almizcle, / pusieron un pescado seco en salazón. / A uno de estos afortunados compañeros de viaje / se le cayó de la mano el pez al agua límpida, / y fue a buscarlo. En las aguas de color turquesa / metió la mano para recuperarlo. / Cuando fue a agarrar al pez, este estaba vivo: / la fortuna había sonreído al bienaventurado. / Comprendió que en aquel manantial dador de vida / fluían las aguas de la inmortalidad. / Bebió del agua de la vida: gracias a su buena fortuna / obtuvo para su existencia duración eterna. / De esto a su compañero le hizo sabedor / para que él también bebiera el agua del manantial. / Lo milagroso no es que el agua de la vital esencia / a un pez muerto le devolviera la vida, / lo milagroso es que fuera aquel pez muerto / el que mostró el camino a la fuente de la vida.

Sobre el pez y aquellas aguas, cuyas gotas como joyeles centellaban, / ofrecen otra versión las crónicas de los árabes: / que el agua de la vida estaba en otro lugar, / que el mago y el rumí erraron el camino; / y es que, si el agua era resplandeciente en aquella tierra tenebrosa, / ¿cómo podría no encontrarse fácilmente el manantial? / Cuando Elías y Jeẓr hallaron la fuente / estaban lejos de los demás, de los sedientos. / Tras aquella aventura en que refrescaron su paladar / uno se fue al mar, otro al desierto. / Una sola fuente llevó a sazón el grano de su deseo de inmortalidad: / al molerlo en el molino se tornó dos fuentes. / Sekandar, en la esperanza de encontrar el agua de la vida, / se mantenía firme frente a penurias y calamidades; / giraba la cabeza buscando el umbroso verdor que indica una fuente, / que en ningún sitio crece tan exhuberante la vegetación como en torno a una fuente. / Cuarenta días cabalgó en busca del manantial, / la fuente no le dio sombra y en la sombra se quedó. / ¿Acaso se le apagó, en su desesperación, el anhelo / por encontrar la fuente y la sombra? / La fuente no arrojaba sombra, sino luz, / pero su vista se había debilitado con tanta oscuridad. / Si a un oasis se le aprecia por dar sombra, / ¿dónde está la sombra en el manantial del sol? / Si una fuente nos refresca del calor del sol, / ¿cómo es que esta fuente está entre tinieblas? / Sí, mejor le viene a la fuente la sombra que el polvo, / que por este se enturbiaría, por aquella se mantiene fresca. / Se extravió el rey en aquel lugar de sombras, / negros como las sombras se tornaron para él los días (Nẓ. *ŠN* 65.9-66; Waḥid Dastgerdí, 2015: 508.8-512.10)

Neẓāmí aprovecha este pasaje, clímax del *Šarafnāmé*, para dar muestra de su erudición y del calado místico-simbólico del relato. A la luz del desarrollo previo de este episodio en la tradición de la *Novela de Alejandro*, encontramos una serie de puntos que nos dan pie a reflexionar sobre otros tantos aspectos relativos a su transmisión, significado e implicaciones. Veámoslos en detalle.

10.1.9.1: El relato de los magos. Aunque Neẓāmí no especifique de forma explícita que su primera versión del relato se corresponde a la tradición persa, esto se infiere del segundo *mesraʿ* del *beit* 65.53: antes de narrar la versión árabe, dice que "el mago y el rumí erraron el camino" ("*mayûsí o rumí ġalaṭ kard rāh*"), aludiendo a las dos versiones que acaba de exponer. En la poesía persa medieval es habitual ver calificados a los persas preislámicos de *mayûsiān* ("magos"), aunque en rigor se trate de una sinécdoque (la clase sacerdotal por la totalidad del pueblo). En cualquier caso, el término *mayûsí* se aplica a una persona que profesa la religión de Zoroastro.

Esta primera versión del relato del agua de la vida es muy semejante a la narrada por Ferdōsí en el *Šāhnāmé*, obra con la que Neẓāmí, como ya hemos apuntado anteriormente, mantiene un diálogo intertextual constante a lo largo del *Šarafnāmé* (*cf. supra* 5.4.2). De hecho, en tiempos de Neẓāmí ya era corriente entre los musulmanes ortodoxos acusar a Ferdōsí de criptozoroastriano, y por tanto un *mayûsí* con todas las de la ley (*cf. supra* 5.2.3). Aunque Neẓāmí se cuida mucho de no repetir las palabras del *Šāhnāmé*, la secuencia básica de los hechos es la misma en ambos textos: 1) Eskandar cede a Jeẓr la gema luminosa; 2) en las tinieblas, Jeẓr se separa del resto del grupo; 3) Jeẓr encuentra la fuente, se lava en ella la cabeza y el cuerpo y luego bebe de sus aguas. Pero pese a las precauciones del poeta de Ganŷé, hay algún *mesraʿ* muy similar entre las dos versiones, lo que viene a confirmar que Neẓāmí parte del texto de Ferdōsí: "*barān āb-e rōšán sar o tan bešost*" ("en aquella agua luminosa lavárase cabeza y cuerpo") en el *Šāhnāmé* (Frd. *ŠN* 34.33.28), frente a "*sar o tan bedān češmé-ye pāk šost*" ("cabeza y cuerpo lavó en aquella fuente de pureza") en el *Šarafnāmé* (Nẓ. G. *ŠN* 65.31).

El hecho de que Neẓāmí la relacione con los *mayûsiān* apunta, por tanto, a que esta primera historia estaba imbricada en la tradición textual persa desde épocas muy anteriores a Ferdōsí; de modo que, casi con total seguridad, se podría afirmar que el mito de Eskandar, Jeẓr y el agua de la vida aparecía en el *Jodāynāmé* pahlaví, y lo haría presentando los elementos argumentales característicos de esta primera forma del relato:

a) Eskandar entrega a Jeẓr la piedra luminosa; b) se omite el motivo del pez; c) solamente Jeẓr encuentra el manantial; d) Jeẓr evita el reencuentro con Eskandar después de beber el agua de la vida.

Dos detalles llaman poderosamente la atención en este primer segmento del relato: uno es la gema (per. *gōhar* o *guhar*) luminosa que Eskandar ofrece a Jeẓr para ayudarle a encontrar el agua de la vida en medio de la oscuridad, un motivo habitual en las versiones árabes de la *Novela* (*cf. supra* 10.1.8). En Neẓāmí este objeto mágico tiene una doble lectura: en persa, el vocablo *gōhar* denota una piedra preciosa, pero también el alma. A estas alturas de nuestro análisis del episodio, resulta evidente que el viaje de Eskandar y Jeẓr al país de la oscuridad es una catábasis en toda regla, de resonancias mistéricas y escatológicas. Jeẓr, como iniciado, debe penetrar en las tinieblas (la muerte; *cf. infra* 10.1.9.3) e, iluminado por el resplandor de la joya (*gōhar*, el alma pura), descubrir el manantial (la vida eterna). Este código simbólico está claramente emparentado con el orfismo y los cultos mistéricos de la Antigüedad, pero también con la soteriología zoroástrica.

La palabra usada por Ferdōsí, predecesor de Neẓāmí, para designar la piedra luminosa no es *gōhar*, sino *mohré*; este término hace referencia a la piedra mágica que se suponía que se encontraba en el cráneo de ciertas serpientes (Steingass, 2007: 1354). De esta leyenda, de carácter paradoxográfico, ya se hicieron eco las antiguas fuentes griegas: Filóstrato describe vívidamente las cacerías de serpientes o dragones (δράκων) en las que supuestamente se embarcaban los nativos de la India para obtener las piedras (λίθοι) que se forman en el interior de su cabeza (Philostr. *V A* 3.8.2).

El *mohré* de Ferdōsí equivale al fabuloso carbunclo de la épica medieval occidental, del que las *chansons de geste* decían que resplandecía con luz propia en plena noche (Harden, 1960: 59-60). Como la gema de Jeẓr, el carbunclo está también cargado de connotaciones simbólicas. Si el *mohré* se forma en el cráneo del dragón, el carbunclo se encuentra en la base del cuerno del unicornio; al menos, así lo cuenta en su *Parzival* Wolfram von Eschenbach (9.1494-1501). La tesis de que el *Parzival* parte de un modelo persa, propuesta por orientalistas alemanes de la vieja escuela desde Gustav Salomon Oppert a Fridrich von Suhtscheck (Hopkins, 1905: 12), quedó olvidada, que no desestimada, cuando pasó la moda académica de los estudios comparados; pero quizás no sería mala idea desempolvarla.

El elemento más original de esta primera versión de Neẓāmí es el caballo: un trasunto iranio de Bucéfalo que acaba siendo cedido a Jeẕr y participando junto a él de la inmortalidad, algo que ocurre únicamente en este texto.

El *Eskandarnāmé* anónimo coincide también, *grosso modo*, con esta versión del relato, aunque no hace mención de la piedra luminosa. De hecho, el Jeẕr del *Eskandarnāmé*, perdido en la oscuridad, encuentra el manantial a tientas:

> Pas yek ruz nāgāh Jeẕr ʿalaihi ‘s-salam čizi dar dast dāšt, az dast-e u bar zamín oftad. U dast farā kard tā ān čiz bar dārad. Dast-e u bar āb āmad.
>
> Después un día ocurrió inesperadamente que Jeẕr (la paz sea con él)[412] llevaba una cosa en la mano y se le cayó a la tierra. Extendió la mano para recoger aquella cosa. Entonces su mano dio con agua. (*Esk.* 15; Afshar, 1964: 208)

Resulta un tanto chocante que el autor no mencione cuál es la “cosa” (per. *čiz*) que se le ha caído a Jeẕr. El conocedor de la tradición del Pseudo-Calístenes sobreentiende que se trata de un pescado en salazón. Pero ¿por qué este secretismo, en principio innecesario?

10.1.9.2: El relato de los rumíes. ¿A quiénes se refiere Neẓāmí con “*rumiān-e kohán*”, “los antiguos rumíes”? Ya hemos discutido en un capítulo anterior los problemas que plantea la ambigüedad de este gentilicio en la literatura persa medieval, pudiendo significar “romanos”, “griegos”, “bizantinos”, “sirios” o “anatolios” indistintamente (*cf. supra* 5.5.4). Aún más problemas plantea el desarrollo del relato, cuyo rasgo principal es el desdoblamiento de Jeẕr en dos personajes, Jeẕr y Elías, algo totalmente ajeno a las versiones occidentales de la *Novela*. En la tradición islámica, los roles de Jeẕr y Elías se confunden y sus identidades se solapan. Ambos son sabios, santos y profetas; ambos nacieron en la edad de la ignorancia, pero continúan vivos a día de hoy merced al don de la inmortalidad que les fue concedido por la providencia divina (*cf. infra* 10.3.3)[413]. Sin

[412] “*ʿAlaihi ‘s-salam*” es la fórmula árabe utilizada convencionalmente por los musulmanes tras pronunciar el nombre de un profeta.

[413] En la historia de la literatura española, sin ir más lejos, encontramos un ejemplo de esta tradición. El padre Feijoo, en sus *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760), refiere una leyenda de origen persa, procedente de la *Biblioteca oriental* de Herbelot, sobre la visita de Elías, errante e inmortal, a un caudillo musulmán en los primeros años de la Hégira:

embargo, hay un motivo que conecta esta segunda versión narrada por Neẓāmí con el Pseudo-Calístenes griego: el del pez. El τάριχος ("pescado en salazón") de la recensión β aparece fielmente reflejado en el "*namak yāfté māhí-e jošk*" ("pescado seco en salazón") del *Šarafnāmé*.

En efecto, el pez que resucita, y que al hacerlo desvela la localización de la fuente de la vida, es un motivo argumental que en el mundo islámico, desde su inclusión en el Corán, aparece típicamente ligado a la historia de Moisés (*Q.* 18.60-65; *cf. supra* 10.1.7), pero no, por regla general, a la de Eskandar Ḏū 'l-Qarnaīn (*cf. supra* 10.1.8). Neẓāmí, haciendo gala de bibliófilo, filoheleno y erudito, redescubre y reivindica este vínculo.

La variante de los dos profetas y el pez aparece también, de forma excepcional, en el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, siguiendo un patrón muy semejante a la versión expuesta por Neẓāmí en segundo lugar. En el *Dārābnāmé*, Jeẓr y Elías, durante su travesía por las tinieblas, encuentran una fuente que mana un líquido aromático parecido a la leche. Allí hacen un picnic con pescado asado, y tras comer arrojan las raspas a la fuente, viendo maravillados cómo los peces vuelven a la vida. El ángel que guarda la fuente les invita entonces a beber de sus aguas, que Dios ha reservado para ellos dos tan solo. Ambos beben; el agua es fría como el hielo y dulce como el azúcar. Acto seguido, se entregan a la oración. Decididos a compartir aquel don con Eskandar, empapan un pañuelo en el agua, pero cuando se reúnen con él el pañuelo ya se ha secado. Al pretender enseñarle el emplazamiento de la fuente, son incapaces de encontrarlo (Gaillard, 2004: 398-399). La descripción del manantial concuerda con la ya mencionada glosa de los *Qiṣaṣ al-anbiyā'*: sus aguas son "blancas como la leche, frías como el hielo y dulces como la miel" (en este caso, el azúcar; *cf. supra* 10.1.8 y Casari, 2011: 103). Por lo demás, no deja de ser curioso que, pese a que en su globalidad el *Dārābnāmé* representa la versión más genuinamente irania del mito de Alejandro, el episodio del agua de la vida siga el esquema argumental que Neẓāmí consideraba propio de las fuentes "griegas antiguas" (*rumiān-e kohán*).

> Pareció ante él un viejo calvo, con un báculo en la mano, que tenía todo el aire de un *Dervis*, o Religioso Mahometano; el cual, preguntado de su nombre, y estado […] respondió, que se llamaba *Zerib-Bar-Elia*, y que habitaba aquel sitio por orden de Jesu-Christo, que le había dejado en este mundo, para vivir en él hasta su segunda venida. (Feijoo, *Cartas eruditas* 2.25.18)

10.1.9.3: El relato de los árabes. La tercera versión ofrecida por Neẓāmí es la que él considera la verdadera (no en vano dice que "el mago y el rumí erraron el camino"), y resulta en extremo desconcertante y ardua de interpretar. El fondo de la narración se espesa con símbolos y alegorías que nos remiten a una dimensión esotérica subyacente. Abunda en el motivo de la duplicación del profeta en Elías y Jeẓr, ya presente en la versión rumí que el autor acaba de referir; pero no solo se duplica el protagonista, sino también las fuentes: lo que en principio era un único manantial se convierte en dos fuentes vivas, que son los dos profetas que han devenido inmortales al beber de sus aguas. La singular imagen empleada por Neẓāmí, el deseo de inmortalidad como un grano de cereal (*dāné*) que es triturado en el molino (*āsiā*) de la providencia, podría hacer referencia a un símbolo de la gracia divina en la tradición islámica: el fruto del árbol de la vida, que en los hadices aparece como un grano de cereal (per. *dāné*; Hadromi-Allouche, 2016: 116-120; *cf. supra* 9.1.3).[414]

Los últimos versos del pasaje dan vueltas a un intrincado juego de palabras e ideas (del que hemos intentado ofrecer, dentro de su dificultad, una traducción lo más ajustada posible) en el que se contraponen dos bloques conceptuales: la oscuridad (per. *sāyé*, "sombra", emparentado con el gr. σκιά) frente a la luz (per. *āftāb, joršid*, "sol", y *nur*, "luz"). La fuente de la inmortalidad aparece como una paradójica síntesis entre los términos de esta dualidad, eco de las doctrinas del zoroastrismo, del maniqueísmo y de la escuela *ešrāqí* de Šehāb ad-Din Yaḥyā as-Sohravardí. Neẓāmí se muestra en este pasaje como un digno heredero de la compleja mística de la luz que ha caracterizado, a través de sus distintas religiones, al mundo iranio. Muy sutilmente, el poeta desvela al final del pasaje que la fuente (per. *češmé*) no pertenece al mundo físico, sino al plano suprasensible: "*bali češmé rā sāyé behtar ze gard / kazān hast šuridé zín hast sard*" ("Sí, mejor le viene a la fuente la sombra que el polvo, / que por este se enturbiaría, por aquella se mantiene fresca"). El polvo (per. *gard*) se refiere aquí al plano corpóreo; la sombra se

[414] Es tentador relacionar esta imagen esotérica con los misterios de Eleusis, donde al parecer una parte clave del ritual que se llevaba a cabo en el *telesterion* tenía que ver con la molienda de grano (Burkert, 1987: 94). Esta conexión no es gratuita: veremos a continuación en este mismo apartado cómo se puede establecer una relación entre el drama sagrado representado en los cultos mistéricos antiguos y el episodio del agua de la vida en la *Novela de Alejandro*.

revela como metáfora de la muerte.[415] El pasaje está describiendo, por tanto, un paisaje espiritual (des)localizado en el más allá: un manto impenetrable de oscuridad en cuyo interior se esconde una fuente luminosa que guarda la promesa de la inmortalidad. Todo ello recuerda vivamente a la escatología órfica, tal como la conocemos a través de las laminillas de oro encontradas en los ajuares funerarios (Bernabé, 2003: 253-278).

El episodio entero se nos revela como una catábasis, subgénero de gran recorrido en la antigua literatura griega, donde lo encontramos ya desde la *Odisea* (la famosa evocación de los muertos que ocupa su canto undécimo) y en mitos tan populares como el de Orfeo y Eurídice, el duodécimo trabajo de Heracles o el descenso de Hermes al Erebo para buscar a Perséfone (Aerts, 1994: 33; Tesei, 2010: 425-426). En la *Novela de Alejandro*, el episodio forma parte, como ya hemos indicado (*cf. supra* 10.1.1), de un añadido consistente en una trilogía de viajes fabulosos en los que Alejandro emprende en vano la conquista de tres espacios vedados a los vivos: el cielo, las profundidades marinas y, como broche de oro, el inframundo.

Aún más sorprendente resulta una singular coincidencia entre este relato y el del ms. L del Pseudo-Calístenes. En Neẓāmí, tras beber de la fuente de la vida, los dos profetas se separan: "*yeki šod be dariā, yeki šod be dašt*" ("uno se fue al mar, el otro al desierto"). Este es el mismo destino reservado a los dos personajes del ms. L que llegaban a catar el agua de la vida: Kalé, la hija de Alejandro, era desterrada a las montañas (ἐν τοῖς ὄρεσιν), mientras que Andreas, el cocinero, era arrojado a las profundidades oceánicas (ἐν τῇ θαλάσσῃ), donde, siguiendo el patrón del antiguo mito de Glauco, se convierte en un δαίμων (*cf. supra* 10.1.1 y 10.1.5). La sustitución del cocinero y su amante por dos respetables profetas como protagonistas de la historia podría servir para ajustarse al decoro con que se espera que los autores musulmanes traten este tipo de temas: no olvidemos que esto no son las *Mil y una noches*, con su tono profano, desenfadado y a ratos obsceno, sino una narrativa asociada por los hadices a Ḏū 'l-Qarnaīn, profeta legitimado por el mismísimo Corán. La identidad de los personajes es anecdótica; lo que cuenta es el enigma de su separación y su desplazamiento a lugares opuestos, igualmente desiertos (ἐν ἐρήμοις τόποις), lejos del contacto con los hombres (μή ἐν ἀνθρώποις).

[415] En palabras de Robert Irwin, "*Ancient and pre-modern tales of fantastic journeys tended to be open or covert accounts of the voyage of the soul into the afterlife*." (Irwin, 2005: 209)

Sin embargo, no es probable que Neẓāmí partiera del ms. L, ni de una fuente cercana a esta, para construir su versión "árabe" de la leyenda. Pese a que un vínculo profundo une ambos relatos, las diferencias formales entre ellos, aunque epidérmicas, son tantas que no cabe postular una relación directa.

Ante este panorama, podemos formular una hipótesis, no por insólita menos digna de crédito, que podría abrir nuevos caminos en el estudio de este tema. Hemos visto que el relato del agua de la vida era originariamente ajeno a la trama del Pseudo-Calístenes; se trata de una narrativa más antigua, asimilada tardíamente al mito de Alejandro, y sus elementos afloran en tradiciones sagradas muy dispares: el Talmud babilónico (religión hebrea), el mito de Glauco (religión griega), los símbolos bautismales y eucarísticos, los milagros de Pedro (religión cristiana) y el relato de Moisés en *Q*. 18.60-65 (religión musulmana). Esta asociación recurrente del relato a la órbita de lo religioso sugiere que, efectivamente, tanto los elementos simbólicos que en él aparecen como su ilación en forma de discurso mítico conforman un drama de carácter sagrado, reconocible por los iniciados y ampliamente extendido en la Antigüedad tardía. Puesto que su temática es la obtención de la vida eterna, bien podría estar relacionado con los cultos mistéricos que tanto proliferaron en esta época de la historia (y sobre los cuales sabemos tan poco, por su carácter connatural de secretismo y la exigencia de silencio a los iniciados en ellos).[416] El relato que nos ocupa se puede leer como un drama sagrado que encaja a la perfección en las características de las religiones mistéricas, cuya definición ensaya en estos términos Samuel Angus:

> A Mystery-Religion was a religion of **symbolism** which, through myth and allegory, iconic representations, blazing lights and **dense darkness** […] provoked in the initiate a mystical experience conducing to **palingenesia** (regeneration), the object of every initiation. (Angus, 1928: 45; la negrita es nuestra)

A través de las laminillas de oro conocemos elementos de la escatología órfica que, como ya hemos apuntado, guardan una notable semejanza con el paisaje ultramundano que encontramos en el mito del agua de la vida: un lugar de tinieblas donde se encuentra un manantial luminoso, fuente de vida eterna. Solamente los iniciados, o aquellos elegidos por Dios, conocen el camino que lleva a esta fuente (Glauco, Andreas,

[416] Esta hipótesis se alinea con la postura de Reinhold Merkelbach, que sugiere de forma global la existencia de un subtexto religioso/mistérico en la novela griega (*cf. supra* 2.4.1.4).

Elías, Jeẓr). La "inmortal fuente" del mito griego de Glauco (ἀθάνατος πηγή), del epitafio cristiano de Pectorio (πηγή ἄμβροτος) o de la leyenda de Andreas y el pez en el Pseudo-Calístenes (ἀθάνατος πηγή) es el mismo *locus* simbólico que los órficos conocían como la laguna de Mnemósine, a la que laminillas encontradas en Tesalia, Eleuterna y Milopótamo (ss. IV-III AEC) llaman "fuente de eterno fluir" o "fuente eterna" (Hopkins, 1905: 4; Bernabé, 2003: 266; Ogden, 2010: 208).

Una característica recurrente de dichas aguas es su frialdad: ψυχρόν en las laminillas de oro, término que se presta fácilmente a juegos de palabras con ψυχή (Delia, 1992: 187; Ogden, 2010: 210). En la mencionada glosa de los *Qiṣaṣ al-anbiyā'* y textos derivados, se insiste en que las aguas de la fuente donde bebe Jiḍr son frías como el hielo (Casari, 2011: 103). Y así hasta los textos persas: fría (per. *sard*) es el agua de la vida según Neẓāmí (Nẓ. G. *ŠN* 65.65; Waḥid Dastgerdí, 2015: 512.9) y según Ṭarsusí (Gaillard, 2004: 398-399). Pero este τόπος podría ser mucho más antiguo que el orfismo. Una tipología de epitafio muy habitual[417] entre los devotos de los misterios isíacos en los primeros siglos de nuestra era rezaba: "¡Ojalá Osiris derrame sobre ti el agua fría!" (τὸ ψυχρὸν ὕδωρ) (Rohde, 1948: 290; Burkert, 1987: 25-26; Delia, 1992: 181). De acuerdo con la egiptóloga Diana Delia, esta fórmula guarda solución de continuidad con un ritual descrito en los ancestrales *Textos de las Pirámides*: la ofrenda de una libación de agua helada (eg. *ḳbḥw*) o fría (eg. *rnpy*) al cadáver del faraón, identificado con Osiris. "*The purpose of this funeral libation was lustral, to revitalize the dead king, causing him to become youthful again*" (Delia, 1992: 182-183).[418]

Volviendo al orfismo, la sucinta cartografía del inframundo que nos ofrecen las laminillas de oro incluye varios manantiales: es privilegio del iniciado saber discernir en plena oscuridad cuál de ellos es la laguna de Mnemósine, evitando beber de la fuente de Lete, que condenaría a su alma al eterno olvido (Bernabé, 2003: 256-263). Del mismo modo, en las tinieblas del Pseudo-Calístenes abundan los manantiales, pero solo uno concede la inmortalidad; la relación con la catábasis órfica nos permite explicar una frase que, de forma aparentemente un tanto forzada, encontramos en la recensión β después de

[417] Se han publicado diecisiete de estas inscripciones, de las cuales siete proceden de Alejandría (Delia, 1992: 181).

[418] Tanto en la Antigüedad como entre los autores modernos, se ha planteado a menudo la existencia de un vínculo entre el mito de Osiris y la escatología órfica (Bernabé, 2003: 263).

que el pez vuelve a la vida: ἦσαν δὲ πάντες οἱ τόποι ἐκεῖνοι ἔνυγροι ("estaban todos aquellos lugares llenos de agua"). Parece ser que las fuentes (y, en particular, las dos fuentes contrapuestas de Lete y Mnemósine) tenían un papel importante no solo en los misterios órficos, sino en otros cultos mistéricos de la Antigua Grecia: es el caso de los rituales celebrados en el antro de Trofonio, tal como nos los describe Pausanias (Paus. 9.39.7; *cf.* Bernabé, 2003: 262). La pila bautismal que hoy encontramos en los templos cristianos es testimonio de la continuidad del uso sagrado del agua en ritos asociados no ya a la purificación, sino, como en los antiguos misterios y como en la *Novela de Alejandro*, a la palingenesia.

En este orden de cosas, encontramos lo que podría ser una reminiscencia de la fuente de Lete de las laminillas de oro órficas en la reelaboración que hacen los hadices de la historia de Moisés y el pez (*cf. supra* 10.1.7). Recordemos que en la forma estándar de este relato, Moisés y el sirviente o mozo (ár. *fatā*) que lo acompaña se detienen a descansar junto al manantial de las aguas de la inmortalidad; mientras Moisés duerme, el pez vuelve a la vida y se escapa en presencia del sirviente, pero este olvida referírselo al profeta al despertar (Friedländer, 1913: 81-82). Tan incomprensible omisión solo se puede explicar si entendemos que el misterioso manantial, sito en un país de tinieblas, es un lugar de olvido: la fuente de Lete. Pero la relación del relato de *Q.* 18.60-65 (y su ampliación en los hadices) con el imaginario de los cultos mistéricos va más allá: como estudiara en profundidad Henry Corbin, *fatā* ("mozo" o "joven", equivalente al per. *ŷavānmard*) es un término que, en la mística árabe, se refiere al iniciando y es símbolo del alma en su viaje ultraterreno. Es traducción del gr. κουρός, que en las antiguas tradiciones mistéricas tenía idéntico sentido (Kingsley, 2006: 198-200).

Cotejando las distintas tradiciones expuestas, encontramos el elemento común de un pescado muerto como indicador de la ubicación de la fuente; en el cristianismo, que en la época de composición de la recensión β del Pseudo-Calístenes era una de tantas religiones mistéricas que empleaban un lenguaje común, el pez es símbolo esotérico de Cristo, cuya muerte y resurrección abre a los mortales las puertas de la salvación eterna.

Obsérvese también que, en los antiguos cultos mistéricos, la iniciación opera la conversión del μύστης en δαίμων, como un paso en el proceso de divinización (Angus, 1928: 67): y es en démones precisamente en lo que se convierten Glauco, Andreas y Kalé. La presencia en el relato de dos démones inmortales (los pares Andreas y Kalé, Jeẓr y Elías) parece una parte del mito original que fue en cierto grado eliminada de las versiones

monoteístas del misterio. ¿Por qué reaparecen, pues, los dos démones en Neẓāmí? La respuesta podría tener que ver con la pervivencia de la religión griega en Harrán, donde los "sabeos" habrían mantenido vivas ciertas formas de cultos mistéricos, así como todo el material narrativo y simbólico que los rodeaba. Los paganos de Harrán, como hemos visto anteriormente, tuvieron un papel activo muy destacable en la era dorada de la cultura abasí, y posiblemente una gran influencia en las doctrinas filosóficas de los Ijwān aṣ-Ṣafā y las esotéricas de los ismailíes, dos grupos caracterizados por su filohelenismo a ultranza. El discurso del "relato árabe" de Neẓāmí, oscuro y preñado de significado esotérico, podría beber sus fuentes de una facción filohelena de la intelectualidad árabe de la época (¿ismailíes quizá?), conocedora del texto del agua de la vida en una versión muy próxima a la antaño usada en los misterios de los paganos de Harrán. Por eso Neẓāmí habría de calificar de árabe la más neoplatónica de las versiones del mito.

Restarían por estudiar dos de los elementos más complejos del mito, que merecen sendos capítulos aparte: a) la ubicación del país de la oscuridad en un orden geográfico simbólico, y b) el enigmático personaje de Jeẓr, que en último término proviene del pescador Glauco de la mitología griega.

10.2: ¿Dónde está el país de la oscuridad?

10.2.1: Posibles fundamentos históricos de la leyenda

Aunque quizás no lo fuera para los historiadores musulmanes del medievo, hoy día para nosotros es obvio que el episodio de Alejandro en el país de la oscuridad es totalmente ahistórico. Hemos expuesto su interpretación en términos de catábasis o viaje al inframundo, así como su pertenencia a un bloque narrativo muy definido, ajeno a la urdimbre original del Pseudo-Calístenes, y cuyos tres episodios (el viaje al cielo, el viaje al abismo, el viaje a la muerte) tienen en común su carácter fabuloso y moralizante, así como su deslocalización geográfica. Aun así, numerosos autores han buscado establecer una relación entre las tinieblas visitadas por Alejandro y una localización real. Esto no resulta tan descabellado si tenemos en cuenta que, en la concepción premoderna de la

geografía, los límites entre el mundo físico y el espiritual resultan a veces difíciles de definir. Los dioses vivían en la cima de las montañas; los griegos conocían cavernas y sistemas de aguas subterráneas que comunicaban literalmente con el Tártaro.

Pasaremos revista, por tanto, a algunas de las sugerencias que distintos autores han apuntado como posibles conexiones entre el episodio del país de la oscuridad y las circunstancias históricas de Alejandro.

a) **El proyecto de exploración del mar de Hircania**. Las fuentes antiguas registran que Alejandro tenía gran interés en explorar la parte septentrional del Caspio (el que entonces llamaban mar de Hircania) para desentrañar si estaba cerrado o si tenía salida al océano. En su *Anábasis*, Arriano deja caer que, inmediatamente antes de enfermar de muerte en Babilonia, Alejandro acariciaba la idea de acometer este proyecto, convirtiéndolo en una nueva campaña de conquista (Arr. *Anab.* 7.16). Estrabón, por su parte, criticaba a un sector de los biógrafos de Alejandro, que quisieron enaltecer aún más su figura afirmando falsamente que esta campaña fue llevada a término (Str. 11.7.4). Esta mistificación respondería a la necesidad ideológica de construir una imagen de Alejandro como cosmocrátor, añadiendo el lejano norte al catálogo de sus conquistas (Casari, 2011: 100). De aquí podría partir el mito de una exploración del norte fabuloso por las huestes del macedonio.

b) **Piteas como explorador de Alejandro**. Dentro de la literatura de viajes de la Antigüedad griega, Piteas de Marsella fue el principal referente para la descripción, rayana en la paradoxografía, de las regiones septentrionales de la ecúmene (Gómez Espelosín, 2000: 134-145). El periplo de Piteas llevó al navegante masaliota, bordeando las costas atlánticas, hasta la remota Tule y el círculo polar; suponemos, por un testimonio conservado en Plinio, que alcanzó la banquisa ártica ("*mare concretum*"; Plin. *HN* 4.104). Pese a la gran resonancia de su obra en el mundo antiguo (desde Antonio Diógenes a las *Argonáuticas órficas*), poco es, sin embargo, lo que sabemos con certeza sobre Piteas, su cronología (que se presume en las últimas decadas del s. IV AEC) o las motivaciones de su viaje. Una de las teorías al respecto fue lanzada por Roger Dion, que no solo consideraba que Piteas fue contemporáneo de Alejandro, sino que su periplo podría haber sido una misión exploratoria encomendada por este (Dion, 1977: 175-183; Camacho Rojo *et al.*, 2012: 1776). Esto establecería un vínculo entre las ambiciones del

Alejandro histórico y las vagas leyendas, muy difundidas en el ámbito grecolatino, sobre regiones septentrionales donde no llega la luz del sol, escenario del episodio del agua de la vida (Casari, 2011: 100). Sin embargo, la interpretación propuesta por Dion, por sugerente que sea, presenta demasiadas incongruencias internas y ha sido descartada por la comunidad académica (Magnani, 2002: 20-25).

c) **El sitio de Aorno**. Daniel Ogden propone una ingeniosa teoría sobre el origen de las leyendas que relacionan a Alejandro con el inframundo, remontándolas al episodio histórico de la toma de la fortaleza de Aorno. Tanto este topónimo (posiblemente una transposición fonética al griego del sáns. *āvaraṇa*, "escondite") como el lago Averno de la Campania, en cuyas proximidades los antiguos griegos situaban una de las bocas del infierno, comparten la falsa etimología de ἀ-όρνος, "sin pájaros" (Philostr. *V A* 2.10). La confusión entre ambos topónimos y ambos lugares podría estar en el germen del mito de la catábasis de Alejandro, convertido en conquistador del Averno. Además, el emplazamiento del episodio del país de la oscuridad en el Pseudo-Calístenes, al final del segundo libro, coincide con la toma de Aorno en la secuencia cronológica de la campaña, justo antes de la entrada en la India (Ogden, 2010: 214-215).

d) **Representaciones del fin del mundo en el imaginario griego**. El país de la oscuridad, más que un lugar al que el Alejandro histórico llegó, representaba para los antiguos aquel confín del mundo al que, siguiendo su insaciable πόθος, habría ambicionado llegar. Nadie mejor que Quinto Curcio para expresarlo, al describir el estado de ánimo de las huestes macedonias en la campaña india (la negrita es nuestra):

> At Macedones, qui omni discrimine iam defunctos se esse crediderant, postquam integrum bellum cum ferocissimis Indiae gentibus superesse cognoverunt, inproviso metu territi rursus seditiosis vocibus regem increpare coeperunt: Gangen amnem et, quae ultra essent, coactum transmittere, non tamen finisse, sed mutasse bellum. Indomitis gentibus se obiectos, ut sanguine suo aperirent ei Oceanum. **Trahi extra sidera et solem cogique adire, quae mortalium oculis natura subduxerit**. Novis identidem armis novos hostes existere. Quos ut omnes fundant fugentque, quod praemium ipsos manere? **caliginem ac tenebras et perpetuam noctem profundo incubantem mari**, repletum immanium beluarum gregibus fretum, inmobiles undas, in quibus emoriens natura defecerit.

> Los macedonios, que creían que ya habían pasado todo tipo de peligros, al darse cuenta de que todavía les quedaba una nueva guerra con los pueblos más feroces de la India, aterrorizados por un miedo imprevisto, comenzaron a murmurar del rey con palabras sediciosas: obligado Alejandro a renunciar al Ganges y a los territorios que estaban al otro lado, no había por ello puesto fin a la guerra sino únicamente la había cambiado de lugar; se veían enfrentados con pueblos indómitos con el fin de, al precio de su sangre, abrirle al rey el camino hacia el Océano; **eran arrastrados más allá de las estrellas y del sol y se veían obligados a hacer frente a regiones que la naturaleza había escondido a los ojos de los hombres**. Ante sus armas ininterrumpidamente renovadas se alzaban nuevos enemigos; y aun suponiendo que derrotaran y pusieran en fuga a todos ellos, ¿qué premios les aguardaban? **La oscuridad y las tinieblas y una noche perpetua recostada sobre el mar profundo**; un mar repleto de bestias monstruosas, aguas estancadas en las que la naturaleza, moribunda, viene a languidecer. (Curt. 9.4.16-18; trad. de Francisco Pejenaute Rubio)

10.2.2: El norte mítico

El grueso de la tradición textual de la *Novela de Alejandro* sitúa explícitamente el país de la oscuridad en las regiones circumpolares del ártico: desde la recensión β del Pseudo-Calístenes, κατὰ τὴν ἅμαξαν τοῦ πόλου ("bajo el Carro polar", en referencia a las constelaciones de las Osas; Ps.-Callisth. 2.32) hasta el *Šarafnāmé* de Neẓāmí, "*dar zir-e qoṭob-e šomāl*" ("bajo el polo norte celeste"; Nẓ. G. *ŠN* 64.28; Waḥid Dastgerdí, 2015: 500.5). Desde la Antigüedad encontramos numerosas leyendas en torno a estas tierras inhóspitas, que se identifican con un norte imaginado, rico en prodigios, tan alejado del mundo de los hombres como próximo a lo divino. Este τόπος geográfico, liminal entre la tierra y lo ultraterreno, constituye el marco idóneo para la leyenda del agua de la vida.

Para los antiguos griegos, el norte remoto era la morada de los hiperbóreos, literalmente "los de más allá del viento del norte", pueblo mítico que ya aparece en los poemas de Homero y Hesíodo (Hes. *Fr.* 150; Hdt. 4.32; *cf.* Gómez Espelosín, 2000: 168) y que Heródoto relaciona con el dios Apolo (Hdt. 4.33-35). El mismo Heródoto recoge el testimonio de Aristeas de Proconeso (s. VII AEC), quien presumía de haber visitado aquellas lejanas tierras, aunque no físicamente sino en una suerte de trance chamánico

inspirado precisamente por Apolo: φοιβόλαμπτος, "víctima de la posesión de Febo" (Hdt. 4.13.1; *cf.* Dodds, 1960: 138-139)[419]. Parece que, afortunadamente, los estudiosos del mundo antiguo hemos superado el mito moderno de tomar a Apolo como dios de la luz y la razón, recuperando su carácter original tal como lo encontramos en las fuentes: afín a la oscuridad, las prácticas chamánicas y los cultos ctónicos (Kingsley, 2006: 82-83). La eterna tiniebla del septentrión era, por tanto, un entorno perfectamente compatible con la órbita de lo apolíneo.

Plinio describe el lejano norte en su *Historia natural* como una región hostil y dominada por la oscuridad: "*pars mundi damnata a rerum natura et densa mersa caligine*" ("*una parte del mundo condenada por la naturaleza, inmersa en densa calígine*"; Plin. *HN* 4.12.88). Los geógrafos e historiadores árabes (Ibn Hišām, Dimašqī, Idrīsī, Masʿūdī, Ṭabarī; *cf.* Casari, 2011: 98-99; 2012: 179-181) abundaron en esta descripción, corroborada por los datos de viajeros musulmanes a las regiones septentrionales, como Ibn Faḍlān en el s. X (Lunde *et al.*, 2012: xviii-xvi) o los más tardíos Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (Lunde *et al.*, 2012: 198-199) e Ibn Baṭṭūṭa' (Fanjul *et al.*, 2005: 452-453); el mismo Marco Polo, basándose en relatos de pueblos islámicos centroasiáticos, deja constancia en su *Libro de las maravillas* de la impenetrable *iscurità* que se cierne sobre el lejano norte (Casari, 2012: 180). La leyenda del país de la oscuridad que llegó a oídos del viajero veneciano procede sin duda de una reelaboración oriental del Pseudo-Calístenes, ya que menciona el motivo de las yeguas recién paridas (*cf. supra* 10.1.1) como la estratagema que los tártaros (y no Alejandro, en este caso) usan para encontrar el camino de vuelta en las regiones envueltas en tiniebla (Barja, 2016: 475).

En la cosmología árabe y persa, las regiones circumpolares conforman el séptimo clima (per. *eqlim* o *kešvar*) del mundo, no apto para el asentamiento humano. No es extraño que la leyenda del país de la oscuridad en la *Novela de Alejandro*, aun tratándose de una narrativa de carácter eminentemente simbólico, fuera asociada a este espacio terráqueo. Mario Casari ha señalado las similitudes entre la descripción de Ẓolamāt en el relato de Ḏū 'l-Qarnaīn en uno de los *Qiṣaṣ al-anbīyā'* y los caliginosos vapores que emanan del mar del ártico según Idrīsī (Casari, 2011: 97).

Esta no es la única aportación de Casari al estudio del tema que nos ocupa. Este investigador se ha aplicado en esbozar sobre el mapa, partiendo de un análisis exhaustivo

[419] Sobre Aristeas, *cf.* Gómez Espelosín, 2000: 115-124.

del texto de Neẓāmí, la ruta seguida por Eskandar para llegar al país de la oscuridad en el *Šarafnāmé*. Esta seguiría a pie de monte la línea de los Urales hasta llegar a la región que los geógrafos del islam conocían como Bulġār, situada entre los ríos Volga y Kama. Este es el lugar donde Eskandar planta el campamento base desde donde lanzará su incursión a las tinieblas. Vemos, pues, cómo Neẓāmí pone al día la tradición de la *Novela de Alejandro* haciendo uso de los datos sobre la remota Bulġār aportados por Ibn Faḍlān en su expedición de 921 (Casari, 2011: 98)[420]. Amir Josrō, siempre tomando a Neẓāmí como referencia, presenta al Eskandar del *Āyiné-ye Sekandarí* siguiendo idéntica ruta (Piemontese, 1999: 40). Pero esta aparente concreción geográfica no es más que un recurso para anclar a la dimensión terrenal un paisaje que de por sí pertenece al reino del espíritu, del mismo modo que los hindúes de hoy imaginan a Šiva viviendo en el monte Kailāš o que los griegos de antaño localizaban en el lago Averno una de las bocas del inframundo. Más que su interpretación en términos de geografía física, para entender el episodio es necesario comprender su significación dentro de una representación simbólica del mundo y de los planos de la existencia.

10.2.3: El norte simbólico

La localización del manantial del agua de la vida se inscribe en una concepción cosmográfica de carácter místico cuyo recorrido se puede seguir desde la Antigüedad grecolatina hasta el islam. Como ha puesto de manifiesto Henry Corbin en sus estudios, asomarnos a esta concepción del mundo implica una subversión total de los parámetros geográficos tal y como los conocemos y aplicamos en la cartografía convencional (Corbin, 2000: 19-29). En el tema que nos ocupa, la referencia espacial que representa la clave para establecer la ubicación del país de la oscuridad está en las estrellas: el polo norte celeste (ἄμαξα τοῦ πόλου en la recensión β del Pseudo-Calístenes, *qoṭob-e šomāl* en Neẓāmí; *cf. supra* 10.2.2). En una concepción geocéntrica del universo, el polo norte celeste constituye el *axis mundi*.

[420] Casari propone también, con argumentos de poca solidez en nuestra opinión, la discutible teoría de que la versión de la *Novela* registrada por Ferdōsí parte de fuentes clásicas grecolatinas para describir las tierras que Eskandar atraviesa en dirección a Ẓolamāt: en particular, la *Germania* de Tácito. (Casari, 2011: 98-99; 2012: 181-182)

Ex Oriente lux: el Oriente convencional corresponde al punto cardinal que gobierna el orto. Sin embargo, si de algo depende nuestra *orientación* (y obsérvese la etimología del término) es de nuestra posición respecto del norte (*cf. supra* 3.5, esp. la cita de Nasr). Así pues, desde un punto de vista simbólico usado por distintas tradiciones sagradas, el norte es el verdadero Oriente. Los maniqueos rezaban en dirección al norte (Starr, 2013: 277), y hacia el norte está orientada la boca de la caverna de los siete durmientes de Éfeso, según el Corán (*Q.* 18.16). Este norte espiritual —el verdadero norte— no está a ras de tierra, sino en el cielo, junto a las dos Osas.

La *via mystica*, como la escala de Diotima en *El banquete* o la de Jacob en la religión hebrea, como la progresión de las hipóstasis en Plotino y como el *mīʿrayˆ* de Mahoma (*cf. supra* 9.5.3), es un camino que trasciende el plano sensible sujeto a los cuatro puntos cardinales y, siguiendo una progresión ascendente de nadir a cénit, llega hasta lo más elevado e inmutable: el polo norte celeste, el eje del firmamento en torno al cual giran las estrellas fijas. En la *Novela de Alejandro*, la identificación mística de la fuente de la vida con el plano estelar de la antigua cosmografía, más allá de las siete esferas planetarias, queda manifiesta en un verso del *Šāhnāmé* en el que Ferdōsí describe la anábasis de Jeẓr en el país de la oscuridad, tras haber dejado ya atrás a Eskandar:

peyambar sō-ye āb-e ḥeivān kešid sar-e zendegāní be Keivān kešid

El profeta [Jeẓr] perseveró en su camino hacia el agua de la vida, / buscando la inmortalidad alcanzó Saturno. (Frd. *ŠN* 34.33.27)

En la ciencia de los astros antigua y medieval, llamémosla astrología o astronomía, Saturno (per. Keivān) es el más alejado de los planetas, ocupando la séptima esfera. Así pues, vemos en el *Šāhnāmé* cómo, después de que Eskandar atraviesa los siete climas (per. *aqālim*) buscando el norte espiritual, Jeẓr atraviesa las siete esferas planetarias hasta llegar al manantial de la inmortalidad (per. *āb-e heivān*), sito en la ogdóada trascendente. Esto confirma que el viaje hacia el agua de la vida no es un viaje físico, sino psíquico, en el que el alma asciende en una progresión ascendente por el medio ultraterreno hasta llegar a su destino, en el que es fácil reconocer ahora una metáfora de la experiencia mística: el encuentro del alma con lo divino. Por eso el relato de Eskandar, Jeẓr y el agua de la vida fue tan apreciado en Persia por poetas y místicos: Ḥāfeẓ, ʿOmar Jayyām o Saʿdí hacen referencia a él en sus versos (Stoneman, 2012: 3), aparte de los autores de la tradición de la *Novela*.

El país de la oscuridad es un lugar antinómico, escenario para el encuentro de los contrarios: es la muerte, pero en él se esconde el camino a la inmortalidad; su travesía es catábasis (para Alejandro/Eskandar) y es anábasis (para Andreas/Jeẓr); y, finalmente, es una sombra (per. *sāyé*) en cuyo seno el elegido verá brillar el sol más intenso (per. *joršid* o *āftāb*). Posiblemente el pasaje más explícito que conservamos sobre la iniciación en los cultos mistéricos antiguos es aquel de *El asno de oro* en el que el protagonista insinúa algunos retazos de su experiencia como iniciando en los misterios isíacos; tras llegar al reino de Proserpina (o, lo que es lo mismo, al inframundo), dice: "*nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*" ("en mitad de la noche vi el sol resplandeciendo con brillante luz"; Apul. *Met.* 11.23). Es con este tipo de paradojas de luz y de sombra con las que juega Neẓāmí en el tramo final del largo pasaje arriba reproducido. Las regiones circumpolares, el norte de Bulġār descrito por Ibn Faḍlān, son también escenario de un fenómeno natural muy afín a esta paradoja: el sol de medianoche.

Šehāb ad-Din Yaḥyā as-Sohravardí, contemporáneo de Neẓāmí, menciona también la paradoja del sol que brilla en la oscuridad (puesto que es imposible simultanear la visión de sol y oscuridad) en los textos de su visionaria filosofía de la iluminación (ár. *ḥikmat al-išrāq*). Si bien al tratar estos temas Sohravardí recogía el testigo de la teología de la luz zoroastriana, también es fundamental en su pensamiento el influjo de los autores helénicos, particularmente los neoplatónicos paganos, cuyo último foco de influencia fue Harrán. En palabras de Corbin, para Sohravardí el antinómico sol de medianoche, símbolo del conocimiento místico, "ocupa el centro de un éxtasis cuyo héroe es Hermes" (Corbin, 2000: 22). Y, como veremos a continuación, Hermes se identifica con Jeẓr en la tradición islámica.

10.3: La cuestión de Jeẕr

> *Khizr is at home in both worlds, the dark and the light, but above all master of the flowing River of Life in the Land of Darkness.*
>
> A. K. Coomaraswamy, 1934: 175

Como colofón a este trabajo, ensayaremos una aproximación a la figura mítica de Jeẕr, personaje cuyo estudio presenta una enorme complejidad. El enigmático Jeẕr, imbricado en la tradición islámica pero transreligioso en esencia, esconde en sus rasgos un laberinto de identidades en el que confluyen profetas, héroes y deidades procedentes de las religiones más diversas. Por tanto, ha sido objeto de constante investigación (y de inagotable frustración) para los estudios comparativos en los ámbitos literario y religioso. En palabras de Kevin van Bladel, "*No subject in the study of the Arabic Alexander is as obscure as the identity of the prophetic figure al-Khiḍr and his association with the Macedonian king [Alexander]*" (Van Bladel, 2007: 58). Mucho se ha escrito sobre Jeẕr, y cubriendo campos muy dispares (desde su relación con la antigua Mesopotamia hasta la continuidad de su culto devocional dentro del panteón hindú), de modo que cualquier intento de acercamiento global al personaje, como el que acometeremos a continuación, está condenado a ser deficiente e incompleto. Aun así, nos parece que merece la pena embarcarnos en la empresa, ya que el caleidoscópico Jeẕr, en tanto avatar de Glauco de Antedón y del cocinero del Pseudo-Calístenes, representa un caso particularmente rico e instructivo dentro de la transmisión de elementos de la Antigüedad grecolatina al Persianato medieval.

Las confusiones empiezan con su nombre: la grafía خضر, común a árabe y persa, aparece transliterada a caracteres latinos bajo las formas más variopintas: Khiḍr, Khizr, Khezr, Khidr, Khidar, Khidlir, Khaḍir, Ḫiḍr, Hadr, Chadhir, Chider, Jadir, Jaḍir; a veces aparece con el artículo árabe *al-* (al-Khiḍr) o precedido del título honorífico *Jvāyé*, transliterado en la bibliografía anglosajona como *Khwāja* (Khwāja Khiḍr). En este trabajo, siguiendo las directrices de transliteración expuestas al inicio, usamos las formas

"Jeẓr" en contexto persa y "Jiḍr" en contexto árabe, por ser las más ajustadas a la fonética del castellano. Para complicar aún más las cosas en la nomenclatura, en ocasiones las fuentes se refieren a él a través de un apodo, como al-ʿĀlim o Abū 'l-ʿAbbās (López-Baralt, 2004: 121).

Tomaremos como punto de partida para nuestra investigación el papel de Jeẓr en las narrativas derivadas de la *Novela de Alejandro*. En estas, el episodio del país de la oscuridad se articula en torno a dos personajes principales: uno de ellos bebe del agua de la vida y se vuelve inmortal, mientras que el otro no lo consigue. Como hemos visto, la tradición griega identifica al primero con un tal Andreas, cocinero de Alejandro (*cf. supra* 10.1.1); este es el personaje que, al pasar a la rama oriental de la *Novela*, se asimila al profeta Jeẓr (*cf. supra* 10.1.8). Tan estrechamente vinculado se encuentra Jeẓr con Alejandro en el mundo islámico que ʿUmāra ibn Zaīd (767-815), autor de una de las versiones árabes más tempranas de la *Novela*, llega a decir que el rey y el profeta eran primos (Doufikar-Aerts, 2010: 37; Akasoy, 2016: 30).

Sin embargo, el relato del agua de la vida no entra en la tradición islámica solamente a través de la *Novela de Alejandro*, sino también, en una versión diferente, como parte integrante del Corán. Como también hemos visto ya, en *Q.* 18.60-65 Moisés sustituye a Alejandro en su papel de buscador y la figura del cocinero se desdobla en: a) el joven (ár. *fatā*) que acompaña a Moisés; según Ibn ʿAbbās, este *fatā*, al igual que el cocinero de la *Novela*, bebe del agua de la inmortalidad; b) el sapientísimo sirviente (ár. ʿ*abd*) de Dios, anónimo en el Corán, que los hadices identifican con Jiḍr (*cf. supra* 10.1.7). La ecuación ʿ*abd*=Jiḍr nace en el contexto de una tradición que arranca con Ubayy ibn Kaʿb, compañero del Profeta, y fue doblemente transmitida por Ibn ʿAbbās y Wahb ibn Munabbih (Wheeler, 1998a: 153; Wheeler, 2002: 10).

La historia en la que Moisés, por encargo divino, parte a una región remota para conocer a un enigmático sabio ha sido puesta en relación por algunos estudiosos con un motivo literario propio del primer monasticismo cristiano: el anacoreta peludo. En las narraciones que responden a esta tipología, muy difundida en el ámbito egipcio y próximo-oriental, un monje emprende un viaje por el desierto para visitar a un asceta;[421] por lo general, en esta travesía el monje va acompañado de un guía, un ángel o un auxiliar

[421] La versión más representativa de este relato-tipo es la de la visita de Antonio Abad al ermitaño Pablo de Tebas (Williams, 1925: 2.95-98).

mágico (asimilable al *fatā* coránico). El asceta, un estereotipado "anacoreta peludo", habita típicamente en una roca junto a un manantial de agua (elementos comunes a la leyenda del agua de la vida en los hadices); por virtud de la providencia, una espesa pelambre ha crecido sobre todo su cuerpo para protegerlo de las inclemencias del tiempo: una feracidad pilosa que podría apuntar a su vinculación con antiguas deidades relacionadas con la fertilidad y con el ciclo agrícola. En los textos monásticos, la figura de este ermitaño-tipo aparece asociada, a veces explícitamente, con el profeta Elías, que, como veremos más adelante, es el *alter ego* de Jeẓr en la tradición islámica (Wheeler, 1998a: 157). Resulta razonable que el Jeẓr de los hadices, eremita y guardián de la fuente de la vida, sea en alguna medida heredero de los anacoretas peludos de la Tebaida.

10.3.1: Jezr en el mundo islámico (y más allá)

En árabe, el profeta tiene un nombre parlante; procedente de *'ajḍar*, "verde", el término *Jiḍr* viene a significar algo así como "el verdeciente". Recordemos su relación con el gr. γλαυκός, "verde" (*cf. supra* 10.1.5). Ya desde su propio nombre queda claro que se trata de un numen asociado a la fertilidad y al reino vegetal: consciente de estas connotaciones del término, Angelo M. Piemontese, en su traducción del *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō, opta por verter "Jeẓr" al italiano como "Silvestre" (Piemontese, 1999a: 10). En el folclor árabe y persa, la vegetación crece milagrosamente allá donde pisa Jeẓr, como si fuera un reverso benéfico del caballo de Atila. Jeẓr, "el verdeciente", se relaciona por tanto con la acción generatriz de la primavera (Franke, 2011: 112); leemos en el *Haft peikar* de Neẓāmí que el profeta está "vestido de verde, como la estación de Nisān[422]" (per. "*sabz-puší čō faṣl-e Nisānî*"; Nẓ. G. *HP* 30.428). El verde tenía también connotaciones en la mística irania: verde es el fotismo correspondiente al nivel más elevado de la conciencia, de acuerdo con los escritos del *šeij* sufí Naŷm ad-Din Kobrā (1145-1221); Henry Corbin se refería a esta última fase del progreso espiritual del místico como *visio smaragdina* (Corbin, 2000: 91).

[422] Nisān es el primer mes de la primavera en el antiguo calendario asirio; comienza con el equinoccio y equivale al actual mes persa de Farvardín o al signo astrológico de Aries.

En su representación iconográfica típica, Jeẓr aparece de forma muy reconocible como un faquir o derviche de espesa barba cana, tocado con turbante y completamente vestido de verde (o, excepcionalmente, de blanco; *cf.* López-Baralt, 2004: 121). En alusión al mito del agua de la vida, a menudo se le representa en las miniaturas persas e indias subido a lomos de un pez (Coomaraswamy, 1934: 172).

En el folclor del mundo islámico, se asigna a Jeẓr el papel de guardián cósmico, mediador entre los planos celeste y terreno (Franke, 2011: 112). Comparte con los ángeles de la teología musulmana este carácter daimónico de intermediario, pero se diferencia de ellos en su origen humano. Se trata, pues, de un personaje único y excepcional en la cultura islámica, que por su condición de eterno vagabundo en el tiempo y en el espacio desempeña en el imaginario oriental un papel en gran medida equivalente a la figura del judío errante en el occidental (Coomaraswamy, 1934: 181). Jeẓr es guardián de los caminos y protector de los viajeros, al igual que el Hermes de los griegos; como veremos luego, esta no es la única coincidencia entre ambos personajes (*cf. infra* 10.3.3). Esta función queda de manifiesto en el relato de las aventuras de Bulūqīyā, donde Jeẓr aparece al final de la narración, en el más puro estilo *deus ex machina*, para (tele)transportar milagrosamente al protagonista desde los confines del mundo hasta su hogar (López-Baralt, 2004: 121-122, 149-150). *Mutatis mutandis*, en numerosos cuentos del folclor musulmán Jeẓr desempeña el mismo rol que el hada madrina en los europeos, cumpliendo mágicamente los deseos del héroe o sacándole de apuros en respuesta a sus plegarias (Marzolph, 2010: 225): en el esquema de Vladimir Propp, responde a la perfección al modelo del "auxiliar mágico" que todo héroe de cuento necesita (Propp, 1977: 91).

Más allá de la esfera del cuento popular, el motivo del encuentro con Jeẓr (ár. *al-iŷtimāʿ bi'l-Jiḍr*)[423] tiene una significación profunda en el sufismo. Entrar en contacto con Jeẓr es un privilegio que recae únicamente sobre los puros de espíritu, los *awliyāʿ Al·lāh* ("amigos de Dios"; Franke, 2011: 108). A partir del tercer siglo de la Hégira encontramos testimonios de encuentros con Jeẓr: uno de los textos más tempranos de la tradición sufí, el *Kitāb al-lumaʿ fi 't-taṣawwuf* de Abū 'l-Nasr as-Sarrāŷ (s. X) relata dos apariciones, a un tal Ibrāhīm al-Maristanī y al santo sufí Ibrāhīm al-Jawwās (Franke, 2011: 107). Según la crónica persa de Beihaqí (s. XI), también el sultán Seboktegín, el primero de los Ġaznavíes, recibió su visita, al igual que siglo y medio antes dijeron que al-Mā'mūn había

[423] Para un estudio en profundidad sobre el encuentro con Jeẓr en las fuentes islámicas, *cf.* Franke, 2000.

recibido la de Aristóteles (*cf. supra* 4.1.1; *cf.* Franke, 2011: 108). En la época más expansiva del sufismo, los encuentros con Jeẓr se multiplican: por ejemplo, ʿAṭṭār cuenta en su *Taẕkirat ol-ōliyāʿ* cómo el santo se aparecía de forma recurrente al *šeij* sufí Moḥammad ibn ʿAlí at-Termeẓí (Franke, 2011: 111), y el *pir* čeští de Delhi Neẓām ad-Din Ōliyā refería a menudo cómo su vocación mística debía su origen a la intervención directa de Jeẓr, con quien se reunía en lugares solitarios (Digby, 2003: 241; Jaffer, 2012: 7). Recordemos que Neẓām ad-Din era el maestro espiritual de Amir Josrō (*cf. supra* 5.5.2 y 5.5.3).

Otro autor destacado por su especial querencia y devoción por Jeẓr es Neẓāmí. En *Haft peikar* le hace aparecer en su típico rol de *deus ex machina* al final de una de sus historias (Nẓ. G. *HP* 30); en *Josrō o Širín*, otro de los poemas de su *Jamsé*, también encontramos una referencia a Jeẓr (Nẓ. G. *JŠ* 103.55), pero es en los dos volúmenes de su monumental obra sobre Eskandar donde encuentra su lugar más prominente. Neẓāmí afirmaba haber escrito la obra bajo la inspiración directa de Jeẓr; a su encuentro personal con el profeta y a las instrucciones que este le da para la composición del texto dedica el noveno canto del *Šarafnāmé*, que comienza con este *beit*:

> marā Jeẓr taʿlimgar bud duš be rāzi ke nāmad paẓirā-ye guš
>
> Anoche fue Jeẓr mi educador / en cierto secreto, grato a mis oídos. (Nẓ. G. *ŠN* 9.3; Waḥid Dastgerdí, 2015: 51.1)

Como ha observado Johann-Christoph Bürgel (quizá a día de hoy el más respetado especialista occidental en el poeta de Ganŷé), siempre que Jeẓr aparece en la obra de Neẓāmí es en relación con el tema del autoconocimiento, de la introspección (Bürgel, 2011: 41). Esto está en consonancia con la visión de Jeẓr en la psicología sufí, donde se le interpreta como una suerte de *alter ego* purificado, una proyección de la propia alma que revela a quien experimenta tal epifanía una versión de sí mismo perfeccionada por la gracia divina. Aplicando esta interpretación al mito árabe y persa de Alejandro, al entrar en el país de la oscuridad el alma del buscador se escinde en dos personajes: el impuro, Eskandar, equivale al alma inferior (en términos platónicos), apegada a lo terrenal, y no alcanza la salvación; el puro, Jeẓr, equivale al alma superior y tiene las miras más elevadas (ya hemos visto cómo en Ferdōsí sobrepasa la esfera de Saturno; *cf. supra* 10.2.3), de modo que encuentra el agua de la vida y, bebiendo de ella, consuma la unión con lo divino.

La penetración de Jeẓr en el sustrato cultural del subcontinente indio no se detuvo en la Delhi de Neẓām ad-Din. Actualmente se mantiene en amplias regiones del norte de la India, Pakistán y Bangladés un culto devocional a Jeẓr, no solo entre los musulmanes sino también entre los hindúes, que lo han asimilado a su panteón. Manteniendo su relación con el elemento acuático, con los viajes y con el consabido pez, es especialmente venerado entre los pescadores de Bengala bajo el nombre de Khwāja Khizr o Rāja Kidār (Hopkins, 1905: 35, n. 3). Uno de los barrios portuarios de Kolkata, la megalópolis bengalí, lleva en su honor el nombre de Khidirpur. Otros importantes focos cultuales se localizan en Bhakkar (Pakistán) o el estado indio de Bihar; encontramos también numerosas leyendas protagonizadas por Jeẓr en el folclor de Delhi, especialmente en torno al barrio histórico de Mehrauli. La *pūjā* que se suele dedicar a Rāja Kidār consiste en depositar sobre un curso de agua, al anochecer, diminutas barquitas portando velas encendidas que se van flotando río abajo (Coomaraswamy, 1934: 172). Tradicionalmente, cuando se excava un pozo en el Panyāb tanto hindúes como musulmanes invocan a Jeẓr como patrón de las aguas eternas; el último terrón que queda por retirar se conoce popularmente como *khwājajī*, "venerable señor", en honor al *khwāja* (per. *jvāyé*) Jeẓr (Crooke, 1926: 65). El pez, el agua, el pozo: todos ellos son motivos procedentes del relato del agua de la vida, al que va indefectiblemente unida la figura de Jeẓr.

A lo largo de los siglos la forma de los mitos cambia, pero su significado simbólico profundo, sus protagonistas y sus funciones permanecen inalterados. Una buena muestra de ello nos la ofrece una leyenda hindustaní registrada por Ananda Coomaraswamy: la balada de Niwal Daī. La heroína que da nombre al relato es hija del rey serpiente Vāsuki, un personaje familiar para los conocedores del *Mahabhārata* o el *Rāmayāna*. El *nāgarāja* Vāsuki, en deuda con el rey pāṇḍava Parikṣit, se ve obligado a prometer a este la mano de su hija. Niwal Daī se niega a acceder al matrimonio, a consecuencia de lo cual Vāsuki cae bajo una maldición y enferma. Solo existe un remedio para su mal: las aguas del pozo de la vida, sito en un lugar de los confines de la tierra donde reina una oscuridad total. Así que Niwal Daī emprende la búsqueda, y cuando finalmente llega al pozo encuentra allí al guardián de las aguas, que no es otro que Jeẓr (Khwāja Khizr en hindi; Coomaraswamy, 1934: 172-173). He aquí el mito del agua de la vida, procedente de las versiones islamizadas del Pseudo-Calístenes, consumando su largo recorrido transcultural e integrándose en la tradición del hinduismo. A continuación, emprenderemos la

búsqueda de los eslabones más remotos de esta transmisión en lo que respecta a la figura de Jeẓr.

10.3.2: Jeẓr en la antigua Mesopotamia

En su *Historia de los profetas y de los reyes* (*Tārīj ar-rusul wa 'l-mulūk*; s. X), Ṭabarī recoge que cierto erudito o eruditos, de cuyo nombre no quiere acordarse, afirmaban que el profeta Jeẓr provenía de una familia de origen babilonio (Ṭb. *TRM* 1.415). Resulta significativo que Ṭabarī, aun presuponiendo a Jeẓr una historicidad que hoy nos resulta por completo inadmisible, sitúe las raíces del personaje en Mesopotamia (Crone, 2016: 64-75). Se dice que cuando el río suena, agua lleva; en nuestro caso, el río del refrán es el Éufrates, y merece la pena seguir la pista que Ṭabarī nos brinda, ya que es, efectivamente, en las literaturas y religiones del Antiguo Oriente Medio donde encontramos las primeras manifestaciones de la figura atemporal que en la tradición islámica pasará a conocerse con el nombre de Jeẓr.

Por su relación con el ciclo anual de la vegetación, un sector de los autores modernos, empezando por Mark Lidzbarski, ha querido ver en Jeẓr un avatar del Tammuz babilónico, al que los griegos conocían como Adonis (Crooke, 1926: 62; Vernet, 2003: 256, n. 64/65). Sin embargo, esta teoría ha perdido terreno frente a otra provista de mayor fundamento filológico y, por añadidura, claramente vinculada al complejo mítico del agua de la vida: se trata de la que lo hace proceder de Atraḫasīs. Este es un nombre parlante, un epíteto que significa en acadio "sapientísimo" (Jiménez Zamudio, 2005: 175; Crone, 2016: 49) y que se aplicaba a dos personajes distintos de la mitología mesopotámica: el Ut-napištim del *Gilgamesh*, cuya relación con el mito que nos ocupa ya hemos mencionado anteriormente (*cf. supra* 10.1.2 y 10.1.7), y Adapa/Oannes. Estudiémoslos por separado:

a) Ut-napištim. El equivalente al Noé bíblico en el mito sumerio del diluvio recibía en un principio el nombre de Ziusudra; bajo esta apelación lo encontramos tanto en las listas de reyes sumerias como en el tratado del caldeo Beroso, escrito en griego en torno al 290 AEC (Crone, 2016: 50). Según el mito, tras el diluvio los dioses recompensan a Ziusudra concediéndole la vida eterna y asignándole como residencia el país de Dilmun, el lugar de la confluencia, situado en los confines

del mundo bajo el sol naciente; esta localización no puede sino hacer pensar en *maŷmāʿ al-baḥraīn*, la "confluencia de las aguas" mencionada en el Corán, donde habita el anónimo sabio que los hadices identifican con Jeẓr (Wheeler, 1998a: 163; *cf. supra* 10.1.7). Es en Dilmun, "*ina pi nārāti*" ("donde desaguan los ríos"), donde Gilgamesh hace una visita a Ziusudra para interrogarle sobre el medio para conseguir la vida eterna; pero el *Gilgamesh* no se refiere a él directamente como Ziusudra, sino usando dos epítetos: Ut-napištim y Atraḫasīs. Ut-napištim deriva del acadio *ūta-napišti*, "encontró la vida" (Crone, 2016: 51). Atraḫasīs, como ya hemos indicado, significa "sapientísimo". Este segundo nombre, por tanto, se aplica genéricamente en la antigua Mesopotamia a una figura mítica distinguida por su gran sabiduría, el atributo de la inmortalidad, una condición privilegiada por la gracia divina y su residencia en un lugar remoto. Que se trata del mismo personaje del Jeẓr islámico medieval se puede demostrar con sólidos argumentos filológicos: así, la orientalista Patricia Crone propuso, en un artículo póstumo publicado en 2016, la siguiente evolución fonética del acadio Atraḫasīs: siguiendo una tendencia común en esta lengua, el sonido /ḫ/ se habría suavizado primeramente en /ḥ/ (resultando *Atraḥasīs); en dialecto babilonio, /ḥ/ tiende a desaparecer, con lo que tendríamos la forma *Atrasīs. De la evolución aramea del término, un eslabón perdido lingüístico que podría haber sido *Addarasīs o *Adrasīs, podrían haber derivado perfectamente dos nombres, a saber: a) en griego, Ἀνδρέας (el cocinero del Pseudo-Calístenes); b) en árabe, Idrīs, que como veremos a continuación aparece asociado en el islam tanto a Jeẓr como al Hermes griego (*cf. infra* 10.3.3).

b) Adapa/Oannes. En la mitología babilonia, los *apkallū* eran siete sabios antediluvianos, benefactores de la humanidad, representados en la iconografía con cola de pez. Esta tipología de divinidad marina no deja de recordar al pescador Glauco de los mitos griegos, ictiforme y oracular. De acuerdo con Beroso, uno de los *apkallū* tenía el nombre de Ὠάννης (*FGrH* 680 F1), que se corresponde con U'an en la lista seléucida de los *apkallū* de Uruk. La crítica actual, desde que Vincent Scheil lo propusiera a finales del s. XIX, identifica a Oannes con una

figura muy anterior, el acadio Adapa (Jiménez Zamudio, 2005: 176).[424] Wouter Henkelman propone que aquel Oannes mencionado por el caldeo Beroso era el nombre original del cocinero de Alejandro en el relato arameo que sirvió de base al episodio del agua de la vida en el Pseudo-Calístenes; en la transmisión, sin embargo, habría sufrido un desplazamiento, convirtiéndose en el nombre de otro de los actores del mito: Οὔννα, la concubina de Alejandro y madre de Kalé (Henkelman, 2010: 338-339). Aunque la propuesta de Henkelman resulta un tanto retorcida, hemos de reconocer que ofrece una explicación cabal al nombre de Unna, un motivo ciego[425] en la transmisión de la *Novela* cuyo origen desconocemos, pero que, a todas luces, no aparenta pertenecer a la tradición grecolatina. En todo caso, el ancestral mito acadio de Adapa tiene bastante en común con el complejo del agua de la vida en la *Novela de Alejandro*: trata de un mortal de gran sabiduría (calificado en el texto, en efecto, como Atraḫasīs) que accede al plano ultraterreno, donde el dios supremo, Anu, decide premiarlo ofreciéndole la inmortalidad bajo la forma del pan y el agua de la vida; pero aunque la vida eterna está al alcance de su mano, Adapa la rechaza a causa de un malentendido (Jiménez Zamudio, 2005: 184-185). El protagonista del *Poema de Adapa* acadio tiene, en germen, las características de los dos protagonistas del relato registrado en el Pseudo-Calístenes: como Alejandro, desaprovecha su oportunidad de beber el agua de la vida y regresa a la tierra viendo truncadas sus aspiraciones a la inmortalidad; pero también, como precursor de Andreas, el fragmento A nos lo presenta haciendo las funciones de cocinero y pescador:

> Sabio él, su palabra nadie desprecia,
> capaz, el más inteligente [*at-ra ḫa-sī-ma*] de los Anunnaki él era;
> […] Con los cocineros él realizaba las labores de cocina.
> Con los cocineros de Eridu él realizaba las labores de cocina.
> […] Él pilotaba la barca; realizaba la faena cotidiana de la pesca de Eridu.

[424] Algunos autores han querido identificar a Adapa como precursor de importantes figuras de la tradición hebrea: Adán (Archibald Sayce, Thorkild Jacobsen, Morris Jastrow), Abraham (Giorgio Buccellati) o Noé; *cf.* Jiménez Zamudio, 2005: 174-176.

[425] Se caracteriza como motivo ciego (*blind motif*) a un elemento del texto que no puede explicarse en términos de su propio contexto, sino que es el residuo de una fuente o tradición anterior integrada en el texto de forma deficiente o incompleta. El término fue acuñado por John van Seters (1975: 163).

(*Poema de Adapa*, tablilla A: 7-15; trad. de Rafael Jiménez Zamudio, 2005: 188)

Sean cuales fueren los orígenes remotos de la historia, lo que se desprende como conclusión incuestionable de todo este galimatías es que la leyenda del agua de la vida que aflora en el Pseudo-Calístenes presenta, para sus distintos motivos argumentales e incluso para los nombres propios que en ella aparecen, claros antecedentes en la tradición mesopotámica. En la Antigüedad tardía existía, pues, un relato arameo que versaba sobre un héroe en busca de la fuente de la inmortalidad; si en algún momento este mito arameo cristalizó en un texto escrito, no ha llegado hasta nosotros, pero en todo caso fue ampliamente difundido por tradición oral. Otra cuestión más espinosa es si, siglos atrás, este conglomerado de mitos orientales habría dado origen asimismo al mito griego de Glauco de Antedón, como afirma Aleksandra Szalc (2012: 330). En este terreno es imposible, por el momento, movernos más allá de la conjetura. Lo que sí podemos decir es que en el imaginario tardoantiguo, con su característica visión ecuménica y transcultural del mito, la tradición occidental (Glauco, "el verde") y la oriental (Atraḫasīs, "el sapientísimo") confluyeron y se sincretizaron, conformando una única figura arquetípica que eclosiona espectacularmente en el ámbito del sufismo árabe: Jiḍr *al-ʿālim*, "el verde sapientísimo".

10.3.3: Las máscaras de Jezr

En la recensión β del Pseudo-Calístenes no se especifica el nombre del personaje que encuentra el agua de la vida. Se le denomina simplemente μάγειρος, "cocinero". El más tardío ms. L le da el nombre de **Andreas**. Curiosamente, este no es el primer μάγειρος llamado Andreas que encontramos en las fuentes griegas: Diodoro Sículo califica de μάγειρος a Andreas, padre de Ortágoras, el tirano de Sición (Diod. Sic. 8.24). Puesto que no resulta creíble que un simple cocinero de oficio, por mucho que prosperara, alcanzara tales honores entre los griegos del período arcaico, Oost ha sugerido que el historiador de Sicilia usa μάγειρος como un título que denota en este caso una función de prestigio, la de oficiante del sacrificio (Oost, 1974: 118; Cook, 2009: 117). La relación de este Andreas, por muy μάγειρος que sea, con el de la *Novela de Alejandro*, es, sin embargo, más bien dudosa: como hemos expuesto anteriormente, el Andreas del ms. L es de origen

oriental; su nombre deriva probablemente del arameo *Addarasīs o *Adrasīs, a su vez procedente del acadio Atraḫasīs (*cf. supra* 10.3.2).

Este término arameo, según Patricia Crone, dio también origen al árabe **Idrīs**. Idrīs es uno más de esos profetas de oscuros orígenes que aparecen como de la nada en pasajes sueltos del Corán (*Q.* 19.57/56, 21.85) y que tanta especulación generan entre ulemas, orientalistas, islamólogos y eruditos de todo pelaje. A lo largo del último siglo y medio, distintos autores lo han querido identificar por vía filológica con el Poimandrés de los textos herméticos o con el Esdras bíblico (Erder, 1990: 340-341; Crone, 2016: 48). En 1903, Theodor Nöldeke fue el primero en observar la similitud fonética entre el árabe Idrīs y una hipotética forma siríaca del nombre griego Ἀνδρέας. Pero irónicamente, pese a que Nöldeke fue en su época el principal impulsor del estudio de la rama oriental del Pseudo-Calístenes, no acertó a relacionar a este Andreas arameo con el cocinero de Alejandro, sino que supuso que se trataría del apóstol Andrés. Fue Richard Hartmann en 1910 quien señaló su posible relación con el Andreas de la *Novela de Alejandro* (Vernet, 2003: 265, n. 57/56; Crone, 2016: 48-49). El ya mencionado trabajo de Patricia Crone viene a confirmar esta hipótesis.

El *Tārij al-ḥukamā* (1200) de Ibn al-Qiftī se refiere a la condición de inmortal de Idrīs, al que se interpreta en términos de héroe solar (Coomaraswamy, 1934: 178; Vernet, 2003: 265: n. 57/56). Y, para complicar aún más el panorama, la exégesis coránica suele identificar a Idrīs con el profeta bíblico **Enoc**, a quien también se atribuía el don de la inmortalidad (Wheeler, 1998a: 163). El Corán, con su habitual ambigüedad, parece decir que Idrīs fue ascendido al cielo (*Q.* 19.57-58/56-57), lo que se interpreta como un correlato del ascenso de Enoc en *Gen.* 5.24. Ya encontramos explícita la identificación Idrīs=Enoc en la obra del andalusí ʿAbd al-Malik ibn Ḥabīb (s. IX); esto sirvió para que los eruditos árabes interesados por los mitos judíos (ár. *isrā'īlīyāt*) integraran en la tradición islámica numerosos elementos procedentes del ingente corpus hebreo de literatura enoquiana (Van Bladel, 2009: 166-167). Se suele ver en el Enoc de la tradición rabínica el reflejo de una antigua figura de origen sumerio: Enmeduranki, el séptimo de los reyes antediluvianos (Orlov, 2005: 27 ss.; Crone, 2016: 52). Este último aparece asociado al culto solar, al igual que el Idrīs descrito por Ibn al-Qiftī. En el Enoc bíblico quedan aún vestigios de su condición de héroe solar: en el Génesis está escrito que, antes de su abducción por Dios, Enoc vivió 365 años (*Gen.* 5.23), cifra simbólica que alude al ciclo anual (Orlov, 2005: 27).

Las referencias a Enoc se prodigan en la tradición hebrea y especialmente en los apócrifos encontrados en la biblioteca de Qumrán (los famosos manuscritos del Mar Muerto), en los que se le presenta repetidas veces como un sabio inmortal que, por mandato expreso de Dios, habita en los márgenes del mundo:[426] una figura, por tanto, intercambiable con el Ut-napištim/Atraḫasīs acadio, con el servidor de Dios en *Q.* 18.65 y con el Jeẓr de la tradición islámica.

Hemos discutido ya el papel de Jeẓr como intermediario entre Dios y los hombres, función que le hace merecedor de los epítetos *walī Al·lāh* ("amigo de Dios") o *naqīb al-awliyāʿ* ("jefe de los amigos"); en la tradición rabínica este rol mediador le corresponde a Enoc, identificado con el arcángel **Metatrón** (Wheeler, 1998a: 164; Orlov, 2005: 34-35).

En el islam medieval, el **Hermes** de los griegos, junto a todas sus funciones habituales (protector de los viajeros, guía de las almas, guardián de sabiduría esotérica, identificación con el planeta Mercurio) se asimila al profeta Idrīs (Walbridge, 2011: 94). Hermes no era una divinidad tan ajena al horizonte cultural árabe como en principio puede parecer: para los musulmanes, Hermes era el profeta de los sabeos de Harrán, que tanto influyeron en la configuración de la cultura bagdadí en época de los Abasíes (*cf. supra* 3.4.2). Según Ibn Ŷulŷul de Córdoba (s. X), Enoc es el nombre hebreo de Hermes, con lo que la equivalencia Idrīs=Hermes entre los árabes habría tenido lugar por transmisión a través del Enoc judío (Van Bladel, 2009: 125). Henry Corbin propuso otro camino distinto para la transmisión de Hermes al Islam: la profetología maniquea, en la que se reverenciaba a Hermes como uno de los cinco grandes profetas que precedieron a Māní (Corbin, 1993: 125). Fuera a través de sabeos, judíos o maniqueos, el caso es que Hermes pasa a formar parte de la tradición islámica, convenientemente sincretizado con el Idrīs coránico. Mediante esta maniobra, los incontables textos de literatura hermética que circulaban en la época fueron legitimados para el islam como obra del profeta Idrīs, oficialmente reconocido por el Corán.

La mitología de la antigua Persia no escapó tampoco a esta fiebre sincretista en cuyo vórtice recae la figura de Idrīs/Jeẓr. El baljí Albumasar (s. IX) fue el primer autor en asegurar que Hermes/Enoc/Idrīs era la misma persona que el legendario rey persa

[426] Así, en *Jub.* 4.21; I Enoc 60.8, 65.1 y 106.8; Q. *Gen* 11.23.

Hušang, responsable de enseñar a la humanidad la agricultura, la ganadería y la manera de prender y mantener el fuego (Van Bladel, 2009: 155).

Además de con Enoc, en la intrincada trama de la historiografía sagrada islámica se relaciona y/o identifica al elusivo Jeḏr con varios personajes de la tradición veterotestamentaria: Jeremías, Eliseo, Elías y Jetró. Los dos primeros apenas tienen relevancia para nuestra investigación en torno al mito del agua de la vida;[427] en cambio, estudiar la relación de Jeḏr con Elías y Jetró nos va a aportar algunos datos muy valiosos.

Elías (ár. Ilyās) es uno de los profetas preislámicos más importantes para la tradición sagrada musulmana. Ibn Ḥaŷar (s. XV) recoge un relato según el cual cuatro de estos profetas siguen vivos: en el cielo, Idrīs y Jesús (ár. ʿĪsā), los dos que según las escrituras ascendieron en su forma corpórea (obsérvese que aquí Idrīs designa claramente a Enoc); en la tierra, Elías y Jeḏr, dos inmortales que forman en la literatura islámica una pareja habitual (Ibn Ḥaŷar, *al-Iṣāba'* 1.439; cit. en Wheeler, 1998a: 175). Ṭabarī ofrece un dato significativo: considera que Jeḏr es de origen persa, mientras que Elías es israelita (Ṭb. *TRM* 415; cit. en Wheeler, 1998a: 165; Crone, 2016: 74, n. 137).

La inmortalidad de Elías tiene su origen en la propia tradición hebrea: según el relato bíblico, Elías no muere, sino que al llegar su hora es arrebatado al cielo en un carro de fuego, en medio de un sobrenatural torbellino (II *Re.* 2.11). Puesto que tanto Enoc como Elías abandonaron el mundo ascendiendo directamente al cielo y saltándose el ingrato trámite de la muerte, ambos personajes se entremezclan y confunden en los autores musulmanes (Erder, 1990: 340).

Sin embargo, una variante persa del relato atribuye a Elías una forma distinta de alcanzar la inmortalidad: ya en Nišāburí (s. XI) encontramos mención del hallazgo de la fuente de la vida por parte de Elías, quien se interpreta en este contexto como una reduplicación de Jeḏr (Franke, 2011: 112). El desdoblamiento de Jeḏr en Jeḏr y Elías responde al motivo del *alter ego* asociado al primero en la mística sufí (*cf. supra* 10.3.1); puesto que su naturaleza es la del *doppelgänger*, Jeḏr no puede manifestarse en solitario, sino tan solo como proyección de un *otro*: en este caso, aquel Elías que es a su vez imagen de Jeḏr. Reunidos en torno a la fuente de la vida, los profetas Jeḏr y Elías se reflejan el

[427] La relación entre Jeḏr y Jeremías (ár. Irmiyā') se basa en textos de Ibn Isḥāq y al-Ŷāḥiẓ Tarbīʿ (Manteghi, 2014: 174; Crone, 2016: 73-74). Entre Jeḏr y Eliseo (ár. al-Yasaʿ), en los de Muqātil y ʿUmāra (Crone, 2016: 73).

uno en el otro en un juego antinómico, como si fueran dos espejos enfrentados, devolviéndose entre sí la imagen de un ser que, fuera de esta mágica duplicidad, es inexistente. En una interpretación mística más profunda, la superficie de la fuente de la vida es el espejo, el plano reflectante: Jeẓr (o Elías) es el reflejo que las aguas de la inmortalidad devuelven a quien, en unión con lo divino, llega a contemplar su rostro en ellas.

La vinculación de Jeẓr con Elías no se limita al contacto con el agua de la vida. En el folclor del mundo islámico, ambos personajes se asocian parejamente a la fertilidad, al ciclo anual de la vegetación y al agua, en especial al agua de lluvia (Wheeler, 1998a: 165). En las fuentes literarias se diluyen las diferencias entre ambos: Masʿūdī y Nawawī recalcan el hecho de que Jeẓr, "el verdeciente", no es más que un apodo, y registran su verdadero nombre como Baylā ibn Malkān. Wheeler establece un vínculo por vía filológica entre Baylā y la versión siríaca del nombre de Elías, Iliyā (Wheeler, 1998a: 165; Manteghi, 2014: 174).

Neẓāmí recoge, en su *Šarafnāmé*, la tradición según la cual Jeẓr y Elías, tras beber del agua de la vida, se separan y se encaminan a los lugares últimos y más recónditos de la tierra, uno al mar y otro al desierto (*yeki šod be dariā, yeki šod be dašt*; *cf. supra* 10.1.9). Esta tradición está ampliamente difundida y representada en fuentes árabes, persas y turcas (Franke, 2000: 140-141). Como cabía esperar de démones relacionados con el ciclo solar y de la vegetación, dice la leyenda que desde que sus caminos se separaron Jeẓr y Elías se reúnen una vez al año para intercambiar su sabiduría. El encuentro se verifica anualmente en una fecha y localización de gran relieve para los peregrinos musulmanes: en pleno festival de Ḥaŷŷ, en la cima del monte ʿArafāt (Ibn Ḥaŷar, *al-Iṣāba'* 1.439; *cit.* en Wheeler, 1998a: 165).

A tenor de una engañosa familiaridad fonética, podría ocurrir que el nombre del Antiguo Testamento que más nos recordara al persa Jeẓr fuera **Jetró**, el suegro de Moisés. En principio, esta vinculación no parece tener fundamento lingüístico y no figura entre las muchas conjeturas de identificación lanzadas por los exégetas coránicos. Sin embargo, un examen de la historia de Moisés y su suegro en el Corán y los hadices arroja coincidencias tan llamativas con los mitos urdidos en torno a Jeẓr que nos invita a reconsiderar la cuestión. Desde un punto de vista estrictamente literario, el episodio coránico (*Q.* 28. 21/22-28) es una reelaboración libre de *Ex.* 2.11-21. Narra cómo el joven Moisés huye de Egipto a través del desierto del Sinaí, yendo a parar providencialmente a

un oasis en la tierra de Madián; los hadices adornan la historia incluyendo un guía sobrenatural (un ángel o un león) que indica a Moisés el camino de Madián. Encuentra junto al pozo a un anciano que vive con sus dos hijas (en el *Éxodo* son siete). Habiendo saciado su sed y descansado a la sombra, Moisés se queda con ellos, ayudándoles a abrevar y apacentar sus ganados. En gratitud, el anciano le concede la mano de una de sus hijas; anónima en el Corán, en la Biblia su nombre es Séfora (heb. Tsippōrāh). El *Éxodo* se refiere inicialmente al anciano como Regüel, pero luego lo llama siempre Jetró, término que no parece ser un nombre propio sino más bien un título o apodo (como Masʿūdī y Nawawī decían de la palabra Jeẓr). El texto del Corán no desvela el nombre del anciano, pero la exégesis lo identifica unánimemente con el profeta Šuʿaīb (Wheeler, 1998b: 209).

Fijándonos en el pasaje con atención, encontramos numerosas coincidencias estructurales con el conglomerado de mitos sobre Jeẓr, especialmente la búsqueda de Moisés narrada en *Q. 18*.60-65. El protagonista es el bicorne Moisés, cuya vinculación con Ḏū ʻl-Qarnaīn ya ha sido expuesta previamente (*cf. supra* 4.2.1). Viaja a través de un entorno hostil donde, al igual que en las leyendas sobre los anacoretas peludos de la Tebaida (*cf. supra* 10.3), un auxiliar mágico (el ángel o el león, el pez que resucita) le guía hacia su objetivo, el cual es una fuente de agua. Recordemos que la representación simbólica de la fuente de la vida como un oasis, con sus tópicos de sombra y frescor, es uno de los recursos más llamativos en la tercera versión que Neẓāmí refiere del mito (Nẓ. G. *ŠN* 65.63). En *Q.* 28.23 vemos cómo junto a la fuente se encuentra un anciano, al igual que Ut-napištim en la desembocadura de los ríos[428] o Jeẓr en la confluencia de las aguas (*cf. supra* 10.1.7). Todo parece cuadrar con el mismo paisaje ultramundano que se repite en el *Poema de Gilgamesh*, en las laminillas de oro órficas y en el episodio del agua de la vida de la *Novela de Alejandro*: ¿es el viaje de Moisés a Madián también un viaje al inframundo? En tal caso, las dos hijas de Jetró se corresponderían con los dos guardianes (φύλακες) de la laguna de Mnemósine que interrogan al alma en el mito órfico. Daniel Ogden ha propuesto que, en la *Novela de Alejandro*, los pájaros parlantes que interrogan al protagonista en su viaje por la oscuridad (*cf. supra* 9.4.3) podrían ser correlato de estos

[428] Brannon Wheeler propone otro punto de contacto entre Šuʿaīb y Ut-napištim: Šuʿaīb entrega a Moisés su cayado, el que luego se convertirá en serpiente como muestra del poder de Dios (*Q.* 28.31, *Ex.* 4.1-5). El cayado es, para Wheeler, trasunto de la hierba de la inmortalidad, cuyo paradero es revelado por Ut-napištim; esta hierba, recordemos, le será arrebatada a Gilgamesh por una serpiente. (Wheeler, 1998b: 209)

φύλακες órficos (Ogden, 2010: 212-213). ¿No es una coincidencia curiosa que el nombre hebreo de Séfora signifique "pájaro"?

Estas elucubraciones podrían proseguir indefinidamente. En definitiva, lo que hemos tratado de dar a entender es la excepcionalidad de la figura de Jeẓr, en cuya problemática identidad se amalgaman dioses, héroes y profetas procedentes de las tradiciones más diversas: de la antigua Mesopotamia, Ziusudra/Ut-napištim/Atraḫasīs, Enmeduranki, Tammuz y Adapa/Oannes; de los mitos hebreos, Enoc/Metatrón, Jeremías, Eliseo, Elías y Jetró/Ragüel; de la épica persa, Hušang; del imaginario griego, Hermes (el Argifonte y el Trismegisto), Glauco de Antedón y el Andreas del Pseudo-Calístenes; del propio sustrato islámico, el profeta Idrīs. En el proteico personaje de Jeẓr se suman, sedimentan y confunden todos ellos, cada uno con sus respectivos mitos, dando lugar a una figura que condensa en sí mejor que ninguna otra la complejidad transcultural de la tradición enraizada en *Novela de Alejandro*, a la cual pertenece.

10.3.4: Jeẓr en el ciclo artúrico

Tratándose de Jeẓr, no solo son intrincadas las raíces que nos llevan a los orígenes del mito, sino que también son muchas y muy enmarañadas las ramificaciones que este proyecta en su ulterior desarrollo. Jeẓr adquiere especial relevancia, y la mantiene todavía hoy, en regiones del islamicado tan distantes entre sí como Turquía y el Hindustán. Pero también es posible encontrar su huella fuera del mundo islámico, en concreto en el ciclo épico que prosperó en Occidente a lo largo de la Baja Edad Media en torno al rey Arturo y sus caballeros. A lo largo de este trabajo se ha señalado repetidas veces que sería conveniente reconsiderar la transmisión de motivos literarios en el Medievo entre la épica persa (parte fundamental de la cual es la *Novela de Alejandro*) y la occidental (*cf. supra* 10.1.9.1). Chrétien de Troyes y Wolfram van Eschenbach reconocieron explícitamente el origen oriental de sus materiales; esta afirmación, que hasta hoy se consideraba como un recurso literario sin fundamento real, debería ser tomada más en serio a la vista del conjunto de evidencias que apuntan a que la leyenda de Tristán e Iseo, integrada en el ciclo artúrico, procede de la leyenda persa de Veis y Ramín, versificada por Gorgāní a mediados del s. XI (Davis, 2008: xxxiii-xlii). Aunque en rigor esta cuestión cae fuera del campo de alcance de la presente investigación, no nos gustaría dar por concluido nuestro

trabajo sin señalar una posible manifestación del Jeẓr islámico, con todo su bagaje, en la épica bajomedieval de Occidente.

Si realmente existió una transmisión de materiales de Oriente a Occidente en el campo de la literatura épica medieval, es de imaginar que el popularísimo Jeẓr sería una de las primeras figuras en importarse al imaginario europeo. Angelo M. Piemontese propone la identificación de Jeẓr "el silvestre" con el mago Merlín, cuyo nombre completo cifra Geoffroy de Monmouth como *Silvester* Merlinus Celidonius (*Vita Merlini*, 1150; *cit.* en Piemontese, 1999a: 10, n. 8). Pero más fundamento que esta suposición tiene su relación con el misterioso Caballero Verde en torno al cual gira la acción del poema en inglés medio *Sir Gawayn and þe Grene Knyȝt* (s. XIV). Sin entrar en los ricos recovecos de la trama, diremos simplemente que el Caballero Verde es un personaje perteneciente a la órbita de lo mágico y sobrenatural que se presenta en la corte del rey Arturo para poner a prueba al caballero Galván (en inglés moderno, Sir Gawain). Pese a autodenominarse caballero, el extraño no viste armadura de ningún tipo; su capa, jubón y calzas son de color verde (fol. 93r), y sorprende a toda la concurrencia por lo hirsuto y abundante de su verde barba y sus luengos cabellos verdes, que le recubren el cuerpo (fol. 93v). Por si esto fuera poco para identificar al Caballero Verde como un genio de la fertilidad y de la vegetación, el poema especifica que lleva en la mano una rama de acebo ("*bot in his on honde he hade a holyn bobbe*"; fol. 93v).

Está claro que el poema hace referencia al mismo arquetipo mítico de "hombre verde" al que pertenecen Jeẓr y sus múltiples avatares. Su desbordante barba y cabellera envolvente hacen pensar en los anacoretas peludos del monasticismo paleocristiano (*cf. supra* 10.3). En cuanto al verdor de su pelo, que "verde como la hierba, y aún más verde, semblaba" ("*grene as þe gres and grener hit semed*"; fol. 94r), ciertamente se trata de un raro atributo, que encontramos asociado a escasos personajes en la historia de la literatura. Uno de ellos es, significativamente, el pescador Glauco (que, insistimos, significa "verde") tras su transformación en numen marino, tal como lo retrata Ovidio en sus *Metamorfosis*:

> Hanc ego tum primum viridem ferrugine barbam
> caesariemque meam, quam longa per aequora verro…

> Entonces [vi] por vez primera, verdes como la herrumbre, esta barba / y esta cabellera mía que voy arrastrando por las largas llanuras del mar… (Ov. *Met.* 13.960-961)

Aún más: en la truculenta escena que tiene lugar en plena corte de Camelot, Galván decapita al Caballero Verde, quien, sin inmutarse, recoge del suelo su propia cabeza parlante y se marcha cabalgando (fol. 96v-97r)[429]. De esta manera el poema desvela la condición de inmortal del personaje. Recordemos cómo, en el ms. P' de la *Homilía* del Pseudo-Jacob Sarugense, ni la espada ni las flechas podían hacer daño al cocinero de Alejandro una vez que este hubo probado las aguas de la fuente de la vida (*cf. supra* 10.1.1). La visita del Caballero Verde a Camelot, que concluye con su decapitación, se produce según el texto "en Navidad" ("*vpon Krystmasse*"; fol. 91v), esto es, coincidiendo con el solsticio invernal. Esto delata una interpretación calendárica del mito: el Caballero Verde, aunque esencialmente inmortal, muere y renace como héroe solar para dar comienzo al siguiente ciclo anual.

Las correspondencias con el complejo mítico de Jeẓr, que hemos ido desmenuzando a lo largo de estas páginas, se acumulan según profundizamos en la leyenda del Caballero Verde. Galván, cumpliendo su palabra, parte en una incierta búsqueda para reencontrarse con el susodicho caballero en un lugar remoto, la capilla verde ("*þe grene chapel*"; fol. 97r). Esta localización, escenario del clímax del poema, es en esencia un paisaje espiritual —el lugar de la iniciación—, y posee la misma cualidad simbólica que la "confluencia de las aguas" en el Corán o la tiniebla en la *Novela de Alejandro*. Ante una serie de correspondencias como estas entre referencias culturales tan dispares, se le presentan al investigador tres posibles explicaciones: a) la escéptica: que se trata, sin más, de una acumulación de casualidades; b) la difusionista: que se deben a una transmisión transcultural de motivos literarios y mitológicos; c) la junguiana: que son manifestaciones de un mito arquetípico que está presente en el ser humano de una manera muy constante y definida, aun en culturas alejadas en el tiempo y el espacio; a esto lo llamaba Corbin, en un guiño a Hegel, "*phénoménologie des formes spirituelles*" (Corbin,

[429] A propósito de esto, merece mencionarse que Ananda Coomaraswamy recoge un cuento popular indio protagonizado por Jeẓr en el que el tema principal, como en la historia de Galván y el Caballero Verde, es un juego de decapitaciones y de cabezas que se vuelven a juntar con sus troncos (Coomaraswamy, 1934: 175). Este es, sin embargo, un motivo muy habitual en el folclor del norte de la India que mereció nuestra atención en otro lugar (Jiménez Cid, 2016: 45-46).

1972: 393). Entre estas tres opciones, quizás lo justo sea suponer que haya un poco de cada una.

CONCLUSIONES

En los últimos años se ha intensificado sensiblemente la investigación en el ámbito académico sobre la rama oriental de la *Novela de Alejandro*. Aunque en su mayor parte las fuentes primarias (los textos árabes y persas medievales) no han sido aún traducidas satisfactoriamente a las lenguas occidentales, el gran atractivo del tema ha cautivado por igual a investigadores y público y se han multiplicado las publicaciones de artículos y monografías al respecto. Sin embargo, pese a que recientemente se han llevado a cabo trabajos admirables que, sin duda, marcarán por muchos años una referencia para el estudio del tema (Doufikar-Aerts, Stoneman, Venetis, Manteghi), se trata de obras que, conforme al dogma académico de la hiperespecialización que hoy día se asume universalmente, tienden a estudiar la transmisión de la *Novela de Alejandro* como un fenómeno en cierta medida aislado de su contexto cultural (*cf.* 1). Siguiendo este camino fácilmente podemos perder el norte y extraviarnos baldíamente en el laberinto de las recensiones del Pseudo-Calístenes. Es nuestra opinión que, más allá de cotejar los diferentes manuscritos y de formular aventuradas hipótesis sobre la existencia de traducciones perdidas, si abrimos nuestro ángulo de visión comprobaremos que el estudio de la transmisión del mito de Alejandro tiene mucho que enseñarnos sobre los patrones de interacción cultural entre Oriente y Occidente a lo largo de la Antigüedad y del Medievo. Para ello es necesario contemplar la transmisión de este mito concreto dentro de un campo mucho mayor: el de la transmisión de la cultura grecolatina. Es un error valorar la recepción del mito de Alejandro en el Irán de la Edad Media sin tener en cuenta las connotaciones que los musulmanes persas asociaban a lo griego y a la totalidad de las influencias culturales venidas de Occidente. En el presente trabajo, siendo conscientes de la vastedad de la empresa y de la imposibilidad de abarcarla aun de manera muy incompleta, hemos tomado en todo momento el mito de Alejandro como parte de un bloque mucho mayor: el del legado grecolatino y su recepción en el mundo iranio antiguo y medieval. La pertenencia a este bloque condicionará la aparición de numerosos

prejuicios, confusiones, reinterpretaciones y tópicos que operarán transformaciones en el contenido del mito a lo largo de su transmisión en Oriente.

A lo largo de estas páginas nos hemos atrevido a tender puentes entre campos tan dispares como la paradoxografía griega, la mística islámica, el legado del *Gilgamesh* acadio, los historiadores de Alejandro, los hadices, las utopías políticas, las comunidades nestorianas, los neoplatónicos en el exilio, la propaganda tolemaica, la escatología órfica, el *Mahabhārata*, la literatura sapiencial, el hermetismo o el ciclo artúrico, sin perder de vista en ningún momento las peripecias textuales de la transmisión del Pseudo-Calístenes como hilo conductor. Tal apertura del campo de estudio supone ventajas e inconvenientes. Dice el saber popular que quien mucho abarca poco aprieta; efectivamente, un trabajo de estas características está siempre al borde de una excesiva dispersión que se traduciría en esterilidad de resultados y en conclusiones vagas y ambiguas. Sin embargo, con un sano espíritu científico, hemos abordado esta investigación enfrentándonos a las fuentes en crudo sin pretender confirmar ninguna hipótesis determinada a priori y, por tanto, las conclusiones a las que hemos llegado han ido apareciendo por sí solas, de manera muchas veces inesperada, a partir del análisis de los distintos textos en sus distintos contextos. Dado el manejo masivo, a veces casi aleatorio, de materiales tan diversos, los hallazgos a los que hemos ido llegando se han producido muchas veces por pura casualidad; o, digamos mejor, por serendipia, usando el término que acuñara Horace Walpole basándose precisamente en una historia de origen persa. Llegado el momento de recapitular y formular nuestras conclusiones, enumeraremos ahora estos hallazgos, que por su disparidad casi presentan el aspecto de una miscelánea. Juntos constituyen una suma de las aportaciones que esta tesis puede presentar a la comprensión de distintas cuestiones que, más que a la *Novela de Alejandro* en sí, conciernen a la interacción cultural entre Oriente y Occidente y a la recepción y transformaciones del legado grecolatino en Persia tras la disolución del mundo antiguo.

a) A través del estudio comparado de, por una parte, las obras paradoxográficas griegas escritas con anterioridad a las campañas de Alejandro por autores que, tras vivir entre los persas, escribieron sobre la India (Escílax y Ctesias) y, por otra parte, los *mirabilia* descritos en distintas versiones persas medievales de la *Novela de Alejandro* sobre pueblos y criaturas fantásticas de la India, encontramos numerosos motivos comunes entre ambas tradiciones: los árboles parlantes en el templo del Sol y la Luna (*cf.* 9.2.2), los otolicnos (per. *guš bastar*, *gelim gušān, fil*

gušān; *cf.* 9.3.2), los cinocéfalos (per. *sagsarān*; *cf.* 9.3.3) y las famosas hormigas o grifos que extraen el oro del Himalaya (per. *zanbur-e zar*; *cf.* 9.4.2). La mayor parte de estos motivos, pese a ser conocidos por los antiguos griegos, no aparecen en el Pseudo-Calístenes original, sino que fueron añadidos posteriormente en las reelaboraciones persas de la *Novela*, engrosando la lista de prodigios que Alejandro encuentra en la India. Esto significa que la visión del subcontinente indio que caracteriza la paradoxografía griega antigua es una construcción genuinamente persa de la India como tierra de prodigios y criaturas fantásticas. Esta construcción fabulosa, de carácter popular, ya estaba vigente en época aqueménida, cuando Escílax y Ctesias la exportaron a Grecia, y mantenía aún su vigencia en pleno período islámico, cuando se amalgama con el mito de Alejandro (*cf.* 9); las obras persas sobre Alejandro/Eskandar que introducen los motivos arriba mencionados son precisamente las que participan en mayor grado de un componente local de origen preislámico: el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí y el *Eskandarnāmé* anónimo. Queda en evidencia, pues, que existió una transmisión de motivos paradoxográficos referentes a la India entre los imaginarios griego y persa en los ss. VI-IV AEC.

b) Los elementos helenizantes omnipresentes en los masnavíes de Neẓāmí sobre la vida de Eskandar (*Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé*) siguieron un camino muy diferente. Creamos o no en la hipótesis de Michel Tardieu sobre el éxodo de los filósofos neoplatónicos a Harrán tras el cierre de la Academia de Atenas (*cf.* 3.4.1), lo cierto es que el enclave sirio de Harrán se constituyó en el último refugio de la filosofía, las ciencias y la religión de los griegos paganos, y que se trató de un foco cultural activo hasta bien entrado el s. X, con un importante papel en el desarrollo de la cultura bagdadí durante la época de los Abasíes, así como en el movimiento de traducción (*cf.* 3.4.2). El saber filosófico y esotérico de los sabeos de Harrán, típicamente tardohelénico, es una de las principales fuentes de las que beben las epístolas de los Ijwān aṣ-Ṣafā (*cf.* 4.1.2.4). Ya Johann-Christoph Bürgel señaló el vínculo entre el pensamiento helenizante de los Ijwān aṣ-Ṣafā y la obra de Neẓāmí, caracterizados ambos por una peculiar combinación de misticismo, erudición y fascinación por el legado de los antiguos griegos, especialmente por las enseñanzas de Hermes Trismegisto, Platón y Apolonio de Tiana (ár. Balīnās), muy tamizadas por la óptica neoplatónica (*cf.* 5.4.2 y 8.2.2). El presente trabajo ha

profundizado en la línea de investigación iniciada por Bürgel, revelando la huella de Platón (especialmente de su *República*) en largos pasajes de las obras de Neẓāmí sobre Eskandar; esta impronta se debe tanto a una lectura de las obras de Platón en traducción árabe (lo que se infiere de la literalidad en la adaptación del episodio del anillo de Giges de la *República* al *Eqbālnāmé*; *cf.* 8.2.2) como a la interpretación de los textos platónicos a través de los Ijwān aṣ-Ṣafā (las teorías sobre la ciudad ideal, el motivo de la asamblea de los filósofos, la armonía de las esferas; *cf.* 7.5, 8 y 8.2.2). Teniendo en cuenta que estas obras eran consideradas heréticas en su tiempo, hemos de incidir en que Neẓāmí se jugaba el cuello al tomarlas como referencia, aun sin citarlas explícitamente, y hemos de conceder cierto crédito, aunque con cautela, a las voces que lo suponen criptoismailí (*cf.* 8).

c) En torno a la rama oriental de la *Novela de Alejandro*, quizás el punto que ha generado (y sigue generando) más polémica entre los distintos investigadores, objeto de numerosas publicaciones y contrapublicaciones, es su cadena de transmisión de Occidente a Oriente y la existencia o inexistencia de ciertos "eslabones perdidos" en dicha transmisión que serían tempranas traducciones del Pseudo-Calístenes, hoy desaparecidas, al árabe, al pahlaví o al siríaco. El estudio de los textos nos ha permitido formarnos una opinión propia al respecto, que consideramos la más lógica por razones no solo lingüísticas, sino también por proximidad geográfica. Desde nuestro punto de vista, la recensión δ del Pseudo-Calístenes se transmitió en dirección a Oriente siguiendo las etapas de la Ruta de la Seda (*cf.* 3.6.1): en primer lugar, se habría realizado una traducción al siríaco en el triángulo de ciudades del limes oriental que recogieron la herencia cultural de Alejandría, lugar de origen de la *Novela*: Edesa, Harrán y Nisibis. Esta primera versión siríaca habría sido la base tanto para una versión siríaca posterior, que es la que hoy conservamos y que fue publicada en 1889 por Wallis Budge, como para una traducción al pahlaví emprendida en Persia por monjes nestorianos en las postrimerías del período sasánida. Tanto la versión siríaca como la pahlaví reelaboran el mito desde una óptica cristiana, introduciendo anacrónicamente elementos que presentan a Alejandro como héroe cristiano (*cf.* 5.2.2). En el período islámico (pero no antes, puesto que uno de los presupuestos de la propaganda sasánida era la demonización de la figura de Alejandro), la *Novela* pahlaví habría sido asimilada al discurso oficial de las leyendas de los antiguos

reyes persas, pasando a formar parte posiblemente del desaparecido *Šāhnāmé* de Abú Manṣur y, con toda seguridad, del *Šāhnāmé* de Ferdōsí, en el que se preservan numerosos elementos cristianos introducidos por los traductores nestorianos (*cf.* 5.2.2).

d) Las distintas versiones persas medievales de la *Novela de Alejandro*, y especialmente las dos extensas obras en prosa que son el *Eskandarnāmé* anónimo y el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, fueron determinantes para la génesis del género épico popular del *dāstān*, definiendo y condicionando muchas de sus características y convenciones (*cf.* 5.3.1). Esto es tanto más importante si tenemos en cuenta el amplio desarrollo ulterior del *dāstān* en Asia, que en los siglos XIX y principios del XX permanecía vivo y con una extraordinaria difusión en la tradición oral persa y, sobre todo, en la literatura urdu del Hindustán (actual Pakistán e India septentrional). El ciclo de Amir Ḥamzé, el más importante de los *dāstānhā* modernos, contiene abundantes referencias intertextuales al mito de Alejandro (*cf.* 5.3.2, 9.2.2 y 9.4.2).

e) Por defecto, se suele considerar el *Fihrist* de Ibn an-Nadīm como el catálogo que fija el canon de todas las obras griegas vertidas al árabe durante el movimiento de traducción impulsado por las elites culturales de Bagdad en los días del califato abasí (*cf.* 4.1.2.4). En él figura, por ejemplo, la hoy desaparecida *Historia de los filósofos* de Porfirio, que aportó materiales a numerosas obras árabes y persas, incluyendo los *Rasā'il* de los Ijwān aṣ-Ṣafā y el *Eqbālnāmé* de Neẓāmí (*cf.* 8 y 8.2). Sin embargo, el estudio de las versiones persas de mito de Alejandro nos obliga a reconsiderar la existencia y circulación de traducciones de obras griegas no registradas expresamente en el *Fihrist*. El autor cuya influencia en el humus cultural bagdadí debe replantearse por completo en el ámbito académico, y cuya conexión con el mundo islámico ha sido hasta hoy ignorada casi por completo, es Plutarco. Especialmente en las obras de Neẓāmí encontramos una chocante afinidad con el retrato de Alejandro como rey filósofo que Plutarco plasma en las dos obras que dedicó al macedonio: la *Vida de Alejandro* y el opúsculo *De la fortuna y virtud de Alejandro*, perteneciente a las *Obras morales y de costumbres* (*cf.* 7.2). Pero no se trata solo del tono general: hemos identificado pasajes y episodios de Plutarco reproducidos casi literalmente en Neẓāmí (*cf.* 5.4.2). La tendencia filosófica predominante entre los eruditos musulmanes de los ss. XI-XII

era un platonismo fuertemente imbuido de sentimiento religioso: el discurso de Plutarco, autor de filiación platónica a la par que sacerdote de Apolo, cumplía todos los requisitos, por tanto, para despertar vivamente el interés de este público. Uno de los textos de Plutarco en cuestión recibe el nombre de *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* (Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς); las dos grandes obras de Neẓāmí sobre Eskandar se encuentran bajo los epígrafes *Šarafnāmé* y *Eqbālnāmé:* respectivamente, "El libro del honor" (que no andan muy lejos honor y virtud) y "El libro de la fortuna". ¿Casualidad?

f) Las versiones persas de la *Novela de Alejandro* acogen e integran en su trama muchas y muy diversas tradiciones de procedencia oriental. Algunas de ellas son arcaicas reinterpretaciones a la persa de ciertos episodios de la leyenda negra de Alejandro también presentes en Occidente: así, motivos como la caracterización de Olimpíade como una mujer que trata con serpientes (*cf.* 6.4) o la caída en desgracia del filósofo Calístenes por atreverse a censurar a su señor (*cf.* 7.3) seguramente entraron en el infamante discurso persa sobre Alejandro muy poco después de la muerte de este, alimentando un retrato negativo del macedonio que se mantuvo como predominante en el mundo iranio hasta su rehabilitación y glorificación por el islam como Ḏū 'l-Qarnaīn, rey y profeta (*cf.* 3.3.1).

g) Mención aparte merece una tradición apenas estudiada hasta ahora en relación con la *Novela de Alejandro* persa, y que a lo largo de este trabajo hemos comprobado que tiene con este numerosos puntos de confluencia: se trata del ciclo de Bulūqīyā, de origen preislámico y probablemente iranio. La historia de Bulūqīyā, a su vez, contiene vínculos con la tradición grecolatina, en particular con la *Odisea* homérica (*cf.* 9, 9.1.2, 9.2.2, 9.4.1 y 9.5.3).

h) El episodio del agua de la vida, dotado de gran relieve en las versiones persas de la *Novela*, arrastra consigo un rico conglomerado de mitos relacionados en la Antigüedad con los cultos mistéricos (especialmente el orfismo) y con el motivo de la catábasis (*cf.* 10.1.9.1 y 10.1.9.3). La presencia de este subtexto mítico está en consonancia con las hoy injustamente olvidadas teorías de Reinhold Merkelbach, quien aventuró la hipótesis de que la antigua novela griega (género al que, de forma marginal, pertenece el Pseudo-Calístenes) parte de esquemas basados en tradiciones sagradas, escondiendo en sus argumentos un doble plano de interpretación de carácter mistérico (*cf.* 2.4.1.4).

Todos estos puntos, que consideramos suficientemente argumentados a lo largo de nuestro trabajo, constituyen pequeñas aportaciones al estudio de la transmisión a Persia y el Persianato medieval de la *Novela de Alejandro* y de la tradición grecolatina *in toto*. Esperamos que este trabajo contribuya asimismo a alimentar el creciente interés que se ha despertado entre los investigadores y el público en Occidente por las obras persas medievales sobre Alejandro/Eskandar. La asimilación de Eskandar al rey profeta Ḏū 'l-Qarnaīn y la adaptación de los antiguos textos griegos, siríacos y pahlavíes a los sofisticados patrones estilísticos de la poesía persa medieval dieron como resultado la transformación de una obra literaria tan deslavazada, irregular y pedestre como el Pseudo-Calístenes original en esas cumbres de la literatura que son los dos masnavíes de Neẓāmí sobre Eskandar o el *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josrō, poemas que aúnan el refinamiento formal con el despliegue de un plano de interpretación más elevado, que nos remite a la dimensión mística y esotérica de un Islam medieval intensamente neoplatonizante. Estas obras, aun siendo poseedoras del triple atractivo que supone su calidad literaria, su vínculo con la Antigüedad griega y su evocación de la *philosophia perennis*, apenas son conocidas hoy por el público occidental. No han sido nunca traducidas al castellano, y aunque existen traducciones a otras lenguas europeas (inglés, francés, alemán, ruso e italiano), estas suelen ser deficientes, incompletas y desesperantemente difíciles de encontrar. Ofrecer al público occidental buenas traducciones de estos textos, asumiendo que en el proceso de traducción se perdería gran parte de la deslumbrante belleza formal del original persa, habría de ser el primer paso para hacerles justicia y que se reconozca internacionalmente el lugar preeminente que merecen en la historia de la literatura. Hasta entonces, seguirán siendo como aquellos tesoros que el Eskandar de los cuentos persas ordenó que se escondieran en las arenas del desierto, ocultos a los ojos de los hombres y protegidos por los talismanes de Balinās.

BIBLIOGRAFÍA

ABUMALHAM, MONTSERRAT (1991), "Alejandro 'Ḏū l-Qarnayn' en el Kitāb ādāb al-falāsifa", *Anaquel de estudios árabes*, vol. 2: 75-118.

ADAMSON, PETER (2001), "Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus", *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, nº 2: 211-232.

ADLER, JUDITH (1989), "Origins of Sightseeing", *Annals of Tourism Research*, vol. 16: 7-29.

ADRIANI, ACHILLE (2000), *La tomba di Alessandro: realtà, ipotesi e fantasie*, Roma: "L'Erma" di Bretschneider.

AERTS, WILLEM JOHAN (1994), "Alexander the Great and Ancient Travel Stories", en Zweder Von Martels (ed.), *Travel Fact and Travel Fiction. Studies on Fiction, Literary Tradition, Scholarly Discovery and Observation in Travel Writing*, Leiden: E. J. Brill: 30-38.

AFSHAR, IRAJ (1964), *Eskandarnāmé (Rovāyat-e fārsí-e Kālistenés-e Daruġín)*, Teherán: B.T.N.K.

AKASOY, ANNA (2016), "Geography, History and Prophecy: Mechanisms of Integration in the Islamic Alexander Legend", en Reinhold Glei y Nikolas Jaspert (eds.), *Locating Religions: Contact, Diversity, and Translocality*, Leiden: Brill: 16-36.

AKBARZADEH, DARYOOSH (2015), "Alexander's Tale or a Collection of Symbols According to the *Kush-Nameh*", *Byzantion Nea Hellás*, vol. 34: 293-307.

AKHTAR, NASIM (2007), "Visual Illustrations of the Life of Alexander in Persian Manuscripts", en Himanshu Prabha Ray y Daniel T. Potts (eds.), *Memory as History. The Legacy of Alexander in Asia*, Nueva Delhi: Aryan Books: 76-88.

ALBADALEJO VIVERO, MANUEL (2005), *La India en la literatura griega. Un estudio etnográfico*, Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá.

ALLEN, JOHN ROMILLY (1887), *Early Christian Symbolism in Great Britain and Ireland before the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

ALMAGOR, ERAN (2012), "Ctesias and the Importance of His Writings Revisited", *Electrum*, vol. 19: 9-40.

ALVAR, CARLOS (1997), *Breve diccionario artúrico*, Madrid: Alianza.

ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, MANUEL (2017), "Talismans against Tsunamis: Apollonius of Tyana and the *stelai* of the Herakleion in Gades (*VA* 5.5)", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. 57: 968-993.

ANDERSON, BENEDICT (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica [*Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres y Nueva York, 1983: Verso].

ANGUS, SAMUEL (1928), *The Mystery-Religions and Christianity*, Londres: John Murray.

ARALERE, TEJAS S. (2016), "The Crossroads of Hellenistic and Sanskrit Science", en Georgia Lynette Irby (ed.), *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece end Rome*, Chichester: John Wiley & Sons: 943-957.

ARGOLO, ANDREA (1652), *Ptolomaeus parvus, in Genethliacis junctus Arabicus*, Lyon: Joseph y Pierre Vilort.

ARNZEN, RÜDIGER (2009), "On the Contents, Sources and Composition of Two Arabic Pseudo-Platonica: *Multaqaṭāt Aflāṭūn al-ilāhī* and *Fiqar ultuqiṭat wa-jumiʿatʿan Aflāṭūn*", *Oriens*, vol. 37: pp. 7-52.

ASIRVATHAM, SULOCHANA (2012), "Alexander the Philosopher in the Greco-Roman, Persian and Arabic Traditions", en Richard Stoneman, Kyle Erickson y Ian Netton (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groninga: Barkhuis / Groningen University Library: 311-326.

ATHANASSIADI, POLYMNIA (1993), "Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 113: 1-29.

AUGÉ, MARC (1998), *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes*, Barcelona: Gedisa [*L'impossible Voyage*, París, 1977: Payot & Rivages].

AUSFELD, ADOLF (1907), *Der griechische Alexanderroman*, Leipzig: B. G. Teubner.

BACHER, WILHELM (1871), *Niẓâmî's Leben und Werke und der zweite Teil des Niẓâmîschen Alexanderbuches*, Leipzig: Wilhelm Engelmann.

BACQUÉ-GRAMMONT, JEAN-LOUIS; BERNARDINI, MICHELE; BERARDI, LUCA (eds.) (2007), *L'arbre anthropogène du Waqwaq, les femmes-fruits et les îles des femmes. Recherches sur un mythe à large diffusion dans le temps et l'espace*, Nápoles: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento di Studi Asiatici / Institut Français d'Études Anatoliennes Georges Dumézil.

BAFFIONI, CARMELA (2002), "*Al-Madīnah al-Fāḍilah* in al-Fārābī and in the Ikhwān al-Ṣafā': A Comparison", en S. Leder, H. Kilpatrick, B. Martel-Thoumian y H. Schönig (eds.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européene des Arabisants et Islamisants*, Halle 1998, Lovaina: Peeters: 3-12.

—(2011), "Prophecy, Imamate, and Political Rule among the Ikhwan al-Safa'", en Asma Afsaruddin (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, Nueva York: Palgrave MacMillan: 75-92.

BAKOWSKA-CZERNER, GRAŻYNA (2015), "Elements of Gnostic Concepts in Depictions on Magical Gems", *The Polish Journal of the Arts and Culture*, vol. 13 (1/2015): 23-39.

BARBER, RICHARD (2006), "The Search for Sources: The Case of the Grail", en Norris J. Lacy (ed.), *A History of Arthurian Scholarship*, Cambridge, D. S. Brewer: 19-36.

BARBIER DE MEYNARD, CHARLES (1863), *Maçoudi. Les prairies d'or*, vol. 2, París: Benjamin Duprat.

—(1875), *Maçoudi. Les prairies d'or*, vol. 4, París: Benjamin Duprat.

BARJA, JUAN (2016), *Marco Polo. El libro de las maravillas del mundo*, Madrid: Abada.

BARNATÁN, MARCOS RICARDO (1978), *Conocer Borges y su obra*, Barcelona: Dopesa.

BARNS, JOHN WINTOUR BALDWIN (1956), "Egypt and the Greek Romance", *Akten des VIII Int. Kongr. für Papyrologie*, *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, vol. 5, Viena: 29-36.

BARNSTONE, WILLIS (2005), *The Other Bible: Jewish Pseudepigrapha, Christian Apocrypha, Gnostic Scriptures, Kabbalah, Dead Sea Scrolls*, Nueva York: Harper Collins.

BARTHES, ROLAND (1980), *Mitologías*, Ciudad de México: Siglo XXI [*Mythologies*, París, 1957: Éditions du Seuil].

BASHAM, ARTHUR L. (2009), *El prodigio que fue India*, Valencia: Pre-Textos [*The Wonder that was India. A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*, Londres, 1967: Macmillan].

BAUM, WILHELM (2003), "The Age of the Arabs: 650-1258", en Wilhelm Baum y Dietmar W. Winkler, *The Church of the East. A Concise History*, Londres: Routledge: 42-83 [*Die Apostolische Kirche des Ostens*, Klagenfurt, 2000: Verlag Kitab].

BAUMSTARK, ANTON (1900), *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert*, Leipzig: Teubner.

—(1922), *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag.

BEAULIEU, MARIE-CLAIRE (2013), "The Myths of the Three Glauci", *Hermes*, vol. 141, nº 2: 121-141.

BECKER, ADAM H. (2006a), *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Filadelfia (PA): University of Pennsylvania Press.

BECKER, ADAM H. (2006b), "The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syriac and Latin", en S. F. Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot: Ashgate: 29-47.

BEKKUM, WOUTER JACQUES VAN (1986), "Alexander the Great in Medieval Hebrew Literature", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 49: 218-226.

BERG, BEVERLY (1973), "An Early Source of the Alexander Romance", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 14: 381-387.

BERG, GABRIELLE VAN DEN (2011), "Descriptions and Images – Remarks on Gog and Magog in Nizāmī's *Iskandar Nāma*, Firdawsī's *Shāh Nāma* and Amīr Khusraw's *A'īna-yi Iskandarī*", en Johann-Christoph Bürgel y Christine van Ruymbeke (eds.), *A Key*

to the Treasure of the Hakīm. Artistic and Humanistic Aspects of Nizāmī Ganjavī's Khamsa, Leiden: Leiden University Press: 77-93.

BERGSON, LEIF (1989), *Carmina praecipue choliambica apud pseudo-Callisthenem reperta*, Estocolmo: Almqvist & Wiksell.

BERNABÉ, ALBERTO (2003), *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid: Akal.

BERNABÉ, ALBERTO; JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, ANA ISABEL (2008), *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden: Brill.

BERNAL, MARTIN (1993), *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, vol. 1, Barcelona: Crítica [*Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* vol. 1, Londres, 1987: Free Association Books].

BERTHELOT, MARCELLIN (1887), *Collection des alchimistes grecs. Première livraison*, París: Georges Steinheil.

BHARATI, AGEHANANDA (1970), "The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns", *Journal of Asian Studies*, vol. 29, nº 2: 267-287.

BIZZARRI, HUGO O. (2010), *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades. Versiones castellanas del Pseudo-Aristóteles Secretum secretorum*, Valencia: Universitat de València.

BLACHÈRE, REGIS; DARMAUN, HENRI (1957), *Geographes arabes du Moyen Âge*, París: Klincksieck.

BLADEL, KEVIN VAN (2007), "The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander", en Himanshu Prabha Ray y Daniel T. Potts (eds.), *Memory as History. The Legacy of Alexander in Asia*, Nueva Delhi: Aryan Books: 54-75.

—(2008), "The *Alexander Legend* in the Qur'ān 18:83-102", en Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'ān in its Historical Context*, Londres: Routledge: 175-203.

—(2009), *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Nueva York: Oxford University Press.

BLUMENTHAL, HENRY J. (1987), "Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951-1971", en Wolfgang Haase y Hildegard Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Teil II: Principat*, Walter de Gruyter: Berlín: 528-570.

BORBÉLY, STEFAN (2008), "The Glass Bead Game", en Michael D. Sollars y Arbolina Llamas Jennings (eds.), *The Facts on File Companion to the World Novel: 1900 to the Present*, Nueva York: Facts on File: 308-312.

BOSTAPH, SAMUEL (1994), "Communism, Sparta, and Plato", en David Reisman (ed.), *Economic Thought and Political Theory*, Dordrecht: Springer: 1-36.

BOSWORTH, ALBERT BRIAN (1995), *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander. Volume II: Commentary on books IV-V*, Oxford, Clarendon Press.

BOSWORTH, CLIFFORD EDMUND (1968), "The Armies of the Ṣaffārids", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 31, nº 3: 534-554.

BOULNOIS, LUCE (2004), *Silk Road. Monks, Warriors & Merchants*, Hong Kong: Odyssey [*La Route de la Soie: Dieux, guerriers et marchands*, Ginebra, 2001: Éditions Olizane].

BOUSSAC, MARIE-FRANÇOISE (2007), "Creating Alexander's Legacy in Egypt", en Himanshu Prabha Ray y Daniel T. Potts (eds.), *Memory as History. The Legacy of Alexander in Asia*, Nueva Delhi: Aryan Books: 192-207.

BREMMER, JAN N. (2002), *El concepto del alma en la Antigua Grecia*, Madrid: Siruela [*The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983: Princeton University Press].

BROCKER, MAX (1966), *Aristoteles als Alexanders Lehrer in der Legende*, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.

BROWN, PETER (1971), *The World of Late Antiquity. AD 150-750*, Nueva York: W. W. Norton & Company.

BROWNE, EDWARD GRANVILLE (1893), *A Year amongst the Persians. Impressions as to the Life, Character, and Thought of the People of Persia, Received during Twelve Months Residence in that Country in the Years 1887-8*, Londres: Adam & Charles Black.

—(1902), *A Literary History of Persia. From the Earliest Times until Firdawsí*, Londres: T. Fisher Unwin.

—(1906), *A Literary History of Persia. From Firdawsí to Saʿdí*, Londres: T. Fisher Unwin.

BRYER, DAVID R. W. (1971), *The Origins of the Druze Religion. An edition of Ḥamza's writings and an analysis of his doctrine* (tesis doctoral), Oxford: Worcester College.

BUDGE, ERNEST A. WALLIS (1889), *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge: Cambridge University Press.

BÜRGEL, JOHANN-CHRISTOPH (2010), "On Some Sources of Nizāmī's *Iskandar-nāma*", en Franklin Lewis y Sunil Sharma (eds.), *The Necklace of the Pleiades. 24 Essays on Persian Literature, Culture and Religion*, Leiden: Leiden University Press: 21-30.

—(2011), "Nizāmī's World Order", en Johann-Christoph Bürgel y Christine van Ruymbeke (eds.), *A Key to the Treasure of the Hakīm. Artistic and Humanistic Aspects of Nizāmī Ganjavī's Khamsa*, Leiden: Leiden University Press: 17-51.

BURKERT, WALTER (1987), *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

—(2002), *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona: El Acantilado [*Da Omero ai Magi*, Venecia, 1999: Marsilio Editori].

—(2013), *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: El Acantilado [*Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín, 1997: Walter de Gruyter GmbH & Co.].

CAMACHO ROJO, JOSÉ MARÍA; FUENTES GONZÁLEZ, PEDRO PABLO (2012), "Pythéas de Marseille", en Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5, París: C. N. R. S. Éditions: 1774-1780.

CAMERON, ALAN (2016), *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

CANEPA, MATTHEW P. (2009), *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship Between Rome and Sasanian Iran*, Berkeley (CA): University of California Press.

CANFORA, L. (1989), *The Vanished Library. A Wonder of the Ancient World*, Berkeley (CA): University of California Press.

CASARI, MARIO (1999), "Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali", *Rivista degli studi orientali*, vol. 72, supl. nº 1: 3-87.

—(2011), "Nizāmī's Cosmographic Vision and Alexander in Search of the Fountain of Life", en Johann-Christoph Bürgel y Christine van Ruymbeke (eds.), *A Key to the Treasure of the Hakīm. Artistic and Humanistic Aspects of Nizāmī Ganjavī's Khamsa*, Leiden: Leiden University Press: 95-105.

—(2012), "The King Explorer: A Cosmographic Approach to the Persian Alexander", en Richard Stoneman, Kyle Erickson y Ian Netton (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groninga: Barkhuis / Groningen University Library: 175-203.

CHRISTENSEN, ARTHUR (1993), *The Kayanians*, Bombay: K. R. Cama Oriental Institute.

CIANCAGLINI, CLAUDIA (1998), "The Syriac Version of the Alexander Romance", *Le Muséon*, vol. 114: 121-140.

CLARKE, HENRY WILBERFORCE (1880), *The Sikandar Nama, e Bara, Abu Muhammad Bin Yusuf Bin Mu,ayyid-i-Nizamu-'d-Din*, Calcuta.

—(1891), *The Dīvān-i-Ḥāfiẓ*, vol. 2, Calcuta.

COLORU, OMAR (2013), "Alexander the Great and Iskander Dhu'l-Qarnayn: Memory, Myth and Representation of a Conqueror from Iran to South East Asia through the Eyes of Travel Literature", en Eftychia Stavrianopoulou (ed.): *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices and Images*, Leiden: Brill: 389-412.

COMHAIRE, JEAN L. (1958), "Oriental Versions of Polyphem's Myth", *Anthropological Quarterly*, vol. 31, nº 1: 21-28.

CONNERTON, PAUL (1989), *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.

COOK, BRAD L. (2009), "A Watery Folktale in the Alexander Romance: Alexander's Byzantine Neraïda", *Syllecta Classica*, vol. 20: 105-134.

COOMARASWAMY, ANANDA KENTISH (1934), "Khwājā Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art", *Ars Islamica*, vol. 1, nº 2: 172-182.

CORBIN, HENRY (1960), *Avicenna and the Visionary Recital*, Nueva York: Bollingen Foundation / Pantheon Books [*Avicenne et le recit visionnaire*, Teherán].

—(1971a), *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, vol. 1: Le shî'isme duodécimain*, París: Gallimard.

—(1971b), *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, vol. 2: Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, París: Gallimard.

—(1972), *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, vol. 4: L'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le douzième imâm*, París: Gallimard.

—(1986), *Temple and Contemplation*, Londres: Islamic Publications [*Temple et Contemplation*, París, 1981: Flammarion].

—(1993), *History of Islamic Philosophy*, Oxford: Routledge [*Histoire de la Philosophie Islamique*, 1964].

—(2000), *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid: Siruela [*L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, París, 1984: Éditions Présence].

COULSON, MICHAEL (2005), *Rákshasa's Ring by Vishákha-Datta*, Nueva York: New York University Press / JJC Foundation.

CRONE, PATRICIA (2016), *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness*, vol. 3, Leiden: Brill.

CROOKE, WILLIAM (1926), *Religion & Folklore of Northern India*, Oxford: Oxford University Press.

CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL (1985), *Abu Nasr al-Farabi: La ciudad ideal*, Madrid: Tecnos.

—(1998), *Avicena: Tres escritos esotéricos*, Madrid: Tecnos.

DALLEY, STEPHANIE (1997), "Gilgamesh in the Arabian Nights", en John Maier (ed.), *Gilgamesh: A Reader*, Waucunda (IL): Bolchazy-Carducci: 214-233.

D'ANCONA, CRISTINA (2001), "Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition", *Oriens*, vol. 36: 78-112.

DARYAEE, TOURAJ (2007), "*Imitatio Alexandri* and its Impact on Late Arsacid, Early Sasanian and Middle Persian Literature", *Electrum*, vol. 12: 89-97.

DAVIS, DICK (2002), *Panthea's Children: Hellenistic Novels and Medieval Persian Romances*, Nueva York: Bibliotheca Persica Press.

—(2006), *Abolqasem Ferdowsi: Shahnameh, the Persian Book of Kings*, Nueva York: Penguin.

—(2008), *Fakhraddin Gorgani: Vis and Ramin*, Nueva York: Penguin.

—(2012a), *Faces of Love. Hafez and the Poets of Shiraz*, Odenton (MD): Mage.

—(2012b), *Persian Texts of the Poems in Faces of Love: Hafez and the Poets of Shiraz*, Odenton (MD): Mage.

DE CALLATAŸ, GODEFROID (2005), *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford: Oneworld.

—(2018), "For Those With Eyes to See: On the Hidden Meaning of the Animal Fable in the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", *Journal of Islamic Studies*, ety019, https://doi.org/10.1093/jis/ety019

DELEUZE, GILLES; GUATTARI, FÉLIX (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós [*L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, 1972: Les Éditions du Minuit].

DELIA, DIANA (1988), "The Population of Roman Alexandria", *Transactions of the American Philological Association*, vol. 118: 275-292.

—(1992), "The Refreshing Water of Osiris", *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 29: 181-190.

DEUTSCH, CELIA (2006), "The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience", en DeConick, April D. (ed.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta (GA): Society of Biblical Literature: 287-303.

DICKIE, MATTHEW W. (2001), *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres: Routledge.

DIETERICI, FRIEDRICH (1895), *Alfārābī's Abhandlung Der Musterstaat, aus Londoner und Oxforden Handschriften*, Leiden: E. J. Brill.

DIGBY, SIMON (2003), "The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India", en Richard M. Eaton (ed.), *India's Islamic Traditions, 711-1750*, Nueva Delhi: Oxford University Press: 234-262.

DIHLE, ALBRECHT (1997), *I Greci e il mondo antico*, Florencia: Giunti [*Die Griechen und die Fremden*, Múnich, 1994: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung].

DIJKSTRA, JITSE H. F. (2015), "Religious Violence in Late Antique Egypt Reconsidered: The Cases of Alexandria, Panopolis and Philae", *Journal of Early Christian History*, vol. 5, nº 2: 24-48.

DION, ROGER (1977), *Aspects politiques de la géographie antique*, París: Les Belles Lettres.

D'IPPOLITO, GENNARO (2010), "Storiografia e romanzo nella Grecia antica: gli incerti confini di due sottogeneri della prosa narrativa", *Studia Philologica Valentina*, vol. 12, n.s. 9: 49-70.

DISRAELI, ISAAC (1881), *Curiosities of Literature*, Londres: Frederick Warne and Co.

DODDS, ERIC ROBERTSON (1960), *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Revista de Occidente [*The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951: University of California Press].

—(1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press.

DODGE, BAYARD (1970), *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Nueva York: Columbia University Press.

DODGEON, MICHAEL H.; LIEU, SAMUEL N. C. (1991), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, AD 226-363: A Documentary History*, Londres: Routledge.

DOMÍNGUEZ GARCÍA, VICENTE (1994), *Los dioses de la ruta del incienso. Un estudio sobre Evémero de Mesene*, Oviedo: Universidad de Oviedo.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, ADOLFO JERÓNIMO (2000), "Entre mito e historia: Alejandro y la reina de las amazonas", en Jaime Alvar y José María Blázquez (eds.), *Alejandro Magno: hombre y mito*, Madrid: Actas: 171-198.

—(2013), *Alejandro Magno: Rey de Macedonia y de Asia*, Madrid: Sílex.

DONATH, LEOPOLD (1873), *De Alexandersage in Talmud und Midrasch*, Fulda: J. F. Hammer.

DONIGER, WENDY (2009), *The Hindus. An Alternative History*, Londres: Penguin.

DÖNITZ, SASKIA (2011), "Alexander the Great in Medieval Hebrew Traditions", en Z. David Zuwiyya (ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leiden: Brill: 21-39.

DOR, JOËL (1986), *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*, Buenos Aires: Gedisa [*Introduction à la lecture de Lacan*, París, 1985: Éditions Denoël].

DOSTÁLOVÁ, RŮŽENA (1991), *Il romanzo Greco e i Papiri*, Praga: Univerzita Karlova.

DOUFIKAR-AERTS, FAUSTINA (1996), "Alexander the Great and the Pharos of Alexandria in Arabic Literature", en Margaret Bridges y Johann Christoph Bürgel (eds.), *The Problematics of Power: Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Berna: Peter Lang: 191-202.

—(2010), *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from Pseudo-Callisthenes tu Ṣūrī*, Lovaina, Peeters.

—(2012), "King Midas' Ears on Alexander's Head: In Search of the Afro-Asiatic Alexander Cycle", en Richard Stoneman, Kyle Erickson y Ian Netton (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groninga: Barkhuis / Groningen University Library: 61-80.

DOWDEN, KEN (1989), "Pseudo-Callisthenes: Alexander Romance", en Bryan P. Reardon (ed.), *Collected Ancient Greek Novels*, Berkeley (CA): University of California Press: 650-735.

—(2005), "Greek Novel and the Ritual of Life: An Exercise in Taxonomy", en Stephen Harrison, Michael Paschalis y Stavros Frangoulidis (eds.), *Metaphor and the Ancient Novel (Ancient Narrative Suppl. 4)*, Groninga: Barkhuis & Groningen University Library: 23-35.

DRIJVERS, JAN WILLEM (1995), "The School of Edessa: Greek Learning and Local Culture", en Jan Willem Drijvers y Alasdair A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden: Brill: 49-62.

DUSSAUD, RENÉ (1900), *Histoire et religion des Noṣairîs*, París: Émile Bouillon.

ECKHART, TAMMYJO (2007), *An Author-centered Approach to Understanding Amazons in the Ancient World*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

ELIADE, MIRCEA (1951), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París: Librairie Payot.

—(1968), *Mito y realidad*, Madrid, Ediciones Guadarrama [*Aspects du mythe*, París, 1963: Gallimard].

—(1995), *El vuelo mágico y otros ensayos*, Madrid: Siruela.

—(1999), *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. I: De la edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Barcelona: Paidós [*Histoire des croyances et des idées religieuses. Vol. I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, París, 1976: Éditions Payot]

ELISSEEFF, VADIME (2002), "Approaches Old and New to the Silk Roads", en Vadime Elisseeff (ed.), *The Silk Roads. Highways of Culture and Commerce*, París: Berghahn / UNESCO: 1-26.

ERDER, YORAM (1990), "The Origin of the name Idrīs in the Qur'ān: A Study of the Influence of Qumran Literature on Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 49, nº 4 (oct. 1990): 339-350.

ERNST, CARL W. (1997), *Sufism. An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, Boston: Shambhala.

ERSKINE, ANDREW (2013), "Founding Alexandria in the Alexandrian Imagination", en Sheila L. Ager y Riemer A. Faber (eds.), *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, Toronto: University of Toronto Press: 169-183.

FAKHRY, MAJID (2002), *Al-Fārābi, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*, Oxford: Oneworld.

FANJUL, SERAFÍN; ARBÓS, FEDERICO (2005), *Ibn Baṭṭūṭa: A través del Islam*, Madrid: Alianza.

FARAONE, CHRISTOPHER A. (1991), "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", en Christopher A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford: Oxford University Press: 3-32.

FEAR, ANDY T. (2007), "Alexander and the Virtuous Indians", en Himanshu Prabha Ray y Daniel T. Potts (eds.), *Memory as History. The Legacy of Alexander in Asia*, Nueva Delhi: Aryan Books: 40-53.

FEUILLEBOIS-PIERUNEK, ÈVE (2011), "Les figures d'Alexandre dans la littérature persane. Entre assimilation, moralisation et ironie", en Ève Feuillebois-Pierunek (ed.),

Épopées du monde. Pour un panorama (presque) general, París: Classiques Garnier: 181-202.

FINLEY, MOSES I. (1954), *The World of Odysseus*, Nueva York: The Viking Press.

—(1973), *The Ancient Economy*, Berkeley (CA): University of California Press.

FINNEY, PAUL CORBY (1994), *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, Oxford: Oxford University Press.

FOLTZ, RICHARD (1999), *Religions of the Silk Road. Premodern Patterns of Globalization*, Nueva York: Palgrave MacMillan.

FOUCAULT, MICHEL (2010), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México D.F., Siglo XXI [*Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, París, 1966: Gallimard].

FRANKE, PATRICK (2000), *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imäginaren im traditionellen Islam*, Stuttgart: Steiner.

—(2011), "Drinking from the Water of Life – Nizāmī, Khizr and the Symbolism of Poetic Inspiration in Later Persianate Literature", en Johann-Christoph Bürgel y Christine van Ruymbeke (eds.), *A Key to the Treasure of the Hakīm. Artistic and Humanistic Aspects of Nizāmī Ganjavī's Khamsa*, Leiden: Leiden University Press: 107-126.

FRASER, PETER MARSHALL (1972), *Ptolemaic Alexandria*, Oxford: Clarendon Press.

—(1996), *Cities of Alexander the Great*, Oxford: Clarendon Press.

FRIEDLÄNDER, ISRAEL (1913), *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman: Eine sagengeschichtliche und literarhistorische untersuchung*, Leipzig: B. G. Teubner.

FRYE, RICHARD N. (1985), "Two Iranian Notes: The Pahlavi Alexander Romance", *Acta Iranica 24 (deuxième série, vol. X): Papers in Honour of Professor Mary Boyce*: 185-188.

FULIŃSKA, AGNIESZKA (2014), "Son of Ammon. Ram Horns of Alexander Reconsidered", en Volker Grieb, Krzysztof Nawotka y Agnieszka Wojciechowska (eds.) *Alexander the Great and Egypt. History, Art, Tradition*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag: 119-144.

FUTRE PINHEIRO, MARÍLIA (2006), "Utopia and Utopias: a Study on a Literary Genre in Antiquity", en Shannon N. Byrne, Edmund P. Cueva y Jean Alvares (eds.), *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient Novel. Essays in Honor of Gareth L. Schmeling*, Groninga: Barkhuis: 147-171.

GABRIEL, RICHARD A. (2015), *The Madness of Alexander the Great and the Myth of Military Genius*, Barnsley: Pen & Sword.

GAILLARD, MARINA (2005), *Alexandre le Grand en Iran. Le Dârâb Nâmeh d'Abu Tâher Tarsusi*, París: Édition de Boccard.

GARCÍA CALVO, AGUSTÍN (1993), *Contra el tiempo*, Zamora: Lucina.

GARCÍA GUAL, CARLOS (1972), *Los orígenes de la novela*, Madrid: Istmo.

—(2008), "Alejandros", *El País*, 16 de febrero de 2008.

—(2010), *Pseudo Calístenes: Vida y hazañas de Alejandro Magno*, Madrid: Gredos.

GARRUCCI, RAFFAELE (1856), *Mélanges d'épigraphie ancienne*, París: Benjamin Duprat.

GARTON, STEPHEN (2007), "Wild Follies and Ostentatious Displays: Reflections on Alexander the Great in India and the Question of Collective Memory", en Himanshu Prabha Ray y Daniel T. Potts (eds.), *Memory as History. The Legacy of Alexander in Asia*, Nueva Delhi: Aryan Books: 1-18.

GIANGRANDE, GIUSEPPE (1962), "On the Origins of the Greek Romance", *Eranos*, vol. 60: 132-159.

GIBBON, EDWARD (2000), *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Barcelona: Random House Mondadori [*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1782].

GOEJE, MICHAEL JAN DE (1885), *Ibn al-Fakīh al-Hamadhanī. Compendium libri Kitāb al-Boldān (Liber regionum)*, Leiden: E. J. Brill.

GÓMEZ ESPELOSÍN, FRANCISCO JAVIER (1995), "L'Inde dans les récits grecs de voyage", en Jean-Claude Carrière, Évelyne Geny, Marie-Madeleine Mactoux y Françoise Paul-Lévy (eds.), *Inde, Grèce ancienne. Regards croisés en anthropologie de l'espace*, París: Les Belles Lettres: 21-37.

—(2000), *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid: Akal.

GRAVES, ROBERT (1928), *Lawrence and the Arabian Adventure*, Nueva York: Doubleday, Doran & Co.

—(1955), *The Greek Myths*, Londres: Pelican.

—(2000), *The Complete Poems in One Volume*, Manchester: Carcanet Press.

GREEN, ALBERTO RAVINELL WHITNEY (2003), *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake (IN): Eisenbrauns.

GREEN, PETER MORRIS (1974), *Alexander of Macedon, 356-323 BC. A Historical Biography*, Harmondsworth: Penguin.

GRIMAL, PIERRE (1981), *Diccionario de mitología griega y romana*, Madrid: Paidós [*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, París, 1951: Presses Universitaires de France].

GUTAS, DIMITRI (1998), *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabian Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Londres: Routledge.

HAAS, CHRISTOPHER (1997), *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.

HADAS-LEBEL, MIREILLE (2012), *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora*, Leiden: Brill [*Philon d'Alexandrie, un penseur en diaspora*, París, 2003: Fayard].

HADOT, ILSETRAUT (1990), "The life and work of Simplicius in Greek and Arabic sources", en Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Nueva York: Cornell University Press: 275-304.

HADROMI-ALLOUCHE, ZOHAR (2016), "The Wheat and the Barley: Feminine (In)fertility in Eve and Adam Narratives in Islam", en Y. Tzvi Langermann y Robert G. Morrison (eds.), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, Filadelfia (PA): Pennsylvania State University Press: 116-127.

HÄGG, THOMAS (1983), *The Novel in Antiquity*, Berkeley (CA): University of California Press [*Den Antika Romanen*, Upsala, 1980: Bokförlaget Carmina].

HÄGG, THOMAS; UTAS, BO (2003), *The Virgin and her Lover: Fragments of an Ancient Greek Novel and a Persian Epic Poem*, Leiden: Brill.

HALBWACHS, MAURICE (2004), *La memoria colectiva*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza [*La mémoire collective*, París, 1968: Presses Universitaires de France].

HALÉVY, JOSEPH (1902), "Harout et Marout", *Journal Asiatique*, 9ª serie, vol. 19: 146-150.

HAMMOND, NICHOLAS G. L. (1983), *Three Historians of Alexander the Great. The so-called Vulgate authors, Diodorus, Justin and Curtius*, Cambridge: Cambridge University Press.

HANAWAY, WILLIAM L. (1970), *Persian Popular Romances Before the Safavid Period* (tesis doctoral), Nueva York: Columbia University.

—(1982), "Anāhitā and Alexander", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 102, nº 2: 285-295.

HARDEN, ARTHUR ROBERT (1960), "The Carbuncle in Medieval Literature", *Romance Notes*, vol. 2, nº 1: 58-62.

HARDY, PETER (2003), "Some General Characteristics Analysed", en Richard M. Eaton (ed.), *India's Islamic Traditions, 711-1750*, Nueva Delhi: Oxford University Press: 169-179.

HARRAK, AMIR (2013), "Was Edessa or Adiabene the Gateway for the Christianization of Mesopotamia?", en Ellen Bradshaw Aitken y John M. Fossey (eds.), *The Levant: Crossroads of Late Antiquity. History, Religion and Archaeology*, Leiden: Brill: 165-180.

HAUTT, ILSE NOLTING (1987), "Los viajes de Homero. Aventuras de la intertextualidad en *El inmortal* de Jorge Luis Borges", en Victorino Polo García (ed.), *Oro en la piedra. Homenaje a Borges*, Murcia: Eldorado: 211-226.

HEATH, PETER (1996), *The Thirsty Sword: Sīrat ʿAntar and the Arabic Popular Epic*, Salt Lake City (UT): University of Utah Press.

HENKELMAN, WOUTER F. M. (2010), "Beware of Dim Cooks and Cunning Snakes: Gilgameš, Alexander, and the Loss of immortality", en Robert Rollinger, Birgit Gufler, Martin Lang e Irene Madreiter (eds.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien,*

Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag: 323-360.

—(2013), "Hemelblau es dies steens maniere: over de onsterfelijkheid en de dood en de Griekse Alexanderroman", en Diederik Burgersdijk, Wouter F. M. Henkelman y Willemijn J. I. Waal (eds.), *Alexander en Darius: de Macedoniër in de spiegel van het oude Nabije Oosten*, Hilversum: Verloren Hilversum: 135-151.

HERMES, NIZAR F. (2012), *The [European] Other in Medieval Arabic Literature and Culture*, Nueva York: Palgrave Macmillan.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID (2011), *Vidas de Pitágoras*, Girona: Atalanta.

HERRMANN, GEORGINA (1997), "Early and Medieval Merv: A Tale of Three Cities", *Proceedings of the British Academy*, vol. 94: 1-43.

HERSHKOVITS, KEREN ABBOU (2016), "Galenism at the ʿAbbāsid Court", en Faith Wallis y Robert Wisnovsky (eds.), *Medieval Textual Cultures: Agents of Transmission, Translation and Transformation*, Berlín: Walter de Gruyter: 39-62.

HILTEBEITEL, ALF (1990), *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*, Nueva York: State University of New York Press.

HOLFORD-STREVENS, LEOFRANC (2006), "Sirens in Antiquity and the Middle Ages", en Linda Phyllis Austern e Inna Naroditskaya (eds.), *Music of the Sirens*, Bloomington (IN): Indiana University Press: 16-51.

HOLZBERG, NIKLAS (1995), *The Ancient Novel: An Introduction*, Londres: Routledge [*Der antike Roman. Eine Einführung*, Múnich, 1986: Artemis-Verlag].

HOPKINS, E. WASHBURN (1905), "The Fountain of Youth", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 26: 1-67.

HUART, CLÉMENT (1875), *Anìs el-ʿOchchāq, traité des termes figurés relatifs a la description de la beauté, par Cheref-Eddîn Râmi*, París: F. Vieweg.

HUIZINGA, JOHAN (1972), *Homo ludens*, Madrid: Alianza [*Homo ludens*, Scholvinck: 1954].

HUNTER, ERICA C. D. (2002), "The Transmission of Greek Philosophy via the 'School of Edessa'", en Catherine Holmes y Judith Waring (eds.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, Leiden: Brill: 225-239.

IRWIN, ROBERT (2005), *The Arabian Nights: A Companion*, Londres: Tauris Parke.

JAFFER, MEHRU (2012), *The Book of Nizamuddin Aulia*, Nueva Delhi: Penguin Ananda.

JAH, MUHAMMAD HUSAIN (2009), *Hoshruba. The Land and the Tilism*, Nueva York: Urdu Project.

JAMASPJI, DESTUR HOSHANGJI; HAUG, MARTIN; WEST, E. W. (1872), *The Book of Arda Viraf*, Bombay: Government Central Book Depot.

JANÉS, CLARA (2015), *Farid ud-Din Attar: El lenguaje de los pájaros*, Madrid: Alianza.

JASNOW, RICHARD (1997), "The Greek Alexander Romance and Demotic Egyptian Literature", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 56 nº 2: 95-103.

JEDRKIEWICZ, STEFANO (1998), "Il romanzo storico nell'antichità", *Quaderni urbinati di cultura classica*, vol. 60: 167-172.

JIMÉNEZ CID, ALEJANDRO (2016), "Blood for the Goddess. Self-mutilation Rituals at Vajreshwari Mandir, Kangra", *Indialogs: Spanish journal of India Studies*, vol. 3: 37-55.

—(2018), "Cuatro gazales de Amir Josró", *Revista de Literatura ETC*, vol. 19 (feb. 2018): 29-36.

JIMÉNEZ ZAMUDIO, RAFAEL (2005), "Adapa o la inmortalidad frustrada. Reflexiones sobre el poema de Adapa", *ISIMU: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la Antigüedad*, vol. 8: 173-199.

JONES, CHRISTOPHER PRESTIGE (1978), *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

JONG, ALBERT DE (1997), *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden: Brill.

JOSEPH, ISYA (1911), "Bar Hebraeus and the Alexandrian Library", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 27, nº 4: 335-338.

JOUANNO, CORINNE (2002), *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec*, París: CNRS.

JUNG, CARL GUSTAV (1959), *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

JÜNGER, FRIEDRICH GEORG (2016), *La perfección de la técnica*, Barcelona: Página indómita [*Die Perfektion der Technik*, Fráncfort del Meno, 1944: Vittorio Klostermann GmbH].

KANT, LAURENCE HAROLD (1993), *The Interpretation of Religious Symbols in the Graeco-Roman World: A Case Study of Early Christian Fish Symbolism* (tesis doctoral), New Haven (CT): Yale University.

KARIMI ZANJANI ASL, MOHAMMAD (2016), "*Sirr al-khalīqa* and its influence in the Arabic and Persianate world: ʿAwn b. al-Mundhir's commentary and its unknown Persian translation", *Al-Qanṭara*, nº 37, vol. 2: 435-473.

KARTTUNEN, KLAUS (1989), *India in Early Greek Literature*, Helsinki: Finnish Oriental Society.

KAUFMANN, MATTHEW (ed.) (2005), *The Animals' Lawsuit Against Humanity. A Modern Adaptation of an Ancient Animal Rights Tale*, Lousville (KY): Fons Vitae.

KAZIS, ISRAEL J. (1962), *The Book of the Gests of Alexander of Macedon (Sefer Toledot Alexandros ha-Maḳdoni). A Mediaeval Hebrew Version of the Alexander Romance by Immanuel ben Jacob Bonfils*, Cambridge (MA): The Mediaeval Academy of America.

KINGSLEY, PETER (1994), "From Pythagoras to the Turba Philosophorum: Egypt and Pythagorean Tradition", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 57: 1-13.

—(1995), *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Clarendon Press.

—(2006), *En los oscuros lugares del saber*, Girona: Atalanta [*In the Dark Places of Wisdom*, Inverness (CA), 1999: Golden Sufi Center].

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (1970), *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid: Gredos [*The Presocratic Philosophers. A Critical History With a Selection of Texts*, Cambridge, 1957: Cambridge University Press].

KIRTLEY, BACIL F. (1963), "The Ear-Sleepers: Some Permutations of a Traveler's Tale", *The Journal of American Folklore*, vol. 76, nº 300: 119-130.

KOETSIER, TEUN (2001), "On the Prehistory of Programmable Machines: Musical Automata, Looms, Calculators", *Mechanism and Machine Theory*, vol. 36: 589-603.

KONSTANTAKOS, IOANNIS M. (2013), *The Tale of Ahiqar and the Vita Aesopi*, Atenas: Stigmi.

KRAEMER, JOEL L. (1986), *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden: E. J. Brill.

LAKHNAVI, GHALIB; BILGRAMI, ABDULLAH (2008), *The Adventures of Amir Hamza, Lord of the Auspicious Planetary Conjunction*, Nueva York: The Modern Library.

LANE FOX, ROBIN (2007), *Alejandro Magno: Conquistador del mundo*, Barcelona, Acantilado [*Alexander the Great*, Londres, 1973: Allen Lane].

LECLERC, LUCIEN (1869), "De l'identité de Balinas et d'Apollonius de Tyane", *Journal Asiatique*, s. 6, t. XIV: 111-131.

LECLERCQ, JEAN (1987), "Influence and noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages", en Colm Luibheid y Paul Rorem (eds.), *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, Mahwah (NJ): Paulist Press: 25-32.

LEGOFF, JACQUES (1977), *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, París: Gallimard.

LETHABY, WILLIAM RICHARD (1918), "Greek Lion Monuments", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 38: 37-44.

LÉVI, ISAAC (1881), "La Légende d'Alexandre dans le Talmud", *Revue des Études Juives*, vol. 2: 293-300.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1955), "The Structural Study of Myth", *The Journal of American Folklore*, vol. 68, nº 270: 428-444.

LEVY, REUBEN (1923), *Persian Literature: An Introduction*, Londres: Oxford University Press.

LEWIS, BERNARD (2008), "The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth", en Mostafa El-Abbadi y Omnia Mounir Fathallah (eds.), *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, Leiden: Brill: 213-217.

LINDSAY, JAMES E. (2005), *Daily Life in the Medieval Islamic World*, Westport (CT): Greenwood Press.

LIPSIUS, RICHARD ADELBERT (1841), *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig: Hermann Mendelssohn.

LOINAZ, THEO (2012), "Balīnās Almuṭalsim Arrūmī: la tradició talismànica d'Apol·loni de Tíana en la literatura geogràfica araboislàmica", en Roser Puig e Ingrid Bejarano (eds.), *Homenatge a Francesc Castelló: Geografies / Jugrāfiyyāt*, Barcelona: Universidad de Barcelona: 171-233.

LÓPEZ-BARALT, LUCE (2004), *El viaje maravilloso de Buluqiyā a los confines del universo*, Madrid: Trotta.

LÓPEZ MARTÍNEZ, MARÍA PAZ (2001), "Observaciones sobre el Pleid. U (El sueño de Nectanebo) y el Pturner 8 (Tinufis)", *Lucentum*, vol. 19-20: 237-243.

LOSENSKY, PAUL E.; SHARMA, SUNIL (2011), *In the Bazaar of Love. The Selected Poetry of Amīr Khusrau*, Nueva Delhi: Penguin.

LOUREIRO, JOÃO DIOGO (2010), "Como destruir uma biblioteca sem ser apanhado e outras coisas interessantes: A propósito de *Ágora* (2009), de Amenábar – I", *Boletim de Estudos Clássicos*, vol. 53: 155-165.

LUNDE, PAUL; STONE, CAROLINE (2012), *Ibn Fadlān and the Land of Darkness. Arab Travellers in the Far North*, Londres: Penguin.

MACKENSEN, RUTH STELLHORN (1936), "Background of the History of Moslem Libraries" (parte 2 de 3), *American Journal of Semitic Languages*, vol. 52: 22-33.

MACKINTOSH-SMITH, TIM; MONTGOMERY, JAMES E. (2014), *Two Arabic Travel Books. Abū Zayd al-Sīrāfī: Accounts of China and India. Ibn Faḍlān: Mission to the Volga*, Nueva York: New York University Press.

MAGNANI, STEFANO (2002), *Il viaggio di Pitea sull'Oceano*, Bolonia: Pàtron.

MANGO, MARLIA MUNDELL (2009), "Byzantine Trade. Local, Regional, Interregional and International", en Marlia Mundell Mango (ed.), *Byzantine Trade, 4th-*

12th Centuries. The Archaeology of Local, Regional and International Exchange, Farnham: Ashgate: 3-14.

MANTEGHI, HAILA (2014), *La Leyenda de Alejandro según el Šāhnāme de Ferdowsī. La transmisión desde la versión griega hasta la versión persa* (tesis doctoral): Universidad de Alicante.

—(2018), *Alexander the Great in the Persian Tradition*, Londres: I. B. Tauris.

MARTÍN, JOSÉ PABLO, ed. (2009), *Filón de Alejandría: Obras completas, vol. V*, Madrid: Trotta.

MARTIN, LUTHER H. (2013), "The (Surprising Absence of a) Mithras Cult in Roman Egypt", en Afe Adogame, Magnus Echtler y Oliver Freiberger (eds.), *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in honor of Ulrich Berner*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht: 100-114.

MARZOLPH, ULRICH; VAN LEEUWEN, RICHARD (2004), *The Arabian Nights Encyclopedia*, vol. 1, Santa Barbara (CA): ABC-CLIO.

MARZOLPH, ULRICH (2010), "Persian Popular Literature", en Philip G. Kreyenbroek y Ulrich Marzolph (eds.), *Oral Literature of Iranian Languages: Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian & Tajik*, Londres: I. B. Tauris: 208-239.

—(2011), "The Creative Reception of the Alexander Romance in Iran", en Dominique Jullien (ed.), *Foundational Texts of World Literature*, Berna : Peter Lang: 69-83.

MEISAMI, JULIE SCOTT (2012), "History as Literature", en Charles Melville (ed.), *Persian Historiography*, Londres: I. B. Tauris: 1-55.

—(2015), *Nizami: Haft Paykar. A Medieval Persian Romance*, Indianápolis (IN): Hackett.

MELLON SAINT-LAURENT, JEANNE-NICOLE (2015), *Missionary Stories and the Formation of the Syrian Churches*, Oakland (CA): University of California Press.

MELVILLE, FIRUZA (2012), "A Flying King", en Richard Stoneman, Kyle Erickson y Ian Netton (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groninga: Barkhuis / Groningen University Library: 405-410.

MERKELBACH, REINHOLD (1962), *Roman und Mysterium in der Antike*, Múnich: Beck.

—(1977), *Die Quellen des griechischen Alexander-Romans*, Múnich: Beck.

MIRSĀDEQÍ, MEIMANAT-E (2016), *Ruzi, ruzgari… Haft qessé-ye ʿāmiāné-ye fārsí*, Lexington (KY), Bahar Books.

MITCHELL, STEPHEN (2008), *Gilgamesh*, Madrid: Alianza [*Gilgamesh: A New English Version*, Nueva York, 2004: Simon & Schuster].

MODI, JIVANJI JAMSHEDJI (1929a), *Anthropological Papers, Part IV: Papers Read Before the Anthropological Society of Bombay*, Bombay: British India Press.

—(1929b), "The Story of Alexander the Great and the Poison-Damsel of India. A Trace of It in Firdousi's Shāh-Nāmeh", *Asiatic Papers*, nº 4, Bombay: Times of India Press: 75-93.

MONFERRER SALA, JUAN PEDRO (2011), "Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition", en Z. David Zuwiyya (ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leiden: Brill: 41-72.

MORAL, CELIA DEL (2002), "La fábula de animales en la literatura árabe clásica", en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *"Y así dijo la zorra": La tradición fabulística en los pueblos del Mediterráneo*, Madrid: Ediciones Clásicas: 185-207.

MORGAN, DAVID (2013), *Medieval Persia: 1040-1797*, Nueva York: Routledge.

MORGAN, DIANE (2010), *Essential Islam. A Comprehensive Guide to Belief and Practice*, Santa Barbara (CA): ABC Clio.

MUND-DOPCHIE, MONIQUE (1995), "L'invention de l'Inde merveilleuse: structures de l'imaginaire et découverte de l'Autre lointain", en Jean-Claude Carrière, Évelyne Geny, Marie-Madeleine Mactoux y Françoise Paul-Lévy (eds.), *Inde, Grèce ancienne. Regards croisés en anthropologie de l'espace*, París: Les Belles Lettres: 99-112.

MUSAVÍ, SEYED MEHDÍ (2011), *Āmuzéš-e moqaddemātí-e vazn be zabān-e sādé*, recurso online: www.bahal21.persianblog.ir

MUSURILLO, HERBERT A. (1954), *The Acts of the Pagan Martyrs, "Acta Alexandrinorum"*, Oxford: Clarendon Press.

NASR, SEYYED HOSSEIN (1985), *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona: Herder [*Islamic Life and Thought*, Londres, 1981: George Allen & Unwin].

NOCK, A. D.; FESTUGIÈRE, A.-J. (2006), *Hermès Trismégiste: Corpus Hermeticum*, París: Les Belles Lettres.

NÖLDEKE, THEODOR (1890), *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Viena: Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

OAKESHOTT, MICHAEL (1933), *Experience and its Modes*, Cambridge: Cambridge University Press.

OGDEN, DANIEL (2010), "Alexander in the Underworld", en Elizabeth Carney y Daniel Ogden (eds.), *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*, Oxford: Oxford University Press: 205-216.

—(2011), *Alexander the Great: Myth, Genesis and Sexuality*, Exeter: University of Exeter Press.

OOST, STEWART IRVIN (1974), "Two Notes on the Orthagorids of Sicyon", *Classical Philology*, vol. 69: 118-120.

ORLOV, ANDREI A. (2005), *The Enoch-Metatron Tradition*, Tubinga: Mohr Siebeck.

PANTKE, MECHTILD (1974), *Das arabische Bahrām-Roman: Untersuchungen zur Quellen- und Stoffgeschichte*, Berlín: De Gruyter.

PAPPAS, PAUL CONSTANTINE (1991), *Jesus' Tomb in India. The Debate on His Death and Resurrection*, Fremont (CA): Asian Humanities Press.

PARK, HYUNHEE (2012), *Mapping the Chinese and Islamic Worlds. Cross-Cultural Exchange in Pre-modern Asia*, Nueva York: Cambridge University Press.

PEARSON, ALFRED CHILTON (1917), *The Fragments of Sophocles*, Nueva York: Cambridge University Press.

PEARSON, LIONEL (1960), *The Lost Histories of Alexander the Great*, Nueva York: The American Philological Association.

PECK, DOUGLAS T. (1998), "Anatomy of an Historical Fantasy: The Ponce de León-Fountain of Youth Legend", *Revista de Historia de América*, vol. 123: 63-87.

PÉDECH, PAUL (1977), "Le paysage chez les historiens d'Alexandre", *Quaderni di storia*, vol. 3: 119-133.

PELIKAN, JAROSLAV (1987), "The Odyssey of Dionysian Spirituality", en Colm Luibheid y Paul Rorem (eds.), *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, Mahwah (NJ): Paulist Press: 11-24.

PENZER, NORMAN MOSLEY (1952), *Poison-Damsels and Other Essays in Folklore and Anthropology*, Londres: Chas. J. Sawyer.

PERLMANN, MOSHE (1987), *The History of al-Ṭabarī, vol. IV: The Ancient Kingdoms*, Albany (NY): State University of New York Press

PERRY, BEN EDWIN (1960), *The Origin of the Book of Sindbad*, Berlín: De Gruyter.

PFEIFFER, STEFAN (2008), "The God Serapis, His Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt", en McKechnie, Paul y Guillaume, Philippe (eds.), *Ptolemy the Second Philadelphus and His World*, Leiden: Brill: 387-408.

PIEMONTESE, ANGELO MICHELE (1999a), *Amir Khusrau: Lo Specchio Alessandrino*, Catanzaro: Rubbettino.

—(1999b), "Le submersible Alexandrin dans l'abysse, selon Amir Khusrau", en L. Harf-Lancner (ed.), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Actes du Colloque de Paris 27-29 novembre 1997*, Nanterre: Université Paris X: 253-271.

—(2010), "Sources and Art of Amir Khosrou's *The Alexandrine Mirror*", en Franklin Lewis y Sunil Sharma (eds.), *The Necklace of the Pleiades. 24 Essays on Persian Literature, Culture and Religion*, Leiden: Leiden University Press: 31-45.

PINGREE, DAVID (2002), "The Ṣābians of Ḥarrān and the Classical Tradition", *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 9, nº 1: 8-35.

POPPER, KARL (2017), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós [*The Open Society and its Enemies*, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1945].

PREGER, THEODOR (1901), *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, Leipzig: Teubner.

PRIORESCHI, PLINIO (2001), *A History of Medicine, vol. IV: Byzantine and Islamic Medicine*, Omaha (NE): Horatius Press.

PROPP, VLADIMIR (1977), *Morfología del cuento*, Madrid: Fundamentos [*Morfologija skazky*, Leningrado, 1968: Nauka].

RAMÓN GUERRERO, RAFAEL (1997), "Un testamento de Platón en versión árabe. Traducción", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 14: 231-235.

RAMOS JURADO, ENRIQUE ÁNGEL (1974), "La posición de Proclo ante el cristianismo", *Habis*, vol. 5: 25-36.

RASIMUS, TUOMAS (2012), "Revisiting the *Ichthys*: A Suggestion Concerning the Origins of Christological Fish Symbolism", en Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied y John D. Turner (eds.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, Leiden: Brill: 327-348.

REARDON, B. (1989), *Collected Ancient Greek Novels*, Berkeley (CA): University of California Press.

REBSTOCK, ULRICH (2008), "Weights and Measures in Islam", en Helaine Selin (ed.), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Berlín: Springer: 2255-2267.

REININK, GERRIT JAN (1995), "'Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth': The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century", en Jan Willem Drijvers y Alasdair A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden: Brill: 77-90.

—(2002), "Heraclius, the New Alexander. Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius", en Gerrit J. Reinink y Bernard H. Stolte (eds.), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, Lovaina: Peeters: 81-94.

REYNOLDS, DWIGHT FLETCHER (1995), *Heroic Poets, Poetic Heroes: The Ethnography of Performance in an Arabic Oral Epic Tradition*, Ithaca (NY): Cornell University Press.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO (2001), *Modelos griegos de la sabiduría castellana y europea. Literatura sapiencial en Grecia y la Edad Media (Anejos del Boletín de la Real Academia Española, LVII)*, Madrid: Real Academia Española.

ROERICH, NIKOLAI (1929), *Altai-Himalaya. A Travel Diary*, Nueva York: Frederick A. Stokes.

ROHDE, ERWIN (1948), *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica [*Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubinga, 1903: J. C. B. Mohr].

ROSENTHAL, FRANZ (1975), *The Classical Heritage in Islam*, Londres: Routledge [*Das Fortleben der Antike im Islam*, Zúrich, 1965: Artemis Verlag].

ROSS, DAVID JOHN ATHOLE (1968), *Alexander and the Faithless Lady: A Submarine Adventure; An Inaugural Lecture Delivered at Birkbeck College, London, 7th November 1967*, Londres: Birkbeck College.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1987), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid: Tecnos [*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, París, 1755].

RUBANOVICH, JULIA (2015), "Why So Many Stories? Untangling the Versions of Iskandar's Birth and Upbringing", en Julia Rubanovich (ed.), *Orality and Textuality in the Iranian World. Patterns of Interaction across the Centuries*, Leiden: Brill: 202-240.

—(2016), "A Hero Without Borders 3: Alexander the Great in the Medieval Persian Tradition", en Carolina Cupane y Bettina Krönung (eds.), *Fictional Strorytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*, Leiden: Brill: 210-233.

RUIZ GIRELA, FRANCISCO (2008), *Ibn Jaldún: Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, Córdoba: Almuzara.

RUIZ MONTERO, CONSUELO (1996), "The Rise of the Greek Novel", en Gareth Schmeling (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden: Brill: 29-86.

RUSSELL, BERTRAND (1922), *History of Western Philosophy*, Londres: George Allen & Unwin.

RUTHERFORD, IAN (2001), "Tourism and the Sacred. Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage", en Susan E. Aldock, John F. Cherry y Jas Elsner (eds.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford: Oxford University Press: 40-52.

RYPKA, JAN (1968), *History of Iranian Literature*, Dordrecht: D. Reidel.

SACCONE, CARLO (1997), *Nezâmi: Il libro della fortuna di Alessandro*, Milán: Rizzoli/BUR.

—(2011), "The 'Wasteland' and Alexander, the Righteous King, in Nizāmī's *Iqbāl Nāma*", en Johann-Christoph Bürgel y Christine van Ruymbeke (eds.), *A Key to the Treasure of the Hakīm. Artistic and Humanistic Aspects of Nizāmī Ganjavī's Khamsa*, Leiden: Leiden University Press: 167-180.

SACHAU, EDWARD C. (2002), *Albêrûnî's India*, Nueva Delhi: Rupa [Ludgate Hill, 1888: Trübner & Co.].

SACY, SILVESTRE DE (1799/Año 7 de la República), "Le Livre du secret de la Créature, par le sage Bélinous", en *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 4, París: Imprimerie de la République: 107-158.

SANKARI, FAROUK A. (1970), "Plato and Alfarabi: A Comparison of Some Aspects of Their Political Philosophies", *Vivarium*, vol. 8, nº 1: 1-9.

SCHEFTELOWITZ, ISIDOR (1911), "Das Fisch-Symbol in Judentum und Christentum", *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 14: 1-53.

SCHEIDEL, WALTER (2004), "Creating a metropolis: A comparative demographic perspective", en W. V. Harris y G. Ruffini (eds.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Leiden: Brill: 1-31.

SCHER, ADDAI (1907), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert),* vol. 1, París: G. Lefevbre.

SCHIMMEL, ANNEMARIE (1985), *And Muhammad Is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill (NC): The University of North Carolina Press.

—(1992), *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*, Chapel Hill (NC): The University of North Carolina Press.

SCHMIDT, VICTOR M. (1995), *A Legend and its Image: The Aerial Flight of Alexander the Great in Medieval Art*, Groninga: E. Forsten.

SCHRADER, CARLOS (1979), *Heródoto: Historia. Libros III-IV*, Madrid: Gredos.

SCIOLINO, ELAINE (2000), *Persian Mirrors: The Elusive Face of Iran*, Nueva York: Simon and Schuster.

SEIF EL-DIN, MERVAT; GUIMIER-SORBETS, ANNE-MARIE (1997), "Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa à Alexandrie", *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 121, nº 1: 355-410.

SELDEN, DANIEL L. (1998), "Alibis. Callimachus in Egypt", *Classical Antiquity*, vol. 17, nº 2, octubre 1998: 289-412.

—(2012), "Mapping the Alexander Romance", en Richard Stoneman, Kyle Erickson y Ian Netton (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groninga: Barkhuis / Groningen University Library: 19-60.

SETERS, JOHN VAN (1975), *Abraham in History and Tradition*, New Haven (CT): Yale University Press.

SETTIS FRUGONI, CHIARA (1973), *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem: Origine, iconografia e fortuna di un tema*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

SEYED-GOHRAB, ALI ASGHAR; DOUFIKAR-AERTS, FAUSTINA; McGLINN, SEN (eds.) (2011), *Embodiments of Evil: Gog and Magog. Interdisciplinary Studies of the 'Other' in Literature & Internet Texts*, Leiden: Leiden University Press.

SHAHBAZI, ALIREZA SHAHPUR (1990), "On the Xwadāy-Nāmag", en D. Amin, M. Kasheff y A. Sh. Shahbazi (eds.), *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*, Leiden: Brill: 208-229.

SHAYEGAN, DARYUSH (1989), *Schizophrénie culturelle: Les sociétés islamiques face à la modernité*, París: Albin Michel.

SINGH, AJOY KUMAR (1988), *Indo-Roman Trade. An Archaeological Perspective*, Patna: Janaki Prakashan.

SINGH, VIPUL (2009), *Interpreting Medieval India: Early Medieval, Delhi Sultanate, and Regions (circa 750-1550)*, Nueva Delhi: Macmillan.

SKEEN, WILLIAM (1870), *Adam's Peak. Legendary Traditional and Historic Notices of the Samanala and Srí-Páda*, Colombo: W. L. H. Skeen & Company.

SKJÆRVØ, PRODS OKTOR (2011), "Zoroastrian Dualism", en Armin Lange, Eric M. Meyers, Bennie H. Reynolds III y Randall Styers (eds.), *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht: 55-91.

SMITH, KIRBY FLOWER (1920), "The Literary Tradition of Gyges and Candaules", *The American Journal of Philology*, vol. 41, nº 1: 1-37.

SMITH, VALENE L. (1989), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, Filadelfia (PA): University of Pennsylvania Press.

SOUTHGATE, MINOO (1978), *Iskandarnamah. A Persian Medieval Alexander-Romance*, Nueva York: Columbia University Press.

SPOTTORNO DÍAZ-CARO, MARÍA VICTORIA; BUSTO SAIZ, JOSÉ RAMÓN (1987), *Flavio Josefo: Autobiografía / Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*, Madrid: Alianza.

STARR, S. FREDERICK (2013), *Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

STEINGASS, FRANCIS JOSEPH (2007), *A Comprehensive Persian-English Dictionary, Including the Arabic Words and Phrases to Be Met With in Persian Literature*, Delhi: Manohar.

STEWART, ANDREW (1993), *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley (CA): University of California Press.

STONEMAN, RICHARD (1992), "Oriental Motifs in the Alexander Romance", *Antichthon*, vol. 26: 95-113.

—(1996), "The Metamorphoses of the Alexander Romance", en Gareth Schmeling (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden: Brill: 601-612.

—(2008), *Alexander the Great. A Life in Legend*, New Haven (CT): Yale University Press.

—(2012), "Persian Aspects of the Romance Tradition", en Richard Stoneman, Kyle Erickson y Ian Netton (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groninga: Barkhuis / Groningen University Library: 3-18.

STOREY, GLENN R. (1997), "The Population of Ancient Rome", *Antiquity*, vol. 71: 966-978.

SUHTSCHECK, FRIDRICH VON (1928), "Die iranischen Quellen in Wolframs Parzival", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 82: 82-84.

SZALC, ALEKSANDRA (2012), "In Search of Water of Life: The Alexander Romance and Indian Mythology", en Richard Stoneman, Kyle Erickson y Ian Netton (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groninga: Barkhuis / Groningen University Library: 327-338.

TARDIEU, MICHEL (1989), "Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān", *Journal Asiatique*, vol. 274: 1-44.

—(1990), *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Lovaina: Peeters.

TESEI, TOMMASO (2010), "Survival and Christianization of the Gilgamesh Quest for Immortality in the Tale of Alexander and the Fountain of Life", *Rivista degli studi orientali, Nuova serie*, vol. 83, fasc. 1/4: 417-440.

THAPAR, ROMILA (2013), *The Past Before Us: Historical Traditions of Early North India*, Cambridge: Harvard University Press.

THIEM, JON (1979), "The Great Library of Alexandria Burnt: Towards the History of a Symbol", *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, nº 4 (oct.-dic. 1979): 507-526.

THOMPSON, CHARLES JOHN SAMUEL (1932), *The Lure and Romance of Alchemy*, Londres: George G. Harrap.

TOTTOLI, ROBERTO (2002), *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Nueva York: Routledge.

TRIMINGHAM, J. SPENCER (1971), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press.

TUCKER, ROBERT C., (1961), *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Londres: Cambridge University Press.

VENETIS, EVANGELOS (2006), *The Iskandarnama: An Analysis of an Anonymous Medieval Persian Prose Romance* (tesis doctoral), University of Edinburgh.

—(2017), *The Persian Alexander*, Londres: I.B. Tauris.

VERNET, JUAN (2001), *Los orígenes del Islam*, Barcelona: El Acantilado.

—(2003), *El Corán*, Barcelona: Planeta.

VESEL, ZIVA (2011), "Teucros in Nizāmī's Haft Paykar", en Johann-Christoph Bürgel y Christine van Ruymbeke (eds.), *A Key to the Treasure of the Hakīm. Artistic and Humanistic Aspects of Nizāmī Ganjavī's Khamsa*, Leiden: Leiden University Press: 245-252.

VIROLLEAUD, CHARLES (1951), "De quelques survivances de la légende babylonienne concernant la plante de vie", *Journal Asiatique*, vol. 239: 127-132.

WAḤID DASTGERDÍ, ḤASÁN (2015/zemestān 1393), *Ḥakim Neẓāmí Ganŷeí: Šarafnāmé*, Teherán: Našar Qoṭré.

WAITE, ARTHUR EDWARD (1806), *Turba Philosophorum, or Assembly of the Sages, Called also The Book of Truth in the Art and the Third Pythagorical Synod*, Londres: George Redway.

WALBRIDGE, JOHN; ZIAI, HOSSEIN (1999), *Suhrawardī: The Philosophy of Illumination / Ḥikmat al-išrāq*, Provo (UT), Brigham Young University Press.

WALBRIDGE, JOHN (2011), "The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the Illuminationist", *Ishraq*, vol. 2: 80-97.

WALKER, JOEL T. (2002), "The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran", *The Ancient World*, vol. 23, nº 1: 45-69.

WALKER, PAUL E. (1993), *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī*, Cambridge: Cambridge University Press.

WALLIS, R. T. (1972), *Neoplatonism*, Londres: Bristol Classical Press / Hackett.

WALZER, RICHARD (1963), "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Xaldūn", *Oriens*, vol. 16: 40-60.

WATTS, EDWARD J. (2006), *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley (CA): University of California Press.

WEISSER, URSULA (1980), *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana*, Berlín: Walter de Gruyter.

WENSINCK, ARENT JAN (1978), "al-Khaḍir (al-Khiḍr)", en *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 4, Leiden: Brill: 902-903.

WHEELER, BRANNON M. (1998a), "The Jewish Origins of Qur'ān 18:65-82? Reexamining Arent Jan Wensinck's Theory", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, nº 2 (abr.-jun. 1998): 153-171.

—(1998b), "Moses or Alexander? Early Islamic Exegesis of Qur'ān 18:60-65", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 57, nº 3 (jul. 1998): 191-215.

—(2002), *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*, Londres: Routledge.

WILLIAMS, ABRAHAM VALENTINE (1996), "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 78, nº 3: 37-54.

WILLIAMS, CHARLES ALLYN (1925), *Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorite*, Chicago (IL): University of Illinois.

WINKLER, DIETMAR W. (2003a), "The 'Apostolic Church of the East': a brief introduction to the writing of church history and to terminology", en Wilhelm Baum y Dietmar W. Winkler (eds.), *The Church of the East. A Concise History*, Londres: Routledge: 1-6 [*Die Apostolische Kirche des Ostens*, Klagenfurt, 2000: Verlag Kitab]

—(2003b), "The Age of the Sassanians: Until 651", en Wilhelm Baum y Dietmar W. Winkler (eds.), *The Church of the East. A Concise History*, Londres: Routledge: 7-41 [*Die Apostolische Kirche des Ostens*, Klagenfurt, 2000: Verlag Kitab].

WITTKOWER, RUDOLF (2006), *La alegoría y la migración de los símbolos*, Madrid: Siruela [*Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*, Colonia, 1983].

WOLFSON, ELLIOT (2011), "Abraham Ben Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah", en Frederick E. Greenspahn (ed), *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*, Nueva York: New York University Press: 68-90.

WOLOHOJIAN, ALBERT MUGRDICH (1969), *The Romance of Alexander the Great by Pseudo Callisthenes*, Nueva York: Columbia University Press.

WULFF, FERNANDO (2008), *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata*, Madrid: Akal.

WÜNSCHE, AUGUST (1879), "Die Alexandersage nach jüdischen Quellen", *Die Grenzboten*, vol. 38, nº 3: 269-280.

WÜRSCH, RENATE (2011), "Let Even a Cat Win your Heart! Nizāmī on Animal and Man", en Johann-Christoph Bürgel y Christine van Ruymbeke (eds.), *A Key to the Treasure of the Hakīm. Artistic and Humanistic Aspects of Nizāmī Ganjavī's Khamsa*, Leiden: Leiden University Press: 253-265.

YAMAMOTO, KUMIKO (2010), "Naqqâli: Professional Iranian Storytelling", en Philip G. Kreyenbroek y Ulrich Marzolph (eds.), *Oral Literature of Iranian Languages: Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian & Tajik*, Londres: I. B. Tauris: 240-257.

YAMANAKA, YURIKO (2006), "Alexander in the *Thousand and One Nights* and the Ghazālī Connection", en Yuriko Yamanaka y Tetsuo Nishio (eds.), *The Arabian Nights and Orientalism: Perspectives from East and West*, Londres: I.B. Tauris: 93-115.

YOUNG, GARY K. (2001), *Rome's Eastern Trade. International Commerce and Imperial Policy 31 BC-AD 305*, Londres: Routledge.

ABREVIATURAS

Autores griegos, latinos y bizantinos

Referencias: *Oxford Classical Dictionary* (4ª edición; Oxford, 2012) y G. W. H. Lampe (ed.) *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961).

Ach. Tat.	Aquiles Tacio : *Leucippe et Clitophon*
Ael.	Claudio Eliano
NA	*De natura animalium*
VH	*Varia historia*
Aesch.	Esquilo
Fr.	*Fragmenta*
Agath.	Agatías: *Historiae*
Agatharch.	Agatárquides de Cnido: *De mari Erythraeo*
Amm. Marc.	Amiano Marcelino: *Res gestae*
Apul.	Lucio Apuleyo
Flor.	*Florida*
Met.	*Metamorphoses*
Arist.	Aristóteles
Eth. Nic.	*Ethica Nicomachea*
Hist. An.	*Historia animalium*

Oec.	*Oeconomica*
Pol.	*Politica*
Arr.	Arriano
Anab.	*Anabasis Alexandri*
Ind.	*Indica*
Ath.	Ateneo: *Deipnosophistae*
Athan.	Atanasio
Fug.	*Apologia de fuga sua*
August.	Agustín de Hipona
De civ. D.	*De civitate Dei*
Bas. Sel.	Basilio de Seleucia
V. Thecl.	*De vita ac miraculis Theclae*
Cic.	Cicerón
Div.	*De divinatione*
Clem. Al.	Clemente de Alejandría
Strom.	*Stromateis*
Columella	Columela
Rust.	*De re rustica*
Curt.	Quinto Curcio Rufo: *Historiae Alexandri Magni*
Dio Cass.	Dión Casio: *Historia Romana*
Dio Chrys.	Dión de Prusa (o Dión Crisóstomo)
Or.	*Orationes*
Diod. Sic.	Diodoro Sículo: *Bibliotheca historica*
Diog. Laert.	Diógenes Laercio: *De clarorum philosophorum vitis*
Dion. Hal.	Dionisio de Halicarnaso
Amm. 1	*Epistula ad Ammaeum 1*

DK	Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*
Dsc.	Dioscórides: *De materia medica*
Eger.	Egeria: *Itinerarium*
Epiph.	Epifanio
Mens.	*De mensuris et ponderibus*
Euseb.	Eusebio de Cesarea
Hierocl.	*Contra Hieroclem*
FGrH	Felix Jacoby (ed.): *Fragmente der griechischen Historiker*
Gell.	Aulo Gelio
NA	*Noctes Atticae*
Gnom. Vat.	*Gnomologium Vaticanum*
Hdt.	Heródoto: *Historiae*
Herm.	Hermas
Sim.	*Similitudines pastoris*
Herod.	Herodas: *Mimiambi*
Hes.	Hesíodo
Fr.	*Fragmenta*
Op.	*Opera et dies*
Hom.	Homero
Il.	*Ilias*
Od.	*Odyssea*
Hippoc.	Hipócrates
Jusj.	*Jusjurandum*
Iambl.	Jámblico
VP	*Vita Pythagorae*
Isid. Pel.	Isidoro de Pelusio

Epp.	*Epistularum libri quinque*
Jo. Mal.	Juan Malalas
Chron.	*Chronographia*
Joseph.	Flavio Josefo
AJ	*Antiquitates Judaicae*
Ap.	*Contra Apionem*
Julian.	Juliano
Ep.	*Epistulae*
Just.	Justino
Epit.	*Epitome*
Juv.	Juvenal: *Satirae*
Luc.	Luciano de Samosata
Alex.	*Alexander*
Dial. Mort.	*Dialogi mortuorum*
Hist. Conscr.	*Quomodo historia conscribenda sit*
Migne	Jacques Paul Migne (ed.)
PG	*Patrologiae Cursus, series Graeca*
Nil.	Nilo de Ancira
Epp.	*Epistularum libri quattuor*
Nonnus	Nono de Panópolis
Dion.	*Dionysiaca*
Origen	Orígenes
C. Cels.	*Contra Celsum*
Oros.	Orosio: *Historiae adversus paganos*
Ov.	Publio Ovidio Nasón
Met.	*Metamorphosis*

Palaeph.	Palefato: *Incredibilia*
Paus.	Pausanias: *Graeciae descriptio*
Philo	Filón de Alejandría
Contempl.	*De vita contemplativa*
In Flacc.	*In Flaccum*
Leg.	*Legatio ad Gaium*
Philostr.	Filóstrato
V A	*Vita Apollonii*
Phot.	Focio de Constantinopla
Bibl.	*Bibliotheca*
Lex.	*Lexicon*
Pind.	Píndaro
Pyth.	*Pythiae*
Pl.	Platón
Alc.	*Alcibiades*
Cra.	*Cratylus*
Phd.	*Phaedo*
Phdr.	*Phaedrus*
Plt.	*Politicus*
Prt.	*Protagoras*
Resp.	*Respublica*
Soph.	*Sophista*
Tht.	*Theaetetus*
Ti.	*Timaeus*
Plin.	Plinio el Viejo
HN	*Historia Naturalis*

Plotinus	Plotino
Enn.	*Enneades*
Plut.	Plutarco
Alex.	*Alexander*
Crass.	*Crassus*
De Alex. fort.	*De fortuna Alexandri*
De E	*De E apud Delphos*
De Is. et Os.	*De Iside et Osiride*
Lyc.	*Lycurgus*
Quaest. Graec.	*Quaestiones Graecae*
Pompon.	Pomponio Mela: *De Chorographia*
Porph.	Porfirio de Tiro
VP	*Vita Pythagorae*
Ps.-Arist.	Pseudo-Aristóteles
Mir. ausc.	*De mirabilibus auscultationibus*
Ps.-Callisth.	Pseudo-Calístenes: *Vita Alexandri Magni*
Ps.-Just.	Pseudo-Justino
Qu. et resp.	*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*
Ruf.	Tiranio Rufino
HE	*Historia ecclesiastica*
Sen.	Séneca el Joven
Ep.	*Ad Lucilium epistulae morales*
Serv.	Mauro Servio Honorato
Georg.	*Commentarii in Vergilii Georgica*
Socrates	Sócrates Escolástico
Hist. eccl.	*Historia ecclesiastica*

Sozom.	Sozomeno
Hist. eccl.	*Historia ecclesiastica*
Str.	Estrabón: *Geographica*
Suda	
Tert.	Tertuliano
Apol.	*Apologeticus*
Thdt.	Teodoreto
HE	*Historia ecclesiastica*
Thuc.	Tucídides: *Bellum Peloponnesiacum*
Tzetz.	Juan Tzetzés
Chil.	*Historiarum variarum Chiliades*
Xen. Ephes.	Jenofonte de Éfeso: *Ephesiaka*

Tradición mesopotámica

ʾAḥq.	*Vida de ʾAḥīqar*

Tradición judeocristiana (obras canónicas y apócrifas)

Act. Pet.	Hechos de Pedro
I Enoc	I Enoc
Ex.	Éxodo
Ez.	Ezequiel

Gen.	Génesis
Jn.	Juan
Jub.	Libro de los Jubileos
Lc.	Lucas
Mc.	Marcos
Mt.	Mateo
Puer. Thom.	*Tractatu de pueritia Jesu secundum Thomam*
Q. *Gen*.	Génesis apócrifo (Qumran)
II Re.	II Reyes

Obras en árabe

Fār.	Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī
Md. Fḍ.	*Al-madīna' al-fāḍila'*
Masʿ.	Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḥusaīn ibn ʿAlī al-Masʿūdī
Mur.	*Murūŷ al-ḏahab wa maʿādin al-ŷawhar*
Q.	Corán
Ṭb.	Abū Ŷaʿfar Muḥammad ibn Ŷarīr aṭ-Ṭabarī
TRM	*Tārīj ar-rusul wa 'l-mulūk*

Obras persas

Am. Jsr.	Amir Josrō

ĀS	*Āyiné-ye Sekandarí*
ʿAṭṭ.	Farid ad-Din ʿAṭṭār
MṬ	*Manṭeq oṭ-Ṭair*
Esk.	*Eskandarnāmé*
Ḥfẓ.	Šams ad-Din Moḥammad Ḥāfeẓ Širāzí
Ġ	*Ġazaliāt*
Frd.	Abō ‘l-Qāsem Ferdōsí
ŠN	*Šāhnāmé*
Nẓ. G.	Neẓamí Ganŷaví
EN	*Eqbālnāmé*
HP	*Haft peikar*
JŠ	*Josrō o Širín*
ŠN	*Šarafnāmé*
Rum.	Mōlānā Ŷalāl ad-Dín Rumí
MM	*Maṯnaví-e maʿnaví*
ŠT	*Divān-e Šams-e Tabrizí*

Abreviaturas de lenguas

ac.	acadio
ár.	árabe
eg.	egipcio
gr.	griego
per.	persa moderno
sáns.	sánscrito
tur.	turco

Resumen

De acuerdo con la tesis sostenida en este trabajo, la transmisión de la *Novela de Alejandro* en Oriente a lo largo de la Antigüedad tardía y la Edad Media no debe ser estudiada como un fenómeno aislado, sino como parte inseparable de un movimiento mucho más amplio: la transmisión en bloque de la cultura grecolatina a Oriente, y en especial su absorción y apropiación por el mundo islámico. La investigación aquí realizada estudia la presencia de elementos de origen griego, no necesariamente procedentes de la tradición del Pseudo-Calístenes, en seis extensas obras sobre la vida de Alejandro/Eskandar escritas en persa en el período 1000-1300: los libros 33-35 del *Šāhnāmé* de Ferdōsí, el *Šarafnāmé* y el *Eqbālnāmé* de Neẓāmí Ganŷaví, el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí, el *Eskandarnāmé* en prosa anónimo y el *Āyiné-ye Sekandarí* de Amir Josró. A partir del análisis de estos elementos, algunos de los cuales aparecen intactos y otros significativamente alterados, podemos hacernos una idea de la incidencia y recepción de la cultura grecolatina en la Persia medieval, así como de las vías por las que se operó su transmisión y su fusión con las tradiciones locales sobre Alejandro. Los bloques temáticos estudiados son:

a) Relatos sobre el nacimiento y ascendencia de Alejandro, que presentan múltiples variantes pero tienden a aparecer instrumentalizados como discursos de legitimación política: en la *Novela* alejandrina, el rey desciende de los faraones; en la persa, de los Aqueménidas. De acuerdo con nuestra investigación, las versiones orientales del relato de la concepción de Alejandro/Eskandar recogen distintos motivos provenientes de una antigua "leyenda negra" sobre este personaje, de carácter difamatorio, forjada en Persia en pleno período helenístico.

b) Excursos sobre teoría política de raíz helénica y de filiación abiertamente platonizante que aparecen agregados a las versiones persas de la *Novela*: la interpretación de Alejandro/Eskandar como rey filósofo (tema ligado al género literario del *speculum principis*) y la construcción de una utópica ciudad ideal. En la transmisión y reelaboración de estas ideas al mundo islámico en general, y a la

visión de Alejandro/Eskandar por Neẓāmí en particular, representan un papel fundamental el filósofo Fārābī y el colectivo de los Ijwān aṣ-Ṣafā.

c) Reinterpretaciones de los sabios y filósofos de la Antigüedad convenientemente islamizados como figuras de prestigio: Aristóteles, Platón, Apolonio de Tiana, Hipócrates o Claudio Ptolomeo. En la representación de este círculo de filósofos, ciertos modelos de la antigua literatura simposíaca y de las colecciones gnomológicas tardoantiguas encuentran continuidad en las versiones persas de la Novela.

d) Relatos de *mirabilia* en los que afloran ciertos motivos paradoxográficos de origen oriental presentes ya en la literatura griega desde mucho antes de la expedición de Alejandro: es el caso de los cinocéfalos, los otolicnos o los animales fantásticos que extraen oro del Himalaya (grifos, hormigas o avispas, según el autor). El azaroso recorrido de estos motivos, de raíz popular, ilustra la complejidad de la transmisión de elementos literarios entre Oriente y Occidente a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media.

e) La presencia de elementos simbólicos de gran relieve en la mística islámica cuyas raíces se hunden en las religiones de la Antigüedad: es el caso del mito de la búsqueda del agua de la vida por Alejandro.

Las conclusiones alcanzadas, hallazgos de índole muy diversa dada la amplitud del campo de estudio, se pueden resumir en los siguientes puntos:

a) Del estudio comparado de la aparición, ausencia y reaparición de ciertos motivos paradoxográficos en las distintas versiones, griegas y persas, de la *Novela de Alejandro*, podemos aventurar que en gran medida la imagen fantástica de la India en la antigua literatura griega procede del folclor iranio: una tradición transmitida a Occidente por Escílax y Ctesias en la Antigüedad y que vuelve a aflorar en las versiones persas medievales del mito de Alejandro, particularmente en las que más beben de las tradiciones locales (el *Dārābnāmé* de Ṭarsusí y el *Eskandarnāmé* anónimo).

b) La presencia en los poemas de Neẓāmí sobre Alejandro/Eskandar de elementos claramente helenizantes, de un carácter esotérico y reconociblemente neoplatónico muy vinculable a la Tardoantigüedad, procede de los *Rasā'il* de los

Ijwān aṣ-Ṣafā, marcadamente filohelénicos, que sin duda Neẓāmí conocía bien pese a su proscripción en la época.

c) La transmisión del Pseudo-Calístenes a Persia en época preislámica se articula siguiendo la Ruta de la Seda: del griego al siríaco, y de este al pahlaví. Sin embargo, de acuerdo con nuestro razonamiento, la *Novela de Alejandro* no pudo haberse integrado en la narrativa oficial de los reyes legendarios de Persia hasta el período islámico.

d) Las reelaboraciones persas de la *Novela de Alejandro* representaron un papel fundamental en el nacimiento del *dāstān*, un género épico enormemente popular en las tradiciones literarias persa y urdu.

e) Numerosos pasajes de las obras estudiadas apuntan a que hubo una influencia de Plutarco en el sustrato cultural árabe y persa mucho mayor que la contemplada hasta ahora por la comunidad académica.

f) Existen claros vínculos, que hasta ahora no se habían tomado en consideración, entre la rama oriental de la *Novela de Alejandro* y el ciclo árabe de Bulūqīyā, de origen probablemente iranio y preislámico.

g) En el episodio de la búsqueda del agua de la inmortalidad por Alejandro, motivo simbólico de gran relieve tanto en la literatura como en la mística islámica medieval, se pueden detectar ecos de los cultos mistéricos antiguos, en particular del orfismo.

En definitiva, el resultado de este trabajo es una contribución al estudio de los patrones de interacción cultural entre Oriente y Occidente a lo largo de los mil años de historia que median entre la composición de la primera recensión de la *Novela* en Alejandría (ca. 300 EC) y la del *Āyiné-ye Sekandarí* en Delhi (1300).

Abstract

As argued in the present dissertation, the transmission of the *Alexander Romance* in the East during Late Antiquity and Early Middle Ages should not be studied as an isolated phenomenon, but as a part pertaining to a much larger movement: the block

transmission of Greek and Latin culture into the East, and specially its absorption and appropriation by the Islamic world. The present study focusses on the presence of elements of Greek origin —not only from the Pseudo-Callisthenes tradition— in six extensive works about the life of Alexander/Iskandar written in Modern Persian within the years 1000-1300, namely: books 33-35 from Firdawsī's *Shāhnāmeh*, Niẓāmī Ganjavī's *Sharafnāmeh* and *Iqbālnāmeh*, Ṭarsusī's *Dārābnāmeh*, the anonymous *Iskandarnāmeh* prose romance and Amīr Khusraw's *Āyīneh-i Sikandarī*. From the analysis of these elements, some of which appear unchanged in the Persian versions whereas others are significantly altered, we reach a deeper insight in the incidence and reception of Greek and Latin culture in Medieval Persianate, as also in the ways followed by its transmission and its fusion with local traditions about Alexander. The topics covered are:

a) Stories on Alexander's birth and lineage. Although these offer multiple variants, they typically convey a discourse of political legitimation: i.e. in the Alexandrian *Romance*, Alexander is the Pharaoh's offspring, while in the Persian versions he descends from the Achaemenid kings. As a result of our research, we argue that in Eastern versions of the story of Alexander's conception and birth we can find some elements rooted in an ancient "black legend" surrounding this character. Such a defamatory account originated in post-Alexander Persia.

b) Side-narratives concerning political theories of Greek origin and Platonic inspiration, which appear as additions in some versions of the Persian *Romance*, i. e. the image of Alexander as a philosopher king (a topic related to the literary genre known as *speculum principis*) and the construction of political Utopia. We can pinpoint two main actors in the transmission of these ideas into Islamic culture in general and into Niẓāmī's vision of Alexander in particular: these are the philosopher Fārābī and the collective known as Ikhwān aṣ-Ṣafā.

c) Reinterpretations, from an Islamic viewpoint, of Ancient sages and philosophers such as Aristotle, Plato, Apollonius of Tyana, Hippocrates or Claudius Ptolemy. In the representations of this philosophical circle, certain motifs of Ancient symposiac literature and gnomologic collections from Late Antiquity reappear in some versions of the Persian *Romance*.

d) *Mirabilia*-type accounts where we can find certain paradoxographical motifs of Oriental origin which were already present in Ancient Greek literature

much before Alexander's campaigns, namely: Cynocephali and Otoliknoi tribes, and the marvellous gold-digging animals from the Himalayas (griffins, ants or wasps, according to different authors). The complex route of transmission of these motifs, originally belonging to Persian folklore, illustrates the interaction of Eastern and Western literary traditions during Ancient and Middle Ages.

e) The presence in Islamic mysticism of certain key symbolic elements rooted in Ancient religions, i.e. the water of life myth.

As an end result of such a broad-sighted research, we can not display a systematic set of conclusions, but a miscellaneous list of random discoveries, lucky findings and suggestions, that can be summarized in the following points:

a) Out of a comparative research of the presence, absence and reappearance of certain paradoxographical motifs in different versions of the *Alexander Romance* —Greek and Persian—, we can conclude that to some extent the image of India as a land of wonders as typically found in Ancient Greek literature traces its origins to Iranian folk tradition; this tradition was transmitted to the West via Scylax and Ctesias in pre-Alexandrian times, and reappears in some Medieval Persian versions of the Alexander myth, particularly the ones that are most related to Iranian folklore: Ṭarsusī's *Dārābnāmeh* and anonymous *Iskandarnāmeh*.

b) In Niẓāmī's poems about Alexander we find many hellenizing elements, typically with an esoteric, Neoplatonic ring on them, which links them to the cultural mood of Late Antiquity. Most of these elements Niẓāmī borrowed from Ikhwān aṣ-Ṣafā's *Rasā'il*, a distinctly philhellenic work with which the poet was well acquainted, despite its being officially forbidden in his time.

c) The transmission of the Pseudo-Callisthenes narrative into pre-Islamic Persia follows the direction of the Silk Route language map: from Greek to Syriac, from Syriac to Pahlavi. Notwithstanding this, and according to our reasoning, the *Alexander Romance* could not have been part of the official Persian narratives about the country's legendary kings until the Islamic period.

d) The Persian reworkings of the *Alexander Romance* played a key role in the birth of *dāstān*, an epic genre which became immensely popular in both Persian and Urdu literary traditions.

e) Many elements of the above-mentioned works point to a wider influence of Plutarch in Arabic and Persian literature than currently acknowledged by the academic community.

f) We can spot some clear links, so far unnoticed, between the Eastern *Alexander Romance* and the Arabic cycle of Bulūqīyā, traceable to an Iranian pre-Islamic origin.

g) In the episode of Alexander´s search for the water of life, a key symbolic motif in Medieval Islamic literature and mysticism, we can find echoes of sacred elements rooted in Ancient mystery religions, particularly Orphism.

In a nutshell, this research, following the Eastward trail of the *Alexander Romance*, is a many-faceted contribution to the study of patterns of cultural interaction between East and West along the thousand years that run between the composition in Alexandria of the *Romance*'s first recension (ca. 300 CE) and that of the *Āyīneh-i Sikandarī* in Delhi (1300).